

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

9. ÉVFOLYAM
2017/2

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Nagy Fal részlete (Káplár Balázs)

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Mecsí Beatrix, Salát Gergely, Szilágyi Zsolt,
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Olvasószerkesztő

Salát Gergely

A Távol-keleti Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének
és az ELTE Konfuciusz Intézetének hivatalos folyóirata.

A folyóirat stíluslapja (http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)
alapján elkészített tanulmányokat a tako.ferenc@btk.elte.hu e-mail címre kell
beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai
lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2018-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Péter Alexa

Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ISSN 2060–9655



TARTALOMJEGYZÉK

VÁRNAI ANDRÁS: Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben I. A <i>Laozi</i> 老子 és a <i>Zhuangzi</i> 莊子 fordítás- problémáinak elemzése	1
KÓSA GÁBOR: Középkori kínai források Mekkáról és Medináról	43
SOMOGYI ÁRON: Egy Ming-kori kardvívó kézikönyv bemutatása és fordítása: új távlatok a kínai hadtörténet kutatásában	69
NYIRÁDI BLANKA: A „Nóra-jelenség” és az <i>ibsenizmus</i> szerepe a 20. századi kínai dráma fejlődésében	91
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Személyes használatra – egy mongol kéziratcsomag ...	113
DOMA PETRA: A hagyományos <i>kabuki</i> és a <i>shinpa</i> háborúja a 19–20. század fordulóján	133
TAKÓ FERENC: Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában	151

RECENZÍÓK ÉS BESZÁMOLÓK

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: Új népszerűsítő japán nyelvtörténet: Okimori Takuya 沖森卓也: <i>Nihongo zenshi</i> . 日本語全史 [Átfogó japán nyelvtörténet]. Tōkyō, 2017.	189
WINTERMANTEL PÉTER: Japanológiai bédekker: Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.): <i>Kortárs japanológia I</i> . Budapest, 2015.	195
STÉGER ÁKOS: Szabó Balázs: <i>Test és tudat – a japán harcművészeti filozófia hajnala</i> . Budapest, 2016.	199
FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: A japán konfucianizmus: Kiri Paramore: <i>Japanese Confucianism. A Cultural History</i> . Cambridge, 2016.	203
APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: Beszámoló a 60. PIAC-ról (Permanent International Altaistic Conference)	211

Absztraktok (angol)	215
Absztraktok (kínai)	219

TABLE OF CONTENTS

VÁRNASI, ANDRÁS: Difficulties in Translating the <i>Laozi</i> and the <i>Zhuangzi</i>	1
KÓSA, GÁBOR: Chinese Medieval Sources on Mecca and Medina	43
SOMOGYI, ÁRON: An Introduction to and Translation of a Ming Dynasty Fencing Manual: New Perspectives in the Research of Chinese Military History	69
NYIRÁDI, BLANKA: The Role of the ‘Nora Phenomenon’ and that of <i>Ibsenism</i> in the Development of 20th-century Chinese Drama	91
KÁPOLNÁS, OLIVÉR: For Personal Use – A Mongolian Manuscript Package	113
DOMA, PETRA: The War between Traditional <i>kabuki</i> 歌舞伎 and <i>shinpa</i> 新派 at the turn of 19th and 20th century	133
TAKÓ, FERENC: Trans-lated: “Japanisation” of Western Concepts and Terms of Social Philosophy in the Early Meiji Period	151
Reviews	189
Abstracts (English)	215
Abstracts (Chinese)	219

目录

沃安拉 (VÁRNAI ANDRÁS): 《老子》与《庄子》翻译难点研究	1
康高宝 (KÓSA GÁBOR): 麦加和麦地那的中世纪汉文文献研究	43
沈翱荣 (SOMOGYI ÁRON): 明代剑术手册介绍与翻译: 中国军事史研究的新视角	69
白兰 (NYIRÁDI BLANKA): 二十世纪中国戏剧发展中 “娜拉现象”与易卜生主义的角色	91
塔利威 (KÁPOLNÁS OLIVÉR): 个人蒙古手稿包研究	113
杜玛 (DOMA PETRA): 传统歌舞伎和新派之间的争斗	133
塔克费 (TAKÓ FERENC): 明治初期西方社会哲学概念和 术语的“日本化”	151
书评	189
摘要 (英文)	215
摘要 (中文)	219

E SZÁMUNK SZERZŐI

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: Kyōto Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Japán nyelv és irodalom szak; Tōkai Gakuin Egyetem Humán Kapcsolatok Kar; ToBuCo Szakiskola, japán nyelvi kurzus, óraadó tanár
email: kikuchi.anzu@gmail.com

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológia Tanszék, docens
email: apatoczky.akos@kre.hu

DOMA PETRA: PTE Irodalomtudományi Doktori Iskola, doktorjelölt
email: doma.petra@gmail.com

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológia Tanszék, docens
email: farkas.ildiko@kre.hu

KÁPOLNÁS OLIVÉR: ELTE BTK Kínai Tanszék, tudományos segédmunkatárs (OTKA)
email: kaapolnaas@gmail.com

KÓSA GÁBOR: ELTE BTK Kínai Tanszék, docens, MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport
email: kosa.gabor@btk.elte.hu

NYIRÁDI BLANKA: ELTE BTK Kínai Tanszék, nyelvtanár
email: nyiradi.blanka@btk.elte.hu

SOMOGYI ÁRON: ELTE BTK Sinológiai Doktori Program, doktorandusz
email: somogyiaron11@gmail.com

TAKÓ FERENC: ELTE BTK Japán Tanszék, megbízott előadó
email: tako.ferenc@btk.elte.hu

VÁRNAI ANDRÁS: ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, ny. docens
email: varnai@caesar.elte.hu

WINTERMANTEL PÉTER: ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola, Új- és jelenkori egyetemes történelem Doktori Program
email: peterwintermantel@gmail.com

VÁRNAI ANDRÁS

Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben I.

A *Laozi* 老子 és a *Zhuangzi* 莊子 fordításproblémáinak elemzése

A Hadakozó fejedelemségek (*Zhanguo* 戰國) időszaka (i. e. 453–221) a bölcséleti „iskolák” (*baijia* 百家 ’száz iskola’) virágzásának és az élénk vitáknak, az egymással való ’hadakozásnak’, egymás éles kritizálásának az ideje is. A konfucianizmus és a taoizmus két ’iskola’ a számos versengő irányzat közül.¹ A *Shijiben* 史記 (*A történetíró feljegyzései*) ez szerepel: „... azok, akik *Laozit* [a *Daodejinget*] tanulmányozzák, lenézik a konfuciánusokat, és a konfuciánusok is megvetik *Laozit*. Talán erre vonatkozik (az a mondás), hogy »akik különböző utakon járnak, nem adhatnak tanácsot egymásnak« (*Lunyu* 論語 XV.39.)?»²

Bár a megismerkedés idején a konfuciánus szövegek voltak a figyelem középpontjában, mindenekelőtt a jezsuita fordítók, majd a felvilágosodás gondolkodói számára,³ a 19–20. század folyamán a taoista szövegek kerültek a ’Nyugat’ keleti világképek iránt kíváncsi olvasói érdeklődésének előterébe.

A kínai gondolkodásban a bölcs szerepköre az archaikus-mágikus világképben a *dik*nek 帝, kultúrhéroszoknak, a régi idők szent királyainak jutott. A Zhou-kor késői időszakára a konfuciánusok megőrzik ezt a hagyományt (*Lunyu* VI.28, VII.25). A taoisták az ’égalattin’ (*tianxia* 天下) felülemelkedő, ott csak vendégeskedő, misztikus életformát tulajdonítanak a bölcsnek (*shengren* 聖人). Mind a *Laozi* (II., XXII., XLVII.), mind a *Zhuangzi* (II.1., II.10., VI.1.) sokszor járja körül ennek a ’feladatkörnek’ a kivételességét. *Laozi* szerint, ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amelyet szavakban nem lehet kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a „magasabb rendű” bölcs ember (*shengren*)

¹ Feng 2003: 58–63.

² Kósa 2013a: 163.

³ Várnai 1974: 130–139, Várnai 1976: 22–25, Várnai 2016: 106–114.

„tudása”.⁴ Zhuangzi pedig a bölcs (*shengren*) „misztikus” intuícióit és az általa is *daónak* nevezett „teljességgel” való egyesülése útját vizsgálta.⁵

A *Laozi* vagy *Daodejing* 道德經, másképpen *Wuqianzi* 五千字 (*Ötezer írásjegyes mű*) keletkezési ideje elég kérdéses, jelentős sinológusok igen eltérő érvek alapján az i. e. 5. századtól a 3. századig datálják, ennél későbbre nem tehető, mert az akkor készült *Han Feizi* 韓非子, valamint a *Zhuangzi* későbbi része idézi szövegrészeit. Valószínűtlen, hogy egy szerző munkája volna, jelentős tartalmi és stiláris eltérések találhatók a szövegegyüttesben. Szinte bizonyos, hogy a szerzőjének tartott „Öreg mester” nem volt élő személy, hanem a Lao Dan 老聃, Konfuciusz feltételezett idősebb kortársa személyéhez köthető legendából kiindulva kreált szereplő.⁶

A *Laozi* több verzióban maradt ránk. Néhány „tradicionális” változat a Han-korból, például Heshang Gongé 河上公 (kb. i. e. 180–157); a ma ismert fejezetbeosztás és számozás Liu Xiang 劉向 i. e. 1. századból való rendezése, míg a Yan Zun 嚴遵 (i. e. 83 – i. sz. 10) kommentárjában megőrzött eredeti szöveg több ponton a nemrég előkerült Mawangdui-beli verzióhoz hasonlít. Van egy változat a „Három királyság” időszakának elejéről, ezen, vagyis Wang Bi 王弼 (i. sz. 226–249) standard szövegkiadásán alapul a fordítások nagy része. Például Din Cheuk Lau sinológus, több bölcselő kitűnő fordítója a Wang Bi-verziót kiadva, annak alapján fordította le a *Laozi* szövegét. Rendelkezünk egy Tang-korban előkerült változattal is, amelyet Fu Yi 傅奕 (kb. 555–639) adott ki, s amely egy i. e. 200 körüli Han-kori sírból került elő. A 20. század vége táján két sírleletből, Mawangduinál 馬王堆 (1973) és Guodiannél 郭店 (1993) is előkerültek újabb verziók. A Mawangdui-féle két verzió (i. e. 195 és i. e. 169), illetve a guodiani lelet (i. e. 300) szerkesztésükben és az írásjegyvariánsok, illetve írásjegyhelyettesítések tekintetében is kisebb-nagyobb eltéréseket tartalmaznak a standardtól, de részben egymástól is. A guodiani lelet a *Laoziból* harmincegy fejezetet tartalmaz (a többi hiányzik). Ez a leletegyüttes tartalmazza (a C.5 szövegcsoporthoz) a *Taiyi shengshui* 太一生水 szövegét, mely tudományos körökben igen nagy érdeklődést és vitákat váltott ki a *Laozival* való összevetés révén. A két lelet szövegvariánsainak legtöbb verse ennek ellenére néhány – esetenként nem elhanyagolható – eltéréssel megfelel a standard kiadások szövegének. Az „új”

⁴ Várnai 2013: 424.

⁵ Kósa 2013b: 190–191.

⁶ Kósa 2013a: 161–165, Szojka 2007: 115–117.

variánsok, melyek persze időben a rendelkezésünkre álló legrégebbiek, felvetik azt a kérdést, hogy az „eredeti” *Laozi* mennyiben rekonstruálható, rekonstruálható-e egyáltalán. Mindenesetre a két új lelet a standardtól való eltérések alapján azt mutatja, hogy lehetséges volt egy más értelmezési hagyomány is. Robert Henricks, a Mawangdui-féle és guodiani szövegleletek fordítója és értelmezője (utóbbiban közreadja a *Taiyi* fordítását is [123–129]) azt állítja, hogy a guodiani szöveganyag egyfajta válogatás a *Laozi* akkor „forgalomban lévő” változataiból, amely nem volt teljesen azonos a ma standardként használt ismert változatokkal.⁷ A számozásokat a standard változathoz „igazítottam” a fordítások bemutatásánál.

A *Zhuangzi* szövegegyüttese, a taoista tanítás másik alapműve szerzőjének tekintik Zhuang Zhout 莊周 (i. e. 369–286), de ez is bizonyosan csak feltételezés. A tudományos kutatás alapján kimondható, hogy a szöveg nem egy szerző munkája. A Han-kortól oszthatták be részekre. A ma ismert szövegegyüttest Guo Xiang 郭象 (i. sz. 252–312) állította össze: ebben vannak „belső fejezetek”, melyek az első hetet, „külső fejezetek”, melyek a következő tizenötöt, és „vegyes fejezetek”, melyek a további tizenegyet tartalmazzák. A hagyományból ismert, hogy az első hét fejezet tekinthető *Zhuangzi* eredeti művének. A sinológiai kutatás filológiai megfontolásokkal támasztja ezt alá. A műnek ez a része stílusában, nyelvszerkezetében és mondandójának tartalmában egységes, és megjelenik benne az összes fontos motívum, amely a szerzőre jellemző. A későbbi fejezetek más szerzők munkái, a belső fejezetekhez részben és eltérő mértékben kapcsolhatóak. A tanulmányban még vizsgált fejezetek, a tizenegyedik és tizenkettedik, egy valószínűleg i. e. 3. századi szerző írásai, akire hathatott a *Laozi*. A fenti heterogenitás miatt a *Zhuangzi*-ben jelentős belső feszültség található a tanítás különböző elemei között.⁸

I. A fordítások értelmezéséről

Ebben a tanulmányban a *Laozi* és a *Zhuangzi* kulcsfontosságú terminusainak fordítási problémáit vizsgálom. Néhány klasszikus és néhány modern, kortárs fordításon és értelmezésen keresztül bemutatom azokat a problémákat,

⁷ Henricks 2000: 6–8, Roberts 2001: 3, Kósa 2013a: 164–165, Szojka 2007: 117–119.

⁸ Kósa 2013b: 186–188.

melyeket az európai interpretációk okoznak a kínai klasszikusok bölcséletének megértésében.

Mielőtt belefognánk a taoista bölcsék szövegeinek értelmezésébe, szeretném megvilágítani, mit kell érteni azon, hogy nem alkalmazhatóak a nyugati filozófiatörténeti elemzési standardok. A görög filozófiai hagyomány szellemében tevékenykedő nyugati gondolkodástól eltérően a kínai bölcséletben nem különíthető el teória és praxis, szakrális és profán, és az alkalmazott „szóhasználat” nem „konvertálható” kategóriákká. Ezek a klisék bizonyos értelemben éppen abból erednek, hogy a kínai bölcsélet terminológiáját összehasonlítják a görög filozófia kategóriáival, s többnyire megfeleltetik annak. Ez komoly problémákhoz vezet, amelyeket egy-egy konkrét esetben be fogok mutatni a tanulmány kifejtése során, de itt röviden be kell „vezetnem” az összemérhetetlenségi, inkommenzurabilitási nehézség kérdését.

A mai sinológia egyik jelentős alakja, Chad Hansen amellet érvel, hogy a kínai gondolkodás teóriáinak bizonyos aspektusai szorosan kötődnek a bennük implicite artikulálódó nyelvelméleti tézisek benső ellentmondásosságaihoz. Azt hangsúlyozza, hogy a kínai nyelvelmélet, illetve a mögötte megjelenő előfeltevések összessége egyfajta kulcsot jelent a kínai bölcsélet általában vett megértéséhez. Ennek érdekében kísérletet tesz a kínai és az angolszász filozófia kontrasztív összevetésére.⁹ Az ilyen jellegű „összemérések” problematikusságát a tudományelméleti és tudománytörténeti vitákban – mindenekelőtt persze az európai tudomány és filozófia történetére nézvést – a paradigmaelméletek, illetve az ún. „inkommenzurabilitás”-elmélet tárgyalják. „Amikor egy elméletet vagy világszemléletet »lefordítunk« a saját nyelvünkre, ezzel még korántsem tettük magunkévá” – mondja Thomas Kuhn, a „tudományos forradalmak elméletéről” híressé lett tudománytörténész-tudományfilozófus. A különböző paradigmákhoz tartozó elméletekben vannak olyan kijelentések, amelyek fordításban értelmetlennek vagy értelmezhetetlennek tűnnek. Ahhoz, hogy a kínai bölcsélet sajátosságait megértsük, és ezért a fordítások során az eredeti gondolatot kíséreljük meg visszaadni és ne az európai filozófiai hagyománnyal, voltaképpen annak görög alapjaival mérjük össze, ezáltal félreértésekhez vezetve, szükséges maguknak a „bevett” fordítástípusoknak a kritikája.¹⁰

⁹ Hansen 1991: 75–76.

¹⁰ Várnai 2013: 386.

Sarkalatos kérdés a kínai bölcséleti kifejezések valódi, tényleges jelentés-tartalmának lefordíthatósága. A megérteni törekvés és az értelmezés, magyarázatadás során, amikor egy-egy kifejezést, jelentésadó terminust lefordítanak, az interpretáció sajátos módon ferdítést eredményezhet. Ennek során nem csupán összemérhetetlenséggel, inkommenzurabilitási problémával, hanem ezen túlmenően még összehasonlíthatósági nehézségekkel is szembe kell néznünk. Az alapvető értelmezési gond véleményem szerint azzal függ össze, hogy itt nem paradigmák vagy diszciplináris mátrixok elméleteinek lefordíthatatlanságáról van szó, és nem is csupán az egyes nyelvek közötti adott kifejezések megfeleltetésének nehézségéről a tudományos nyelvhasználat során. A jelentés elsődleges lefordíthatósági nehézsége mellé még a konceptuális, lexikális struktúra, a perceptuális mező rendezésének kérdése is odakerül.

I.1. A *Laozi* fordítási problémái

A *Laozi* szövegéből készült a legtöbb fordítás, több mint kétszázötven.¹¹ A konfucianus művekhez hasonlóan, de jóval később, már a 18. században, először latin nyelven készült fordítás, a kínai misszióban tevékenykedő, nem beazonosított jezsuita szerző által „Liber Sinicus Tao 道 Te 德 Kim 經 in-scriptus, in Latinum idioma Versus. Textus undecim ex libro Tao Te Kim excerpti, quibus probatur Sanctissimæ Trinitatis, et Dei incarnati mysteria Sinicæ genti olim nota fuisse. De SS.^{mâ} Trinitate.” címen. Joseph de Grammont jezsuita misszionáriustól jutott a Kelet-indiai Társaság Tanácsának vezetőjéhez, Matthew Raperhez, aki Londonban a Royal Society-ben ismertette. Elég nagy feltűnést kelthetett, hiszen akkoriban a konfucianus műveket a jezsuita fordítások hatására nagy becsben tartották, a taoistákat viszont negligálták. James Legge, akié a teljes mű első angol fordítása (1879), utal erre a szövegre (amely ma is megvan a British Library kéziratárában). Az első teljes szakszerű modern nyelvre fordítást Stanislas Julien, „az első igazi sinológus” készítette franciára, ezt 1842-ben adták ki. Azóta sokan tettek közzé igen variábilis fordításokat. Hasonlóságai és eltérései igen tanulságosak, mind a fordítók világnézetének befolyásoló volta, mind az interpretációk

¹¹ Kósa 2013a: 166.

„európaizálása” miatt. A most bemutatott fordítások ezt a palettát, reményeim szerint, többé-kevésbé leképezik.

Hansen egyik legfontosabb munkájának elején a fordításokról azt írja, hogy konvencionális klisék megőrzött, fragmentált interpretációi. Ott, ahol a *Laozi* szövegével foglalkozik, azt mondja, hogy az új verzió (Mawangdui) irreleváns abból a szempontból, hogy megválaszoljuk, mi a tradicionális textus jobb interpretációja.¹² Ennek a verzióknak két vizsgált fordításánál (Hans Georg Möller német és Henricks angol fordításánál – nála a guodiani szöveg értelmezése is ezt mutatja) sem találtam sok eltérést a többnyire standard megoldású fordításukban. A mawangdui és a guodiani szövegekből a vizsgált példákon keresztül megmutatom az esetleges eltéréseket.

A taoizmus irányzatának bölcséleti alapszövegeire, a *Laozire* 老子, illetve a *Zhuangzire* 莊子 különösen érvényes az a nehézség, hogy a kínai bölcséleti tanítások szövegeinek fordításakor és értelmezésekor az adott mű történeti háttérének és nyelvi rendszerének összefüggéseiből kiragadott fogalmi háló európai filozófiai kategóriáknak megfeleltetett átültetése könnyen vezethet ahhoz, hogy alapos félreértések áldozatává válik a szöveg mondandójával ismerkedő olvasó. Az európai sinológia első jelentős fordításai a taoista művek bemutatásakor is alkalmazták azt a nem teljesen megalapozott, és először a jezsuiták által latinra fordított konfucianus szövegek fordításakor, kompilálásakor, majd nem sokkal később a *Laozi* fordításakor is („Liber Sincicus Tao Te kim... mysteria Sinicae...”) alkalmazott módszert, hogy a kínai bölcséleti kultúra nyelvhasználatát és értelmezési gyakorlatait közel hasonlatosnak tekintették az európai filozófia meglátásainak nyelvi formáival, s így az e „hagyományt” követő fordítások meglehetősen félreértelmezték a taoista írásokat is.

Egy eklatáns példán szeretném bemutatni, mit kell érteni azon, hogy vigyáznunk kell az európeér értelmezéssel. És ezt – nem véletlenül – egy a nyugati filozófián iskolázott, azt filozófiatörténészként, fordítóként feldolgozó kínai tudós jellemző gondolatán demonstrálnám. Liu Ying, Hegel és Kant kínai fordítója kiemeli, hogy a kínai írásjegyek poliszém jellege miatt az elvontakkal együtt jelenik meg a konkrét jelentés, s közöttük sokkal szorosabb a kapcsolat, mint az európai nyelvekben. Véleménye szerint a 'Sein' szó kínai megfelelője a *Dao* 道, amely elvont fogalom ugyan, de egyben konkrét jelentéseket hordoz. Voltaképpen összehasonlíthatatlanok. „Ha az ember az

¹² Hansen 1992: 7.

írásjegyet olvassa, rögtön megjelenik a fejében egy kép, sőt akár több is, ami azonban nem jelenik meg, ha a *Sein* szót elgondoljuk vagy olvassuk”.¹³ Nos, akkor vajon miért akarja a *daót* a ’*Sein*’-nek megfeleltetni? Íme, egy világos példája annak, hogy mennyire értelmetlen a „mi” fogalmaink alkalmazásának erőltetése, ha valamit meg akarunk érteni a kínai kultúra gondolkodóinak világképéből. (Mintegy zárójelben érdemes megjegyezni: ha, amikor a kínai filozófiatörténész a *dao* írásjegyet olvassa, az „megképzik számára”, akkor talán mégiscsak beszélhetünk ideogramjáról, a manapság erről folytatott viták ellenére.)

Az a már említett nehézség, hogy az európai fordítók a kínai bölcsélet terminusaira és értelmezési eljárására rávetítették az európai filozófia kategóriáit, igencsak megnehezíti az értelmes párbeszédet. Az egyik legnevesebb sinológus és tudománytörténész, Joseph Needham például így jellemzi éppen a fogalomhasználat félreértése miatt a taoizmust:

„Az ókori taoista gondolkodók, bármennyire elmélyültek és gondolatgazdagok voltak is, kudarcot vallottak a természeti törvény ideájához legalább hasonló gondolatnak a kialakításában, talán azért, mert alábecsülték az ész és a logika erejét. Relativista beállítottságuk és az univerzum mérhetlensége és bonyolultsága iránti csodálatuk folytán egyfajta einsteini világképre törekedtek anélkül, hogy előzőleg lefektették volna a newtoni világegyetem alapjait. Ily módon a tudomány nem fejlődhetett. Nem arról van szó, hogy a *Dao*, a dolgok kozmikus rendje nem mérték és szabály szerint működött, de a taoisták ezt az elméleti gondolkodás által kifürkészhetetlennek tekintették. Talán nem túlzás azt mondani, ez az oka annak, hogy amikor évszázadokra az ő feladatuk lett a kínai tudomány ápolása, ez a tudomány főleg empirikus szinten kellett, hogy mozogjon.”¹⁴

Elég értelmetlennek tűnik egy olyan kijelentés, hogy a taoisták kudarcot vallottak a természeti törvény gondolatának a kialakításában, hiszen a taoizmus erre kísérletet sem tett, lévén világképük számára a *dao* a sajátos „homályosságában” (*yin* 隱, ’rejtettség’, ’elfedett’, ’rejtőzködés’, ’alkalmazkodás’, ’hajlékonyság’, ’visszavonult’¹⁵) egy olyan „alapképlet”, amelynek már a

¹³ Liu 1996: 128.

¹⁴ Needham 1984: 87–88.

¹⁵ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574, Wieger 1965: 660.

megnevezése is egyfajta korlátozás a 'maga olyanságának' (*ziran* 自然) felfogásában.¹⁶ A fordítók-értelmezők – mintegy saját kudarcukat előidézve – éppen ezt a fogalompart „ferdítik” ’Természet’-té. A taoizmussal kapcsolatban Nyugaton gyakran emlegetett „természetközelség” a *Laozi*ben csak metaforákban van jelen. Ugyanakkor a 'spontaneitás'-ként fordított *ziran* ('maga' és 'olyan'¹⁷) terminusa mind a *Laozi*nek, mind a *Zhuangzi*nek szerves része. Ez a *Dao* magától történő, magasabb erő hiányában mástól nem befolyásolt működése, amely megjelenhet a folyamatok spontán változásában vagy az ideális uralkodó, illetve a bölcs 'nem-tevékeny' (*wuwei* 無為) viselkedésében.¹⁸ Jól látszik, milyen mértékig erőltetik rá a kínai gondolkodástechnikára (jelen esetben a taoizmusra) azt a kategória-használatot, mely a nyugati tudományé, s éppen ezért tulajdonít Needham olyan törekvéseket, illetve „hiányokat” a taoizmusnak, amelyek valójában teljesen indifferensek annak saját gondolkörében, lévén meg sem fogalmazódnak mint kérdések. Egyszerűen: másként gondolkoznak, másként nézik és „kezelik” az 'égalatti tízezer dolgát' (*tianxia wanwu* 天下萬物).

A taoista tanítás esetén a „túlinterpretálás” azért is történhetett olyan könnyen, mert ezek a szövegek „saját bevallásuk szerint is” homályosak, „rejtettek”, hiszen maga a *dao* is az. „A közönséges emberek (*suren* 俗人) ragyognak, csak én vagyok maga a homály”¹⁹ [pontosabban: *yin* 隱, 'rejtettség', 'rejtőzködés'²⁰] – mondja Laozi, és ezt az állítását ahhoz a gondolathoz fűzhetjük, melyben ezt mondja: „A *dao*, mint dolog, homályos [*yin* 隱] és megfoghatatlan.”²¹ Zhuangzi pedig így elmélkedik: „Az emberi élet homályban tapogatózó, vagy csak én vagyok homályban? [*yin* 隱]”²² Így aztán az európai fordító és értelmező „könnyen talál” olyan magyarázó értelmet a szövegekben, amely beleillik az általa demonstrálni szándékozott gondolati rendszerbe, amikor megismerteti az olvasót a taoizmus fontos fogalmaival. Ilyenkor sokszor jól érződik, hogy a fordítók vagy kompilátorok igyekeznek a taoista fogalomhasználatot minél érthetőbben és érzékletesebben bemu-

¹⁶ Várnai 1984: 103.

¹⁷ Schuessler 2007: 634, 439.

¹⁸ Kósa 2013a: 170.

¹⁹ *Laozi* XX.; Tőkei 2005b: 23.

²⁰ Karlgren 1996: 123 (449a).

²¹ *Laozi* XXI.; Tőkei 2005b: 23–24.

²² *Zhuangzi* II.2.; Tőkei 2005b: 65.

tatni, és ez nem véletlenül arra a paradox eredményre vezet, hogy szövegek nem mentesek tárgyi és értelmezésbeli félreértésektől.²³

„Ó mily zűrzavaros (a világ)! Még nincsen közepe (nincs látható rendje)! Ó mily zűrzavar!”²⁴ Ez a passzus jellegzetesen mutatja, hogy mi történik, ha a fordítás egy korai kínai bölcséleti mű esetén nem szövegű, hanem értelmező, interpretatív. A „világra”, a mindenségre való zárójeles utalás a fordításban jellegzetes irányban elviszi az értelmezést. Ugyanígy még erősebb konnotációval ezt eredményezi a „nincs látható rendje” értelmező betoldás. Ezek nincsenek benne az eredeti szövegben.

A mondandó a következőképpen szól (csak a kategóriákat jelölve): *huang* 荒... *wei yang* 未央, fordítsuk: „Ó gyomos (!)”... „még nincs közepe” (vagy „nincs középén”, nincs kiegyensúlyozva). A *huang* ’gyomos’, ’gazos’, ’gazborította’, ’elvadult’, ’parlag’, ’sivár’, ’ínséges’, ’elhagyatott’ jelentésekben szerepel a klasszikus szövegekben.²⁵ A *yang* ’középpont’, ’központ’, ’középen’ jelentést hordoz, s a *Laozi* mondandójának megértése szempontjából nem lényegtelen, hogy eredeti „ábrája” egy emberalak (váll) tartotta szállítórúd.²⁶ (Ilyen rudakon vitték a földekre is a műveléshez szükséges dolgokat, illetve a földekről a terményt.) Úgy tűnik tehát, hogy a *Laozi* ezen a szöveghelyen inkább az emberi élet problémáiról és egyben problematikuságáról szól, s nem a világmindenség jelenségeiről. Bár a taoista szövegek flexibilis jelentéstartományt hordozó, és a különböző jelentéstartományok között elkülönbötést és kiemelést nem alkalmazó szövegösszefüggésekkel zsúfoltak, a „túlinterpretálás” komoly veszélyeket hordoz.

Nézzünk „klasszikus” és modern fordításokat. Egyes német fordítások, hasonlóan Tőkei Ferencéhez, valamiféle egész „világot” átfogó rendezetlenségként interpretálják a fenti sort. A sinológia német klasszikusa, Richard Wilhelm meglehetősen szabadsággal fordít: „O Einsamkeit, wie lange dauerst Du?” Ernst Schwarz fordítása: „ach, endlos scheint das wirrsal dieser welt”. Yang Hsing-shun művének német fordítása: „Oh, wie chaotisch (ist die Welt), in der immer noch keine Ordnung hergestellt worden ist.”²⁷ Az orosz nyelvű variáns (mely előbb készült): „O! Как хаотичен (мир), где все ещё не-

²³ Wu 1989: 40, Wu 1995: 37, Robinet 1987: 23.

²⁴ *Laozi* XX.; Tőkei 2005b: 23.

²⁵ Karlgren 1996: 198 (742e’), Schuessler 1987: 247, Schuessler 2007: 285.

²⁶ Karlgren 1996: 188 (718a–b).

²⁷ Wilhelm [1921] 2016: 40, Schwarz 1990: 60, Jang 1955: 102.

установлен порядок.”²⁸ Az első teljes orosz nyelvű fordítás a múlt század elejéről, melynek készítője Даниил Конисси (tkp. Konishi Matsutarō 小西増太郎): „О дико! еще далеко до середины.”²⁹ A ’vadság, nyersesség’ visszaadja a hangulatot. Érdeemes azonban Möllernek a Mawangduiban feltárt lelet alapján készített fordítását ideidézni, az ugyanis sokkal közelebb áll az eredeti gondolathoz a standard verzióban: „Welche Wüste! Nirgends hat sie ein Ende!”³⁰ Henricks a Mawangdui-beli szöveget hasonló szellemben fordítja: „Wild, unrestrained! It will never come to an end!” No de mi van a Mawangdui-beli szövegben? Az A verzióban itt hiányoznak az írásjegyek, a B-ben pedig a következő áll: *wang* 壘... *wei yang* 未央. A *huang* 荒 helyett *wang* 壘 áll. A *wang* jelentése: „telehold”, „a hold eltakarja a napot” (tkp. napfogyatkozás),³¹ ez utóbbi jelentés legalább olyan rettenetes kilátású, mint a „sívárság”. A guadiani lelet itt töredékes, a 20. vers ezt a sort és a következőket nem tartalmazza, így Henricks beilleszti a mawangdui fordítását.³² A standard szöveg angol fordításai is közelebb vannak a szöveg mondanójához, amennyiben a még végére nem jutó összevisszaságról, illetve az emberek közötti aggodalomról, zavarodottságról beszélnek, bár James Legge kissé túlbonyolítva és a vitákra utalva teszi ezt: „What all men fear is indeed to be feared; but how wide and without end is the range of questions (asking to be discussed)!”,³³ Wing-tsit Chan fordításában: „But, alas, how confused, and the end is not yet.” Stanislas Julien, a *Laozi* első modern nyelvre fordítója szintén az emberi világra vonatkoztatva fordít: „Ils s’abandonnent au désordre et ne s’arrêtent jamais”. A jegyzetben pedig a „Pin-tseu-tsien” szótárra ([*Xiesheng*] *Pinzjian* [諧聲]品字箋, 1673) hivatkozva azt mondja, hogy a *yang* 央 egy jelentésvariánsa ’s’arrêter, cesser’.³⁴ Francois Houang a következő megoldást választja: „Qelle insondable absurdité!”³⁵

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a fordítások nem kis része már ennek az egyetlen mondatnak a fordításával a taoizmus alapszövegét egy sajátos, „természetfilozófiai” értelmezés felé tolja el, holott ezt az eredeti mű szövege egyáltalán nem indokolja. Amitől a fordítás ilyenné lett, az egy rejtett, a szö-

²⁸ Ян 1950: 148.

²⁹ Конисси 1913: 15.

³⁰ Möller 1995: 193.

³¹ Karlgren 1996: 198 (743d).

³² Henricks 1989: 72, Henricks 2000: 91.

³³ Chan 1973: 149, Legge 1971: I.62.

³⁴ Julien 1842: 27, 162.

³⁵ Houang 1979: 29.

vegen keresztül megjelenő előfeltevés, nevezetesen, hogy az európai sinológia és filozófiatörténet-írás sajátos tradíciója a taoizmust egyszerre természetfilozófiának és misztikának állítja be.³⁶

Még nyilvánvalóbb ez a tendencia akkor, ha megnézzük azt, hogy Tőkei – mások nyomán – magát a *dao* fogalmát ’természettörvényként’ értelmezi.³⁷ Itt csak megjegyzem, hogy más sinológusok, például Needham a *li* 理 terminusát értelmezik úgy, mintha hasonlóan funkcionálna, mint a „természettörvény” fogalma. Az említett „fordításokban” közös az az előfeltevés, hogy ahol filozófia van, ott van természettörvény-fogalom, márpedig a bevett filozófiatörténetírási praxis szerint Kínában filozófia van.³⁸ Úgy tűnik, a kérdés így nem válaszolható meg érdemben, hiszen a „filozófia” fogalmának egyértelműsítése után az alapfelvetés az kellene legyen, hogy miként tisztázható a kínai „bölcselet” fogalmának „viszonya” a nyugati „filozófia” fogalmához.

Ennek mentén kíséreljük meg értelmezni a *Laozi* vagy *Daodejing* egyik legfontosabb passzusát, amely Tőkei fordításában így hangzik: „Az ember a föld törvényeit követi. A föld az Ég törvényeit követi. Az Ég a *dao* törvényeit követi. A *dao* pedig a természet (*ziran*) törvényeit követi.”³⁹ Miklós Pál felhívja a figyelmet arra, hogy ugyanilyen jögron fordíthatnánk így is: „Az ember törvénye a föld”..., vagy ilyen módon: „Az ember törvényét a föld szabja meg”..., sőt így is: „Az ember törvénye a földben foglaltatik”... stb. Ezt a szövegösszefüggés megengedi, a többes számot, a múlt- és jövőidőt nem. S bizony, kissé más jelentést kapunk mindegyik esetben. De ha mindegyik fordítás jogos, akkor ez mind benne van az eredeti szövegben.⁴⁰ Én pedig azt kérdezném, vajon ez tényleg mind benne volna az eredeti szövegben, vagy talán a túlinterpertálás a fordítás során mégsem jogos, mert mögötte az imént tárgyalt előfeltevés-rendszer húzódik meg?

Lássuk csak a szöveget magát! Először vegyük Miklós Pál „szó szerinti” fordítását: „ember törvény föld föld törvény ég ég törvény tao (út) tao törvény maga ég (természet)”. Miközben pontosan adja vissza a szerkezet nehézségét a fordítás, egy kulcsfontosságú helyen: „maga ég (természet)” pontosan ugyanazt a túlinterpertációt követi el a mondandó lényegét tekintve, mint Tőkei a maga fordításában: “a *dao* pedig a természet (*ziran*) törvényeit kö-

³⁶ Waley 1958: 73, Lau 1994: 27, Chan 1963: 37.

³⁷ Tőkei 2005b: 14.

³⁸ Feng 1976: 133–134, Jang 1955: 47–48, Needham 1984: 89–91, Várnai 2013: 437.

³⁹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁴⁰ Miklós 1996: 29–30.

veti”. Az eredeti mű szövege nem ezt mondja: „*ren fa di di fa tian tian fa dao dao fa zi ran*” 人法地地法天天法道道法自然 – „ember követ föld föld követ (a *fa* – ’törvény’ itt igei alakban van: ’követ’) ég ég követ *dao* (’út’) *dao* követ maga olyan”. Nézzünk fordításokat! Orosz: „естественность несуть Tao” (Конисси).⁴¹ Yang munkája oroszul tökéletesen adja vissza: „dao следует самими себе”, ugyanakkor németül: „das Dao folgt (den gesetzen) der Natur”.⁴² Így befolyásol a nyugati „tradíció”. És akkor nézzünk ezek közül néhányat. Német verziók: „Und der SINN hat sich selber zum Vorbild” (Wilhelm); „das Dao folgt sich selbst” (Schwarz); „Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz” (Möller).⁴³ A francia variánsok: „le Tao imite sa nature” (Julien, s a jegyzetben hozzáfűzi: „konform a saját természetével”); „Et la Voie suit ses propres voies” (Houang).⁴⁴ Angol fordítások: „The law of the Tào is its being what it is” (Legge); „Tao models itself after Nature” (Chan).⁴⁵ A Ma-wangdui ’A’ variánsnál a vers szövegvége hiányzik, éppen a kérdéses írásjegyek nem láthatóak, de a felsorolás ugyanúgy kezdődik, mint a standardban, a ’B’ variáns a standardnak megfelelő. A guodiani szövegrész ugyanaz, a fordítás: „And the Way takes as its model that which is so on its own”.⁴⁶ A szöveg kulcsa láthatóan a *ziran* kategóriapár. A *zi* 自 ’maga’, ’önmaga’, a *ran* 然 ’ilyen, olyan, ekként’ jelentésű szó.⁴⁷ Tehát a *Laozi* egyik „kulcsmondata” így fordítandó: „a *dao* a maga olyansága törvénye”, vagy pontosabban: „a *dao* a maga olyanságát követi”. Ebben a híres laozi-i passzusban, a *dao* azt „követi”, ami a *dao* maga, vagyis a *dao* nem követ semmi mást.

Az előbb tárgyalt passzus felvet még egy, talán az előbbinél is komolyabb súlyú nehézséget. A szöveg hely első gondolata a következő: „*you wu hun cheng* 有物混成”. Julien alapvető munkájának e passzushoz írott jegyzetében felhívja a figyelmet, hogy kommentátorok előszeretettel használják ezt a variánst: „*you yi wu hun cheng* 有一物混成, „existit unum ens...”, de ez így igen problematikus, mert egy olyan interpretációt ad, amely konstruált, nem a szöveg eredeti mondandójához tartozó.⁴⁸ A legkorábról ránk maradt, guodiani szövegváltozatban a *you* 有 (’van’) helyett *you* 又, a *wu* 物

⁴¹ Конисси 1913: 17.

⁴² Ян 1950: 151, Jang 1955: 105.

⁴³ Wilhelm 2016: 43, Schwarz 1990: 64, Möller 1995: 206.

⁴⁴ Julien 1842: 37, 176, Houang 1979: 32.

⁴⁵ Legge 1971: I.68, Chan 1973: 153.

⁴⁶ Henricks 1989: 77, Henricks 2000: 55.

⁴⁷ Schuessler 2007: 634, 439.

⁴⁸ Julien 1842: 173.

(‘dolog’) helyett *zhuang* 𧈧, a *hun* 混 (‘zavaros’, ‘zürzavar’) helyett *chong* 蟲 szerepel: 又𧈧蟲成, de ‘egy’ (*yi* 一) ebben sincs, csak a *you* 又 (‘is, ismét, úgy, szintén, megint’⁴⁹), a *zhuang* 𧈧 (‘minta, mintázat, alak, forma’⁵⁰), a *chong* 蟲 (‘rovar’⁵¹), a *cheng* 成 (‘valamivé lesz, befejezett, kiteljesedik’⁵²). A Mawangdui-beli ‘A’ variánsban is és a ‘B’ variánsban is *chong* 蟲 helyett *kun* 昆 (‘rendezetlen’, illetve ‘sokaság’, valamint ‘báty, utód, leszármazott’⁵³) van. Henricks a *chong* 蟲 terminus megjelenéséről a szöveg jegyzetében egy szót sem szól. Annak ellenére, hogy a *hun* egyik alakja sem szerepel, a guodiani szöveget így fordítja: „There is a form that developed from primordial chaos.” A Mawangdui-beli szövegvariánsoknál, ahol a *kun* 昆 van, ezt fordítja: „There was something formed out of chaos.”⁵⁴ Mi történhetett itt?

Mint látjuk, több írásjegy is egyfajta „helyettesítő” karakter, és ez tartalmi szempontból lehetséges. Nyilván a *chong* 蟲 is az, de vajon miként? A guodiani *Laozi*hez fűzött kommentárjában Liu Jian 劉釗 kissé körülményes magyarázatban összekapcsolja a *chong* 蟲, a *kun* 𧈧 (‘féreg’), a *kun* 昆 és a *hun* 混 írásjegyeket.⁵⁵ Ha megnézzük a *kun* 𧈧 értelmezését, szinonimaként találjuk a *kun* 𧈧 („féreg”). A *Shuowen jiezhi*ben 說文解字 (az i. e. 3. századi *Erya* 爾雅 után az első jelentős „etimológiai” magyarázó szótár Xu Shen 許慎 összeállításában i. sz. 100-ból) és a *Guangyun*ben (Zhenzong uralkodása alatt, 1008-ban készült szótár) a *kun* 𧈧 helyettesítőként szerepel a *chong* 蟲 a *kun* 昆 és a *jie* 皆 („minden, összes”) megfelelőjeként; a *Kangxi zidian*ban (Kangxi rendeletére összeállított szótár 1716-ból) helyettesítők: a *chong* 虫 (‘rovar’), a *hun* 渾 (‘konfúzus’, ‘összezavart’), a *chong* 蟲 (‘rovar’), a *kun* 昆 és a *jie* 皆 (‘minden, összes’), valamint együtt a *kunchong* 昆蟲 és végül a *kun* 𧈧 (‘féreg’). A *chong* 蟲 (‘rovar’) állhat helyettesíthetőként a *hun* 渾 (‘zavaros’, ‘zürzavar’, ‘összezavart’⁵⁶) helyén. A *hun* 渾, mely a *Laozi*ben előfordul, szinonimája a *humak* 混 (‘zavaros’, ‘zürzavar’⁵⁷). Tehát úgy tűnik, az, hogy a *chong* 蟲 szerepel a *hun* 混 helyett a *Laozi* XV.-ben, nem „elírás”, hanem egy lehetséges eljárás példája.

⁴⁹ Karlgren 1996: 261–262 (995a–d).

⁵⁰ Karlgren 1996: 192 (727s).

⁵¹ Karlgren 1996: 265 (1009a–b).

⁵² Karlgren 1996: 216–217 (818a–d).

⁵³ Karlgren 1996: 117–118 (417a).

⁵⁴ Henricks 2000: 55, Henricks 1989: 77.

⁵⁵ Liu 2005: 17.

⁵⁶ Karlgren 1996: 125–126 (458b).

⁵⁷ Karlgren 1996: 117–118 (417k).

Miért fontos az, hogy a *hun* 混 jelentése „chaos”-ként interpretálódik? Azért, mert több fordító-értelmező is ugyanebből a feltevésből indul ki. Tőkei így fordít: „Van egy dolog (*wu* 物), mely a káoszban (*hun* 混) is teljes volt...”⁵⁸ A német fordításokban Schwarznál és Yang verziójában „ein etwas gibt es, aus dem Chaos geworden...” és „Es gibt etwas das im Chaos entstanden ist...” szerepel, hasonlóan Tőkei megoldásához, de Möller nem ezt választja: „Es gibt ein Ding – im Mischmasch vollbracht...”⁵⁹ Wilhelm variánsa elég furá: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander”.⁶⁰ Yang orosz verziója: „Вещь вналичии формируется из бесформенного завихрения.”⁶¹ Konисси megoldása: „Вещество произошло из хаоса. Есть бытие, которое существует раньше...”⁶²

Nézzünk másokat, el kell ugyanis döntenünk, mi hát a helyzet. Julien fordítása nagyon tanulságos: „Il est un être confus qui existait...” s muszáj precízen sorrendben fordítani a jelentését, hogy világossá váljék a különbség: „van egy (a franciában ezt ide kell tenni, az être „szó” masculin voltát jelzendő) zavaros levő/lény, amely létrejött”.⁶³ Vagyis a *chenget* 成 úgy értelmezi, mint ’valamivé váltat’. A *huncheng*ről 混成 Julien azt mondja, hogy hasonló jelentésű hozzá a *hunlun* 混淪, ami a konfúziót, a világos elkülönböződés hiányát jelenti, s példaként felsorol a *Laozi* II.-ben felmutatott kettősségekhez hasonlóan megjelenő vonatkozásokat, mint meg-nem-lévőket: „il n’a ni commencement, ni fin (littéralement: neque caput neque caudam habet), il ne se modifie point, il ne change point... etc.”⁶⁴ Houang fordítása szintén nem beszél káoszról: „Un quelque chose était, non défini mais accompli”.⁶⁵ Legge megoldása: „There was something undefined and complete”⁶⁶ – ez ugyan külön kezeli a meghatározhatatlanságot és a teljességet, de hasonlóan Julienhez nem beszél arról, hogy a *dao* a káoszban volna, hogy volna egyáltalán valamiben, bár meglehetősen következetlenül, a jegyzetben a *hunchenget* ő is ’chaotic’-ként emlegeti⁶⁷. Chan fordítása hasonló, annyiban közelebbi az

⁵⁸ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁵⁹ Schwarz 1990: 64, Jang 1955: 104, Möller 1995: 206.

⁶⁰ Wilhelm 2016: 43.

⁶¹ Ян 1950: 149.

⁶² Конисси 1913: 17.

⁶³ Julien 1842: 35.

⁶⁴ Julien 1842: 173.

⁶⁵ Houang 1979: 33.

⁶⁶ Legge 1971: I. 67.

⁶⁷ Legge 1971: I. 68.

eredeti gondolathoz, hogy ő 'undefined' helyett 'undifferentiated'-et⁶⁸ alkalmaz, azaz az 'elkülönözhetlenség'-ről beszél, amely mind a *Laozi*, mind a *Zhuangzi* mondandójának döntő eleme. Vagyis Julien észrevétele jogos, a *daó*ban nem, még nem (és már nem) különülnek el a dolgok. A *dao* maga *hun* 混, 'Mischmasch', 'keverék', 'összevegyült'-ség, pontosabban 'szét-nem-vált'-ság. Mind a *Laozi* (II., XIV., XXI., XXXIV.), mind a *Zhuangzi* (II.3.) beszél erről, s arról is, hogy az ismereteinkben való szétválasztás is csupán téves látásmód. Isabelle Robinet, a taoizmus egyik nagy tekintélyű modern kutatója, Juliennel egybecsengően a *hunchenget* és a *hunlunt* hasonló jelentésűként kezeli, s azt mondja, hogy a *Laozi* XXV. versében a jelentés: „something confused and yet complete”. A *hundun*ról 混沌 azt írja, hogy szemantikája szerint „egy elmosódott, a kialakulást megelőző állapot, amely önmagába zárt, mint egy tojás, ahol semmi sem észlelhető”.⁶⁹ Írása címében, Leggéhez hasonlóan, sajnos ő is elköveti ugyanazt: „*Hundun* 混沌, Chaos; inchoate state”.⁷⁰

Nézzük meg, mit mondanak az etimológiai szótárak. Wiegernél a *hun* 混 'zavaros, homályos, konfúzus'.⁷¹ Karlgrennél a *hun* 混 'chaos', 'zavaros, összekeveredett, zűrzavar' a *Laozi*-ben.⁷² Schuessler a *hunt* 混 'chaos' és 'konfúzus', illetve 'zavaros' értelemben fordítja.⁷³ Karlgren értelmezésében a *dun* 沌 (amelyet *hundunként* 混沌 is jelöl) – 'konfúzus, stupid' a *Laozi*-ben, 'chaos' a *Zhuangziben*, a *tun* 沌 'konfúzus, stupid' a *Zhuangziben*.⁷⁴ A (*hunchengben* előforduló) *cheng* 成 'valamivé lesz', 'befejezett', 'kiteljesedik', s Karlgren úgy ítéli meg, hogy összefüggésben van a 'ciklikusság' írásjegyével.⁷⁵ A (*hunlunban* szereplő) *lun* 淪 'lüktetés, hullámozás', illetve 'elkülönözhetlenség, összevisszaság, minden együtt'.⁷⁶ Karlgren látja, hogy a taoisták szövegeiben nem szerepel a *hundun* 混沌 szó pár, mégis európeér beállítódása arra készteti, hogy alkalmazza értelmezésében a chaos fogalmát.

Miért nem helyénvaló a görög *χάος*-szal rokonítani a *hunt* 混? A görög gondolkodásban a mitológéma nyomán a *χάος* fogalmán az 'összerendezetlenséget', az anyagok még alakatlan halmazának kavargását értik, ezt követi

⁶⁸ Chan 1973: 152.

⁶⁹ Robinet 2008: 524.

⁷⁰ Robinet 2008: 523.

⁷¹ Wieger 1965: 605.

⁷² Karlgren 1996: 117–118 (417k).

⁷³ Schuessler 1987: 258, Schuessler 2007: 290.

⁷⁴ Karlgren 1996: 118–120 (427h, f).

⁷⁵ Karlgren 1996: 216–217 (818a–d).

⁷⁶ Karlgren 1996: 129–130 (470d).

a κόσμος, a rendezettség, a rendezett világ létrejötte, melynek elrendeződése az ἔπος, a 'vonzás', az első működő erő, illetve filozófiai konstrukciókban a λόγος révén áll elő. „[A] kozmosz örökké élő tűz, melyet nem alkotott senki, amely örökké felloban mértékre (λόγος) és kialszik mértékre” (Hérakleitosz B 30). „Anaximandrosznál az ἄπειρον-ból válnak ki az ellentétek” – mondja Arisztotelész (Fizika 187a12). Empedoklésznál az elemek, a négy „gyökér” (a tűz, a víz, a föld, a levegő) keverednek: „... az ἔπος révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét...” (Empedoklész B17, 7–8). Ilyen gondolatmenet a kínai bölcseletben igazából nincs, a Laoziben 'még-szét-nem-válás'-ról van szó. A *daó*ban egyben van minden. A *dao* ugyanis nem 'rendezőelv', 'világtörvény', 'természettörvény' stb., nem Hérakleitosz λόγος-a, mint ahogyan hibásan rokonítani szokták, hanem „valami”, ami „mindenütt jelen van”, „mindenen keresztülhatol” és „mindent átfog”, s amelyet nem tudunk megragadni, csak „kisebbik nevén”⁷⁷ (zi 字, 'adott név') szólítani.⁷⁸

Az, hogy a kínai bölcselet nemigen foglalkoznak a *hundun*nal, nem azt jelenti, hogy a kínai mitológiában annak ne volna szerepe, bár ott sem teljesen a görög χάος értelmében, hanem azt, hogy az nem nézeteik „tárgya”. A *Laozi*-ben nem szerepel, s annak ellenére, hogy sokszor a terminuspárok egyikének jelenléte egy szövegben, hallgatólagosan „odaérteti” a pár másik tagját a jelentésértelmezésben, mégis itt a *Laoziban* elég árulkodó, hogy a *hundun* szópár mint terminus „nincs jelen”. A *dunt* ellenben megtaláljuk, mégpedig „megkettőzve”, vagyis nyomatékosítva, azon a szöveghelyen, ahol az emberek, a „közönségesek” és a szöveg első személyben „elbeszélője” közötti alapvető különbséget azzal érzékelteti, hogy magamagát nevezi *hundun*nak 沌沌, 'konfúzusnak'.⁷⁹ Amivel nyilvánvalóan a *daó*val való kapcsolatára kíván utalni, hiszen a *dao* maga *hun* 混, 'keverék', 'összevegyült'-ség, pontosabban 'szét-nem-vált'-ság, de ugyanakkor *cheng* 成 is, 'befejezett', 'kiteljesedett', vagyis egyben *huncheng*. Így tehát nem tűnik jogosultnak a *hunt* 混 'chaos'-ként értelmezni.

A *hundun* 混沌 vagy *hunlun* 混淪 „szóösszetételek” tehát nincsenek is benne a *Laoziban*. Mi az, ami megtalálható a szövegben? A következő terminusok: a *hun* 混 'zavaros, összekeveredett' (a *Laozi* XIV.-ben); a *hun* 昏

⁷⁷ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁷⁸ Várnai 2013: 427–428, 434–436.

⁷⁹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

'homály', 'fogyatkozás', '(alkonyi) sötétség', 'zavarosság', 'zürzavar'⁸⁰ (a *Laozi* XX.-ban és LVII.-ben, ez a terminus más értelmezésben: 'tompá, sötét, konfúzus'; illetve 'romló, sötét, stupid, tudatlan'⁸¹); a *hun* 渾 'konfúzus', 'összezavart, zürzavaros' (a *Laozi* XLIX.-ben⁸², más értelmezésben: 'zavaros, homályos, felfordulás', illetve: 'sötét, zürzavaros, konfúzus, összezagyvál'⁸³); a *hu* 惚 'homályos', 'zavaros',⁸⁴ (a *Laozi* XXI.-ben); a *huo* 惑, 'zavaros', 'zavarodott', 'káprázat'⁸⁵ (a *Laozi* XXII.-ben); a *dun dun* 沌沌, 'zürzavar' (a *Laozi* XXI.-ben). A *hun* 湣 'összezavart', 'konfúzus', 'bizonytalanság', 'homályos', 'zavaros, sáros (víz)', 'bőven áramló', 'áradat'⁸⁶ és a *tun* 沌 'konfúzus', 'stupid' nem jelenik meg a *Laozi*-ben, csak a *Zhuangzi*-ben.

A *Laozi* belső feszültségét mindenekelőtt az okozza, hogy valamilyen módon „a kimondhatatlanról” „mond” valamit, miközben „a kimondhatatlanságot mondja”. A *Laozi* a *dao* megfogalmazhatatlanságát deklarálja. Ez a dilemma a szöveg első „mondatában” nyilvánvalóan érvényre jut: „*Dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道” – szó szerint: „A *dao*, amelyet *daó*zni lehet [vagy: *daó*zható], nem [a] tartós *dao*”. Majd a következő: „*Ming ke ming fei chang ming* 名可名非常名” – „A megnevezhető név nem tartós név.” Első megközelítésben azt lehet mondani, hogy az itt sorakozó szavak (ideogramák) valami olyan jelentéstartalommal bírnak, amely éles kontrasztban van a mondandóval, vagy legalábbis feloldhatatlan paradoxont hordoz. Ugyanakkor itt fontos lehet az az észrevétel, miszerint az, hogy itt egyszerre főnévi és igei alakkal fejezi ki a nehézséget a szöveg megformulázása, az eltérő jelentések révén a megragadhatóság-megragadhatatlanság komplexitását eredményezi.⁸⁷ Ráadásul, s ez igen fontos, maga a *dao* terminus főnévi alakjában – joggal – nem fordítatik le, igei alakjában viszont, átértelmezve a mondandót, lefordítatik, mégpedig általános jelenséggként a fordításokban, meglehetősen eltávolodva a szöveg eredeti mondandójától.⁸⁸ A fordítások többnyire olyan módon értelmezik a passzust, hogy az eredeti mondandó elsikkad. A magam részéről azt gondolom – a szokásos ellenérvekkel szem-

⁸⁰ Karlgren 1996: 125–126 (457k).

⁸¹ Wieger 1965: 605, Schuessler 1987: 258, Schuessler 2007: 291.

⁸² Karlgren 1996: 125–126 (458b).

⁸³ Wieger 1965: 605, Schuessler 1987: 259, Schuessler 2007: 290.

⁸⁴ Karlgren 1996: 138 (503p).

⁸⁵ Karlgren 1996: 244 (929q).

⁸⁶ Karlgren 1996: 125–126 (457p).

⁸⁷ Lai 2008: 74, 94–98, Várnai 2013: 396.

⁸⁸ Takó 2011: 198–201.

ben –, hogy a taoista alapműben a *dao* az csak *dao* lehet igei szerepben is. A *Laozi* a *daóra* vonatkozóan állítja, hogy a név, amit használunk (*dao*) nem „az maga”, a névvel illette „nem éri el”, a megnevezés nem visz közelebb. Hasonló a nehézség a név esetében is, bár kevésbé súlyos következményekkel: a megnevezhető név nem megfelelő név. „A név, amelyet meg lehet nevezni, nem tartós név.” A *Zhuangzi* és a *mingjia* 名家 szövegei már a nevek és a valóság (*mingshi* 名實) „egészére” nézve tételezik, hogy hiátus áll fenn a viszony két tagja között. A nevek nem képesek számunkra megragadni a valóságot, csak utalni (*zhi* 指 ’ujj’, ’rámutat’) tudnak. „A név azonban: a valóság (*shi* 實) vendége”⁸⁹ – mondja *Zhuangzi*, „A kutyát juhnek (is) lehetne nevezni”⁹⁰ – áll az egyik legfontosabb vitaköz (*bianshi* 辯士) paradoxonban.

Nézzünk meg néhány klasszikus és későbbi fordítást. A fordítások terén a francia és a német értelmezések jelentős részében a ’mondhatatlanság’ és az ’örök’ jelentés a kitüntetett. Julien így jár el: „La voie qui peut être exprimé par la parole n’est pas la Voie éternelle; le nom qui peut être nommé n’est pas le nom éternelle.” Jegyzetében ekként értelmez: A második Dao szó a ’mondás’ (*yan* 言) nélküli, amelyre csak utal a kimondás, hiszen ami szublimált, arról nem lehet beszélni.⁹¹ Houang elkerüli az „örökké” problémáját: „La voie qui peut s’énoncer. N’est pas la Voie pour toujours”.⁹²

Wilhelm klasszikus fordítása jellegzetesen megváltoztatja az eredeti mondanót: „Der SINN, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN.”⁹³ Az ő fordítása mindvégig a SINN-t alkalmazza, a *dao* terminológiáját nem használja. Vannak más variánsok is, például a Mawangdui szöveget fordító Möllernél: „Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist es kein stetiges Dao.”⁹⁴ Fordítása ’stetig’-ként pontos megoldás. Henricks fordítása is korrekt: „As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way”.⁹⁵

Itt egy kis kitérőt tennék, mert egy példát találhatunk a kínai „névtabu” gyakorlat érdekes sajátosságára, megjelenésére bölcséleti szövegben. A *guodiani* leletből sajnos ez a kulcsfontosságú első vers hiányzik. Ami a *chang* terminus szövegbeli előfordulását illeti, a *Laozi* XXXII.-ben ebben a leletben

⁸⁹ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

⁹⁰ *Zhuangzi* XXXIII. 7/2, 4; Tőkei 2005b: 115.

⁹¹ Julien 1842: 3, 122.

⁹² Houang 1979: 5.

⁹³ Wilhelm 2016: 30.

⁹⁴ Möller 1995: 144.

⁹⁵ Henricks 1989: 53.

a *chang* 常 helyett *heng* 恆 (ugyancsak 'tartós'⁹⁶) áll, akárcsak a Mawangdui-beli szövegben. A Mawangdui szöveg 'B' variánsában 恆, az 'A' variánsában 恒 ('tartós'). Valószínűsíthető, hogy az i. e. 180–157 között uralkodó Han Wendi 漢文帝 adott nevének (Liu Heng 劉恆) a *hengre* 恆 is kiható tabusítása után lett *chang* 常 a Han-kori szövegváltozatokban.⁹⁷ A ránk maradt hagyományos szövegvariánsokban a *chang* 常 szerepelt, ezáltal az új leletek megjelenéséig a fordítók a *chang*ból indultak ki. Hansen a taoizmust elemző művében utal arra a tradicionális textus elemzése kapcsán, hogy a Mawangduiban feltárt lelet azon nem változtat, hogy a fordítók az előbbit használhatták, és a gond mégiscsak az átértelmezésekben van.⁹⁸ Azt sajnos nem tudhatjuk, hogy egy szöveg „eredetileg” milyen lehetett, de hát az a probléma, hogy nem tudjuk, mi volt eredetileg. A Mawangduiban és a Guodianben talált szövegek verziók, s a „standard” szöveg esetén is előfordul, hogy a fordítások verziókat használnak, például a Julien-könyvben a kínai szövegben más írásjegy van több helyen, mint mondjuk a Jang- vagy a Tőkei-féle bilingvisekben.

Térjünk vissza a szöveg fordítóihoz. A kulcsmondandót illetően Schwarznál például ezt olvassuk: „sagbar das Dau doch nicht das ewige Dau”. Ha megnézzük Yang német fordítását, a „[d]as Dau, das in Worten ausgedrückt werden kann, is nicht das ewige Dau” formulát használja.⁹⁹ Ámde az először orosz fordításban kiadott műben a *chang* 常 'постоянное', ami a mai köznyelvben 'gyakorit' jelent, s a régi irodalmi nyelvben 'tartósat' jelentett (a német verzió korrektül lábjegyzetben jelzi az utóbbi orosz eredetijét). A paszszus így hangzik: „Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао.”¹⁰⁰ Конисси ekként fordít: „Тao, которое должно быть действительным, не есть обыкновенное Тао.”¹⁰¹

Hasonló megoldás angol nyelvű szövegekben is előfordul, Channál „The Tao (Way) that can be told of is not eternal Tao” szerepel. Arthur Waleynél a kulcsmondattal így hangzik: „The Way that can be told of is not an Unwarying Way.” Legge talán a leghelyesebb megoldást választja ahhoz, hogy a mondandó teljes jelentése „átjöjjön”: „The Tào that can be trodden is not the enduring

⁹⁶ Karlgren 1996: 235 (881d).

⁹⁷ Ivanhoe 2011: 102.

⁹⁸ Hansen 1992: 47.

⁹⁹ Schwarz 1990: 51, Jang 1955: 95.

¹⁰⁰ Ян 1950: 140.

¹⁰¹ Конисси 1913: 5.

and unchanging Tào.”¹⁰² Ezzel egybehangzóan értelmezzük ’tartósként’. A Legge-fordítás azért is elfogadható megoldás – bár kibővítés, továbbértelmezés –, mert azáltal, hogy a „járható (taposható) utat” akként mutatja be, mint ami változékony és nem tartós, ezzel utal a konfuciánusok útjára, amely „járandó”. Hiszen Konfuciusz 孔子 azt mondja, hogy a *junzinek* 君子 feladata „járni a követendő utat” és kötelessége „a helyes útra igazítani... a helyes úton járva vezetni”.¹⁰³

Tőkei a bevett gyakorlatnak megfelelően, a „mondani” értelmezést alkalmazza, s úgy tűnik, a francia-német klasszikus hagyományt követve, eképpen fordít: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*.”¹⁰⁴

Hansen Max Kaltenmarkra hivatkozva azt mondja, hogy a *Laozi* első mondata a kimondhatatlanság kínos („awkward”) problémájával küszködik, a fordítások és interpretációk félrevisznek. Hansen hosszabban elemzi „grammatikailag” a *Laozi* első versének ezt a mondását, de ő is a *dao* jelentésének értelmezésénél mindhárom előfordulásnál indexben együtt adja meg a ’way-speak’ jelzetet, hozzátéve, hogy a második helyen igei alakban van, de végül is nem fordítja le a mondatot.¹⁰⁵ Egy másik munkájában úgy véli, hogy a *dao* „miként való volta” és kimondhatatlansága közötti viszony teoretikus megértéséhez a „misztikus igény” nemcsak belsőleg inkoherens, de szükségtelen is. A hipotézishez – mármint, hogy itt a nevek nem-tartósságáról van szó – nem kell tudnunk magának ennek a kettősségnek a nem-tartósságáról.¹⁰⁶ Moss Roberts (aki a Fu Yi-verziót használja) viszont egy igen érdekes megoldást választ. Másokhoz hasonlóan ő is lefordítja ugyan a *Daót*, mégis, ahogyan megoldja, az részben meg tudja mutatni az eredeti gondolatot: „The Way as ’way’ bespeaks no common lasting Way”.¹⁰⁷

Mint látható, a legtöbben az igei alaknál a ’mondani’, ’beszélni’ jelentést értik bele a mondatba. Azért sem értek egyet ezzel, mert Karlgren taxációja azt mutatja, hogy a ’speak’ jelentés a *Mengziben* jelenik meg,¹⁰⁸ saját értelmezésében részben ebből indultam ki.

¹⁰² Chan 1973: 139, Waley 1958: 141, Legge 1971: I.47.

¹⁰³ *Lunyu* IX. 28, XII. 16; Tőkei 2005a: 102, 117.

¹⁰⁴ *Laozi* I.; Tőkei 2005b:17.

¹⁰⁵ Hansen 1992: 214–216.

¹⁰⁶ Hansen 1981: 334.

¹⁰⁷ Roberts 2001: 27.

¹⁰⁸ Karlgren 1996: 272–273 (1048a–c).

Érdemes visszatérni a *chang* 常 ideogramma jelentésének kérdéséhez. Mindenekelőtt az 'örök', 'örökkévaló', 'örökkévalóság' szó két világnézeti modellben van jelen ténylegesen a fogalmi jelentés rigid értelmében, mégpedig a platóni idea-elméletben és a monoteista vallásokban. A *Laozi* úgy fogalmaz a *daó*t illetően: „nem tudom, hogy szülötte-e valakinek... mint képmás (*xiang* 象) az ősoket is megelőzi”.¹⁰⁹ A *chang* az etimológiai elemzésekben nem véletlenül nem értelmeződik 'öröknek' egyetlen fontos jelentésben sem. Bernhard Karlgren az 'állandó', 'rendezett', 'mindig' stb. értelmezést szerepelteti, Léon Wieger emellett az 'ismétlődő szabályozottság' formulát mutatja be, Axel Schuessler pedig felhívja a figyelmet az 'elkerühetetlenül ismétlődő' és a 'folytonosan' jelentésekre.¹¹⁰ Egyébként nem véletlen, hogy más helyeken fordításában Tőkei is 'nemváltozónak', illetve 'állandónak' értelmezi a *dao* státuszát.¹¹¹

A *Laozi* első passzusa ezen – a bölseleti mondanó szempontjából kulcsfontosságú – terminusának jelentésértelmezése további fordítási problémát is felvet. Tőkei lábjegyzetben hívja fel a figyelmet, hogy az ő fordításában is megjelenő, a kínai és a sinológiai hagyományban egyaránt meglévő értelmezést lehet vitatni. Hoz két példát. Az 'örök' (*chang* 常) szót 'közönségesként' lehet értelmezni. A másik példa – amellyel Tőkei azt akarja bemutatni, hogy ez a felfogás ellentmondásos –, hogy a *chang* helyett egyes variánsokban *shang*ot (上) olvashatunk, amelynek értelme 'magasztos'. Nos, vizsgálódjunk visszafelé! A *shang* 'magasztos' jelentése abból ered, hogy eredeti, tényleges jelentése 'fenn', 'fenti'. A konfuciózus fogalomkörben az „Égi út” (*tiandao*) az, amelyet a nemesnek (*junzi*) figyelnie kell, követnie kell, hogy a megfelelő úton járhasson. A *Laoziban* azonban az út (*dao*) mindeneké, mindenkié. Tehát ez az érvelés sántít – ha konfuciózus szöveggel volna dolgunk, akkor használható volna, de mivel szövegünk a taoista alapmű, így hát nem. A *chang* 'közönségesként' értelmezése nem véletlen a magyarzatok egy részében, hiszen bár a szöveg, lévén írásmű, az írástudók számára értelmezhető, mégis nem nekik, e „közönséges” értelmezőknek szól, hanem azoknak, akik képesek a *dao* befogadására. És végül, de mindenekelőtt a *chang* tényleges, eredeti jelentése nem 'örök', ilyen univerzalisztikus jelentésű szó a korai kínai nyelvben nincsen, nem is lehetséges, annál is

¹⁰⁹ *Laozi* IV.; Tőkei 2005b: 18.

¹¹⁰ Karlgren 1996: 190–191 (725e), Wieger 1965: 572, Schuessler 1987: 61, Schuessler 2007: 181.

¹¹¹ *Laozi* XXV, XVI.; Tőkei 2005b: 25, 22.

inkább, mert a kínai világbép nem tud elgondolni állandó, idő nélküli, vagyis „örökkévaló” létezését, csak cirkularitásos, visszatérésében és újra visszatérésében „időtlen” létezését. A *chang* jelentése: ’tartós’, ’kitartó’, ’mértéktartás’, ’szabályos’, ’rendszeres’, ’állandó’, ’mindig’ (a mai nyelvhasználatban: ’közönséges’, ’normális’, ’általában’, ’gyakran’, *feichang* – ’rendkívüli’).¹¹²

„A *dao* örök [’tartós’ – V. A.], és nincsen neve (*ming* 名)”¹¹³ – ez a megfogalmazás rögzíti a legegységelműbben azt, amit az első vers vezet be. Tekintjük a fordításokat. Legge: „The Tào, considered as unchanging, has no name.” Chan: „Tao is eternal and has no name.”¹¹⁴ A *chang* 常 (’tartós’) helyett a Mawangdui-beli ’A’-ban *heng* 恒 (’tartós’), a Mawangdui-beli ’B’-ben és a guodiani szövegben *heng* 恆 (’tartós’) áll; a *wu* 無 („nincs”) helyett *wang* 亡 („nem bír [valamivel]”)¹¹⁵, de ez nem változtat a jelentésen. Henricks így fordít: „The Dao is constantly nameless”, illetve „The Way is constantly nameless”.¹¹⁶ Wilhelm: „Der SINN als Ewiger ist namenlose Einfalt.” Swarz: „ewig ist das Dau und ohne namen”,¹¹⁷ Yang németül: „Das Dau ist ewig und hat keinen namen”¹¹⁸; oroszul: „Дао вечно безымянно.” Конисси: „Вѣчное Тао не имѣтъ имени.”¹¹⁹ Julien: „Le tao est éternel, et il n’a pas de nom.” Houang: „Éternelle, sans nome, la Voie.”¹²⁰

Laozi megfogalmazásában a névvel illetett *dao* már nem az eredetit, „magát azt” nevezi meg, hiszen a *dao* név (*ming* 名) voltaképpen nem a valódi, „eredeti” név (*ming*), nincs mód a megragadására, hanem később „adott név” (*zi* 字), tehát az ezzel megnevezett státusz már egy a kezdetet követő állapot.¹²¹ A *zi* írásjegy jelentésalakulását így mutatja be Karlgren: a *Shijing*ben 詩經 ’táplál’, ’gondoz’, a *Yijing*ben 易經 ’növeszt’, a *Zuozhuan*ban 左傳 ’nevel’, ’megnevezés’ és ’ifjúkori név’, amelyet felnőtté válás előtt kap a fiúgyermek.¹²² Azt mondhatnánk tehát, a *zi* jelentése az, hogy amikor valaki

¹¹² Karlgren 1996:190–191 (725e), Maspero 1971: 43, Vasziljev 1977: 188–189, Várnai 2013: 396–397.

¹¹³ *Laozi* XXXII.; Tőkei 2005b: 28.

¹¹⁴ Legge 1971: I. 74, Chan 1973: 156.

¹¹⁵ Karlgren 1996:192–193 (742a–f).

¹¹⁶ Henricks 1989: 84, Henricks 2000: 54.

¹¹⁷ Wilhelm 2016: 47, Schwarz 1990: 69.

¹¹⁸ Yang 1955: 108.

¹¹⁹ Ян 1950: 153, Конисси 1913: 24.

¹²⁰ Julien 1842: 47, Houang 1979: 38.

¹²¹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

¹²² Karlgren 254 (964n).

a család oltalmából kilép az Égalattiba, és megjelenik az emberek között a kölcsönös kötelezettségek láncolatában (a „társadalomban”, a „világ” előtt), akkor „felnőtté avató” nevet adnak neki. Tanulságos, hogyan fordítják a *zit*, hiszen világos, hogy Laozi itt is, miként az előbbieken, a konfuciánus értékrendet tagadja, mintegy a nevek játékával.

A fordításokban ez nem nagyon jelenik meg. Конисси megfogalmazása: „Я не знаю его имени, но (люди) называют его Тао.” Yang orosz szövege: „Я не знаю её имени. Обозначая иероглифам назову её Дао.”¹²³ A német fordítás így szól: „Ich kenne seinen Namen Nicht. Wenn ich es bezeichne, nenne ich es Dau.” A kulcshelyet Schwarz szó szerint ugyanígy fordítja. Wilhelm itt visszafogott az átfogalmazásban: „Ich weiß nicht seinen Namen. Ich bezeichne es als Sinn.” Möller ezt a megoldást választja: „Man bezeichnet es 'Dao'.”¹²⁴ Julien leegyszerűsít: „je l'appelle Voie (Tao).” Houang kifejtőbb: „Ne sachant pas son nom je le dénomme Voie.”¹²⁵ Chan hasonlóképpen jár el, mint Julien: „I call it Tao.” Legge fordításában sikeresen ott van az „adott névre” utalás: „I give it the designation of the Tâo.”¹²⁶ A mawangdui szövegben és a guodianian leletben két írásjegy más, de a mondandó ugyanaz. Henricks így fordít: „I do not yet know its name. I 'style' it the 'Way'”, illetve: „Not yet knowing its name. We refer to it as the Dao.”¹²⁷ Mégis Tőkei fordítása tűnik a legadekvátabbnak a *Laoziben* megjelenő iróniához (bár az „irodalmias” megoldás kétségtelen): „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén szólítva (*zi*) nevezem *daonak*.” S nem véletlenül folytatja így: „Erőszakoltan nevet adva neki...”¹²⁸

A *dao* tehát névtelen, név (*ming* 名) nélküli. A megnevezés ugyanis „az égalatti dolgaihoz” tartozik, így nem is lehet azonos a megnevezett *dao* a dolgok (*wanwu* 萬物) „mögött rejtőzővel”, akkor sem, ha az megnevezve „dolog” (*wu* 物). A név mégiscsak „beazonosítható” kéne, hogy legyen a dologgal. „(De) a *dao*, amely elhagyja szájunkat, milyen sóttalan, mennyire nincs íze!”¹²⁹ – fordít Tőkei. Julien megoldása: „... le Tao sort de notre bouche...”¹³⁰ Legge verziója a kulcsrészre: „...the Tao as it comes from the

¹²³ Конисси 1913: 17, Ян 1950: 151.

¹²⁴ Jang 1955: 105, Schwarz 1990: 64, Wilhelm 2016: 43, Möller 1995: 206.

¹²⁵ Julien 1842: 35, Houang 1979: 33.

¹²⁶ Chan 1973: 156, Legge 1971: I. 67.

¹²⁷ Henricks 1989: 77, Henricks 2000: 55.

¹²⁸ Tőkei 2005b: 25.

¹²⁹ *Laози XXXV*; Tőkei 2005b: 29.

¹³⁰ Julien 1842: 51.

mouth...” Chané: „... the words uttered by Tao.”¹³¹ Henricksé a guodiani szövegnél hasonló: „... the Way utters words”, és a Mawangdui-beli szövegnél: „... of the Dao’s speaking...”¹³² Möller variációja: „... wird vom Dao gesprochen...”¹³³ Yang németül: „Wenn das Dao aus dem Munde hervortritt...”, illetve oroszul: „... Дао то, что выходит из рта...”¹³⁴

Igencsak tanulságos, hogy maga az eredeti szöveg, amely magyarítva pontosan így szól: „ami a szájon keresztül kimegy” – s a fordítások ezt vissza is adják – tartalmaz még valamit, amivel egyetlen fordító sem tud mit kezdeni, pedig igenis kulcshelye a mondandónak. Ez a ’vendég’ terminus (*ke* 客), ami nem véletlenül van ott. Később ez a terminus szerepel a *Zhuangzi* egyik alaptézisében is: „a név (名) ... a valóság (實) vendége”.¹³⁵

A megnevezhetelen, megragadhatatlan *dao* megnyilvánulása *you* 有 és *wu* 無 váltakozásában „ölt testet”.¹³⁶

„... lét (*you* 有) [’van’, ’ott van’, ’ez-az’, ’valami’, ’valamije van’, ’akár mi’¹³⁷] és nemlét (*wu* 無) [’nincs’, ’semmi (ami van)’¹³⁸] egymásból születik...”¹³⁹

„Ami a nemlétből (*wuyou* 無有 [’nemlevő’, V. A.] jön, az oda is behatol, ahol nincs közbülső tér (*wu jian* 無間). Így értem én meg a nem-cselekvés (*wuwei*) hasznosságát. Ám a szavak nélküli tanítást és a nem-cselekvés hasznosságát az égalattiban csak nagyon kevesen érik el (értik meg).”¹⁴⁰

Nem helyénvaló a „lét” – „nemlét” ’kategóriáit a kínai bölcsélet terminológiái „közé helyezni”, ami ugyanis „van”, az „levő” abban az értelemben, hogy egy konkrét, egyedi adottsággal rendelkező „dolog” (*wu* 物), ami pedig „nemvan”, azaz „nemlevő”, az nem rendelkezik ezzel, nincs „dologisága”. A „lét”, „létező” – „nemlét”, fogalmi már az univerzalizáló európai filozó-

¹³¹ Legge 1971: I. 77, Chan 1973: 157.

¹³² Henricks 2000: 59, Henricks 1989: 87.

¹³³ Möller 1995: 229.

¹³⁴ Jang 1955: 109, Ян 1950: 157.

¹³⁵ *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

¹³⁶ Feng 1960: 147–150.

¹³⁷ Schuessler 1987: 769–771, Schuessler 2007: 580.

¹³⁸ Schuessler 1987: 646, Schuessler 2007: 517, 518–519.

¹³⁹ *Laozi* II.; Tőkei 2005b: 17.

¹⁴⁰ *Laozi* XLIII.; Tőkei 2005b: 32.

fiai fogalomrendszer kategóriahálójába tartozóak. A görög filozófiai hagyományban Parmenidészről kezdődően egészen Arisztotelészig ez az egyik kulcskérdés. Parmenidész a „Létező” (*ἔστιν*), amelynek nevei „nemszületett”, „egy”, „nem osztható”, „változatlan” és „tökéletes”, valamint a „dolgok” sokasága megkülönböztetését tekinti elsődlegesnek. A legfontosabb megkülönböztetések a dolgok, ’a létezők’ (*τα ὄντα*), az összes dolog, ’mindenek’ (*τα παντᾶ*), illetve a minden egyes, ’mindegyik’ fogalmaiban található meg. Gondolatmenete szerint a „lét(ezés)” van, a „nemlét(ezés)” nincs, mert nem gondolható el. Arisztotelész „egy létező szubsztanciáját” annak mibenléte, funkciója alapján tartja meghatározhatónak, szükségszerűen igaz kijelentések által. Megkülönböztet önálló létezőket (*szubsztanciákat*) és önállótlan létezőket (*attribútumokat*), és e létező-osztályokon belül általános és egyedi létezőket, amelyek osztályozása alkotja a kategóriarendszert.¹⁴¹

Itt ismét érdemes megfigyelnünk a fordításokat túlinterepretálási törekvéseik okán. Először nézzük az egyszerűbb esetet. A *jian* 間 mindenekelőtt ’rés’-t, ’hasadékot’, ’köz’-t, ’között’-et jelent, de a Zhou-kori szövegekben előfordul ’helyköz’, a *Zhuangzi*-ben ’helyköz’, ’időköz’, valamint ’különbség’ jelentésben is. Karlgren azt írja, hogy az írásjegy eredeti alakja „ajtó és hold”, s a klasszikus szövegekben mindig ez a forma szerepel.¹⁴² A *wu jiant* Legge korrekten „there is no crevice”-nek fordítja, Chan a „there is no space” formulát választja, Henricks ugyanezt. Конисси fordítása és Yang orosz kiadása áll a legközelebb az eredeti szóhasználathoz, előbbi a „безпромежуточный”, utóbbi a „где нет ни промежутков” formulát használja, ez igen pontos. Yang német verziója azonban már igencsak átvitten értelmezi „überall”-ként. Schwarz „lückenlos” verziója szöveghű, Möller „ohne Zwischenraum” megoldása szintén. Julien klasszikus fordítása ugyancsak eléggé elvonatkoztat az „impénétrable”-l, Houang jól közelít, „sans-faillle”-t ír.¹⁴³

Nézzük a nehezebb kérdést, az igazi bökkenőt a *you* 有 – *wu* 無 kérdését. A standard szöveg így néz ki: 有無相生, a Mawangdui-beli változat így: ’A’: 又亡相生, ’B’: 又无相生, a *guodiani* így: 又亡相生 (a *you* 又 ’is, úgy’, a *wang* 亡 ’nem bír [valamivel]’). A szövegrészek fordításának előbbi esetében (*Laozi* II.) Tőkei ’lét’-ként értelmezi a *yout* [szó szerint: ’van’] és

¹⁴¹ Várnai 2013: 425–426.

¹⁴² Karlgren 1996: 68–69 (191 a–c), Schuessler 1987: 290, 296, Schuessler 2007: 303.

¹⁴³ Legge 1971: I.87, Chan 1973: 161, Henricks 1989: 12, Конисси 1913: 28, Ян 1950: 160, Jang 1955: 112, Schwarz 1990: 75, Möller 1995: 46, Julien 1842: 65, Houang 1979: 44.

'nemlét'-ként a *wut* 無 [szó szerint: 'nincs'], majd később (*Laozi* XLIII.) 'nemlét'-ként összetételüket, „egymásravezetéseket” (*wuyou* 無有), így meglehetősen félreértésekre adva lehetőséget. Figyelemreméltó, hogy Tőkei más helyen, például a *Shiji* 史記 egy passzusában pontosan fordít – „[a] szertartások a »van«-ból (*you* 有) születnek, s a »nincs« (*wu* 無) által elpusztulnak” –, hiszen ebben az esetben a „lét-nemlét” szópár nehezen volna értelmezhető.¹⁴⁴

Hogyan „oldják”, illetve nem oldják ezt meg mások? Julien klasszikus munkája (a Ch. 2.-ben) a *you*-t 'l'être'-ként, a *wut* 'non-être'-ként fordítja, és (a Ch. 43.-ban) a *wuyout* szintén 'non-être'-ként, vagyis nincs különbség a *wu* és a *wuyou* 無有 között, ami komoly probléma.¹⁴⁵ Houang érdekes megoldást választ, szövegében (a 2.-ben) 'étant' és 'n'étant', illetve (a 43.-nál) 'rien' van.¹⁴⁶ Leggénél az előbbinél (*Laozi* II.2.) 'existence' és 'non-existence', utóbbiban (*Laozi* XLIII.1.) 'no (substantial) existence' szerepel,¹⁴⁷ ennél láthatóan kínlódva a 'nem (létező) létező' nyelvi és fogalmi nehézségével, nem is beszélve arról, hogy filozófiai jelentésében-jelentőségében a szubsztancialitás (*οὐσία* – 'lét', 'létezés') Arisztotelész óta alapfogalma a „mi” értelmezési keretünknek. Chan fordításában, első esetben (*Laozi* II.) 'being' és 'non-being', majd másodszor (*Laozi* XLIII.) 'non-being' áll,¹⁴⁸ talán ez sejtet valamit az eredetiből, azáltal, hogy „levés” és „nem-levés” „hangulata” úgy, ahogy közelít a „van” – „nincs” mondandójához, de itt is probléma, hogy nem tudja elkülöníttetni a *wut* és a *wuyout*. A mawangdui és a guodiani leletben a *Laozi* II.-ben a 又 *you* ('is, úgy') és a 亡 *wang* ('nem bír [valamivel]'), írásjegyek vannak, a Mawangdui szövegben a *Laozi* XLIII.-bana 無有 *wuyou* írásjegypár szerepel, a guodiani leletben nincs meg ez a vers. Henricks fordítása a Mawangdui-beli és a guodiani leletből: 'being', 'non-being' (*Laozi* II.), és 'no substance' a mawangdui leletből (*Laozi* XLIII.)¹⁴⁹ Конисси és Yang orosz fordításában a 'бытие', 'небытие' (*Laozi* II.), 'небытие' (*Laozi* XLIII.) szerepel,¹⁵⁰ Yang német fordítása először a 'Sein' és 'Nichtsein' (*Laozi* II.), másodízben (*Laozi* XLIII.) a 'Nichtsein' formulát alkalmazza,¹⁵¹ vagyis ez a

¹⁴⁴ *Shiji* 129; Tőkei 2005c. 125.

¹⁴⁵ Julien 1842: 5, 65.

¹⁴⁶ Houang 1979: 6.

¹⁴⁷ Legge 1971: I.48, 87.

¹⁴⁸ Chan 1973: 140, 161.

¹⁴⁹ Henricks 1989: 85, 12, 2000: 50.

¹⁵⁰ Конисси 1913: 6, 28, Ян 1950: 140, 160,

¹⁵¹ Jang 1955: 96, 112.

mű sem képes semmi különbséget tenni a *you* és *wu* „pár” *wu* tagja, illetve a *wuyou* „egymásravezetés” között. Schwarznál ’voll’ – ’leer’ (II.) szerepel, ami így nehezen értelmezhető, s a *wuyou* fordítását elhagyja.¹⁵² Möller megoldása igen érdekes, mert miközben ő is átértelmezi az eredetit: ’Fülle’ – ’Leere’ (*Laozi* II), illetve „keine Fülle” (*Laozi* XLIII.), a mondandó tekintetében a ’telt’ – ’üres’ szópár és a ’nem-telt’ jól adja vissza a *Laozi* gondolatvilágát.¹⁵³ Wilhelm a hagyományos felfogást képviseli: „Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander” (*Laozi* II.) és „Das Nichtseiende” (*Laozi* XLIII.).¹⁵⁴ És akkor most visszautalnék az indító gondolatokra, ahol Liu Ying példája – aki a *daót* értelmezné ’Sein’-ként – is azt mutatja, mint ezek a fordítások is, hogy finoman szólva is némi zűrzavar (*luan* 亂) látszik uralkodni interpretációink széles mezején.

A *Zhuangzi* fordításának kérdései

A *Zhuangzi* a bölcs (*shengren*) „misztikus” intuícióiról és a *daó*val, a „teljességgel” való egyesülése útjáról tanít.¹⁵⁵ A „tökéletes [megérkezett] ember (*zhiren* 至人 én [magaság] nélküli (*wuji* 無己), a szent ember (*shengren* 聖人) név nélküli (*wuming* 無名)”.¹⁵⁶ Ilyen misztikus lények szerepelnek egy beszélgetésben, amelyben előfordul – a már a *Laozi* fordítása során tárgyalt – *hundun* terminus egy variánsa: 渾沌. Karlgren etimológiai taxációjában a *hun* 渾 ’konfúzus’, ’összezavart’ a *Laoziban*, ’zavaros’ a *Zhuangziban*,¹⁵⁷ a *dun* 沌 (amelyet *hundunként* 混沌 is jelöl) – ’konfúzus, stupid’ a *Laoziban*, ’chaos’ a *Zhuangziban*, a *dun* 沌 ’konfúzus, stupid’ a *Zhuangziban*.¹⁵⁸ A *Zhuangziban* három szöveghelyen fordul elő a *hundun* 渾沌 pontosabban nem egészen így. A 7. fejezet 7-es passzusa valóban ezt 渾沌-t tartalmazza (ötször, mert egy a szövegben szereplő „mitológiai” alak neve), a 11. fejezet 4-es passzusa megkettőzött változatot 渾渾沌沌 használ, s ez szokás megerősítés gyanánt, de a harmadik szöveghely, a 12. fejezet 11-es passzusa, bizony más írásjegyet

¹⁵² Schwarz 1990: 51, 75.

¹⁵³ Möller 1995: 149, 46.

¹⁵⁴ Wilhelm 2016: 31, 55.

¹⁵⁵ Kósa 2013b: 190–191.

¹⁵⁶ *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹⁵⁷ Karlgren 1996: 125–126 (458b).

¹⁵⁸ Karlgren 1996: 118–120 (427h, f).

mutat: *chun* 純 (kétszer). Ez éppen, hogy nem valami zavarost, hanem ’keve-rentlent’, ’mindent’, ’teljeset’, ’nagyot’, ’tisztát’ jelent.¹⁵⁹

Nézzünk néhány fordítást! Legge interpretációi: a szövegben három név szerepel, „Shu”, „Hu” és „Hun Dun”, ez utóbbit lefordítja ’Chaos’-ra (I.VII.7); ’in the state chaos’, a jegyzetben – Balfourra és Medhurstre hivatkozva – a szereplők neveinek értelmezéséről: „Yün Kiang” – ’the Spirit of Clouds’, „Hung Mung” – ’the Great Ether’, ’Mists of Chaos’, ’the Primitive Chaos’ (I. XI.5); ’arts of Embrionic Age’, a jegyzetben: „az az idea, hogy a korai emberek még a *dao* szerint éltek” (I.XII.11).¹⁶⁰ Wilhelm az ’Unbevußte’ kifejezést használja, nyilvánvalóan a ’SINN’ pandanjaként (VII.7); ’ungeschiedene Einheit’ (XI.4); ’die Grundsätze der Urzeit’ (XII.11).¹⁶¹ A szöveg első neves franciára fordítója, Léon Wieger verziója: ’Chaos’ (7G), ’l’inconscience’ (11D); ’sagesse l’âge primordial’ (12K).¹⁶² Az egyik újabb orosz fordításban, Владимир Малявин-éban ezek szerepelnek: ’Хаос’; ’хаос’; ’исскуства Хаоса’.¹⁶³ A *Zhuangzi* itt szereplő szövegrészeit Tőkei nem fordította, ezeket Dobos László fordításából idézem: ’Zavaros’ (VII:7); ’egybekavarodás és összezavarodás’ (XI.4); ’zavarosság nemzedékének tudása’ (XII.11).¹⁶⁴

A fordításokat tekintetbe véve, úgy tűnik, többségüknél a ’káosz’ fogalmát találjuk az értelmezéskor, akárcsak az etimológiai elemzőknél. Ez nagyon problematikus megoldás. Az első szöveghelyen mitológiai szereplők vannak jelen, akik közül az egyik neve *Hun Dun* (vagyis „neve” van!). A második szöveghely is mitológiai szereplők párbeszéde, ott úgy jelenik meg a *hundun* 渾沌, mint amihez a *wanwu* 萬物, a ’tízezer levő’ „élete végéig” kötve van, s az előtte levő mondatban arról van szó, hogy a dolgok (*wu*) visszatérnek gyökerükhöz. Mint tudnivaló, ez a „gyökér” maga a *dao*, amely *huncheng* 混成 ’zavaros-teljes’, mondja a *Laozi* (XXV). A *hundun* tehát *huncheng*. A harmadikban pedig Konfuciusz utal az úgynevezett „Aranykor”, a mitikus ősidők emberére. Vagyis csupa olyan szituációval van dolgunk, amely a *dao* „szülte” ’levőkre’ (*wu*) vonatkozik, egy a *dao* általi „elrendezettségben”, az „égalattiban” (*tianxia* 天下).

¹⁵⁹ Karlgren 1996: 118–120 (427n).

¹⁶⁰ Legge 1971: 267, 300, 302, 322.

¹⁶¹ Wilhelm 1940: 60, 80, 90.

¹⁶² Wieger [1913] 2004: 269, 292, 304.

¹⁶³ Малявин 1995: 112, 130, 143.

¹⁶⁴ Dobos 2010: 71, 95, 108.

Norman J. Girardot, egy tanulmányban, mely a konfuciánus és taoista *hun* (*dun*) és *luan* 亂 terminusokat állítja párba, mint a „zűrzavar” állapotának leírásait, azt mondja, hogy a konfuciánus „aranykor”-elképzelések és a taoista „elveszett paradicsom”-ideák között az a kapcsolat, hogy a taoisták – hozzátehetjük, mintegy saját elsőbbségüket hangoztatva – a paradicsomi mitikus időket a konfuciánus kulturhérosok kora elé vetítik. A *Zhuangzi*ben, akárcsak „más korai taoista művekben” e „frekvenciált páros” egy „kontrasztos út” állomásai, ezen keresztül mutatkozik meg a taoista ideál az „égalatti” és az egyes ember lehetséges harmóniájáról.¹⁶⁵

Márpedig a görög *χάος*-fogalom, mint arra a *Laozi* adott szöveghelyeihez kapcsolódóan volt szó, az „összerendezetlenséget”, a még alakatlan kavargást jelenti, melyet követ a *κόσμος*, a „rendezettség”. Na de akkor hol a *dao*, amely „született” (*Laozi* XXV.), ha még *χάος* van? Úgy tűnik, hasonlóan a *Laozi*hez – s az annak értelmezése kapcsán elmondottakkal összhangban – a *Zhuangzi*-ben sincs szó „chaos”-ról.

A *Zhuangzi* szövegegyüttesének szövevényéből a „Dolgok egyenlőségéről” szóló fejezet foglalkozik behatóan a nyelvhasználat és a valóság viszonyával. Ezért ebben a tanulmányban erre a szövegrészre koncentrálok. Korábban a *Zhuangzi* természetesen kevésbé keltette fel a fordítók figyelmét, mint a *Laozi*, és a szöveg terjedelme is részletfordításokra vezetett. Van néhány klasszikus fordítás, de erős interpretatív készséggel megáldva. Ma már több jelentős fordítása is van a teljes műnek, itt azonban azt a megoldást választottam, hogy mivel válogatni kellett a bemutatásban, s ezek a klasszikus fordítások elég erős „ráhatással bírtak” a későbbiekre is, ezeket tárgyalom, bemutatva még egy orosz fordítást is, úgy, mint a *Laozi*-fordításoknál.

A „Dolgok egyenlősége” (*Qiwulun* 齊物論) fejezet kulcshelyei a *Zhuangzi* szövegértelmezésének legnehezebb kérdéseit vonultatják fel. Emellett egyfajta kettősség feszültségét hordozza, ugyanis egyszerre jelenik meg benne a dolgok relationalizálásának és „egyenlőségének” (*qi* ’egyezőség’, ’egységesség’, ’megfelelőség’, ’kiegyenlítődé’, ’rendezettség’, ’párosság’, ’sorban’, ’ugyanúgy’, ’egyező helyzet’¹⁶⁶) gondolata. A fordítások igen árulkodóak. Az angol fordításoknál Chan „The Equality of Things”-nek fordítja, Legge sajnos „The Adjustment of Controversies”-ként, holott éppen nem

¹⁶⁵ Girardot 1978: 309, 313.

¹⁶⁶ Karlgren 1996: 158–159 (593a-e), Wieger 1965: 576, Schuessler 1987: 468, Schuessler 2007: 421.

erről szól maga a gondolat. Német változatban Wilhelm elég meglepő módon „Ausgleich der Weltanschauungen” értelmezést ad. Wieger szintén kissé elvonatkoztat, „Harmonie universelle” címet emel ki. Малявин közelebb jár, ’kiegyenlített’-ként, ’kiegyensúlyozott’-ként visszaadva a jelentést: „О том как вещи друг друга уравновешивают”.¹⁶⁷

A *Zhuangzi* a bölcs ember (*shengren*) álláspontja felől értelmez. A bölcs (*shengren*) számára nincs „ez” (*shi* 是) vagy „az” (*bi* 彼), illetve bármely dolog vagy érték kitüntetettsége. Hiszen egységben látja a dolgokat, a *dao* egységében, amelynek „lényege (*qing* 情 [itt inkább: ’sajátosság’, ’valaminek a veleje’, ’tökéletesség’¹⁶⁸, V. A.] van csupán, de teste (*xing* 形) nincsen”¹⁶⁹, és mintegy önmagától (*zi* 自) megszabadulván, számára a dolgoknak nincs az énjéhez (*ji* 己) kötődő megkülönböztetettsége. Ezért is különbözik a „közönséges embertől” (*suren* 俗人), aki „... eleget tesz a külső formáknak (*xing* 形)... s nem ismeri a lényeg[et] (*qing* 情)”.¹⁷⁰ (Tőkei ’alakot öltött’-nek is fordítja a *xinget*.¹⁷¹) A „... tökéletes embernek (*zhiren* 至人 [*zhi* ’eljut valahová’, ’megérkezett’, ’végső pont’¹⁷²]) nincs énje (*wuji* 無己).”¹⁷³

Az „énjé”-nek fordított *ji* 己 terminus értelmezése komoly gondot jelent. A legtekintélyesebb sinológusok egyike, R. Wilhelm, aki az ún. „misztikus” szövegek, pl. a *Yijing* legjobb ismerőjeként és fordítójaként szerzett hírnevet, a *Zhuangzi* fordításában ’vom Ich’-et ír. Legge, egy másik „östekintély” így fordítja: ’(thought of) self’. A nehézség abban áll, hogy a „maga”-ság, „saját”-ság nem „személy”-ség, hanem „az”-ság. A szó „eredeti” értelmében vett „partikularitás”-ra, „alaki rész” voltra utalnak ezek a jelentések.¹⁷⁴ Jól jellemzi a zavart, hogy a *Zhuangzi* egy néhány mondattal későbbi szöveghegyén a klasszikus írott nyelven (*wenyan* 文言) a *wu* 吾 személyes névmást adja vissza a fordítás ugyanebben az „én”-ség értelemben, másutt pedig a *wo* 我 ma is használt egyes szám első személy „én”-jét fordítja így: ’elvesz-

¹⁶⁷ Chan 1973: 179, Legge 1971: I.II.176, Wilhelm 1940: 8, Wieger 2004: 2. 215, Малявин 1995: 10.

¹⁶⁸ Schuessler 2007: 433, Wieger 1965: 600, 638, 584, Karlgren 1996: 214–215 (812a–d, s, c’, g’).

¹⁶⁹ *Zhuangzi* II.2; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷⁰ *Zhuangzi* VI.5; Tőkei 2005b: 86.

¹⁷¹ *Zhuangzi* II.2; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷² Karlgren 1996: 116 (413a–c).

¹⁷³ *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹⁷⁴ Wilhelm 1940: I.1.4, Legge 1971: I. I.3.169, Karlgren 1996: 251 (953a–e).

tettem az éneket¹⁷⁵ (Csak zárójelben jelzem, ha már a „mikrokozmosz” „központjával” ilyen bajban vagyunk az értelmezésekkor, hogy a „makrokozmoszsal” sincs ez másképp: néhány passzussal később a *Zhuangzi*ben szerepel egy szópár, amelyet Tőkei ’világegyetem’-nek, Wilhelm ’Weltall’-nak, Legge ’all space and all time’-nak, Малявин pedig „всяленная”-nak fordít, illetve valójában interpretál. A szópár: *tian di* 天地 ’Ég (és) Föld’.)¹⁷⁶

A *Zhuangzi* a megnevezések (*ming*) körüli praxiselméleti csatározások kapcsán a megismerésnek a megkülönböztetéseken alapuló módszerét megkérdőjelezve ilyen kérdéseket tesz fel: „Hogyan homályosodhatik úgy el az értelem (*dao* 道), hogy létezhesék [*you* ’van’] igaz és hamis? Hogyan homályosodhatnak el úgy a szavak [*yan* 言 ’beszéd’], hogy létezhesék [*you* ’van’] helyes és helytelen?”¹⁷⁷ Itt meg kell állnunk a fordítás problematikussága miatt. A passzus eredetileg így szól: „*dao wuhu yin er you zhi wei yan e hu yin er you shi fei* 道惡乎隱而有質偽言惡乎隱而有是非.” A kulcsszavak jelentése: *yin* ’rejtett’, ’rejtőzködés’, ’titkos’, ’elfedett’, ’ellensúlyoz’, ’kiigazít’; *you* ’van’; *zhi* ’jelleg’, ’állag’, ’valaminek a veleje’, ’egyszerű’, ’szilárd’, ’tömör’, ’áthatolhatatlan’, ’minőség’; *wei* ’helytelen’, ’alaptalan’, ’csalárd’; *shi* ’ez’, ’így-úgy’, ’úgy van’, ’jól van’, ’valóban’, ’helyes’; *fei* ’nem’, ’nem úgy’, ’hibás’, ’rossz’, ’hárít’, ’helytelen’.¹⁷⁸ Így hát a gondolatot a következőképpen érdemes fordítani: „Hol rejtőzködik a *dao*, hogyan van áthatolhatatlanság és alaptalanság, hogyhogy a beszéd elfedő, és van úgy van – nem úgy [van].” Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy ebben az összefüggésben a *dao* terminusa nem jelenthet mást, mint az „Út”-at, „magamagát”. Az adott szövegrész ugyanis úgy folytatódik: „[m]errefelé nem létezik [*bucun* 不存 ’nincs ott’, ’nem őrződik meg’, ’nem marad fenn’¹⁷⁹, V. A.] az értelem (*dao*)?”¹⁸⁰ Aminek így semmi értelme, viszont abban az esetben, ha az eredetinek megfelelően, a *dao* mindenütt jelenvalóságaként fogjuk fel, természetesen igenis van.

¹⁷⁵ *Zhuangzi* II.1; Tőkei 2005b: 62.

¹⁷⁶ *Zhuangzi* II.9; Tőkei 2005b: 72, Wilhelm 1940: 19, Legge 1971: I.II.9.193.

¹⁷⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁷⁸ Karlgren 1996: 123 (449a), 134–135 (493a), 26–27 (27k), 228–229 (866a, s), 155 (579a), Schuessler 1987: 144, 754, 833, 641, 545, 546, 158, Schuessler 2007: 223, 564, 574, 620, 513, 464, 232.

¹⁷⁹ Karlgren 1996: 120 (K 432a), Wieger 1965: 652, Schuessler 1987: 105, Schuessler 2007: 200.

¹⁸⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

Éppen azért nem értelmes itt a *Zhuangziben* a *shi-fei* terminuspárt 'helyesnek-helytelennek' fordítani, mert éppen ez a szövegrész mondja ki, hogy a *shengren* számára nincs 'ez' (*shi* 是) vagy 'az' (*bi* 彼), illetve bármely dolog vagy érték kitüntetettsége. Ha egy dolgot 'olyan'-nak (*ran* 然) tekintünk, akkor az adott dolog ott és akkor 'az'. Ha ellenben, 'nem-olyan'-nak (*bu ran* 不然) tekintjük ugyanazt a dolgot, akkor az nem 'az'. A kettőség egymás mellett való megnevezése nem adhat nehézséget, hiszen a dolgokban van lehetőség arra is, hogy másmilyenek legyenek, és a mi nézőpontunk is megváltozhat. A bölcs belátja, hogy a *daoban* nincs helyes (*zheng* 正) és helytelen (*buzheng* 不正), ezért nem szükséges harcot kezdeni a mások meggyőzésért.

Nézzük meg, miként oldják meg ennek a passzusnak az interpretálását más fordítók. „Szerencsére” a többség a *Daoról* beszél, bár némi európeér áthallással. Legge értelmezése: „But how can the Tào be so obscured, that there should be ‘a True’ and ‘a False’ in it? How can speech be so obscured, that there should be ‘the Right’ and ‘the Wrong’ about them? Where shall the Tào go to that it will not be found?”¹⁸¹ Chané igen hasonló: „How can Tao be so obscured, that there should be a distinction of true and false? How can speech be so obscured, that there should be a distinction of right and wrong? Where can you go and find Tao not to exist?”¹⁸² Wilhelm a szokásos módon SINN-ről beszél, s nála – akárcsak Tőkeinél – a zárómondat értelmezhetetlenné lesz: „Wie kann aber der SINN des Dasein so verdunkelt werden, daß es einen wahren und einen falschen gibt? Wie können die Worte so umnebelt werden, daß es Recht und Unrecht gibt? Wohin soll den der SINN des Daseins gehen, so daß er zu existieren aufhörte?”¹⁸³ Wieger igencsak átértelmez és „tömörít”: „il n’y a d’erreur dans la norme, que pour les esprits bornés”.¹⁸⁴ Малявин: „Отчего так затемнен Путь, что существует истинное и ложное? Почему так невнятна речь, что существует правда и обман? Куда бы мы ни направлялись, как можем мы быть без Пути?”¹⁸⁵

A *Zhuangzi* az „égalatti iskoláit” vizsgálgatva azt állítja, hogy bizony, a konfucianusok, a motisták és mindenki más tanítására is áll, hogy mondanóik oly mértékig eltérőek és vetélkedőek, hogy „úgy van”-ságuk és „nem

¹⁸¹ Legge: 1971: I.II.3. 181–182.

¹⁸² Chan 1973: 182.

¹⁸³ Wilhelm 1940: 13.

¹⁸⁴ Wieger 2004: 2C. 219–220.

¹⁸⁵ Малявин 1995: 10.

(úgy van)''-ságuk (*shi fei* 是非) megítélhetetlen. A *shi fei*-t igen jellegzetesen fordítják: Tőkei itt 'ellentétes vélekedések'-nek (később 'helyeslés'-nek és 'tagadás'-nak, majd 'igaz'-nak és 'hamis'-nak, a II.10-ben 'igazság'-nak, 'igaz'-nak, 'igaza van'-nak, illetve 'téves'-nek és 'nincs igaza'-nak; ezzel ott részletesebben foglalkozom), Legge 'contentions between'-nek, Chan 'controversies'-nek, Wilhelm 'gegenseitigen Verurteilungen'-nek, Wieger 'distinction des disciples'-nek, Малявин pedig 'различие во мнения'-nak.¹⁸⁶

„A dolgok (*wu* 物) közt nincs, amelyik ne lehetne az [*bi* 彼], s a dolgok közt nincs, amelyik ne lehetne ez [*shi* 是]. Ha az »az«-ból indulunk ki, de nem sikerül meglátnunk a dolgot, akkor kiindulhatunk a tudásunkból, és meg fogjuk ismerni a dolgot. Ezért mondják, hogy az »az« mindig az »ez«-ből jön létre, de az »ez« is alapozódik [*ben* 本 'gyökeredzik'] az »az«-on. Az »az« és az »ez« egy-egy oldalról (*fang* 方) jellemzi az életet. Ami azonban egyik oldalról élet, az más oldalról halál; ami egyik oldalról halál, az más oldalról élet; ami egyik oldalról lehetetlen, az más oldalról lehetséges.”¹⁸⁷ Az 'az' – 'ez' szópárt Legge is és Chan is 'that' – 'this'-szel adja vissza, Wilhelm viszont a 'Stadpunkt des Nicht-Ichs' kifejezést használja, amely erősen eltér az eredetitől. Wieger a 'ceci' – 'cela', Малявина a 'то' – 'это' szópárt használja¹⁸⁸ A *ke bu ke* 可不可 'lehetséges' – 'nem lehetséges', 'elfogadható' – 'nem fogadható el' terminus, amelyet a motista vitatkozók is használnak, Leggénél 'admissibility' – 'inadmissibility', Channál 'possibility' – 'impossibility', Wilhelmnél 'möglich' – 'unmöglich', Wiegernél 'possible' – 'impossible', Малявин fordításában 'возможно' – 'невозможно'.¹⁸⁹

Zhuangzi ezzel, miközben felmutatja a dolgok sokféleségét, a megnevezések relativitására utal, és ezen utaláson keresztül mondja ki, hogy alapjaiban minden dolog ugyanolyan, tudniillik változó, 'nem-tartós' (*buchang* 不常). Mint arról szó esett, a *chang* 常 a *dao* egyik legfontosabb *epitheton ornansa* a *Laoziben*. (A *Zhuangzi* szövegegyüttese Guo Xiang szerkesztésében maradt ránk, így értelemszerűen nem érinti a *heng* 恆 karakter Han-kor előtti használatának kérdése.) Ezért csak „minősítés” kérdése minden döntés, és

¹⁸⁶ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65, Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 182, Wilhelm 1940: 13, Wieger 2004: 2C 219–220, Малявин 1995: 11.

¹⁸⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁸⁸ Legge 1971.I.II.3.182–183, Chan 1973: 182–183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004:2C 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁸⁹ Legge 1971: I.II.3.182–183, Chan 1973: 182–183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C 219–220, Малявин 1995: 12.

egy meghatározott „oldal” melletti állásfoglalás is. „Így a megalapozott helyesléssel [*shi* 是] egy időben megalapozottan tagadni [*fei* 非] is lehet, s a megalapozott tagadás egyben megalapozott helyeslés is lehet.”¹⁹⁰ A *shi-fei* terminológiapár ’affirmation’ – ’denial’ alakban van Legge szövegében, ’right’ – ’wrong’-ként Channál, és ’Ja’ – ’Nein’, illetve ’Bejahung’ – ’Verneinung’ formában Wilhelmnél. Wiegernél ’vérité’ – ’erreur’, illetve ’oui’ – ’non’ szerepel, Малявин-nál ’так’ – ’нетак’, illetve ’да’ – ’нет’.¹⁹¹

Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemszögből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részizgazságra tehet szert. A bölcs ember tudja, hogy hogyan van az ’ez’ (*shi* 是), de azt is tudja, hogy hogyan van az ’az’ (*bi* 彼), és érti azt is, hogy az ’ez’ voltaképpen nem különbözik az ’az’-tól. Mindegyik ugyanannak a „levésnek” részeit jelenti. „Ezért a bölcs ember (*shengren* 聖人) nem ezekből (a megkülönböztetésekből) indul ki, hanem az ég [az örökkévalóság] fényében látja a dolgokat.”¹⁹² Az ’ég fényében’ (*tianming* 天明) terminust nemcsak Tőkei értelmezi „interpretatívé”, Legge ’light of Hevan(-ly nature)’, Chan ’illuminates the matter with Nature’, Wilhelm, Tőkeihez hasonlóan, ’Lichte der Ewigkeit’ formulával „adja vissza”, s ráadásul az alfejezetnek is címet adva a „Sub specie aeternitatis” terminológiát használja, Wieger ’régle céleste’-et ír, ami közelít az eredetihez,¹⁹³ Малявин pedig marad az eredetinél: „всвете Небес”.¹⁹⁴

A bölcs „is támaszkodhatik az »ez«-re, de az »ez« számára egyben »az« is, és az »az« számára egyben »ez« is [itt az »ez« *ci* 此, nyilvánvalóan a *shi* 是 való megkülönböztetés miatt – V. A.]. Az »az« ugyanúgy lehet egyszerre igaz [*shi* 是, ’úgy van’] is, meg hamis [*fei* 非 – ’nem úgy’] is, mint ahogy az »ez« egyszerre lehet igaz [*shi* 是, ’úgy van’] is meg hamis [*fei* 非 – ’nem úgy’] is. S végeredményben létezik-e [*you* ’van’] egyáltalán »az« [*bi* 彼] és »ez« [*ci* 此]? Vagy egyáltalán nem is létezik [*wu* ’nincs’] »az« és »ez«? Az »az«-t és az »ez«-t sohasem fogni fel (ellentét-)párnak [az „ellentét” természetesen nem szerepel az eredetiben, hiszen a párok egymásba átalakulók

¹⁹⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Hansen 1992: 143.

¹⁹¹ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C. 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁹² *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁹³ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, 13, Wieger 2004: 2C 219–20.

¹⁹⁴ Малявин 1995: 12.

(*yin-yang*) – V. A]: ezt nevezzük az értelem [a *dao* – V. A.] fordulópontjának.”¹⁹⁵ Itt, ezen a szöveghelyen válik egészen nyilvánvalóvá a különbség az európai és kínai felfogásmód között. Míg Legge a ’centre of ring (of thought)’ megoldást választja, Wilhelm pedig egyenesen ’Angelpunkt des SINNS’-ről fantáziál (egyébként az ő fordítása végig a SINN-t használja, a *daó*val, akárcsak a *Laozi* fordításakor, itt sem találkozunk), addig Chan korrektül ’axis of Tao’-t ír, Wieger ’dans l’unité primordiale’-t, Малявин az ’Ось Пути’ megoldást választja, s még ez közelít leginkább Chanéhoz.¹⁹⁶

A továbbiakból nyilvánvaló, hogy a *Zhuangzi* nem az értelemről beszél, hanem a *daó*ról magáról, amely az igazi „tengely”, „fordulópont”. „E fordulópont körül, mint középpont körül forogva kezdettől fogva összhangban maradnak a határtalannal [*qiong* 窮 ’végső’, ’legtávolabbi’, ’teljes’, ’elhagy(at)ott’, ’rendkívüli’¹⁹⁷]. Így a helyes éppen úgy határtalan lesz, mint ahogy határtalan a helytelen is. Ezért mondtam, hogy az a legjobb, ha igazi [nincs az eredetiben, V. A.] világosságra (*ming* 明) törekszünk.”¹⁹⁸ A *qiong* illetén fordítása, értelmezése azért nem helyénvaló, mert a ’határtalan’ fogalma a filozófiai terminológiában „foglalt”. Anaximandrosz *ἄπειρον*-ja, a ’meghatározhatatlan’ a ’határtalan’, a ’végtelen’, s nyilvánvaló, hogy ez egészen más jelentésű, mint a ’legtávolabbi’, a ’végső’. A *qiong* terminust Legge ’without end’-nek, Chan ’infinity’-nek, Wilhelm ’unendlichen findet’-nek fordítja, Wieger elég távoli értelmezést ad: ’tout indéterminité’, Малявин ’бесконечных превращений’ formulát alkalmaz. A *ming* 明 szövegkörnyezete Legge fordításában „nothing like the proper light (of the mind)”, Chanéban „nothing better than to use the light (of Nature)”, Wilhelmében „besseren Weg als die Erleuchtung”, s ez utóbbiban itt „feltűnik” az „út”, de korántsem eredeti vonatkozásában, Wieger a „par éclairer l’objet avec la lumière” „megoldást” választja, Малявин „átláthatóság”-ra asszociál: ’кпрозрению’.¹⁹⁹

A *Zhuangzi*ben hangsúlyos szerepet kap, hogy a kérdés, megragadható-e a valóság, ki látja jól a „valóságot”, nem eldönthető, így értelmetlen.²⁰⁰ Ekként érvel: Ha vitatkozunk valakivel, hogyan lehetne megállapítani, hogy

¹⁹⁵ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Várnai 2011: 19.

¹⁹⁶ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2015: 2C 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁹⁷ Karlgren 1996: 264–265 (1006h), Schuessler 1987: 492, Schuessler 2007: 433.

¹⁹⁸ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Várnai 2011: 19.

¹⁹⁹ Legge 1971: I.II.3.183, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C. 219–220, Малявин 1995: 12.

²⁰⁰ Várnai 2013: 459–460.

kinek a nézőpontja „helyes”, hogyan is ’van úgy’ (*shi*). Aki felülkerekedik a vitában, az „jól” tudja, a „valóban”-t tudja (*shi*²⁰¹)? Vagy ez nem megfelelő mérce? Egyikünknek „sincs úgy”, „rosszul” tudjuk (*fei*²⁰²), vagy mindkettőnknek „úgy” (*shi* 是) van? Nyilván mi nem tudjuk eldönteni a vitát, kell hát egy bíró. Van-e bíró, aki tud dönteni? Hiszen ő vagy egyikkel ért egyet, vagy a másikkal, vagy mindkettővel, vagy egyikkel sem. Egyik esetben sem léptünk előre. Hogyan lehetne így érvényes megállapítást tenni? Nincs mód erre.²⁰³ A *shi* terminust Tőkei ’igaz’-nak, illetve ’igazság’-nak fordítja, a *fei* 非 ’nincs igaza’-ként, Legge ’partly right’-nak, illetve ’partly wrong’-nak értelmez, Chan ’really right’ és ’really wrong’-ot használ (a „really” van viszonylag közel az eredeti jelentéshez), Wilhelm ’Recht’ – ’Unrecht’ szópárt alkalmaz, Wieger a ’vraie’ – ’fausse’ kifejezéseket, Малявин az ’истинное’ – ’неистинное’ párt és a ’valóban’-ra az ’истинно’-t látja megfelelőnek.²⁰⁴

Azért nem megfelelő a *shi fei* szópárra az „igaz – hamis”, „helyes – helytelen” stb. értelmezés, mert az „ez”, „úgy van” – „nem ez”, „nem (úgy van)” nemcsak az emberi ítéletre vonatkozó állítás, hanem arra vonatkozó is, hogy a dolgok maguk „hogyan vannak”. Hansen kiemeli, hogy míg pl. Mozinél a *shi fei* ’pattern of response’, addig a taoistáknál ’rise to a name pair: the opposites’. Ő a *shit* ’this’-nek, a *feit* ’not this’-nek értelmezi.²⁰⁵

Christoph Harbsmeier felhívja a figyelmet arra, hogy az antik kínai gondolkodók egyáltalán nem rendelkeztek a nyugati „igazság”-gal megegyező fogalommal, és olyannal sem, amely fedné a nyugati „igaz” predikátumot. Nem létezett a nyugati gondolkodásban megkülönböztetett jelentőségű görög ἀλήθεια fogalmának megfelelő tethető „igazság” fogalom sem. A kínaiak azt, hogy valami „igaz”, különféleképpen fejezik ki attól függően, hogy miről beszélnek éppen, vagyis a szóhasználatot befolyásolja az adott szövegkörnyezet, a mondat felépítése stb. A görög hagyománnyal ellentétben az „igazság” fogalmának tisztázása, magának az „igazság” kutatásának jelentősége nem mutatható ki a kínai bölcsélet fennmaradt szövegeiben.²⁰⁶ Hozzá kell tenni, hogy az „igaz”–„hamis”, illetve a „helyes”–„helytelen” ítéletet, az arisztote-

²⁰¹ Karlgren 1996: 229 (866a, s), Schluessler 1987: 545, 546, Schluessler 2007: 464.

²⁰² Karlgren 1996: 155 (579 a–b), Schluessler 1987: 158, 159, Schluessler 2007: 232.

²⁰³ Zhuangzi II.10; Tőkei 2005b: 73, Allinson 1990: 126, Maspero 1978: 397, 399–400.

²⁰⁴ Zhuangzi II.10; Tőkei 2005b: 73, Legge 1971: I.II.10.195, Chan 1973: 189–190, Wilhelm 1940: 20, Wieger 2004: 2H 226–227, Малявин 1995: 19.

²⁰⁵ Hansen 1992: 211, 201, Hansen 1981: 335.

²⁰⁶ Harbsmeier 1991: 127–129, Graham 1978: 87–93, Needham 1960: 117–123, 438–441.

léshi eljárásban a kijelentést, az ítéletet definiálás alapján, „tisztá”, egyértelmű kategóriában lehet megadni, csak egy jelentést lehet a (filozófiai) fogalomnak tulajdonítani, különben nem lehetséges „igaz, igazolt” tudás.²⁰⁷

A „szókratészi” bizonyítás, illetve az arisztotelészi következteteskalkulus az empirikus tudás, valamint „az igaz, igazolt vélekedés” (ἐπιστήμη) talaján áll. Az igazolás megalapozása a definiálásban van. A definíció – mondja Arisztotelész – egy elsődleges szubsztancia formulája „hozzáadás révén”. Elsődleges az, amiről nem állítható más. A definíció nem az, amikor „a név azonos azzal”, amit a formula jelent (*Metafizika* 1030a 8–10; 1031a 1–5). A meghatározásnak a kategóriákon kell alapozódnia, és az arisztotelészi definiálásnak nem feleltethető meg az, amit a „behatárolással”, „megkülönböztetéssel” (*bian* 辨) a kínai motisták, a vitakozók csinálnak, amikor ezzel kísérlik meg a nevek és a valóság (*mingshi*) viszonyának tisztázását. Amikor a *Zhuangzi* ennek kapcsán arról szól, hogy a probléma abban áll, mármint az „igazság” (*shi*, „úgy van”), kiderítésének tárgyában, hogy „a név... a valóság... vendége”, akkor, hogy világos legyen, fel sem merülhet az ἀλήθεια kérdése. A kínai nyelv és a rajta keresztül megfogalmazódó kínai bölcsélet gondolkodásmódja nem „a mi logikánk” szerint, az Arisztotelész „grammatikájában” (*Herméneutika*) leírt rendszeren alapul. Arisztotelész így ír: „... az igazság és a tévedés a kapcsoláson és szétválasztáson múlik. Nos, a névszók és az igék önmagukban véve kapcsolat és szétválasztás nélküli gondolathoz hasonlóak; pl. »ember, fehér« – amikor semmit sem teszünk hozzá – egyáltalán nem téves és nem igaz... vagyis, hogy »van«, vagy hogy »nincs«...” (*Herméneutika* 16a 13–19).²⁰⁸

Zhuangzi szerint a vita egy dolog mikéntisége, egy helyzet megítélése feletti döntésről szól, csak hogy az „ez”, „úgy van” – „nem ez”, „nem (úgy van)”, mivel a dolgok „ez”-sége, „az”-sága, s az maga is váltakozó, „[v]agy egyáltalán nem is létezik [*wu* – ’nincs’] »az« és »ez«? Az »az«-t és az »ez«-t sohasem fogni fel párnak”,²⁰⁹ így a róluk való vita csupán értelmetlen beszéd. „... [k]éptelenek vagyunk egymást megérteni... Felejtsük el a tehát az érveket, felejtsük el a vélekedéseket (*yi* 義), emelkedjünk a határtalanságba [*qiong* 窮, ’végső’]...”²¹⁰ Itt megint érdemes megállnunk. Tőkei ebben a passzusban a *yi* ’vélekedések’-nek fordítja, de mint láttuk korábban, a II.3-ban,

²⁰⁷ Várnai 2013: 404–405.

²⁰⁸ Várnai 2013: 440.

²⁰⁹ *Zhuangzi* II. 3; Tőkei 2005b: 66.

²¹⁰ *Zhuangzi* II. 10; Tőkei 2005b: 73.

egy helyütt a *shi feit* értelmezte 'ellentétes vélekedések'-nek. Az előbb említett fogalmi tisztaság okán, ez elég zavartkeltő lehet az olvasó számára.

Nézzük fordításainkat! Legge a 'the conflict of opinions' és 'Infinite' formát kölcsönöz a terminusoknak, Chan a *yit* nem fordítja le, a *qiong* 'the process of infinite evolution is the way', Wilhelmnél a 'die Meinungen' és a 'Grenzenlose' szerepel, Wieger a 'des raisonnements' és a 'l'infini' mellett dönt, Малявин az 'обязанность' és a 'беспредельный' kifejezéseket használja.²¹¹ A többség tehát 'véleménynek, vélekedésnek' értelmezi a *yit*, s a szövegnek lehetne egy ehhez közeli konnotációja is, de csak közeli, mert a *yi* ebben a megismerésre vonatkozó jelentésében valójában 'becslés', 'feltevés', 'megfelelőség', 'helyénvalóság'.²¹² Egyedül Малявин 'kötelezettség' jelentésű 'обязанность' értelmezése ragaszkodik, joggal, a *yi* eredeti, 'méltanyosság, kötelesség'²¹³ jelentéséhez. Itt ugyanis Zhuangzi nemcsak azt mondja, hogy értelmetlenek a viták, hanem az emberek közötti viszonyokból – amelyek zömükben kötelezettségekből állnak – való, a *daó*hoz „emelkedő” távozást ajánlja.

A kínaiak gondolkodásmódja és a kínai mondatok nyelvtani felépítése alapján valószínűnek tartható, hogy a kínai nyelv természete olyan, hogy igen erősen befolyásolja a gondolkodás jellegét, és egy sajátos mederbe tereli azt. Úgy tűnik, az e kérdésre adódó válaszok nyomán világossá válhat, hogy a kínai gondolkodás a nyugatitól gyökeresen eltérő módon reflektál a nyelvre, így teljesen más rendszert is konstruál.²¹⁴ Ezt kellene tekintetbe vennünk a fordítások alkalmával is.

Elsődleges források

- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown University Press.
- Henricks, Robert G. 1989. *Lao-Tzu Tao-Te Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books.
- Henricks, Robert G. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press.

²¹¹ Legge 1971: I.II.10. 196, Chan 1973: 190, Wilhelm 1940: 21, Wieger 2004: 19,

²¹² Karlgren 1996: 19–20 (2u), Schuessler 1987: 739, 749, Schuessler 2007: 570.

²¹³ Kósa–Várnai 2013: 539–540.

²¹⁴ Harbsmeier 1991: 125–129, Hansen 1991: 75–78, Várnai 2013: 455.

- Houang, Francois – Leyris, Pierre 1979. *Le Voie et sa vertu. Tao-tê-king*. Paris: Editions du Seuil.
- Ян Хин-Шун 1950. *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*. Москва–Ленинград: Наука.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laudse und seine Lehre*. Berlin: Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Julien, Stanislas 1842. *Lau Tseu Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertue*. Paris: A l'imprimerie Royale.
- Конисии, Даниил Петрович 1913. *Тео-Те-Кингъ. Писаніе о нравенности*. Москва: Изд. Тип. Т/Д. «Печатное дело».
- Legge, James [1891] 1971. *The Texts of Taoism. [The Tao Teh King.] The Tao Te Ching of Lao Tzŭ. [The Writings of Kwang-Ze] The Writings of Chuang Tzŭ. Part I*. Reprinted; New York: Dover Publ.
- Малявин, Владимир Вячеславович 1995. *Чжуан-ьцзы*. Москва: Мысл.
- Möller, Hans-Georg 1995. *Laotse Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Schwarz, Ernst (übrs., hrsg.) 1990. *Laudse. Daudesching*. Leipzig: Reclam.
- Tökei Ferenc 2005a; 2005b; 2005c. *Kínai filozófia. Ókor. I, II, III. kötet*. (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette Tökei Ferenc.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Wieger, Léon [1913] 2004. *Les Pères du système taoïste. Nan-hoa-Tchenn-King. Oeuvre de Tchoang-Tzeu*. Chicoutimi: Université du Québec.
- Wilhelm, Richard 1940. *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Leipzig: Druck der Spammer A. G.
- Wilhelm, Richard [1921.] 2016. *Laotse Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*. Berlin: Hofenberg Sonderausgabe.

Másodlagos szakirodalom

- Allinson, Robert E. 1990. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao Tzu*. New York: Macmillan.
- Couvreur, Séraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping: Henri Vetch.
- Feng, Youlan [= Fung, Yu-lan] 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde) New York: Macmillan.
- Feng, Youlan [= Fung, Yu-lan] 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. [Ed. by Derk Bodde] New York: The Free Press.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Girardot, Norman J. 1978. „Chaotic ‘Order’ (*hun-tun*) and benevolent ‘Disorder’ (*luan*) in the Chuang Tzu.” *Philosophy East and West* 28/3: 299–321.

- Hansen, Chad 1981. „Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu.” *Philosophy East and West* 31/3: 321–336.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-mind.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 75–124.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 125–166.
- Ivanhoe, Philip J. 2011. *Master Sun’s Art of War*. Indianapolis: Hackett Classics.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Karlgren, Bernhard [1959] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm – Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Kósa Gábor 2013a. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Kósa Gábor 2013b. „Zhuangzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 186–211.
- Lai, Karin L. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf.
- Liu Zhao 劉釗 2005. *Guodian Chujian jiaoshi* 郭店楚簡校釋 [A Guodianben talált Chu-beli bambuszlapok szövegkiadása magyarázatokkal]. Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.
- Liu, Ying 1996. *Sprache. Verstehen und Übertragung, Hermeneutische Grundlage der philosophischen Übersetzung*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoïsme et le religions chinoises*. Paris: Gallimard.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.
- Miklós Pál 1996. *Tus és ecset. Kínai művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest: Liget.
- Needham, Joseph 1960. *Science and Civilisation in China. Vol. 2*. Cambridge – London: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” *Filozófiai Figyelő* VI/3: 79–100. [Needham, Joseph 1956. „Human Law and the Laws of Nature in China and the West.” In: Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 518–583.]
- Roberts, Moss 2001. *Dao De Jing. The Book the Way*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao te king*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robinet, Isabelle 2008. „Hundun. Chaos: inchoate status.” In: Fabrizio Pregadio (ed.) *The Encyclopedia of Taoism. Vol.1*. New York: Routledge, 523–525.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Szójka Éva Szilvia 2007. „A Laozi filozófiájának főbb fogalmai.” *ELPIS Filozófiai folyóirat* I/1: 114–133.
- Takó Ferenc 2011. „A daoizható dao.” In: Takó F. (szerk.) „*Közel, s Távol*” – az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2009–2010. Budapest: Eötvös Collégium, 191–202.
- Várnai András 1974. „Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.” In: Kaniczay Gábor et al. (szerk.) *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. Budapest: ELTE BTK, 125–154.
- Várnai András 1976. „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai.” *Világosság* XVII/1: 19–27.
- Várnai András 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásáról.” *Filozófiai Figyelő* VI/3: 101–107.
- Várnai András 2011. „Egyenes nevek” (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölceletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 9–31.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 2016. „Kína arculata a felvilágosodás gondolkodóinak tükrében.” *Műhely. Kulturális folyóirat*. XXXIX. évf. 5–6: 106–114.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York: Grove Press.
- Wieger, Léon [1915] 1965. *Chinese Characters. Their origin, etymology, history, classification and signification*. New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Donald H. Bishop (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.
- Wu, Yi 1989. *The Book of Lao Tzu (Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.

KÓSA GÁBOR*

Középkori kínai források Mekkról és Medináról

Kína és az iszlám viszonyát két oldalról lehet megközelíteni: egyrészt vizsgálható az iszlám története a középkori vagy modern kori Kínában, másrészt elemezhetőek a Kínán kívüli iszlámról szóló kínai források. Az első témát viszonylag sokan körbejárták már,¹ jelen írásomban a másodikat vizsgálom.²

A témát még két szempontból tovább szűkítettem. Egyrészt jelen írásban nem tanulmányozom, hogy a kínai muszlim írástudók mit tudtak saját vallásukról,³ ehelyett arra koncentrálok, hogy kínai utazók (akik között akadtak muszlimok is, mint például Ma Huan) és írástudók milyen információkkal rendelkeztek erről a vallásról. Másrészt időben és térben elsősorban az iszlám kialakulásáról és alapvető tanításáról szóló forrásokat elemzem, nem foglalkozom a későbbi iszlámmal kapcsolatos beszámolókkal. Alapvetően tehát a kínai útbeszámolókból, történeti és földrajzi munkákban megőrzött, korai iszlámra vonatkozó feljegyzések fontosabb témáit mutatom be.

1. A források

Az iszlámra vonatkozó kínai nyelvű történeti forrásaink kronológiai sorrendben a következők:

1. Du Huan 杜環 (fl. 761): *Jingxingji* 經行記. Du You 杜佑 (735–812) 801-re elkészült *Tongdian* 通典 című művének 193. fejezete a *dashikr*ről

* MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK.

¹ Magyarul Oláh 2000, angolul például Israeli 1978, 1994, Leslie 1986, Ben-Dore Benite 2005.

² Köszönöm Szombathy Zoltánnak (ELTE BTK Sémi Filológiai és Arab Tanszék), hogy a kézirattal kapcsolatban megfogalmazta javaslatait.

³ A Kínában élő, a konfucianizmust és az iszlámot összeegyeztetni kívánó 17–18. századi írástudók (pl. Liu Zhi 劉智, Wang Daiyu 王岱輿) műveiről (ún. Hān Kitāb) legutóbb lásd Wain 2016, Petersen 2017.

- (arabokról) szól, benne szerepel Du Huan 杜環 saját megfigyelésein alapuló leírása (*Jingxingji* 經行記).⁴
2. *Jiu Tangshu* 舊唐書 (*A Tang-dinasztia régi története*) és *Xin Tangshu* 新唐書 (*A Tang-dinasztia új története*): a Tang-dinasztiáról (618–907) szóló hivatalos történeti munkák (*zhengshi* 正史). Az előbbit Liu Xu 劉昫 és Zhang Zhaoyuan 張昭遠 vezetésével szerkesztették a 10. században, az utóbbit egy Ouyang Xiu 歐陽修 és Song Qi 宋祁 vezette csoport szerkesztette a 11. században.
 3. Zhou Qufei 周去非 (12. sz.) *Lingwai daida* 嶺外代答 (*Válaszok a hegyeken túli vidékekről*) című földrajzi munkája 1178-ból.
 4. Zhao Rugua 趙汝适 (1170–1228) *Zhufanzhi* 諸蕃志 (*Beszámoló a külföldi országokról*) című földrajzi munkája 1225-ből.⁵
 5. Zhou Zhizhong 周致中 (14. sz.) *Yiyuzhi* 異域志 (*Beszámoló különböző vidékekről*) című földrajzi munkája.
 6. Ma Huan 馬歡 *Yingya shenglan* 瀛涯勝覽 (*Az óceán partjainak átfogó tükre*) című műve, melynek nagy részét a Zheng He-vel közös utazása alapján írta meg 1433-ban, és 1451-ben publikálta.⁶
 7. *Mingshi* 明史: a Ming-dinasztiáról (1368–1644) szóló hivatalos történeti munka (*zhengshi*), melynek szerkesztését 1679-ben kezdte el a Xu Yuanwen 徐元文 és mások által vezetett csapat, de csak 1739-ben fejezték be Zhang Tingyu 張廷玉 és munkatársai.
 8. Gong Zhen 鞏珍 *Xiyang fanguo zhi* 西洋番國志 (*Beszámoló a nyugati óceán idegen országairól*) című munkája, melyet Zheng He-vel közös utazása alapján írt 1434-ben.
 9. Fei Xin 費信 *Xingcha shenglan* 星槎勝覽 (*A csillagokba tartó hajó csodálatos felfedezései*) című munkája, melyet Zheng He-vel közös utazása alapján írt 1436-ban.⁷
 10. Huang Xingzeng 黃省曾 *Xiyang chaogong dianlu* 西洋朝貢典錄 (*Feljegyzések a nyugati óceán adófizetőiről*) című földrajzi műve 1520-ból.
 11. Yan Congjian 嚴從簡 *Shuyu zhouzi lu* 殊域周咨錄 (*A különféle vidékek átfogó vizsgálatáról készült feljegyzés*) című földrajzi munkája 1574-ből.

⁴ Angol fordítása: Akin 1999–2000.

⁵ Angol fordítása: Hirth – Rockhill 1910.

⁶ Angol fordítása: Mills 1970.

⁷ Angol fordítása: Mills – Ptak 1996.

A rendelkezésünkre álló forrásokat áttekintve jól látható, hogy ezek száma a Ming-korban megnő, aminek oka nyilvánvalóan az, hogy a 15. század első harmadában a megnövekedett számú hajóutak és az egyre intenzívebbé váló külkereskedelem miatt különösen nagy érdeklődésre tartottak számot az arab országokról szóló információk.⁸ A legismertebb tengeri utazó Zheng He 鄭和 (1371 – ca. 1433) muszlim eunuch volt, aki (útjától függően) 90–200 hajóból álló flottájával mintegy 30 országba jutott el. A Ming-dinasztia Yongle 永樂 (1403–1425) és Xuande 宣德 (1425–1435) időszakában hét hatalmas tengeri expedíció indult Kanton, Quanzhou 泉州 és Fuzhou 福州 kikötőiből. A számos helyet (Champa Királyság, Jáva, Szumátra, Ceylon, Sziám, Malaka, Perzsa-öböl, Arab-félsziget, Afrika keleti partja) érintő tengeri expedíciók révén a Ming birodalom politikai, kereskedelmi és katonai tekintélyt szerzett magának. A Ming udvar tudatosan választotta a muszlim Zheng He-t vezetőül, hiszen a megcélzott területeken az iszlám már vagy elterjedt, vagy egyre inkább teret hódított. A fent említettek közül Ma Huan, Gong Zhen és Fei Xin kísérték el Zheng He-t egyik vagy másik útjára, és beszámolójuk jelentős része innen származik. A hivatalos történeti műben (*Mingshi*) rögzített beszámoló közvetett módon szintén Zheng He utazásához kapcsolódik, hiszen elsősorban Ma Huan információin alapul.

Hozzá kell azt is tennünk, hogy a fenti beszámolók jelentős részét természetesen nem a vallás bemutatása teszi ki, hanem az adott terület földrajzát, klímáját, történelmét, szokásait és leginkább jellegzetes terményeit mutatják be, a vallás tehát csak egyike a számos érintett témának.

2. A beszámolóban említett főbb témák

A következőkben a fenti leírásokban megőrzött témákat mutatom be és elemzem röviden. Az egyszerűség kedvéért az egyes idézetek után a következő rövidítésekkel utalok a fenti művekre:

JXJ: *Jingxingji* 經行記 (*Tongdian*, SKQS ed.);

JTS: *Jiu Tangshu* 舊唐書 (SKQS ed.);

XTS: *Xin Tangshu* 新唐書 (SKQS ed.);

ZFZ: *Zhufanzhi* 諸蕃志 (SKQS ed.);

LDD: *Lingwai daida* 嶺外代答 (SKQS ed.);

YYZ: *Yiyuzhi* 異域志 (online ed.);

⁸ Pelliot 1933.

YSL: *Yingya shenglan* 瀛涯勝覽 (Wan 2005 ed.);
 MSH: *Mingshi* 明史 (SKQS ed.);
 XFZ: *Xiyang fanguo zhi* 西洋番國志 (online ed.);
 XSL: *Xingcha shenglan* 星槎勝覽 (online ed.);
 XCD: *Xiyang chaogong dianlu* 西洋朝貢典錄 (online ed.);
 SZL: *Shuyu Zhouzi lu* 殊域周咨錄 (Xu 2000 ed.).

2.1. Mekka és Medina

Érdemes az alapvető elnevezésekkel kezdeni: a korai, Tang-kori források többsége az arab területeket a Dashi 大食 elnevezéssel illeti, ami a legvalószínűbb etimológia szerint a perzsa *tāzī* (‘arab’) szóból ered,⁹ bár van olyan vélemény is, hogy az arab *tājir* („kereskedő”) szó kínai átírása.¹⁰ Az Omajjád kalifátust (al-Khilāfa al-‘Umawīyah, 661–750) például „fehér ruhás araboknak” (Baiyi Dashi 白衣大食), az ‘Abbászidákat (al-Khilāfa al-‘Abbāsīyah, 750–1258) pedig „fekete ruhás araboknak” (Heiyi Dashi 黑衣大食) nevezték a kínai források.¹¹ Ugyanakkor a *dashi* kifejezés elsősorban az iszlám által meghódított területekre vonatkozott, így nagyon gyakran nem arabokat, hanem például muszlim vallású perzsákat vagy más belső-ázsiai népeket jelölt.

A források leginkább Mekkát említik, ezt gyakran nem városnak, hanem államnak (*guo* 國) tekintve: Mojia 麻嘉 (LDD), Mojia 摩迦 [*Songhuiyao jigao: fanyi* 7, 宋會要輯稿, 蕃夷 7], Muqi 穆齊 [MSH], illetve Tiantang 天堂 (MSH, YSL, XFZ, XCD) vagy Tianfang 天方 [YSL, MSH, SZL]. Az első három elnevezés fonetikus átírás, tehát a Mekka szó két szótagjának középkori kínai kiejtéssel történő visszaadása, illetve ennek leírása különböző írásjegyekkel: Ma- [ma:] 麻 / Mo [mua] 摩 / Mo [məwk] 穆¹²; jia [kja:] 嘉, jia [kia] 迦, jia [tshjiaj] 齊¹³, tehát a késő középkori alakok: Ma:-kja:, Mua-kia, Məwk-tshjiaj. A második típus már kulturális fordítás: a későbbiekben még említendő Kába kínai elnevezését (*Tiantang* vagy *Tianfang*) fontossága miatt alkalmazták magára a városra, illetve az államra is. A kétfajta elnevezés azonosságát néhány forrás explicit módon hangsúlyozza is:

⁹ Bretschneider 1910a: 265.

¹⁰ Hu 2008: 16. n. 43.

¹¹ Hu 2008: 16. n. 43.

¹² Pulleyblank 1991: 206, 217, 218.

¹³ Pulleyblank 1991: 143.

„Kába állam nem más, mint Mekka állam.” (YSL [99]: 天方國，即默伽國也。)

„Kába államot, amely korábban Yunzhong¹⁴ földje volt, egyesek Kábának, mások pedig Mekkának nevezik.” (MSH [332.29b]: 天方，古筠冲地，一名天堂，又曰穆齊。)

Medina kínai neve ennél csak jóval később és ritkábban fordul elő, ebben az esetben kizárólag a fonetikus átírás típusa jelenik meg: Modena 默德那 (muj-taj-na)¹⁵ [MSH, *Yitongzhi* 一統志], illetve Modina 鞞底納 (maj-ti-na)¹⁶ (YSL, XFZ, XCD), ugyanakkor ezt ezek a források kizárólag városként (*cheng* 城) említik.

2.2. Szokások

A források többsége (JXJ, YSL, MSH, XFZ, XCD) kiemeli azt a kínaiak számára furcsa szokást, hogy a nők eltakarják az arcukat. Ezt jelenleg talán inkább vallási előírásként tartanánk számon,¹⁷ ugyanakkor a kínai források (az eredeti, közel-keleti funkciójának megfelelően) egyszerű öltözködési jellegzetességként mutatják be, és nem tulajdonítanak neki semmilyen vallási hátteret.

„Amikor egy nő elhagyja otthonát, feltétlenül betakarja az arcát.” (JXJ [193.29a]: 女子出門，必擁蔽其面。)

„A nők mind fátylat [fej-takarót] hordanak, így nem lehet látni az arcukat.” (YSL [99]: 婦人俱戴蓋頭，不見其面。)

„A nők befonva hordják a hajukat, és eltakarják a fejüket, nem fedik fel az arcukat.” (MSH [332.33a]: 婦女則徧[辮]¹⁸ 髮蓋頭，不露其面。)

¹⁴ Jost (2008: 111) szerint ez Medina korábbi nevének (Yatrib) átírása.

¹⁵ Pulleyblank 1991: 218, 74, 221.

¹⁶ Pulleyblank 1991: 218, 75, 221.

¹⁷ Erről magyarul lásd például Simon 2009: 149–152.

¹⁸ Wang Dayuan 汪大淵 *Daoyi zhilüe* 島夷志略 (1339) című műve rendkívül szűkszávan beszélve erről a vidékről említi, hogy a férfiak és a nők is befonva hordják a hajukat (*nan nü bianfa* 男女辮髮), a *Mingshiben* használt *bian* 徧 valószínűleg e *bian* 辮 helyett áll.

„A nők letakarják a fejüket, így aztán nem lehet látni az arcukat.” (XFZ [天方國]: 婦人蓋頭，卒不能見其面。)

„A nők letakarják a fejüket, az arcuk nem látszik.” (XCD [23.C7]: 女蓋首，面不露。)

A fej, illetve az arc eltakarására használt *gaitou* 蓋頭 a kínai házassági szer-tartás során a menyasszonyt rövid ideig eltakaró, általában piros színű ruha-darab (*hong gaitou* 紅蓋頭) volt, és ez a muszlim szokásoktól függetlennek tűnik. Ugyanakkor ugyanezt a *gaitou* szót a Kínában élő muszlimok ma is alkalmazzák a *hidzsábra*,¹⁹ habár a fenti leírás megfelelője nem az arcot éppen látni engedő *hidzsáb* (*hijāb*), hanem az azt a szemek kivételével eltakaró *nikāb* (*niqāb*), amelynek jelenlegi, modern kínai megfelelője viszont az arab szó át-írása (*nikabu* 尼卡布).

Szintén inkább általános szokásként és nem vallási előírásként kezelik a kínai történeti források az alkoholfogyasztás tilalmát.²⁰ Három helyen (YSL, XFZ, XCD) ezt az arab nyelv (*alabiya yu* 阿刺必言語) használata után említik, és országos szintű szabályozásról vagy törvényről (*guofa* 國法) beszélnek. További két hely (JXJ, XTS) az alkohol tilalmát összekapcsolja a zene tiltásával.

„Az alkohol ivásának véget vetettek, betiltották a zenét.” (JXJ [193.29a]: 斷飲酒，禁音樂)

„Nem isznak alkoholt, nem zenélnék.” (XTS [221B.23a]: 不飲酒舉樂)

„Országos szintű törvény tiltja az alkoholt.” (YSL [100], XFZ [天方國]: 國法禁酒)

„Szokásuk szerint betiltják az alkoholt.” (MSH [332.33b]: 俗禁酒)

„(Abban) az országban [Mekka] alkoholtilalom van.” (XCD [23.C7]: 國有酒禁)

2.3. Ima

A kínai forrásokban a fentiekhez képest jóval kisebb figyelmet kapnak az imák. Habár több kínai szó is van az imára (*qi* 祈, *dao* 禱), ezeket egyszer sem ne-

¹⁹ Erie 2016: 214, 358.

²⁰ Az alkoholtilalomról az iszlámban magyarul röviden lásd Simon 2009: 38–39.

vezik így, hanem tiszteletadásnak, szertartásnak (*li* 禮) hívja a legkorábbi forrás (Du Huan: *Jingxingji*), míg a meghajlás, leborulás aspektusát emelik ki a későbbi szövegek (*bai* 拜). A *bai* 拜 az ókortól kezdve tiszteletet, tiszteletteljes köszönést fejez ki az ezt kísérő mozdulatot (derékkal történő meghajlást, teljes leborulást) is beleértve, és így jó (bár természetesen nem teljesen pontos) megfelelőjének tűnik a *rak* 'ah'-nak („ima-egység”),²¹ illetve ezen belül a muszlim hívők által gyakorolt meghajlásnak [*rukú'*, *rukū'*], valamint a leborulásnak (*szudzszúd*, *sujūd*).

„Egy napon öt (kijelölt) alkalommal fejezik ki tiszteletüket az Égnek.” (JXJ [193.29a]: 一日五時禮天。)

„Egy napon ötször fejezik ki leborulással tiszteletüket az Ég Szelleme (Istene) előtt.” (XTS [221B.23a]: 日五拜天神。)

„Minden nap ötször fejezik ki leborulással tiszteletüket az Ég előtt.” (ZFZ [A.27]: 每日五次拜天。)

A fenti részletekben a hangsúly mindhárom esetben azon van, hogy ez a tiszteletadás ötször történik. A legkorábbi forrásban (JXJ) jelzik talán a legpontosabban, hogy itt egy megfelelő, meghatározott időben (*wushi* 五時) bemutatott tiszteletadásról van szó, míg a későbbi források pusztán az ötszöri alkalmat említik. A tiszteletadás címzettje az összes forrásban az Ég (*tian* 天), ez értelemszerűen Allahra vonatkozik. Két későbbi szövegben említik, hogy ez a tiszteletadás nyugat felé történik.

„Mindennap nyugati irányba borulnak le tisztelettel.” (MSH [332.34b]: [Medina] 每日西向虔拜。)

„Mindennap nyugati irányba fejezik ki tiszteletüket az Ég előtt.” (SZL [11/默德那.391]: 每日西向拜天。)

Bár mindkét leírás a Medinára vonatkozó részben található, ehhez képest Mekka délre lenne, tehát az imairány (*kibla*, *qibla*) inkább arra látszik utalni, hogy a beszámoló szerzői belső-ázsiai vagy még inkább kínai muszlimokra gondoltak, hiszen számukra mindenféleképpen nyugatra van Mekka.

²¹ Simon 2009: 338, illetve 364.

2.4. Étkezési előírások

Az étkezési előírásokat illetően a disznóhús tiltását három forrás említi, ezek közül a legkorábbi ezt kiegészíti a kutya-, szamár- és lóhús fogyasztásának tilalmával (*harám*, *ḥarām*).

„Nem esznek a disznó, a kutya, a szamár, a ló és még további (állatok) húsából.” (JXJ [193.15a]: 不食豬狗驢馬等肉。)

„Nem esznek disznóhúst.” (MSH [332.35a]: 不食豬肉。)

„Nem esznek disznóhúst.” (SZL [11/默德那.391]: 不食豕肉。)

Egy másik visszatérő motívum értelmezése vitákat váltott ki, de valószínűsíthető (különösen a lenti SZL részletből), hogy ez az ételek elkészítésének sajátos szabályaira vonatkozik, tehát a *halál* (*ḥalāl*, „megengedett”) állatok megölésére vonatkozó ún. *dzabiha* (*dhabīḥah*, „vágási”) előírásokra utal.

„A húsevéshez tisztítási szertartást végeznek, az élőlények megölését érdemszerző erénynek tartják.” (JXJ [193.29a]: 食肉作齋，以殺生為功德。)

„Általában nagy hangsúlyt fektetnek [figyelmet fordítanak] az (állatok) megölésére.” (MSH [332.35a]: 俗重殺。)

„Különösen nagy hangsúlyt fektetnek az (állatok) megölésére, ha nem ugyanolyan típusú [muszlim] ember vágja, akkor nem eszik meg.” (SZL [11/默德那.391]: 人尤重殺，非同類殺者不食。)

A fenti mondatok tehát valószínűleg arra vonatkoznak, hogy csak olyan állat húsát szabad megenni, amelyet szándékosan vágtak le, vagyis fontosnak számít az állatok levágásának gyakorlata, a saját magától elpusztult állatokat nem eszik meg: „Csupán a döglött állat [húsát] tiltotta meg nektek ...”²² (*Korán* 2:173); „Tilalmas nektek a döglött állat [húsa] (...) a [zuhanás miatt] halálra zúzódtott, a [más állattól] felöklelt, a vadállatoktól szétmarcangolt [állatok húsa] – kivéve, ha [még nem szenvedtek ki és] ti vágjátok le azokat...”²³ (*Korán* 5:3).

²² Simon R. (1987a: 21) ford.

²³ Simon R. (1987a: 75) ford. A datáláshoz lásd Simon 1987b: 135.

2.5. Ünnepek (Péntek, Ramadán)

Mindösszesen két forrás utal a hét egyik napjának kitüntetett jellegére, ami az iszlám esetében a péntekre kell, hogy vonatkozzék. A korai *Jingxingji* kissé furcsán fogalmaz, amikor az alkoholfogyasztást megengedhetőnek véli pénteken, és semmilyen kötelességet nem említ ezen a napon. A *Lingwai daida* jóval pontosabb, amikor az afganisztáni Ghazniban látott muszlim péntekkel kapcsolatban mecsetbeli szertartást (pénteki ima, *szalát al-dzsum ‘a*, *şalāt al-jum ‘ah*) említ, sőt a *dzsum ‘a* szót két kínai átírásban (*chu* 除, *chumie* 廚幟) meg is adja.

„Szokás közöttük, hogy minden hét napból egy szabad, (ilyenkor) nem kereskednek, nem nyúlnak pénzhez, csak bort isznak, és inceselkedő semmittevészel töltik az egész napot.” (JXJ [193.15a]: 其俗每七日一假，不買賣，不出納，唯飲酒謔浪終日。)

[Ghazni] „Az ebben az államban élő emberek hét naponta egyszer elmennek a csarnokba [mecsetbe], hogy ott vallási szertartáson vegyenek részt, ezt (a napot) *chunak* vagy *chumienek* hívják.” (LDD [3.3b]: [吉慈尼國]國人七日一赴堂禮拜，謂之除或作廚幟。)

Az eredetileg vásárnapnak számító pénteken (*dzsum ‘a*, *jum ‘a*) délben jöttek össze a hívek a mecsetben, de utána kora délutánig a piacon voltak, ezért figyelmeztet a *Korán* (72:9–11), hogy az istentiszteletet ne hagyják ott a kereskedés és a szórakozás kedvéért.²⁴

A második idézetben említett csarnok a *Jingxingji*-ben a ‘szertartás csarnokaként’ (*litang* 禮堂) szerepel, és ezt a mecsetet ez a korai forrás és az ezt alapul vevő *Xin Tangshu* is hatalmasként írja le:

„Van ott még egy szertartási csarnok [mecset], amely több tízezer embert tud befogadni.” (JXJ [193.29a]: 又有禮堂，容數萬人。)

²⁴ Simon 1987a: 405, Goitein 1991: 593a. Ugyanakkor, ha a kínai leírást az éjszakára értelmezzük (és nem az egész napra), akkor a leírás (kereskedelem tiltása, szórakozás) inkább hasonlít a *Ramadān* gyakorlatára: „Trade and industry are largely at a standstill during Ramadan (...) As sleeping is not forbidden during the fast, they often sleep a part of the day; and the night, in which one may be merry, is given up to all sorts of pleasures. In particular, the nights of Ramadan were formerly the time for public entertainments, the shadow play (...) and other forms of the theatre” (Plessner 1995: 418a).

„Van ott egy szertartási csarnok [mecset], amely több tízezer embert tud befogadni.” (XTS [221B.23a]: 有禮堂容數百人。)

Ahogy a fenti leírás a muszlim hét kitüntetett napjára utalt, úgy a következők a muszlim év ünnepi hónapjára, a Ramadánra (*Ramaḍān*) vonatkoznak.²⁵

„Az év kezdetén egy hónapon keresztül tisztulási böjtöt tartanak, és szent könyvet recitálnak.” (ZFZ [A.27]: 歲首清齋念經一月。)

„Minden évben egy hónapig böjtölnek, és megfürödve ruhát cserélnek.” (MSH [332.34b]; SZL [11//默德那.391]: 每歲齋戒一月，沐浴更衣。)²⁶

A Ramadán alatt szokás (de nem kötelező) elvégezni az ún. *tarāwīh* (*tarāwīh*) imákat, ezek keretében a teljes *Koránt* recitálják, amelyet tehát a Ramadán 30 éjszakájának megfelelően 30 részre (*dzsuz*, *juz*) osztottak fel.²⁷ A napközbeni böjt közismerten szerves részét képezi a Ramadánnak, a fürdés pedig minden bizonnyal az imákhoz, illetve a *Korán* recitálásához szükséges rituális tisztaság állapotába (*táhir*) kerülést szolgáló kisebb (*wudú*, *wuḍū*) vagy nagyobb (*ghuszl*, *ghusl*) mosdásra utal, attól függően, hogy az illető milyen nagyságú tisztátalanság állapotába került korábban.²⁸

2.6. Törvények szigorú betartása

A fent említett (nikáb, alkoholtilalom, étkezési előírások, péntek, Ramadán), illetve egyéb, nem részletezett szabályokkal (házasság, temetés) kapcsolatban a legtöbb forrás megjegyzi, hogy ezeket a muszlimok rendkívül szigorúan betartják, és alig van olyan, aki megszegné ezen előírásokat.

„Még a szegényen és nehéz körülmények között élő családok is mind betartják a vallás előírásait, kevesen vannak, akik vétének a törvény

²⁵ Erről magyarul lásd Simon 1987b: 53–55, Simon 2009: 339–340.

²⁶ Lényegében ugyanez a mondat megjelenik egy mecset feliratán is, Wu Jian 吳鑒 (fl. 1349–1351): *Qingjingsi ji* 清靜寺記 [1350]: 每歲齋戒一月，更衣沐浴。

²⁷ Wensinck 2000.

²⁸ Lásd Szombathy 2018. A fenti két esetben használt kínai kifejezés (*muju* 沐浴) első fele eredetileg a hajmosásra utal, ami talán megfeleltethető a *wuḍū* 'elsősorban fejet és kezét érintő mosdásának, a *yu* 浴 pedig talán inkább a teljes testet érintő *ghusl*-mosdással analóg.

ellen, ez tényleg maga a ‘legnagyobb boldogság világa’²⁹. A házassági és temetési szertartásaikat mind a (muszlim) tanítás szerint rendezik és végzik.” (YSL [100]: 雖貧難之家，悉遵教規，犯法者少，誠為極樂之界。婚喪之禮，皆以教門體例而行。)

„Az emberek közül kevesen vétének a törvény ellen. Nincsenek szegény vagy nehéz körülmények között élő családok. A házassági és temetési szertartásaikat mind a muszlim tanítás szerint végzik.” (XFZ [天方國]: 人少犯法。無貧難之家。其婚喪禮皆回回教門。)

„A házasságokat és a temetéseket mind a muszlim szertartások szerint végzik.” (XCD [23.C7]: 其婚喪悉行回回禮。)

Néhány forrás kiemeli, hogy a muszlimok akkor sem változtatnak a szokásaikon, ha egy másik országba, és ezzel együtt nyilván más vallási környezetbe költöznek.

„Még ha egy másik országba mennek is, akkor sem változtatják meg a szokásaikat.” (MSH [332.35a]: 雖適他邦，亦不易其俗。)

„Az ebben az országban élők tisztelettel hisznek a vallásukban, és még ha egy másik vidékre mennek is, átadják azt fiaknak és unokáiknak, és generációkon át sem változtatnak rajta.” (SZL [11/默德那.391]: 國人尊信其教，雖適殊域，傳子孫累世不敢易。)

2.7. Korán

Kizárólag a kései forrásokban és ezek közül is csak kettőben (MSH, SZL) szerepel a *Koránra* történő utalás: mindkettő a *Korán* felosztását említi:

„[Medina] államában van egy szent könyv, 30 részes, összesen több mint 3600 szakasz.” (MSH [332.34b]: 國中有經三十本，凡三千六百餘段。)

„A szent könyvük 30 egységből áll, összesen több mint 3600 részből [tekercsből].” (SZL [11/默德那.389]: 其經有三十藏，凡三千六百餘卷。)

²⁹ A ‘legnagyobb boldogság világa’ (*jile zhi jie* 極樂之界) egy a Tiszta Föld buddhizmushoz tartozó kifejezés, a szanszkrit Sukhāvati kínai megfelelője.

A *Korán* szövegének 30 egységre (*dzsuz, juz'*; pl. *adzszá', ajzā'*) történő felosztása általános gyakorlat az iszlámban, amelynek hasznossága leginkább a 30 napos Ramadán során érvényesül.³⁰ Ugyanez a 30-as felosztás megtalálható a Ming-dinasztia első császáranak (Ming Taizu 明太祖 vagy Hongwu 弘武 [1368–1398]) tulajdonított *Baizizan* 百字讚 című versben: „A vallást közvetítő nagy szent megszületett a nyugati vidéken. Megkapta az égi írást, amely 30 részből áll” (傳教大聖，降生西域。授受天經，三十部冊).³¹

Itt érdemes megemlíteni, hogy a Wu Jian 吳鑒 (fl. 1349–1351) által 1350-ben írt, Quanzhou-beli mecsetfelirat (*Qingjingsi ji* 清靜寺記) a második forrásban használt kifejezéshez hasonlóan említi a 30-as felosztást (*sanshi zang* 三十藏), de ezen kívül 114 részre (*yibai yishi si bu* 一百一十四部) utalva a szúrák számát is tartalmazza, valamint 6666 „tekercest” (*liuqian liuban liushi liu juan* 六千六百六十六卷) különböztet meg.³² Ez utóbbi egy elterjedt nézetet tükröz, amely szerint a *Korán*ban ennyi vers (*ája, āyah*) található³³ (valójában ennél kevesebb van), feltehetően ennek elírása (*liu* 六 helyett *san* 三) a fent szereplő „több mint 3600 egység”, mivel ez utóbbi nem szokásos felosztása a *Korán*nak.³⁴

Furcsa módon az egyes felosztásokra használt kínai kifejezésekből úgy tűnik, a felirat szerzője azt a benyomást kívánta kelteni, mintha a muszlimok szent könyve nagyságrendileg a buddhista kánonhoz hasonlítana vagy azt akár felül is múltná. Erre utal, hogy a három kosárból (*zang* 藏) álló buddhista kánonnak megfelelően ebben a feliratban a *Korán* áll 30 kosárból, a 6666 után pedig nem a „vers” szó kínai megfelelője, hanem a könyvtekeres (*juan* 卷) szó áll, miközben az 1372–1402 között császári rendeletre összeállított buddhista kánon (*Hongwu Nanzang* 洪武南藏) hozzávetőlegesen 7000 tekercsből áll.³⁵

³⁰ Gade 2006: 486.

³¹ Leslie 1987: 192.

³² Leslie 1987: 192.

³³ Az *ája* fogalmáról lásd Simon 2009: 270–271, Neuwirth 2006.

³⁴ Szombathy Zoltán szíves közlése.

³⁵ Long 2000: 116.

2.8. Harci erények

A legkorábbi *Jingxingji* két érdekes információt is közöl, amelyek szerint heti egyszer maga az uralkodó is részt vesz a szertartáson (valószínűsíthetően a máshol sem konkretizált pénteki alkalmakról van szó), ahol ő maga mond beszédet. E beszédekben az általános erkölcsi értékek mellett a harctéren tanúsított bátorság és önfeláldozás túlvilági jutalmát hangsúlyozza, a *Xin Tangshu* pedig ennek a felfogásnak tulajdonítja az arabok harci bátorságát.

„Minden hetedik napon az uralkodó is részt vesz a szertartáson, felmegy a magas emelvényre, és a tömegeknek így hirdeti a tant: »'Az emberi élet rendkívül nehéz, az égi út nem változik: nincs nagyobb bűn, mint ha a következő (bűnökből) akár csak egyet elkövetsz: bujaság és rablás, zsugoriság és rágalmozás, saját magunknak kedvezni és másokat veszélybe sodorni, becsapni a szegényeket és sanyargatni az elnyomottakat.' Mindenki, aki háborúba megy és az ellenség által meghal, biztosan a mennybe jut, aki pedig megöli az ellenséget, annak boldogsága végtelen lesz.«” (JXJ [193. 29a]: 每七日，王出禮拜，登高座為眾說法曰：「《人生甚難，天道不易。奸非劫竊，細行謾言，安已危人，欺貧虐賤，有一於此，罪莫大焉。《凡有征戰，為敵所戮，必得生天，殺其敵人，獲福無量。》」)

„Hétnaponként az uralkodó magasan ülve így magyaráz a lent lévőknek: »Aki az ellenség által hal meg, a mennybe jut, aki megöli az ellenséget, az boldogságot szerez.« Ezért ilyen bátrak általában a harcban.” (XTS [221B. 23a]: 率七日，王高坐為下說曰：「死敵者生天上，殺敵受福。」故俗勇於鬥。)

Az itt említett ‘magas emelvényel’ (*gaozuo* 高座) kapcsolatban Ibn Battūtah megjegyzi, hogy azt a Kába-szentély oldalához tolták péntekenként, majd az állva elmondott és két részre osztott prédikáció (*khutba*, *khutbah*) végeztével eltolták onnan.³⁶ A *khutbah*-t a mai napig ajánlott valamilyen pulpituson vagy emelvényen elmondani.³⁷ A *khatīb* (prédikáló személy) régebben lehetett uralkodó is, illetve ha más mondta a *khutbah*-t, az uralkodót szokás volt megemlíteni benne.³⁸

³⁶ Boga – Prileszky 1964: 78, Gibb 1958: 231–233.

³⁷ Wensinck 1986: 74a.

³⁸ Köszönöm Szombathy Zoltánnak az információt. A *khutbah*-ról lásd Qutbuddin 2008.

2.9. Monoteizmus

Majdnem mindegyik forrás megemlíti, hogy a muszlimok kizárólag az Eget tisztelik, ebben az esetben joggal feltételezhetjük, hogy a hagyományos kínai felfogásban a legfelsőbb erőként funkcionáló Ég (*tian* 天), illetve később a buddhizmusban az isteni erők (szanszkrit *deva*) fordítására használt szó valójában Allah helyett áll, tehát a monoteizmus leírásáról van szó.

„Kizárólag az Égnek áldoznak.” (JXJ [193.15a]: 祀天而已。)

„Előszertettel szolgálják az Égi Szellemet.” (JTS [198.35b]: 好事天神。)

„Azt mondják, hogy saját országukban kizárólag az Égi Szellemet imádják [előtte borulnak le].” (JTS 198.36b: 自云在本國惟拜天神。)

„Oszágukban kizárólag az Eget imádják [előtte borulnak le].” (XTS [221B.24a]: 國人止拜天。)

„Az uralkodó, a hivatalnokok és a nép mind az Eget szolgálja.” (ZFF [A.27]: 王與官民皆事天。)

„Az állam uralkodója, a hivatalnokok és a nép mind az Eget szolgálja.” (LDD [3.2b]: 國王官民皆事天。)

„Tanításuk szerint az Ég szolgálata a legfőbb, és nem állítanak képmásokat.” (MSH [332.34b]: 其教以事天為主，而無像設。)³⁹

Egyes források jól láthatóan ugyanezzel a felfogással magyarázzák azt, hogy a muszlimok nem borulnak le sem az uralkodói, sem pedig a szülői tekintély előtt. Az ezekben a példákban használt *bai* 拜 szó a teljes tiszteletet kifejező leborulást jelenti, amelyet a muszlimok tehát az Ég (Allah) előtt megtesznek, de földi uralkodó előtt nem.

„Nem borulnak le az állam uralkodója vagy a szülők tekintélye előtt.” (JXJ [193.15a]: 不拜國王父母之尊。)

³⁹ Lényegében ugyanez a mondat megjelenik Wu Jian 1350-es mecset-feliratán (*Qingjingsi ji*) is: „Ezért a legnagyobb tisztelettel szolgálják az Eget, és nem állítanak képmásokat” (故事天至虔，而無像設).

„Azt mondják, hogy saját országukban kizárólag az Égi Szellemet imádják [előtte borulnak le], és még ha a királlyal találkoznak, akkor sem borulnak le előtte.” (JTS [198.36b]: 白云在本國惟拜天神，雖見王亦無致拜之法。)

„Országukban kizárólag az Eget imádják [előtte borulnak le], és amikor a királlyal találkoznak, előtte nem borulnak le.” (XTS [221B.24a]: 國人止拜天，見王無拜也。)

2.10. A Nagy Mecset és a Kába-szentély

A Kábával (Fangzhang 方丈 [LDD], Kai'abai 愷阿白 [YSL, XFZ, XCD], Tianfang 天方 [YSL, MSH, SZL]) és az azt körülvevő Nagy Mecset (*al-Masdzsid al-Harām, al-Masjid al-Harām*) épületével kapcsolatban kivételesen részletes, sok konkrétumot tartalmazó leírásokat találunk a kínai forrásokban (ezek megbízhatósága természetesen egy másik kérdés). Nem kétséges, hogy az YSL leírásának készítőjét, Ma Huant mind az építészeti megoldások, mind az ezt körülvevő szokások lenyűgözték.⁴⁰

„Ha egy jó félnapnyi távot teszünk még meg, akkor elérkezünk az Égi Csarnok szertartási templomába [Nagy Mecset]. Ezt a csarnokot az ő idegen nyelvükön Kai'abai-nak [Kába] nevezik. Kívül fal veszi körbe, amelyen 466 kapu található, a kapuk két oldalán fehér drágakövekből készített oszlopok (állnak), összesen 467 darab: elől 99 darabot számlálhatunk, hátul 101 darabot, a bal oldalán 132 darabot, a jobb oldalán pedig 135 darabot. A csarnokot [a Kába-szentélyt] ötszínű kőből rakták, négyzet alakú, a teteje lapos. A belsejében öt agarfából készült gerenda és aranyból készült galéria, a csarnok belső falait agyag és rózsavíz, illetve ámbra összekeverésével készítették, így megállás nélkül illatozik. A teteje fekete selyemleppellel van beborítva, a csarnok ajtaját pedig két általuk nevelt, fekete oroszlán őrzi. Minden év 12. hónapjának 10. napján a különböző vidékek muszlimjai, még ha egy- vagy kétévnyi távolságban laknak is, eljönnek, hogy a csarnokban [a Nagy Mecsetben] vegyenek részt a szertartáson. Mindegyikük emlékül levág egy darabot a selyemből, és elviszi magával. Mikor a

⁴⁰ Függetlenül attól, hogy saját maga valóban járt-e Mekkában.

levágás miatt elfogy a lepel, az állam uralkodója a már előzetesen megszótt lepellel (újra) befedi, és ez minden évben így történik vég nélkül. A [Kába] csarnokától balra van Simayi [Izmá'íl] pátriárka sírja, a sírját zöld *sabuni*-drágakőből⁴¹ készítették. (A sír) hosszúsága egy *zhang*⁴² és két *chi*⁴³ [kb. 3,6 m], magassága három *chi* [kb. 90 cm], szélessége öt *chi* [kb. 1,5 m]. A sír falát bíborszínű topáz⁴⁴ kövekből rakták, a magassága több mint öt *chi* [kb. 1,5 m]. A [Nagy Mecset] falain belül a négy sarokban négy tornyot [„pagodát”] építettek.⁴⁵ Minden alkalommal, amikor szertartás van, akkor (valaki) felmegy a toronyba [minaretre], és kiáltva a szertartásra hív. A két oldalon, jobbra és balra mindenütt különböző pátriárkák és tanítók emelvénye áll, melyeket szintén kövekből emeltek, és gyönyörűen feldíszítettek.” (YSL [100–101]: 再行大半日之程，到天堂禮拜寺，其堂番名愷阿白。外週垣有城，有四百六十六門，門之兩傍皆用白玉石為柱，共有四百六十七箇。前計九十九箇，後計一百一箇，左計一百三十二箇，右計一百三十五箇。其堂以五色石壘砌，四方平頂樣。內用沉香木五條為梁，採以黃金為閣，滿堂內牆壁皆是薔薇露、龍涎香和土為之，馨香不絕。上用皂紵絲為罩蓋之，蓄二黑獅守其堂門。每年十二月十日，各番回回人一、二年遠的，也到堂內禮拜，皆將所罩紵絲割收一塊為記，念念而去。剗割既盡，其國王預織其罩覆蓋之，年年不絕。堂之左有司馬儀祖師之墓，其墳壠是綠撒不泥寶石為之，長一丈二尺，高三尺，闊五尺。為墳之牆，以紺黃玉壘砌，高五尺餘。城內四角造四塔，每禮拜，即登塔叫禮。左右兩傍有各祖師傳法之堂，亦以石頭壘造，整飾華麗。)⁴⁶

⁴¹ Tao Zongyi 陶宗儀 1366-os *Chuogeng lu* 輟耕錄 („*Feljegyzések a szántás befejeztével*”) című műve alapján Breitschneider (1910b: 174. n.502): „szappan-zöld”, halványzöld színű, alacsonyabb minőségű smaragd-kő perzsa nevének kínai átírása, vö. még Watt 1979: 71–72.

⁴² A kései középkorban a *zhang* kb. 3 métert jelentett.

⁴³ A kései középkorban a *chi* kb. 30 cm-t jelentett.

⁴⁴ A különböző verziókról lásd Sonnendecker 2005: 183. n. 867.

⁴⁵ Ez a négy minaret viszonylag jól látható egy 1495-ben írt ún. Nizāmī-kézirat miniatúráján (Ettinghausen 1934: Abb. 13, British Museum), illetve egy 1761-es kéziraton (Abb. 17, Museum für Völkerkunde), de perzsa miniatúrákon például csak egy-egy látszik belőle (Simpson 2010: 139. Fig. 2, 142. Fig. 3).

⁴⁶ Néhány apróságtól eltekintve lényegében ugyanez a szöveg található meg az XFZ-ben és a XCD-ben. XFZ [天方國]: 再行半日到天堂禮拜寺，堂番名愷阿白，其週如城。有四百六十六門，兩傍以白玉石為柱，共四百六十七柱。其在前者九十九，後一百單一，左一百三十二，右一百三十五，堂制如此。皆以五色

„A templom négy oldalú, minden oldalán 90 oszlopköz⁴⁷ van, összesen 360, és mindenütt fehér jádéból készült oszlopok, a padlózatot sárga gránitból készítették. A csarnokot ötszínű kőből rakták, négyzet alakú, a teteje lapos. A belsejében összesen öt nagy agarfából készült gerenda található, és aranyból készült galéria. A csarnok belső falait mindenütt agyag és rózsavíz, illetve ámbra összekeverésével készítették. Az ajtót két fekete oroszlán őrzi. A [Kába] csarnokától balra van Simayi [Izsmá‘íl] sírja, az abban az országban lakók a szent ember sírjának nevezik. Az alapját mind drágakövek alkotják, a (sírt) körbevevő falakat pedig gránit. A két oldalon, jobbra és balra mindenütt különböző pátriárkák és tanítók emelvénye áll, melyeket szintén kővekből emeltek, és rendkívül gyönyörűek. Ilyen az általuk hitt és gyakorolt iszlám vallás.” (MSH [332.33b–34a]: 寺分四方，每方九十間，共三百六十間，皆白玉為柱，黃甘玉為地。其堂以五色石砌成，四方平頂。內用沉香大木為梁凡五，又以黃金為閣。堂中垣墉，悉以薔薇露、龍涎香和土為之。守門以二黑獅。堂左有司馬儀墓，其國稱為聖人塚。土悉寶石，圍牆則黃甘玉。兩旁有諸祖師傳法之堂，亦以石築成，俱極其壯麗。其崇奉回教如此。)

„A templom négyoldalú, minden oldalán 90 oszlopköz van, összesen 360, mindenütt fehér drágakőből készült oszlopokkal, a padlózatot sárga gránitból készítették. Középen egy fekete kő van, amely oldalan-

石輾為方而頂平，內以沉香木為梁，以黃金為承漏。墻壁皆薔薇露、龍涎香和土為之，上用皂紵絲為罩，畜二黑獅子守堂門。每年十二月十日，諸番回回行一二年遠路者到寺禮拜。及去，往往割皂蓋少許為記。剗割既盡，王復易以新罩，歲以為常。堂近有司馬儀聖人之墓在焉。其墳家用綠撒不泥寶石為之，長一丈二尺，高三尺，闊五尺。四圍墻垣皆以泔黃玉砌壘，高五六尺餘。墻內四隅造四塔，每禮拜即登塔叫禮。左右兩傍有各祖師傳法之堂，其堂亦以石砌造，皆極華麗。XCD [23.C7]: 其禮拜之寺曰天堂。其堂四方而高廣，謂之愷阿白。以黃金為佛像，以玉為座，堂之周如城，以五色石壘砌。城之門四百六十有六。其堂以沉香為梁，梁有五。以黃金為閣，以泔黃玉布地，以薔薇露、龍涎香日塗堂之四壁，馨香不絕。以白玉為柱，柱凡四百六十有七。前之柱九十有九，後之柱一百有一，左之柱一百三十有二，右之柱一百三十有五。其堂之幔以紵絲，色用皂。其守堂獅子二，色咸黑。他國至堂而焚香也，歲一至，不遠萬里而來，以十二月十日為期，每年此日，諸國回回人雖海行一二年遠道者，亦至此堂禮拜，皆割取堂內皂幔一方去為記憶。盡，則王又以幔代之。其堂之左有古佛墓，是為綠撒不泥寶石之所築。其長一丈二尺，高三尺，廣五尺。其墓之垣砌以泔黃玉，高五尺。其城四隅咸有寶塔，禮拜者登焉。有授法之堂，皆五色石為之。

⁴⁷ A *jian* 間 két oszlop közötti egységet jelöl.

ként több mint három méter. Azt mondják, hogy a Han-kor elején [i. e. 2. sz.] az égből esett le.⁴⁸ A templom(ok) emeletes(ek) és magas(ak), a pagoda formájához hasonlatos(ak).⁴⁹” (XSL [後集/天方國]: 其寺分爲四方，每方九十間，共三百六十間。皆白玉爲柱，黃甘玉爲地，中有黑石一片，方丈餘，曰漢初天降也。其寺層次高上，如塔之狀。)

„Ez [Mekka] az a hely, ahol Mohamed, a szent⁵⁰ született, és itt van, ahol a Kába, ahol ez a szent ember lakott. (A Kábát körülvevő) falakat és termeket ötszínű⁵¹ drágakővel díszített téglából építették. Minden évben, amikor a Szent halála elérkezik, a muszlim országok uralkodói mind embereket küldenek, hogy azok drágaköveket, aranyat és ezüstöt adományozzanak, és brokáttal, selyemmel fedjék be a Kábát. Minden évben számos országból eljönnek, hogy tiszteletüket tegyék a Kábánál, más országok hivatalnokaival és előkelőivel együtt, a nagy távolság⁵² sem akadályozza őket, mindannyian eljönnek, hogy megtekinthessék és tiszteletüket tegyék.” (LDD [2b–3a]: [麻嘉國] 此是佛麻霞勿出世之處，有佛所居方丈，以五色玉結甃成牆屋。每歲遇佛忌辰，大食諸國王皆遣人持寶貝金銀施捨，以錦綺蓋其方丈。每年諸國前來就方丈禮拜，并他國官豪，不拘萬里，皆至瞻禮。)⁵³

A fenti leírásokban a vallási csarnok/mecset (*tang* 堂) szó gyakori használata miatt néha nem egyértelmű, hogy a Nagy Mecsetről vagy az annak udvarában álló Kába-szentélyről van szó. Az első beszámoló (YSL) szerzője Kábának nevezi a Nagy Mecsetet, amelynek belső udvarán áll a Kába-szentély. A szövegek egyrészt leírják a sok bejáratot és az azok mellett álló oszlopokat. Beszélnek a fekete lepelről (*kiszva*, *kiswah*), amelyet valóban évente (korábban egyes kalifák gyakrabban) cseréltek. A mecset ábrával illatozó

⁴⁸ Ugyanez megtalálható a *Mingshiben* is: 有黑石，方丈餘，曰：漢初天降也 (MSH 332.5a), illetve Lu Ji 陸楫 *Gujin shuohai* 古今說海 (20.8) című művében (1544).

⁴⁹ Minden bizonnyal a többi forrásban is pagodaként említett, de toronynak (minaretnek) fordítandó építményekről van szó.

⁵⁰ A kínai szövegben végig buddha (*fó* 佛) szerepel a szent, szent ember helyett.

⁵¹ Különböző színű.

⁵² A kinaiban „tízezer *li*” (*wanli* 萬里), körülbelül 5000 km.

⁵³ Lényegében ugyanez található a ZFZ-ben (A.30a): [麻嘉國]乃佛麻霞勿所生之處，佛居用五色玉甃成。每歲遇佛忌辰，大食諸國皆至瞻禮，爭持金銀珍寶以施，仍用錦綺覆其居。

falainak leírása első olvasásra a mesék világába tartozik, de Ibn Battúta (Ibn Battūtah, 1304–1368/69) beszámol arról, hogy 1398-ban egy általános tisztítás keretében mósusszal és ámbrával kenték be a falakat.⁵⁴ Az XSL-ben szerepel a ‘fekete kő’ (*heishi* 黑石), de annak mérete el van túlozva, hiszen a különböző történeti leírások legfeljebb egy méterben adják meg az egyik oldalát, ugyanakkor a ‘fekete kő’ nem vonatkozhat az egész szentélyre sem, mert az viszont jóval hosszabb. A kínai szövegek említik továbbá a közismert tényeket a Kábához történő záródoklatról (*haddzs, hajj*), amelynek időpontja valóban a muszlim naptár 12. holdhónapjának 8–10. napjára esik (*dzú'l-hiddza, dhū'l-hijjah*), illetve szó esik az imára hívó *adzánról* (*adhān*).

Ábrahám a muszlim hagyomány szerint Hágártól (Hádzsar, Hājar) született gyermekét, Izmaelt (Izmá'íl, Ismā'īl) Mekkába viszi, és később mindkettőjüket a Kába mellett temetik el. Már Ibn Battūtah is leírja Iszmá'íl sírját: a Kába északi oldalán található, fehéres zöld márványkő borítja,⁵⁵ a neve Hidzsr Iszmá'íl (Ḥijr Ismā'īl) vagy al-Ḥaṭīm. A Kába mellett a mai napig egy félkör alakú rész van elkerítve, ahová a zárándokok a Kába körüljárásakor (*circumambulatio, ṭawāf*) nem lépnek.⁵⁶

2.11. Mohamed

A Nagy Mecsethez hasonlóan szintén viszonylag sok forrás említi Mohamedet (Muḥammad, Maxiawu 麻霞勿 [ZFZ, LDD, YYZ], Mahama 馬哈麻 [MSH, XFZ, YSL], Mohanmode 謨罕驀德 [MSH, XCD]),⁵⁷ de itt is előtérbe kerülnek az érdekességgel szolgáló elemek, mint például Mohamed sírja.

Elsőként néhány általános kijelentés hangzik el, amelyek (az MSH-leszámitva) röviden Mekkával kapcsolják össze Mohamed vallásalapító tevékenységét.

„Volt itt egy szent, a neve Mohamed.” (ZFZ [A.27]: 有佛名麻霞勿)
 „Mekka állama: a muszlimok alapító pátriárkája itt kezdte meg vallása tanainak hirdetését. Az itt élők a mai napig mind betartják tanításának előírásait, azok szerint cselekszenek, nem merik megszegni őket.

⁵⁴ Wensinck [– Jomier] 1997: 317b, Jost 2008: 107–108.

⁵⁵ Gibb 1958: 196, Tresso 2008: 153.

⁵⁶ Wensinck [– Jomier] 1997: 318a.

⁵⁷ A már említett *Baizian* című versben Muhanmode 穆罕默德 szerepel.

(YSL [99]: 默加國。其回回祖師始於此國闡揚教法，至今國人悉遵教規行事，不敢有違。)

„Egykor nyugaton egy szent ember ezen a helyen [Mekka] kezdte hirdetni az iszlám tanait, az itt élők a mai napig mind betartják tanításának előírásait, szabályait.” (XFZ [天方國]: 昔者西方聖人始於此處闡揚回回教法，至今國人悉遵教門規矩。)

„Úgy mondják, hogy egykor abban az országban [Medina] született Mohanmode, csodálatos képességekkel,⁵⁸ a nyugati terület országait mind meghódította, és (ezekben) az országokban Bu’annuo’er-ként [Payghambar,⁵⁹ próféta] tisztelik, ahogy mi azt mondjuk, hogy ‘égi küldött’ [‘az Ég (Allah) küldötte’].” (MSH [332.34a–b] [Medina] 相傳，其初國王謨罕驀德生而神靈，盡臣服西域諸國，諸國尊為布按諾爾，猶言天使也。)

A kínai források helyesen állítják, hogy Mohamed Mekkában született, de három forrás (LDD, YYZ, MSH) tévesen helyezi a sírját is Mekkába, mivel az Medinában (Modina 驀底納) található, és erről másik három forrásnak (XFZ, YSL, XCD) tudomása is van. A sírral kapcsolatban a források előszeretettel térnek ki az ott tapasztalható csodás fényjelenségre és az ehhez kapcsolódó szokásokra.

„Ez [Mekka] az a hely, ahol Mohamed, a szent⁶⁰ született, és itt van, ahol a Kába, ahol ez a szent ember tartózkodott. [...] A Kába mögött található a szent ember [Mohamed] sírja, amelynél nappal és éjjel is mindig ragyogó fény világít, annyira, hogy az ember nem képes megközelíteni, csak úgy tud odamenni, ha a szemét behunyva elfut mellette. Ha valaki élete végéhez közeledve vesz a síron található földből, és azt a melléhez dörzsöli, akkor, azt mondják, a szent erejénél fogva a

⁵⁸ Az itt használt kifejezés (*sheng er shenling* 生而神靈) a klasszikus kínai forrásokban a Sárga Császárral kapcsolatban jelenik meg legtöbbször, továbbá előfordul a Wu Jian által 1350-ben írt mecsetfeliratban is.

⁵⁹ A *payghambar* perzsa szó, prófétát jelent. Ugyanebben a kontextusban, de más írásban szerepel a *payghambar* név a Li Xian 李賢 (et al.) által szerkesztett [*Da Ming yitong zhi* [大]明一統志 (SKQS ed.: 90.25b) földrajzi enciklopédiában: Bie’anba’er 別諳拔爾 (utána a szöveg megjegyzi: „kínai nyelven ‘égi küldöttek’ mondjuk [華言天使]”.

⁶⁰ A kínai szövegben végig buddha (*fo* 佛) szerepel a szent ember helyett.

mennyországba kerül.⁶¹” (LDD [2b–3a] [麻嘉國]: 此是佛麻霞勿出世之處，有佛所居方丈。[...] 方丈後有佛墓，日夜常見霞光，人近不得，往往皆合眼走過。若人臨命終時，取墓上土塗胸，即乘佛力超生云。)⁶²

„Ennek az államnak [Mekka] a földjén született a csodálatos Mohamed, akit szentnek neveztek. A templom mögött található a csodálatos sírja, amely nappal és éjjel is mindig fényben úszik, senki sem képes megközelíteni, ezért szemüket becsukva futnak el mellette.” (YYZ [麻嘉國]: 其國是土神麻霞勿出世處，稱神為佛，廟後有神墓，日夜常有光，人不敢近，皆合眼而走過也。)

„Azt mondják, hogy a muszlim vallás alapítóját Mohamednek [Mahama] nevezték, főleg ezen a vidéken [Mekka] terjesztette tanítását, és amikor meghalt, itt temették el. A sír fejnél mindig fény látható, sem nappal, sem éjszaka nem marad abba. Az utána jövők követték tanításait, régóta nem hanyatlik (a vallásuk), ezért az emberek barátságosan viseltetnek egymás iránt.” (MSH [332.33a–b] [默加國]: 相傳回回設教之祖曰馬哈麻者，首於此地行教，死即葬焉。墓頂常有光，日夜不熄。後人遵其教，久而不衰，故人皆向善。)

„Ha egy napig tovább megyünk nyugatra,⁶³ akkor egy városhoz érkeünk, amelyet az ő idegen nevükkel Modinának [Medinának] neveznek. A városban található Mahama [Mohamed], a szent ember sírja. A sír a mai napig ragyogó fényt bocsát ki magából, éjjel-nappal egészen a felhőkig emelkedve.” (XFZ [天方國], YSL [103]: 又往西行一日到一城，番名驀底納。城中馬哈麻聖人陵寢在焉。至今墓上發毫光，日夜侵雲而起。)

„Medina városa: a várostól keletre található Mohamed [Mohanmode] sírja, amelynek fejnél ötszínű fényt (látni), sem hajnalban, sem estére

⁶¹ Az eredetiben egy jellegzetes buddhista kifejezés áll: „A buddha erejénél fogva születik újjá (a Tiszta Földön)” (*cheng foli chaosheng* 乘佛力超生).

⁶² Lényegében ugyanez a szöveg jelenik meg a ZFZ Mekkáról szóló részében (A.30a): 後有佛墓，晝夜常有霞光，人莫能近，過則合眼。若人臨命終時，摸取墓上土塗胸，云可乘佛力超生。

⁶³ Vö. Mills 1970: 177. n. 5: „The statement of direction and distance is wrong; in truth, Medina lies some 300 miles north of Mecca, and the journey by caravan takes about 10 days.”

nem szűnik meg a ragyogása.” (XCD [23.C7/Medina]: 驀底納城。城之東曰謨罕驀德神人之墓。墓頂有五色光，旦夕輝煌不絕。

Érdemes megjegyezni, hogy a Mohamed név egyik kínai átírásában (Maxia-wu 麻霞勿) szerepel az az írásjegy, amelyet a sírjánál található fényjelenség leírására használnak (ZFZ, LDD: *xia* 霞, a nap felkelését és lenyugvását kísérő ragyogás). Az állandóan világító fényen kívül néhány kínai forrás egy másik legendás elemet is Mohamed sírjához köt:

„Mohamed sírja mögött van egy kút, a vize tiszta és édes. Aki tengerre kel, az feltétlenül mer belőle és magával viszi, mert ha viharba kerülne, és ezt a vizet szétszórja (a vihar irányába), akkor az lenyugszik.” (MSH [332.34a]: [Mekka] 馬哈麻墓後有一井，水清而甘。泛海者必汲以行，遇颶風，取水灑之即息。)

„(Mohamed) sírja mögött van egy kút, az idegen nyelvükön Abisansan, az íze tiszta és édes. A helybeliek odajárnak, hogy vegyenek belőle és a hajójukra tegyék, mivel ha viharba kerülnek, akkor ezt a vizet szétszórva a vihar és a hullámok (is) azonnal elcsitulnak.” (XFZ [天方國]: 墓後有井，番名阿必糝糝，味清甘。番人往往取水置缸中，遇風颶作，以水灑之，風浪頓息。)

„(Mohamed) sírja mögött van egy kút, a vize tiszta és édes, Abisannak nevezik. A helybeliek vesznek belőle és a hajójukon elraktározzák, mivel ha a tengeren átkelve viharba kerülnek, akkor ezt a vizet szétszórva a vihar és a hullámok (is) azonnal elcsitulnak.” (YSL [103]: 墓後有一井水，水清甜，名阿必糝糝。番之人取其水藏船內，過海倘遇颶風，即以此水洒之，風浪頓息。)

„(Mohamed) sírja mögött van egy forrás, a neve Abisansan. Az íze édes és finom. Ez a forrás képes lenyugtatni a hullámokat. Aki tengerre kel, az feltétlenül mer belőle és magával viszi, mert ha viharba kerülne, és ezt a vizet szétszórja (a vihar irányába), akkor a hullámok lecsitulnak.” (XCD [23.C7/Medina]: 墓後有泉，其名阿必糝糝。其味甘美，其泉能息波濤，泛海者必汲藏於舟，遇颶風而灑之也，波濤隨息。)

Az itt említett forrás ismét egy perzsa szó átírása: Ab-i Zamzam (Zamzam vize), azonban nem Medinában, hanem Mekkában található.⁶⁴

Összefoglalás

A fenti tanulmány célja egyrészt az volt, hogy bemutassa, milyen sok mindent tudtak, illetve nem tudtak a középkori Kínában az egyébként Kína számára sok szempontból fontos muszlim országok vallásáról. Általában elmondható, hogy a kínai történeti és földrajzi források (az ilyen jellegű kínai hagyományoknak megfelelően) sok konkrét adatot (számokat, neveket stb.) sorolnak fel, mégis más országok szokásaiban és vallásában (jelen esetben az iszlámban) hangsúlyozottan keresték az egzotikumot. Megjegyezték, hogy a nők eltakarják arcukat, hogy a muszlimok nem fogyasztanak alkoholt, hogy nem tisztelik az uralkodót, vagy nem esznek disznóhúst; részletesen leírták a lenyűgöző Nagy Mecsetet és a Kába-szentélyt, Iszmá'íl és Mohamed sírját, valamint a hozzájuk kapcsolódó hiedelmeket, mivel mindezek „furcsaságnak”, „exoticának” számítottak a kínai kultúrához képest. Pusztán ezen részletek alapján a kínai olvasónak nehéz lehetett eldöntenie, hogy az iszlám mely jellemzői fontosak és melyek marginálisak. Habár a beszámolók szerzői meglehetősen objektív hangnemet ütnek meg végig, de az iszlámra vonatkozóan még az egyébként muszlim Ma Huan esetében sem kapunk koherens, egységes, szerves leírást, hanem elsősorban érdekességek gyűjteményét, amely izgalmas és néha meglepően pontos, de pusztán kiragadott példákon keresztül néhány aspektust nagyít fel, míg alapvető jellemzőkről alig szól.

Az utalások többségének pontosságából úgy tűnik azonban, hogy a kínai szem számára érdekes leírások többsége valamilyen konkrét tényen alapul, és a szerzők semmilyen szinten nem kívánták ezeket túlzottan a mesék világába utalni. Ezt már csak azért sem tehették, mivel a leírások többsége egyrészt közvetlen tapasztalaton (Du Huan [8. sz.], Ma Huan [15. sz.], Gong Zhen [15. sz.], Fei Xin [15. sz.]) vagy ezek mérsékelt átdolgozásán alapult, másrészt mivel nagyon is gyakorlati célokat szolgáltak. A kínai szempont tehát nem a korabeli kínai szemléletnek az iszlám világra történő rávetítésében (mint pl. az ókori *Shanhaijing* 山海經 esetében) érvényesült, hanem elsősorban a fenti leírásokban szereplő, illetve nem szereplő jelenségek kiválasztásában.

⁶⁴ Mills 1970: 177. n.7. A Zamzam-kútról lásd még Hawting 1980.

Elsődleges források

- Jingxingji* 經行記 [Du Huan 杜環] (SKQS ed.)
- Jiu Tangshu* 舊唐書 [Liu Xu 劉昫 és Zhang Zhaoyuan 張昭遠] (SKQS ed.)
- Lingwai daida* 嶺外代答 [Zhou Qufei 周去非] (SKQS ed.)
- Mingshi* 明史 [Xu Yuanwen 徐元文, Zhang Tingyu 張廷玉 et al.] (SKQS ed.)
- Shuyu Zhouzi lu* 殊域周咨錄 [Yan Congjian 嚴從簡] (Xu Sili 余思黎 (ed.) 2000. *Yan Conjian: Shuyu Zhouzi lu* 嚴從簡: 殊域周咨錄. [中外交通史籍叢刊, 13] Beijing: Zhonghua Shuju.)
- Xin Tangshu* 新唐書 [Ouyang Xiu 歐陽修 és Song Qi 宋祁] (SKQS ed.)
- Xingcha shenglan* 星槎勝覽 [Fei Xin 費信] (online ed.: <https://zh.wikisource.org/wiki/星槎勝覽/卷2>, utoljára meglejtve: 2017.12.07.)
- Xiyang chaogong dianlu* 西洋朝貢典錄 [Huang Xingzeng 黃省曾] (online ed.: <https://zh.wikisource.org/wiki/西洋朝貢典錄/卷下>, utoljára meglejtve: 2017.12.07.)
- Xiyang fanguo zhi* 西洋番國志 [Gong Zhen 鞏珍] (online ed.: <https://zh.wikisource.org/wiki/西洋番國志>, utoljára meglejtve: 2017.12.07.)
- Yingya shenglan* 瀛涯勝覽 [Ma Huan 馬歡]: Wan Ming 万明 (ford., jegyz.) 2005. *Ming chaoben Yingya shenglan jiaozhu* 明鈔本《瀛涯勝覽》校注. Beijing: Haiyang Chubanshe.
- Yiyuzhi* 異域志 [Zhou Zhizhong 周致中] (online ed.: <https://zh.wikisource.org/wiki/異域誌>, utoljára meglejtve: 2017.12.07.)
- Zhufanzhi* 諸蕃志 [Zhao Rugua 趙汝适] (SKQS ed.)

Másodlagos szakirodalom

- Akin, Alexander 1999–2000. „The Jing Xing Ji of Du Huan: Notes on the West by a Chinese Prisoner of War.” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 5: 77–102.
- Ben-Dore Benite, Zvi 2005. *The Dao of Muhammad: a Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Asia Center.
- Boga István – Prileszky Csilla 1964. *Ibn Battúta zarándokútja és vándorlásai*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Bretschneider, E. 1910a/b. *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic sources: fragments towards the knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century*. I–II. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- Erie, Matthew S. 2016. *China and Islam. The Prophet, the Party, and Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ettinghausen, Richard 1934. „Die bildliche Darstellung der Ka'ba im Islamischen Kulturkreis.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87/3–4: 111–137.
- Gade, Anna M. 2006. „Recitation.” In: Andrew Rippin (ed.) *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Oxford: Blackwell Publishing, 481–493.

- Gibb, H. A. R. (trans. and ed.) 1958. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, A.D. 1325–1354 (Volume I)*. London: Hakluyt Society.
- Goitein, S. D. 1991. „Djum‘a.” In: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.) *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. II. Leiden: E. J. Brill, 592–594.
- Hawting, G. R. 1980. „The Disappearance and Rediscovery of Zamzam and the ‘Well of the Ka’ba’.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1: 44–54.
- Hirth, Friedrich – Rockhill, W. W. (trans.) 1911. *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*. St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences.
- Hu, Fan 2008. *Der Islam in Shaanxi: Geschichte und Gegenwart Mit einer Untersuchung zum islamisch-christlichen Dialog in Zeiten der Globalisierung und des Ökumenismus*. (PhD diss., Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn)
- Israeli, Raphael 1978. *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation*. London: Curzon.
- Israeli, Raphael 1994. *Islam in China: A Critical Bibliography*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Jost, Alexander 2008. *Hoher Besuch im Land des Himmelsplatzes Die Fahrten der Ming-Flotte in die Arabische Welt 1413 – 1433*. (MA szakdolgozat, Eberhard-Karls-Universität Tübingen)
- Leslie, Donald D. 1986. *Islam in Traditional China: A Short History*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.
- Leslie, Donald D. 1987. „Living with the Chinese: the Muslim Experience in China, T’ang to Ming.” In: Charles Le Blanc – Susan Blader (eds.) *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 175–193.
- Long, Darui 2000. „A Note on the Hongwu Nanzang, a Rare Edition of the Buddhist Cannon.” *The East Asian Library Journal* 9/2: 112–147.
- Mills, J. V. G. 1970. *Ying-yai Sheng-lan: ‘The Overall Survey of the Ocean’s Shores’ [1433]*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, J. V. G. (trans., annot.) – Ptak, Roderich (rev.) 1996. *Hsing-ch’a Sheng-lan: The Overall Survey of the Star Raft by Fei Hsin*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Neuwirth, Angelika 2006. „Verse(s).” In: Jane Dammen McAuliffe (general editor) *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Vol. V. Leiden – Boston: Brill, 419–429.
- Oláh Csaba 2000. „Az iszlám megjelenése és elterjedése Kínában.” Hamar I. (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínában*. [Sinológiai Műhely 1.] Budapest: Balassi Kiadó, 123–139.
- Pelliot, Paul 1933. „Les grands voyages maritimes chinois au début du XV^e siècle.” *T’oung Pao* [Second Series] 30/3-5: 237–452.
- Petersen, Kristian 2017. *Pilgrimage, Scripture, and Language in the Han Kitab*. Oxford: Oxford University Press.
- Plessner, M. 1995. „Ramadān.” In: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.) *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. VIII. Leiden: E. J. Brill, 417–418.
- Pulleyblank, Edward G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.

- Qutbuddin, Tahera 2008. „Khuṭba. The Evolution of Early Arabic Oration.” In: Beatrice Gruendler (ed.) *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday Presented by his Students and Colleagues*. Leiden: Brill, 176–273.
- Simon Róbert 1987a. *Korán*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Simon Róbert 1987b. *A Korán világa*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Simon Róbert 2009. *Islám kulturális lexikon*. Budapest: Corvina.
- Simpson, Marianna Shreve 2010. „From Tourist to Pilgrim: Iskandar at the Ka‘ba in Illustrated Shahnama Manuscripts.” *Iranian Studies* 43/1: 127–146.
- Sonnendecker, Klaus 2005. *Huang Xingzeng: Verzeichnis der Akteneinträge zu Audienzen und Tributen vom Westlichen Meer (Xiyang chaogong dianlu)* [黃省曾, 西洋朝貢典錄, 1520 n. Chr.], (annotierte Übersetzung). (PhD disszertáció, Freie Universität, Berlin)
- Szombathy, Zoltán 2018. „A Korán szövege és a rituális tisztaság.” In: Déri Balázs – Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Vallástudomány Központ (megjelenés előtt).
- Tresso, Claudia M. 2008. *Ibn Baṭṭuta: I viaggi*. Torino: Einaudi.
- Wain, Alexander 2016. „Islam in China: The Hān Kitāb Tradition in the Writings of Wang Daiyu, Ma Zhu and Liu Zhi, with a Note on Their Relevance for Contemporary Islam.” *Islam and Civilisational Renewal* 7/1: 27–46.
- Watt, J. C. Y. 1979. „Notes on the Use of Cobalt in Later Chinese Ceramics.” *Ars Orientalis* 11: 63–85.
- Wensinck, A. J. 1986. „Khuṭbah.” In: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.) *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. V. Leiden: E. J. Brill, 74–75.
- Wensinck, A. J. 2000. „Tarāwīḥ.” In: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.) *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. X. Leiden: E. J. Brill, 222.
- Wensinck, A. J. [– J. Jomier] 1997. „Ka‘ba.” In: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.) *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. IV. Leiden: E. J. Brill, 317–322.

SOMOGYI ÁRON

Egy Ming-kori kardvívó kézikönyv bemutatása és fordítása: új távlatok a kínai hadtörténet kutatásában

Az i. sz. 16. század végén, 17. század elején a Ming-dinasztia 明朝 (1368–1644) kisebb katonai reneszánszát élte. A 16. század elejére korszerűtlenné vált és leromlott állapotú Ming hadigépezet számos reform, szisztematikus átszervezés és újítás eredményeként kezdett magára találni, és sikeresen szerepelt több háborús konfliktusban.

E sikerek főként azoknak a katonai vezetőknek köszönhetőek, akik a dinasztia eredeti hadszervezeti hagyományaival szakítva, átgondoltan, szakértelemmel reagáltak a birodalmat érő új típusú katonai kihívásokra. Ezek közül a hadvezérek közül tudásukat, szakértelmüket többen is írásba foglalták, a kor korábban nem látott mértékben virágzó írásbeliségének szokásait követve.¹ Céljuk az volt, hogy műveik egységesen alkalmazható kézikönyvekként szolgáljanak a hadsereg számára, és ezzel elősegítsék a Ming hadszervezet konszolidálását. Így születettek meg olyan nagy jelentőségű hadtudományi művek, mint – csak néhányat említve a legjelentősebbek közül – Qi Jiguang 戚繼光 tábornok (1528–1588) úttörő alkotása, a *Jixiao xinshu* 紀效新書 (*Új értekezés a katonai hatékonyságról*)², vagy a Ming-kori vízi és vízparti hadviselés gazdag forrása, a Zheng Ruoceng 鄭若曾 (1503–1570) által írt *Chouhai tubian*³ 籌海圖編 (*A tengerészeti védelem képes gyűjteménye*).

Efféle hadászati kézikönyv volt a Mao Yuanyi 茅元儀 parancsnok (1594–1640) által összeállított, 1621-ben megjelent *Wubei zhi* 武備志 (*A katonai felkészültségről*) című mű is. Ez az egyik legátfogóbb katonai enciklopédia, amely a kínai történelem során íródott. Mao a művébe számos más, katonai témájú szövegből emelt át részleteket, esetenként komplett fejezeteket. Jól látható célja volt, hogy egyetlen, enciklopédikus igényű gyűjteményben fog-

¹ Lorge 2012: 159.

² Qi 1782.

³ Zheng 1782.

lalja össze a kor összes hasznosnak ítélt harcászati tudását. Ennek megfelelően külön fejezetek foglalkoznak többek között a stratégiával, a taktikával, a hadseregek mozgásával és ellátásával járó logisztikai kihívásokkal, valamint az újoncok kiképzésével is.

Ez utóbbi fejezetben Mao parancsnok olyan fegyverhasználati útmutatókat – nevezzük őket *harcművészeti kézikönyveknek* – gyűjtött és állított össze, amelyek tartalmazzák a harctéren alkalmazott fegyverek használatának elsajátításához szükséges tudást. Így mindaz az információ, amelyre a katonák harci kiképzése során szükség lehet, egy helyen vált elérhetővé. A *Wubei zhi* harcművészeti kézikönyvei a kínai harcművészeti rendszereket írásos és képi formában rögzítő legrégebbi források közé tartoznak. Ezek a tudományosan méltatlanul kevésbé kutatott kézikönyvek⁴ a kínai harcművészetek korai formáinak kutatásához is forrásul szolgálhatnak. Fő jelentőségük azonban abban áll, hogy beható vizsgálatuk új információkkal szolgálhat a Ming-kori hadviselésről, segítheti az eseménytörténeti szempontból már ismert és kutatott hadi események mélyebb megértését. Jelen tanulmányban ebben az új kutatási irányban kívánom megtenni az első lépést azzal, hogy bemutatom a *Wubei zhi* azon *harcművészeti kézikönyvét*, amely a *jian* 劍, azaz a kínai egyenes pengéjű, kétélű kard használatát írja le – ez a mű tartalmazza ennek a fegyvernek a legkorábbi ismert, Kínában lejegyzett,⁵ szisztematikus vívórendszerét –, valamint közreadom a kézikönyv magyar nyelvű fordítását.

⁴ A régi kínai harcművészeti kézikönyvek interpretálásával foglalkozik a szingapúri Historical Combat Association társaság, amely forrásait és egyes szövegek angol fordításainak részleteit a chineselongsword.com oldalon teszik közzé. A kutatási módszertanukról azonban nem árulnak el információt. A honlapjukon található angol fordításokban számos jelentősebb hibát fedeztem fel, videókon publikált interpretációik pedig inkább keltik a *taijijian*hez hasonló, harcművészeti gyökerű, de táncszerű mozgásformák benyomását, mint katonai vívórendszerét; véleményem szerint koncepcionálisan hibásak. A fenti okokból kifolyólag az eredményeik figyelmen kívül hagyása mellett döntöttem. Ezenkívül létezik a *Jixiao xinshu* pusztakezes harcművészeti kézikönyvének egy angol nyelvű, kommentált fordítása, amely Clifford Michael Gyves mesterszakos szakdolgozatának része, és értékes információkat, észrevételeket tartalmaz (Gyves 1993).

⁵ Azonban maga a rendszer a szerző állítása szerint a Koreai-félszigetről származik. Erről bővebben lásd alább.

A *jian* kézikönyv történelmi kontextusa

A Ming-dinasztia alapítását követő évtizedben átfogó reform keretében szervezték meg a birodalom hadseregének működését. Az új rendszert, amely részben a mongol Yuan-dinasztia hadszervezetén, részben a korábbi kínai hagyományokon alapult, *weisuo*nak 卫所 nevezzük. A *weisuo* rendszer fő célkitűzései az önellátó hadsereg megeremtése és az örökletes katonai szolgálat, gyakorlatilag egy katonai társadalmi kaszt bevezetése voltak. A rendszerbe besorolt katonák és családjaik részére földeket utaltak ki, cserébe ők és leszármazottaik katonai szolgálattal tartoztak a birodalomnak, valamint élelemmel kellett ellátniuk a hadsereget.⁶

A *weisuo* rendszer kezdetben jól működött, a Ming Birodalmat állandó, öfenntartó hadsereggel látta el, amely azonnal bevethető volt a külső ellenséggel és a belső zavargásokkal szemben is. A 15. század második felére azonban a harcos szellemiség háttérbe szorult a Ming elit körében, a katonai hivatás társadalmi megbecsülése mélyponton volt, a hadsereg fenntartására pedig egyre kevesebb állami forrás jutott. Az örökletes tiszt rangokat viselők gyakran híján voltak minden hozzáértésnek, a romló körülmények között tartott, lenézett katonák pedig tömegesen dezertáltak vagy lázadtak fel. A harcra fogható alakulatok csökkenő létszámának híre azonban sok esetben nem jutott el a kormányzathoz, mert a korrupt hivatalnokok meghamisították a létszámjelentéseket, hogy a hadseregre szánt források egy részét elsikkaszthassák.⁷

A 16. századra a reguláris hadseregek olyan rossz állapotba kerültek, hogy a kormányzat kénytelen volt a civil népesség harcképes tagjaiból,⁸ valamint a helyi milíciákból zsoldoseregeket verbuválni.⁹ Ezek a zsoldoseregek azonban nem voltak elég nagy létszámúak ahhoz, hogy tartósan ellássák egy a Minghez hasonlóan hatalmas területű birodalom állandó hadseregének szerepét. Tovább nehezítette a helyzetet, hogy a különböző, gyakran bűnözői háttérrel rendelkező zsoldosok fegyelmének fenntartásához erős szigorra és kemény kiképzésre volt szükség.¹⁰ A megoldásra váró prob-

⁶ Dreyer 2008: 104–106.

⁷ Peers 2002: 24.

⁸ Az erőszak és a harc mindennapos jelenlétéről, az „erőszak gazdaságáról” a Ming társadalomban lásd Lorge 2012: 163–165.

⁹ Swope 2009: 19.

¹⁰ Peers 1997: 9.

lémák eközben igen sürgetővé váltak, mert a Ming Birodalomnak több fronton, többféle ellenféllel szemben is meg kellett állnia a helyét. Az évszázad első felében Kína északi határain folyamatosak voltak az összecsapások a mongol törzsekkel, majd ezt követte a növekvő mandzsu fenyegetés, amely végül a dinasztia bukását is okozta. Délen Kína partjait az évszázad közepén egyre nagyobb erőre kapó *wokou* 倭寇 kalózkodók fosztogatták, 1593 és 1598 között pedig a Koreai-félszigetet megtámadó japán inváziós seregekkel folytatott háború kötötte le a Ming-dinasztia katonai erőforrásait. Azokat az erőforrásokat, amelyek egyébként is szűkösek voltak, miközben egyre több fronton, egyre változatosabb harcmodort igénylő ellenfelekkel kellett megbirkóznia a roskadozó Ming hadigépezetnek.

A hadsereg működőképességének fenntartása, a változatos fenyegetésekkel szembeni hatékony védekezés újabb és újabb hadireformokat tett szükségessé, valamint olyan egységes kiképzési és hadvezetési elvek kidolgozását, amelyek alkalmazásával a birodalom bármely részén verbuvált hadsereg üttöképessé tehető. Ez az igény hívta életre a Ming-kor második felében sorra születő átfogó vagy témaspecifikus hadtudományi munkákat, amelyek úttörője a *Jixiao xinshu* volt, és amelyek közé a *Wubei zhi* is tartozik.¹¹

A *Wubei zhi* több harcművészeti kézikönyvet tartalmaz, mint bármely korábbi kínai hadtudományi mű. Ez azért van így, mert Mao parancsnok láthatóan célul tűzte ki, hogy enciklopédiája naprakészen minden olyan fegyver használatának kézikönyvét tartalmazza, amelyre az adott kor háborús körülményei között szükség lehet.¹² Míg a körülbelül 60 évvel korábban keletkezett *Jixiao xinshu* nem tartalmaz kardvívó kézikönyveket, csupán az alakzatharcban használatos *dao* 刀 és pajzs kombinációját ismerteti felületesen, addig a *Wubei zhi*-ben külön *jian* és *dao* kézikönyv is található. A kardvívás ismerete valószínűleg a rendkívül jó vívó hírében álló japán kalózkodokkal és a japán inváziós seregekkel folytatott harcok tanulságainak köszönhetően értékelődött fel a hadseregen belül. A létszámihiánnyal küzdő, gyakran a birodalom egyik végéből a másikba mozgatott Ming seregekben fontos szemponttá vált, hogy a katonák mindenfajta fegyvernemben, mindenfajta fegyvernemmel szemben megállják a helyüket.

¹¹ Swope 2009: 18.

¹² Valamint a *Wubei zhibe* Mao átemelt minden olyan részletet a korábbi művekből, amelyet fontosnak ítélt.

Fontos, hogy néhány szó erejéig kitérjünk a *Wubei zhiben* található harcművészeti kézikönyvek harcművészet-történeti aspektusára is. A Ming-kor civil társadalmában a harcművészeteknek jelentős szerepük volt mind a szórakoztatás, mind a rekreáció, mind az érdekcsoportok közötti konfliktusok, klánháborúk területén.¹³ Felmerül hát a kérdés, hogy egy hadtudományi enciklopédiában – *katonai tankönyvben* – összegyűjtött fegyverhasználati útmutatók, amelyeket a kiképzési program részének szántak, egy kategóriába sorolhatóak-e a fent felsorolt civil tevékenységekkel. Sixt Wetzler a „Martial Arts Studies as Kulturwissenschaft: A Possible Theoretical Framework” című cikkében megpróbálja alaposan körbejárni, hogy mi tartozik a harcművészet fogalomkörébe, és mi nem.¹⁴ A cikk tartalmának bővebb taglalása nélkül csak annyit jegyeznek meg, hogy elfogadhatónak tartom az általa javasolt definíciót, miszerint: a *harcművészetek* fogalma alá sorolhatóak a civil rekreációs, önvédelmi, valamint katonai önvédelmi rendszerek (vagy ahogy Wetzler nevezi őket, stílusok) egyaránt, ha azok eredete harci tevékenységre vezethető vissza.¹⁵ Ennek szellemében a *Wubei zhi* harcművészeti kézikönyveit is megilleti a *harcművészeti* jelző.

Ugyanakkor úgy gondolom, Wetzler a fogalom meghatározása során túlságosan polgári szemszögből közelít a harcművészetekhez. Nem veszi figyelembe, hogy a katonai vagy rendfenntartó szférában nem csupán önvédelmi harcművészeti rendszerek léteztek a múltban és jelenben, hanem olyanok is, amelyeket azzal a céllal dolgoztak ki, hogy az erőszak professzionális alkalmazását tegyék lehetővé. Ez utóbbi kategóriába tartoznak a *Wubei zhiben* lejegyzett rendszerek is. És bár nem látom akadályát, hogy ezeket is a *harcművészet* ernyőfogalma alá soroljuk, fontosnak tartom, hogy külön alkategóriaként kezeljük őket, mert sok szempontból más szabályszerűségek érvényesek rájuk, mint a civil rendszerek többségére.

A harcművészetek, és főként az ázsiai harcművészetek, gyakran filozófiai vagy vallási felhangokkal, valamint gazdag tradíciók tárházával rendelkeznek, amelyek az adott rendszerhez, stílushoz kötődnek. Ezzel szemben a *Wubei zhi* kézikönyvei célulvően összeválogatott technikák pragmatikus rendszerét alkotják, amelyek nem kötődnek semmiféle hagyományhoz vagy eszmeiséghez. Pusztán az erőszak katonai környezetben való minél hatékonyabb alkal-

¹³ Lorge 2012: 161–162.

¹⁴ Wetzler 2015.

¹⁵ Wetzler 2015: 24.

mazásának oktatását szolgálják. Ennél tágabb kontextusuk vagy nem is létezik, vagy az a szerző számára nem fontos. Ez a gyakorlatias szemléletmód a *Wubei zhi* kézikönyveit a kora újkori Európa katonai vívőkönyveivel és a – szintén katonai önvédelmi technikák rendszereként összeállított – modern krav-magával helyezi egy kategóriába, nem a hagyományos ázsiai harcművészetekkel. Ezért úgy gondolom, a *Wubei zhi* és a többi Ming-kori hadtudományi munka harcművészeti kézikönyveit célravezetőbb a kínai hadtörténet, és nem a kínai harcművészet-történet részeként kutatni.

A *jian* kézikönyv felépítése

A *jian* használatának kézikönyve a *Wubei zhi* öt nagy fejezete közül a harmadikban, a *Zhen lian zhi* 陣練制 (*A harctéri alakzatok és a kiképzés rendszere*) című 41 tekerceses műben található, amely a harctéri taktikával, parancsnoklással, manőverezéssel, valamint az ennek megvalósításához szükséges megfelelő kiképzési technikákkal foglalkozik. A kiképzést tárgyaló részen belül találhatóak a *Jiaoyi* 教藝 (*A mesterségek oktatása*)¹⁶ című számozott alfejezetek. Ezek a harctéren alkalmazott fegyverek használatának elsajátításához és oktatásához szükséges harcművészeti kézikönyveket tartalmazzák. A *jian* használatának kézikönyve sorban a harmadik a harcművészeti kézikönyvek között, azt csak az íjászattal és a nyílpuskával foglalkozó részek előzik meg.¹⁷

¹⁶ A *yi* 藝 szó ebben az esetben az egyes fegyverek használatával kapcsolatos tudásra utal, amely a katonai kontextust figyelembe véve sokkal inkább tekinthető mesterségnek, mint művészetnek.

¹⁷ A *jian* kézikönyvének helye a fegyverhasználati kézikönyvek sorában érdekes kérdéseket vet fel. Míg az íj és a számszerű – a tűzfegyverek elterjedt használata ellenére – a Ming-kori hadseregekben továbbra is elsődleges fontosságú fegyverek voltak, a *jian* a korszakban főként a művelt elit szimbolikus jelentőségű viseleti tárgyává vált, a harcmезőn elvéve használták (Lorge 2012: 179). A kard, kevés kivételtől eltekintve, sosem számított a hadseregek fő fegyverének sem Kínában, sem a világ más részein. Drágább gyártása és nagyobb szakértelmet igénylő használata miatt sokszor egyáltalán nem állt a harcoló alakulatok rendelkezésére. Amikor mégis a katonák fegyvertárának részét képezte, csupán mellékfegyverként szolgált az olyan, harctéri feladatokra alkalmasabb, specializált eszközök mellett, mint a szálfegyverek vagy löfegyverek. A Ming-dinasztia hadseregeiben elterjedt kardtípus a *dao* 刀 (Lorge 2012: 177), az egy élre fent, ívelt pengéjű kard volt. Ennek a típusnak olcsóbb volt a gyártása, formájából és súlyozásából fakadóan képzetlenül is könnyebb vele hatékonyan vágni. A *Wubei zhi* ben azonban a *dao* használatának kézikönyve a *jian* kézikönyve után helyezkedik el, és csak a kardok után következnek a harctéren elsődlegesen

A *jian* kézikönyve három nagyobb egységre osztható fel. Egy bevezetőre, egy második egységre, amely részletesebb magyarázat nélküli vívómenetek¹⁸ leírását tartalmazza, valamint egy harmadikra, amely a Koreai-félszigetről megszerzett technikák leírását és illusztrációit foglalja magában.

A bevezetőben a szerző mindenekelőtt hitet tesz a *jian* használatának fontossága mellett a háborúban, majd leírja, hogy a fegyver használatának valódi ismerete Kínában rég elveszett, csupán nehezen értelmezhető verses útmutatók őrzik a tudás maradékát.

„Mao mester mondta: az ősi *jian* használható a harcban és háborúban, ezért volt Tang Taizongnak is ezer kardforgató katonája. Használatának módja azonban nem öröklődött ránk. A töredékes [kardvívást tanító szövegek] között vannak verses útmutatók, de ezek nem magyaráznak részletekbe menően.” 古之劍可施於戰鬥，故唐太宗有劍士千人。今其法不傳，斷簡殘編中有歌訣，不詳其說。

Ezt követően Mao leírja: „nemrég [azonban] jó dolog történt, megszerezhetjük a Csoxonok (Chaoxian 朝鮮) alapállásait, amelyek teljesek és hiánytalanok.” A szerző tehát azt állítja, hogy az általa papírra vetett *jian* rendszert a Koreai-félszigetről sikerült megszereznie, mert ez a tudás Kínában már nem állt rendelkezésre. A rendszer pontos eredetét nem ismerjük,¹⁹ az azonban szinte biztos, hogy a parancsnok szavait úgy értelmezhetjük, a tudásra a Ko-

használt szálfegyverek útmutatói. Mi magyarázhatja tehát a fegyvertípusok sorrendjét a műben? Mivel a *Wubei zhi* egyértelműen igen tudatos szerkesztési elveket követ, azt a lehetőséget rögtön elvetném, hogy a sorrend esetleges és nincs mögötte tudatos szándék. Sokkal valószínűbb magyarázatnak tartom, hogy Mao parancsnok úgy vélte, a *jian*-vívás elsajátítása során szerezhető meg olyan kulcsfontosságú harci képességek, amelyek a többi közelharc fegyver használatkor is kamatoztathatók. Ezenkívül a vívótudás jelentőségét növeli, hogy a katona védelmének utolsó bástyája a kardja. Ha a harci alakzat megtörik, vagy fő fegyverét elveszíti, csak a kardra és a saját vívótudására számíthat. Egy másik lehetőség megfejtés, hogy a *jian* kézikönyve a fegyver hagyományos presztízse miatt került ilyen előkelő helyre, ezt a magyarázatot azonban kevésbé tartom valószínűnek, tekintve, hogy a *Wubei zhi* a praktikus, gyakorlatias megfontolásokat helyezi előtérbe a tradíciókkal szemben.

¹⁸ Karddal végzett mozdulatok sorozata, amely az egymásra épülő, egymást követő technikák, támadások és háritások memorizálását, gyakorlását segíti elő. Ezek általában vívópártnér nélkül gyakorolható, ún. szóló gyakorlatok.

¹⁹ Sajnos a szerző állításának valóságát nem áll módunkban ellenőrizni, mert a legkorábbi ismert koreai harcművészeti kézikönyv, az 1608-as keletkezésű *Muyechebo*, amely a *Jixiao xinshu* hatására, részben azt másolva íródott (Swope 2009: 19), nem tartalmaz hasonló vívórendszert.

reai-félszigeten a japánok ellen vívott háború során tettek szert a kínaiak. Figyelemre méltó, hogy egy, a Ming hadsereg minél ütőképesebb tételét szem előtt tartó katonatiszt úgy ítélte meg, a korszakban Kínában ismert *jian* rendszerek egyike sem elég hatékony ahhoz, hogy valódi háborúban alkalmazható legyen,²⁰ és inkább egy külföldi rendszer meghonosítására biztatott, a katonai eredményesség elérésének érdekében. A külföldi ágyúk használatához hasonlóan²¹ ez is jól mutatja a nagy szellemi-ideológiai fordulatot, amely a hadsereg átszervezését jellemezte a 16–17. században.

A *jian* kézikönyvének második nagy egysége a *Jianjue ge* 劍訣歌 (*A jian mesterségének dala*) alcímet viseli, és homályosan megfogalmazott *jian*-meneteket tartalmaz. Ezek a technikák mind egy-egy képi, költői leírással kezdődnek, majd egy zárójeles²² magyarázat követi őket, amely felsorolja a konkrét mozdulatokat:

„Ballal előrelépve a Zöld Sárkány előremereszi két karmát. (Háttra két lépés, nyitás karddal, jobb kézzel kereszt alakban két csapás két kard, szúrás egy kard.)” 左進青龍雙探爪〔縮退二步，開劍，用右手十字撩二劍，刺一劍。〕

Mint az látható, a leírások nem túl világosak, de nem is lehetetlen a szöveg alapján bizonyos – korlátozott – szinten rekonstruálni a leírt mozdulatsorokat. Arra azonban semmiképpen sem alkalmasak, hogy valaki pusztán ezek alapján tanuljon meg bánni a karddal, meglévő vívótudás nélkül hasznavehetetlenek. Mao parancsnok nem teszi egyértelművé, hogy a menetek már a Koreából megszerzett vívórendszer részei-e, vagy csak példaként hozza őket a bevezetőben említett, haszontalannak nyilvánított kínai *jian*-tanításokra. A menetek kínai eredetére enged következtetni a tény, hogy az egységes rendszert alkotó, képekkel is illusztrált technikák leírása előtt újabb alcímként a *Chaoxian shifa* 朝鮮勢法 (Csoszon alapállás technikák) felirat olvasható.²³

²⁰ Mindez úgy tűnik, alátámasztja azt a feltételezést, hogy a *jian* a Ming-kor derekára az elit szimbolikus tárgyává, esetleg rekreációs időtöltéseinek eszközévé vált, de elvesztette harctéri jelentőségét.

²¹ Peers 1997: 13.

²² A megjegyzéseket az eredeti szövegben kisebb írásjegyekkel szedték és a főszöveghez képest dupla sorokba rendezték, ezzel jelölve, hogy azok „zárójeles” magyarázatok.

²³ Az is valószínűsíthető, hogy a menetek kínai és nem koreai eredetűek, hogy a képies elnevezések jelentős hasonlóságot, esetenként egyezést mutatnak a mai *taijiquan* 太極拳 és *taijijian* 太極劍 egyes mozdulatsorainak elnevezéseivel. Így például a „Zöld Sárkány előremereszi két karmát” nevű menet leírása is megtalálható több modern *taijiquan*

A második szakasz meneteinek kínai eredete tehát igen valószínű, az azonban nem tűnik logikusnak, hogy Mao parancsnok a praktikumelvű katonai enciklopédiájába belefoglalt volna egy haszontalannak tartott rendszert, pusztán az elrettentő példa kedvéért. Sokkal valószínűbb, hogy a meneteket hasznos szülő gyakorlatoknak tekintette, amelyek segítségével a vívók fejleszthetik mozdulataik folytonosságát, könnyedségét.

A *jian* kézikönyvének harmadik nagy egysége a *Chaoxian shifa* alcímet viseli, és a Koreai-félszigetről megszerzett *jian*-rendszert tartalmazza. Ez a következő elemekből áll:

- A vívótudás elsajátításához szükséges ötféle alapvető technikátípus felsorolása – ezeket a szöveg *Bevezető gyakorlatoknak* nevezi.
- Összesen tizenhat technika felsorolása, tipologizálva (pl. ütés, szúrás, háritás), de bővebb leírás nélkül.
- A huszonnégy *shi* 勢, azaz alapállás²⁴ részletes, illusztrált leírása.

Fontos megjegyezni, hogy a huszonnégy alapállás közül tizenkettő neve megtalálható a technikák tipologizált felsorolásában, a maradék tizenkettő azonban nem. Hasonlóképpen, a tipologizált felsorolásban szerepel négy olyan technika neve, amelyekről nem kapunk részletesebb leírást. Hogy erre a látzólagos következtelenségre mi a magyarázat, arra a kutatás a jelenlegi állapotában sajnos nem ad választ.²⁵

tananyagban is (ez azonban semmiképpen sem jelent közvetlen folytonosságot a *Wubei zhiben* leírt rendszerek és a modern harcművészetek között, mert egy-egy jól csengő elnevezés hosszú időn át fennmaradhat úgy, hogy korszakonként és rendszerenként más és más technikát fed – hogy az eltérő fegyvernemeket ne is említsük). Az sem kizárt azonban, hogy koreai eredetű technikákat társítottak a korszakban jól ismert kínai harcművészeti elnevezésekhez, ugyanis a fenti idézetben szereplővel azonos elnevezésű technika a *Wubei zhi* lándzsavívással foglalkozó kézikönyvében is található. A kínai harcművészetekben a történelem során használt technikaelnevezések változásának és fennmaradásának vizsgálata igen messzire vezetne, és egy jövőbeli önálló kutatás alapját is képezheti, azonban kívül esik jelen tanulmány fókuszán.

²⁴ *Shi* 勢. A könnyebb érthetőség kedvéért a fordításban a harcművészetek nyelvezetében bevett „alapállás” terminust használom, a *shi* azonban bővebb jelentéstartalmú fogalom: nem csupán a kiinduló állást, de a belőle kivitelezett technikát (pl. ütést, szúrást) is fedi.

²⁵ Lehetséges, hogy a szerző a bővebben nem magyarázott technikákat a korabeli kínai harcművészeti alpműveltség részének tekintette, ezért nem érezte szükségesnek a további magyarázatot.

A huszonnégy alapállás leírása egységes, következetes rendszerű, azonban az alapállások egymást követő sorrendjében úgy tűnik, nincsen tudatos vezérelv. A leírások az adott alapállás megnevezésével, majd tipológiai besorolásával (ütés, háritás, szúrás stb.) kezdődnek. Ezt követően olvasható a végrehajtáshoz szükséges mozdulatok leírása, valamint az, hogy a technika milyen irányból képes megsebezni az ellenfelet (alul, felül, közepén), milyen irányból hajtandó végre. Ezután útmutatót kapunk arról, hogy a kiinduló állásban a vívó megfelelő oldali keze és lába milyen tartást vegyen fel. A tartásokat olyan elnevezések jelölik, mint a „füben kígyót kereső állás”²⁶ vagy a „nyújtózó vízsárkány szétválasztja a vizet állás”²⁷. Pusztán a nevek alapján ezeknek a tartásoknak a formájáról, kivitelezésének módjáról a legtöbb esetben még csak találgatni sem tudunk. Mivel a szerző nem fűzött hozzájuk bővebb magyarázatot, igen valószínű, hogy az ismeretük a korabeli általános harcművészeti műveltség részét képezte.²⁸ A leírások az alapállásból előre- vagy hátr lépéssel felvehető állások, végrehajtható technikák felsorolásával zárulnak. Mind a huszonnégy alapállás leírása alatt szerepel az adott kiinduló állást ábrázoló illusztráció, amely nagyban megkönnyíti a technika értelmezését.

***A Wubei zhi jian* kézikönyvének magyar nyelvű fordítása**

A fordítás alapjául szolgáló szöveg a Zhejiang Daxue 浙江大学 (Zhejiang Egyetem) könyvtárának gyűjteményében található, 1621-ben publikált *Wubei zhi*-kiadás, amelynek szkennelt, digitális változatához a Chinese Text Project nevű, régi kínai szövegeket tartalmazó oldal nyilvános adatbázisában fértem hozzá.²⁹ A fordításban szereplő képek forrása ugyanez az archívum.

²⁶ *Bo cao xun she shi* 撥草尋蛇勢.

²⁷ *Zhang jiao fen shui shi* 長蛟分水勢.

²⁸ Az ilyen elnevezések mély beágyazottságára utal a kínai harcművészeti kultúrában az a tény is, hogy hasonló nevű állásokkal, menetekkel találkozhatunk modern *taiji* tananyagokban (Zhang 1998.), videóknban. Ez utóbbiak és a *Wubei zhi*ben leírt harcművészeti technikák között azonban nem mutatható ki közvetlen egyezés. Az elnevezések bővebb magyarázatának hiánya egy általános Míng-kori harcművészeti terminológia létezésére utalhat, amelynek egyes fogalmai a későbbi korokban is fennmaradtak, de a terminusok által jelölt fogalmak kicserélődtek, átalakultak.

²⁹ URL: <http://ctext.org/library.pl?if=en&res=2523>, illetve <https://ia800301.us.archive.org/20/items/02092293.cn/02092293.cn.pdf> (utolsó megtekintés: 2018.01.14).

A fordítás során az az elv vezérelt, hogy a magyar nyelvű szöveg, az érthetőség és nyelvi helyesség megkövetelte kompromisszumok mellett, minél inkább megtartsa a kínai eredeti szikárságát, nyers kézikönyv jellegét. Amennyire csak lehetséges volt, igyekeztem elkerülni, hogy a leírt technikákat a fordítás során akár a legkisebb mértékben is interpretáljam, mert ez súlyosan torzíthatja a kézikönyv további kutathatóságát. Egy több száz éve feledésbe merült harcművészeti rendszer kézikönyve – a korok közötti eltérő általános tudásanyagból és a különböző írásbeli hagyományokból fakadóan – a mai olvasó számára szükségszerűen homályosnak, zavarosnak hat. Ezt a homályt a fordítás során nem kívántam eloszlatni. A kézikönyvben olvasható vívórendszer interpretálása és rekonstruálása egy a jövőben tervezett kutatás alapját fogja képezni. Az alapállások az eredeti szövegben nincsenek sorszámmal ellátva, ezeket a fordítás során számoztam meg a könnyebb azonosíthatóság, hivatkozhatóság érdekében.

A *jian*-kézikönyv magyar fordítása az alábbiakban olvasható:

A harctéri alakzatok és a kiképzés rendszere

Kiképzés

A mesterségek oktatása 3.

Jian

Mao mester mondta: az ősi *jian* használható a harcban és háborúban, ezért volt Tang Taizongnak is ezer kardforgató katonája. Használatának módja azonban nem öröklődött ránk. A töredékes [kardvívást tanító szövegek] között vannak verses útmutatók, de ezek nem magyaráznak részletekbe menően. Nemrég [azonban] jó dolog történt, megszereztük a Csoszonok alapállításait és technikáit, amelyek teljeseek és hiánytalanok. Ez a valaha ismert tudás Kínában elveszett, és keresték azt a világ minden sarkában. Nem csupán a nyugati *Dengyun* és a japán *Shangshu*val volt így.³⁰ [Ennek] tartalma a következő:

³⁰ A „nyugati *Dengyun*” a Sui-Tang-korban készült kínai rímtáblázatokra utal, amelyek létrejöttét a szanszkrit fonológia tanulmányozása tette lehetővé. A „japán *Shangshu*” utalás nem világos, hogy mire vonatkozik. A „*Shangshu*” elnevezést használják az ókori *Shujingra* 書經 (*Írások könyve*), valamint így nevezték a neves hivatalnokok és tisztviselők nevét tartalmazó listákat is. Mao parancsnok ezzel a megjegyzéssel legitímálni kívánja saját tettét, amellyel külföldről vesz át tudást, utalva hasonló, múltbéli precedensekre.

A jian mesterségének dala

A villám igaz fiaként villanok át a napkorong előtt. Egy emelkedő, egy ereszkedő rejti a testem. (Bal és jobb, a négy irányba fordulva négy kard)

Megrázom a fejem, és szélviharként robajlok előre, kezemet forgatva fűzöm egymásba körkörös felső és alsó háritásaimat. (Nyitás jobb lábbal, egy kard, előrelépés bal lábbal, egy kard, majd balra és jobbra ismét egy-egy kard, kardot visszahúz.)

Ballal előrelépve a Zöld Sárkány előremereszti két karmát. (Hátra két lépés, nyitás karddal, jobb kézzel kereszt alakban két alsó csapás³¹ két kard, szúrás egy kard.)

Jobboldalon a magányos főnix a Nap felé fordul. (Egy szúrás bal kézzel, kétlépésnyi szökkenés előre. Bal és jobb oldalon egy-egy szúrás felfelé, mindkét oldalon hárit. Jobbra egy fordulólépés, nyitóvágással alapállásba áll.)

Virágokat szórva takarom a főső, első és hátsó [nyitásokat³²]. (Jobbra hat kardnyi forgó virág, nyitás lábbal.) Szökdelő lépésekkel hasznos ez a módszer.

A pillangó két szárnya napot lövell. (Jobb láb előre egy lépést, jobbra jön és megy két kard, jobb láb előre egy lépést, baloldalt egy szúrás, akár egy villanás.)

Körtevirág tánca ruhaujjába rejti a testet. (Hátra két lépést, fentről lefelé négy táncoló kard.)

A főnix megrebbenti szárnyát, és az univerzum kevés. (Jobb láb előre, teljes fordulat, két kart kitar, a kezek még felfelé néznek. Balra egy kard, jobbra jön és megy két kard, balra ismét egy kard. Karddal nyitva jobb láb előre.) Térdtől a vállig sújtva³³ kettévágni.

Előrelépve megtölti a levegőt a szálló fehér hó. (Lentről felfelé négy táncoló kard, először jobbra.)

Hátraforduló vadló visszagondol otthonára. (Jobbra töröl³⁴ a szempillák felé egy kardnyit, jobbra töröl a lábfej felé egy kardnyit, töröl a szempillák felé egy kardnyit. Balra töröl a derék felé egy kardnyit, egy szúrás, jobbra kard, visszahúzza a kardot.)

³¹ *Liao* 撩. Valószínűleg alulról felfelé irányuló, széles, ütő mozdulat.

³² Olyan terület a vívó testén, amelyet az adott pillanatban nem véd a kardja.

³³ *Lüe* 掠.

³⁴ *Ma* 抹. Valószínűleg vízszintes, körkörös vágás.

Csoszon alapállás technikák

Bevezető gyakorlatok: Szemtechnika,³⁵ ütéstechika, félresöpresi³⁶ technika, szúrástechnika.

Ütéstechikából öt van: Párducfej ütés, keresztlépéses bal ütés, keresztlépéses jobb ütés, balszárnny ütés, jobbszárnny ütés.

Szúrástechnikából öt van: Pikkelyellenes szúrás, egyenes has szúrás, páros tiszta szúrás, bal rejtett szúrás, jobb rejtett szúrás.

Hárítási technikából három van: Felemelt *ding* edény háritás, forgósziel háritás, kocsihajtó háritás.

Félresöpresi technikából három van: Fónixfej söprés, tigrisbarlang söprés, felemelkedő vizisárkány söprés.

1. Felemelt *ding* edény állás. Felemelt *ding* edény állás, más néven felemelt *ding* edény háritás. A technikával *ding* edény háritásból felül lehet ölni. A bal láb és a jobb kéz egyenlően felemelkednek. Az állásból [a kardot] visszahúzáva, [majd] előreütve közepen lehet ölni. Hátralépve szoknya [állás]. Lásd a technikát. (1. kép)

2. Leejtett kard állás. Leejtett kard állás, más néven leejtett kard szúrás. A technikával oldalra lépve sikeresen lehet kitérni, majd [megfelelő] ritmusban előrelépve, a kard hegyével odacsípve³⁷ lehet ölni. A jobb láb és a jobb kéz fűben kígyót kereső állásban szegezödnek. A [kardot] behúzáva és előrelépve a kocsihajtó háritásba [érkezünk]. Lásd a technikát. (2. kép)

3. Balszárnny állás. Balszárnny állás, más néven balszárnny ütés. A technikával felfelé lehet tolni, lefelé lehet nyomni. Egyenesen öl a tigris szájában.³⁸ Jobb láb, jobb kéz egyenesen, könyvet átadó állásban. Előrelépve, [a kardot] behúzáva, pikkelyellenes szúrás [állásba] érkezünk. Lásd a technikát. (3. kép)

4. Párducfej állás. Párducfej állás, más néven párducfej ütés. A technikával villámként lesújtva, fentről lehet ölni. A bal láb és bal kéz a Taishan csúcsát tartó állásban. Előrelépve, [a kardot] behúzáva, felfelé irányuló szúrás. Lásd a technikát. (4. kép)

³⁵ Harcművészeti gyakorlat, a megfelelő harci tekintet kifejlesztése.

³⁶ *Xi* 洗. Valószínűleg háritás az ellenfél fegyverének félreütésével.

³⁷ *Qiang* 搶. Valószínűleg a kard hegye körüli éllel kivitelezett gyors vágás.

³⁸ Uthalhat az ellenfél azonnali, hatékony megölésére, vagy arra is, hogy a kardmarkolat a mutató és hüvelykujj közötti, *hukounak* 虎口 ('tigrisszáj') is nevezett helyre ül be a technika kivitelezése során.



1-4. kép

5. Egyenes has állás. Egyenes has állás, más néven egyenes has szúrás. A technikával előrerontásból szúrva középen lehet ölni. Úgy rontsunk előre, akár a leomló hegyoldal. Jobb láb, jobb kéz Zöld Sárkány kiemelkedik a vízből állásban. Előrelépve derék ütés. Lásd a technikát. (5. kép)

6. Keresztlépéses jobboldali állás. Keresztlépéses jobboldali állás, más néven Keresztlépéses jobboldali ütés. A technikával széles vágással alul lehet ölni. Bal láb, jobb kéz bő ruha állásban. Előrelépve keresztütés. Lásd a technikát. (6. kép)

7. Emelkedő sújtó állás. Emelkedő sújtó állás, más néven emelkedő sújtó háritás. A technikával álcázott helyzetből felrántva [a kardot], alul lehet ölni. Takar és véd bal és jobb oldalon is. Bal láb, bal kéz nyújtózó vízsárkány szétválasztja a vizet állásban. Előrelépve, visszahúзва [a kardot] áttörő ütés. Lásd a technikát. (7. kép)

8. Kocsihajtó állás. Kocsihajtó állás, más néven kocsihajtó háritás. A technikával irányítva, középen lehet ölni, mindkét kézzel lehet ölni. Bal láb, jobb kéz rohamozó állásban. Előre és hátralépve is Főnixfej söprés. Lásd a technikát (8. kép)



5-8. kép

9. Kinyíló lobogó állás. Kinyíló lobogó állás, más néven kinyíló lobogó ütés. A technikával vágással fent lehet ölni. Bal láb, bal kéz pagodatartó állásban. Előrelépéssel behúzva [a kardot], leejtett kard [állás]. Lásd a technikát. (9. kép)

10. Őr állás. Őr állás, más néven őr ütés. A technikával mindenféle fegyverrel szemben lehet védekezni. Támadásokkal és szúrásokkal szemben [is] biztosan véd. Bármilyen fegyverrel nehéz megközelíteni. Jól időzített követő technikával félreütve³⁹ lehet ölni vele. Bal láb, jobb kéz tigrisguggolás állásban. Előrelépve derék ütés. Lásd a technikát. (10. kép)

11. Ezüst pítón állás. Ezüst pítón állás, más néven ezüst pítón háritás. A technikával mind a négy irányba körbenézhetünk magunk körül, és mind a négy irányba sújtva lehet ölni. Előrefelé bal kéz, bal láb. Hátrafelé jobb kéz, jobb láb. Mozgás közben balra és jobbra forgószél [háritás]ból villámcsapás[szerűen] lehet ölni. Lásd a technikát. (11. kép)

12. Behatoló ütés állás. Behatoló ütés állás, más néven behatoló ütés. A technikával behatoló háritással az [ellenfelet] felöklelve lehet ölni. Vadlúdként, kacsaléptekkel kell előrerontani. Bal láb, bal kéz fehér majom kijön a barlangból állásban. Előrelépve, [a kardot] behúzva, derék ütés. Lásd a technikát. (12. kép)



9–12. kép

13. Derék ütés állás. Derék ütés állás, más néven derék ütés. A technikával egy horizontális, rohamozó [csapással] közepén lehet ölni. A test, a lépés, a kéz és a kard sebeseek, akár a váratlan mennydörgés. Ebben az ütés[tech-

³⁹ Gun 滾. Jelentheti az ellenfél fegyverének lekötését is.

nikában] a kard közepének elülső része méri az ütést.⁴⁰ Jobb láb, jobb kéz kígyót lefejező állásban. Előrelépve pikkelyellenes [állás]. Lásd a technikát. (13. kép)

14. Kitárt szárny állás. Kitárt szárny állás, más néven kitárt szárny ütés. A technikával csavaró háritással felül lehet ölni. Emelkedő sújtással alul lehet ölni. Jobb láb, jobb kéz oldalsó kitérés állásban. Előrelépve, a [kardot] behúzza, felemelt *ding* edény háritás. Lásd a technikát. (14. kép)

15. Jobbszárny állás. Jobbszárny állás, más néven jobbszárny ütés. A technikával vágással lehet ölni mindkét oldalon. Bal láb, jobb kéz vadlúd írásjegy állásban. Előrelépve, [a kardot] behúzza, derék ütés. Lásd a technikát. (15. kép)

16. Felfedő ütés állás. Felfedő ütés állás, más néven felfedő ütés. A technikával vágással, háritással felül lehet ölni. Apró lépésenként, [támadó szándékunkat] rejtve közeledjünk. Bal láb, bal kéz tigrisülés állásban. Előre- vagy hátralépve, [az ellenfélnek] rontva félre lehet söpörni [a kardját]. Lásd a technikát (16. kép)



13–16. kép

17. Bal rejtett állás. Bal rejtett állás, más néven bal rejtett szúrás. A technikával előrerontva, szúrva, közepén lehet ölni. Jobb láb, jobb kéz bestiafej állásban. Előrelépve derék ütés. Lásd a technikát. (17. kép)

18. Keresztlépéses baloldali állás. Keresztlépéses baloldali állás, más néven keresztlépéses baloldali ütés. A technikával söprő sújtással alul lehet ölni. Jobb láb, jobb kéz vízholdó állásban. Előrelépve páros vágás. Lásd a technikát. (18. kép)

⁴⁰ Nem teljesen világos a megfogalmazás, a *jian zhong zhi shou* 劍中之首 utalhat a mar-kolatgombra is.

19. Felkapott ütés állás. Felkapott ütés állás, más néven felkapott ütés. A technikával felkapva [a kardot], [előre]tolva felül lehet ölni. Öklelve belépve, áttörve lehet ölni. Bal láb, jobb kéz ég felé néző állásban. Előre- vagy hátralépve egyenes has szúrás. Lásd a technikát. (19. kép)

20. Pikkelyellenes állás. Pikkelyellenes állás, más néven pikkelyellenes szúrás. A technikával egyenesen a torokra, nyakra szúrhatunk. Jobb láb, jobb kéz tengerfelderítő állásban. Előrelépve, [a kardot] behúзва, balszárnny ütés. Lásd a technikát. (20. kép)



17–20. kép

21. Hátrahúzott szárny állás. Hátrahúzott szárny állás, más néven hátrahúzott szárny ütés. A technikával vereséget lehet színlelni, csalogatva [az ellenfelet], és hasznot lehet húzni [az ellenfél hibájából]. Bal és jobb kéz és láb kígyóhúzó állásban. Hátrálva, majd előrelépve derék ütés. Lásd a technikát. (21. kép)

22. Jobb rejtett állás. Jobb rejtett állás, más néven jobb rejtett szúrás. A technikával csavarva, szúrással, középen lehet ölni. Bal láb, jobb kéz rohamozó állásban. Felegyenesedve, majd előrelépve, felemelt *ding* edény háritás. Lásd a technikát. (22. kép)

23. Főnixfej állás. Főnixfej állás, más néven főnixfej söprés. A technikával félresöpörve [az ellenfél kardját] szúrással vagy vágással lehet ölni. Jobb láb, jobb kéz fehér kígyó hajladozik a szélben állásban. Előrelépve, [a kardot] behúзва, felfedő ütés. Lásd a technikát. (23. kép)

24. Keresztirányú roham állás. Keresztirányú roham állás, más néven keresztirányú roham ütés. A technikával sebesen kitérve lehet háritani, és [az ellenfél fegyverét] félreütve⁴¹ lehet ölni. Előre- és hátrafelé haladva mindkét kéz és mindkét láb tartja az állást. Előrerontva, [a kardot] behúзва, emelkedő sújtás. Lásd a technikát. (24. kép)

⁴¹ Gun 滾. Jelentheti az ellenfél fegyverének lekötését is.



21–24. kép

Összegzés és kutatási távlatok

Összegzésképpen elmondható, hogy a *Wubei zhi jian* kézikönyve a legkorábbi olyan kínai forrás, amely az egyenes kard használatának szisztematikus rendszerét örökíti meg. Ebben a minőségében tehát egyedülálló hadtörténeti és kultúrtörténeti emlék, de a jelentőségét nem csupán ez adja. A kézikönyvet, a *Wubei zhi* többi harcművészeti kézikönyvével egyetemben, katonai felhasználásra szánták, ezért nem alaptalan a feltételezés, miszerint az abban foglalt technikákat a kiképzés során oktatták és a korabeli harctéren valóban alkalmazták. Ez pedig azt jelenti, hogy a kézikönyvekben foglalt tudásanyag aktív formálója volt a csatáknak, s így a Ming-kori történelemnek is. A Ming-kori harcművészeti kézikönyvek további kutatása tehát közelebb vihet minket a kínai múlt eseményeinek megértéséhez.

Az európai hadtörténet és kultúrtörténet kutatásában nem számít újdonságnak a történelmi harcművészeti kézikönyvek interpretálásából származó eredmények felhasználása. Az 1980-as években indult HEMA⁴² mozgalom azzal a céllal jött létre, hogy középkori kódexekben fennmaradt vívókönyvekből rekonstruálja a történelmi fegyverek használatát, de mára önálló sporttá, hagyományörzéssé és – ami a legfontosabb – tudományos kutatási területté nőtte ki magát.⁴³ A nemzetközi HEMA közösség ma számos neves kutatót tudhat a sorai között, és saját lektorált folyóirattal⁴⁴ is rendelkezik. A régi harcművészeti kézikönyveket a filológia és történettudomány eszközeivel feldolgozó, majd a régészet és kísérleti régészet módszereivel rekonstruáló,

⁴² Historical European Martial Arts.

⁴³ A HEMA mozgalom hármasságáról és tudományos vonatkozásáról lásd: Jaquet – Sørensen 2015.

⁴⁴ *Acta Periodica Duellatorum*.

interpretáló módszertan⁴⁵ alkalmazása olyan új történelmi ismeretekhez vezetett, amelyek segítették az európai hadtörténet mélyebb megértését, korábbi tévhitet eloszlatását. Véleményem szerint a Ming-kori harcművészeti kézikönyvekben foglaltak feldolgozása, a fentiekhez hasonló kutatói szemlélet és módszertan alkalmazásával, szintén olyan új eredményekhez vezetne, amelyek segíthetik a Ming-kori hadtörténet újabb aspektusainak megismerését, új megvilágításba helyeznének számos történelmi eseményt. A jelen tanulmányban közölt fordítást az első lépésnek, az itt leírtakat programadónak szánom ebben az új kutatási irányban.

Függelék

A *Wubei zhi jian* (86.1–14) kézikönyvének eredeti szövege

《陣練制》

《練》

《教藝三》

《劍》

古之劍可施於戰鬪，故唐太宗有劍士千人。今其法不傳，斷簡殘編中有歌訣，不詳其說。近有好事者得之朝鮮，其勢法俱備。固知中國失而求之四裔，不獨西方之《等韻》、日本之《尚書》也。備載於左。

《劍訣歌》

電掣昆吾晃太陽，一升一降把身藏。〔左右四顧四劍。〕

搖頭進步風雷響，滾手連環上下防。〔開右足一劍，進左足一劍，又左右各一劍，收劍。〕

左進青龍雙探爪〔縮退二步，開劍，用右手十字撩二劍，刺一劍。〕

右行單鳳獨朝陽。〔用左手一刺，跳進二步。左右手各一挑，左右手各一蓋。右手一門轉步，開劍作勢。〕

撒花蓋頂遮前後。〔右滾花六劍，開足。〕馬步之中用此方。

蝴蝶雙飛射太陽。〔左足進步，右手來去一劍。左足進步，左手一刺一晃。〕

梨花舞袖把身藏。〔退二步，從上舞下四劍。〕

鳳凰浪翅乾坤少。〔進右足，轉身，張兩手，仍翻手。左手一劍，右手來去二劍，左手又一劍。開劍，進右足。〕掠膝連肩劈兩旁。

進步滿空飛白雪，〔從下舞上四劍，先右手。〕

⁴⁵ A kutatási módszertan részletes leírását lásd: Jaquet 2016: 234–240; egy ilyen típusú kutatás lehetséges korlátairól lásd: Burkart 2016: 5–30.

回身野馬去思鄉。〔右手抹眉一劍，右手抹腳一劍、抹眉一劍。左手抹腰一劍、一刺，右劍一手收劍。〕

《朝鮮勢法》

初習：眼法、擊法、洗法、刺法。

擊法有五：豹頭擊、跨左擊、跨右擊、翼左擊、翼右擊。

刺法有五：逆鱗刺、坦腹刺、雙明刺、左夾刺、右夾刺。

格法有三：舉鼎格、旋風格、御車格。

洗法有三：鳳頭洗、虎穴洗、騰蛟洗。

舉鼎勢。舉鼎勢者，即舉鼎格也。法能頂格上殺，左腳右手平擡，勢向前擊中殺，退步裙襴。看法：

點劍勢。點劍勢者，即點劍刺也。法能偏閃奏進搶殺，右腳右手撥草尋蛇勢，向前擊步，御車格。看法：

左翼勢。左翼勢者，即左翼擊也。法能上挑、下壓，直殺虎口，右腳右手直符送書勢，向前擊步，逆鱗刺。看法：

豹頭勢。豹頭勢者，即豹頭擊也。法能霹擊上殺，左腳左手泰山壓頂勢，向前擊步，挑刺。看法：

坦腹勢。坦腹勢者，即坦腹刺也。法能衝刺中殺，進如崩山，右腳右手蒼龍出水勢，向前進步，腰擊。看法：

跨右勢。跨右勢者，即跨右擊也。法能撩剪下殺，左腳右手綽衣勢，向前進步，橫擊。看法：

撩掠勢。撩掠勢者，即撩掠格也。法能遮駕下殺，蔽左、護右，左腳左手長蛟分水勢，向前擊步，鑽擊。看法：

御車勢。御車勢者，即御車格也。法能駕御中殺，則殺雙手，左腳右手衝鋒勢，向前退步，鳳頭洗。看法：

展旗勢。展旗勢者，即展旗擊也。法能剪磨上殺，左腳左手托塔勢，向前擊步，點劍。看法：

看守勢。看守勢者，即看守擊也。法能看守諸器，攻刺守定，諸器難進，相機隨勢滾殺。左腳右手虎蹲勢，向前進步，腰擊。看法：

銀鱗勢。銀鱗勢者，即銀鱗格也。法能四顧周身，又能掠殺四面。向前則左手左腳，向後則右手右腳，動則左右旋風擊電殺。看法：

鑽擊勢。鑽擊勢，即鑽擊也。法能鑽格搶殺，鵝形鴨步奔冲，左腳左手白猿出洞勢，向前擊步，腰擊。看法：

腰擊勢。腰擊勢者，即腰擊也。法能橫冲中殺，身、步、手、劍，疾若迅雷。此一擊者，劍中之首擊也。右腳右手斬蛇勢，向前進步，逆鱗。看法：

展翅勢。展翅勢者，即展翅擊也。法能絞格上殺，撩掠下殺，右腳右手偏閃勢，向前擊步，舉鼎格。看法：

右翼勢。右翼勢者，即右翼擊也。法能剪殺兩翼，左腳右手鴈字勢，向前掣步，腰擊。看法：

揭擊勢。揭擊勢者，即揭擊也。法能剪格上殺，步步套進。左腳左手虎坐勢，向前退步沖洗。看法：

左夾勢。左夾勢者，即左夾刺也。法能沖刺中殺，右腳右手獸頭勢，向前進步，腰擊。看法：

跨左勢。跨左勢者，即跨左擊也。法能掃掠下殺，右腳右手提水勢，向前進步，雙剪。看法：

掀擊勢。掀擊勢者，即掀擊也。法能掀挑上殺，搶步鑽殺。左腳右手朝天勢，向前退步，坦腹刺。看法：

逆鱗勢。逆鱗勢者，即逆鱗刺也。法能直刺喉頸，右腳右手探海勢，向前掣步，左翼擊。看法：

斂翅勢。斂翅勢者，即斂翅擊也。法能佯北誘賺，左右手腳拔蛇勢，倒退進步，腰擊。看法：

右夾勢。右夾勢者，即右夾刺也。法能絞刺中殺，左腳右手奔沖勢，向前立步，舉鼎格。看法：

鳳頭勢。鳳頭勢者，即鳳頭洗也。法能洗刺剪殺，右腳右手白蛇弄風勢，向前掣步，揭擊。看法：

橫沖勢。橫沖勢者，即橫沖擊也。法能疾奔顛閃滾殺，進退兩手兩腳，隨勢沖進掣步，撩掠。看法：⁴⁶

Elsődleges források

Chen lian zhi 陣練制, Jiaoyi san 教藝三, Jian 劍. In: Mao Yuanyi 茅元儀 1621. *Wubei zhi* 武備志 [A katonai felkészültségről]. 86.1–14. (Szkennelt, digitális változat: <https://ia800301.us.archive.org/20/items/02092293.cn/02092293.cn.pdf>, utolsó megtekintés: 2018.01.14).

Qi Jiguang 戚繼光 1782. *Jixiao xinshu* 紀效新書 [Új értekezés a katonai hatékonyságról]. (SKQS ed.)

Zheng Ruoceng 鄭若曾 1782. *Chouhai tubian* 籌海圖編 [A tengerészeti védelem képes gyűjteménye]. (SKQS ed.)

Másodlagos szakirodalom

Burkart, Eric 2016. „Limits of Understanding in the Study of Lost Martial Arts.” *Acta Periodica Duellatorum* 4/2: 5–30.

⁴⁶ Mao 1621.

- Dreyer, Edward L. 2008. „Military origins of Ming China.” In: Frederick W. Mote – Denis Twitchett (eds.) *The Ming Dynasty, 1368–1644, Part I*. [The Cambridge History of China 7.] Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore – Sao Paulo: Cambridge University Press, 58–107.
- Gyves, Clifford Michael 1993. *An English Translation of General Qi Jiguang's “Quan-jing Jieyao Pian”*. (MA thesis, The University of Arizona)
- Jaquet, Daniel – Sørensen, Claus Frederick 2015. „Historical European Martial Art a crossroad between academic research, martial heritage re-creation and martial sport practices.” *Acta Periodica Duellatorum* 3/1: 5–35.
- Jaquet, Daniel 2016. „Experimenting Historical European Martial Arts, a Scientific Method?” In: Daniel Jaquet, Karin Verelst – Timothy Dawson (eds.) *Late Medieval and Early Modern Fight Books: Transmission and Tradition of Martial Arts in Europe (14th–17th Centuries)*. Leiden – Boston: Brill, 216–243.
- Lorge, Peter 2012. *Chinese Martial Arts: from antiquity to the twenty-first century*. New York: Cambridge University Press.
- Peers, Chris 1997. *Late Imperial Chinese Armies 1520–1840*. [Osprey Military Men-At-Arms 307.] London – Auckland – Melbourne: Osprey.
- Peers, Christopher 2002. *Medieval Chinese Armies 1260–1520*. [Osprey Military Men-At-Arms 251.] Oxford: Osprey.
- Swope, Kenneth M. 2009. *A dragon's head and a serpent's tail: Ming China and the first Great East Asian war, 1592–1598*. [Campaigns and commanders 20.] Norman: University of Oklahoma Press.
- Wetzler, Sixt 2015. „Martial Arts Studies as Kulturwissenschaft: A Possible Theoretical Framework.” *Martial Arts Studies* 1: 20–33.
- Zhang Yun 1998. *The Art of Chinese Swordsmanship: A Manual of Taiji Jian*. New York: Weatherhill.

NYIRÁDI BLANKA

A „Nóra-jelenség” és az *ibsenizmus* szerepe a 20. századi kínai dráma fejlődésében

Bevezetés

Henrik Ibsen (1828–1906) norvég drámaíró az utókor a modern kori drámaírás atyjaként tartja számon. Színdarabjai egytől egyig megrázó erejűek, nagy hatásúak, munkásságát mindenkor nagy figyelem övezte. Drámáiban felvállalt erkölcsi álláspontja nemegyszer megosztotta a norvég (és az európai) közvéleményt, és heves társadalmi vitákhoz vezetett, művészi értéküket azonban senki nem vitatja. Darabjait nem sokkal megírásuk után már Európa-szerte játszották, de nyugati szerzők között példátlan az a hatás, amelyet nem sokkal halála után Ibsen Kínában kiváltott.

A 19. század közepén Norvégia a kibontakozó kapitalizmus áldásait élvezi, ugyanakkor annak negatív hozadékaival küzd. Ibsen ebben a társadalmi közegben él és alkot: realista drámái tükröt tartanak azoknak a társadalmi fonák-ságoknak, amelyek meggyőződése szerint a kapitalista fejlődés során elkerülhetetlenül megjelennek, és bizonyos emberi jellembeli torzulásokat okoznak. Kína a 20. század elején még nem lépett a kapitalizmus korszakába, a császári örökség és a modern kori fejlődés között egyensúlyoz. Mi az, ami miatt egy merőben más kulturális és társadalmi háttérből származó, Kína számára addig szinte ismeretlen nemzetiségű drámaíró ekkora népszerűsége tudott szert tenni egy ilyen távoli országban? Minek köszönhetően tudott ilyen maradandó hatással lenni egy ekkora nemzet irodalmi és kulturális életére? Abban, hogy ez így alakulhatott, nagy szerepet játszott a történelem.

A 19. század középső harmadában Kína először szembesült a nyugati világ katonai fejlettségével. Az ópiumháborúkban elszenvedett megalázó vereségek aláásták a kínaiaknak a Középső Birodalom gazdasági, társadalmi és morális felsőbbrendűségébe vetett hitét. Kína kikötőinek kikényszerített megnyitása, a kereskedelem megindulása elsősorban a nyugati érdekeket szolgálta, Kína számára előnytelen kompromisszumokkal járt. A kínaiakban egyre nőtt az elégedetlenség a császári vezetéssel kapcsolatban, amely tehetetlennek tűnt

az erőszakos nyugati befolyással szemben. A Qing-dinasztia 清 (1644–1911) a veszély ellenére luxusra tékozolta az állami vagyont, Kínát pedig továbbra is kiszolgáltatta a nyugati hatalmaknak és Japánnak. Az alávetett tömegek soraiban gyülemllett a feszültség, lázadások követték egymást.

Az első világháború után Kína egyenlőtlen békeszerződés aláírása előtt állt; az 1919-es versailles-i egyezmény területileg komolyan megcsonkította volna. Ez a kilátás szikra volt a puskaporos hordónak. Május 4-én Pekingben a diákság hatalmas tömegben vonult az utcára, és hevesen tiltakozott az egyezmény aláírása ellen, amely szemükben Kína végső megaláztatását jelentette volna. Az úgynevezett „május negyedike mozgalom” (*wusi yundong* 五四运动) országos méretűvé nőtte ki magát, és a reformok, a demokrácia, a társadalmi és kulturális megújulás szellemi programját tette magáévá. A békeszerződést végül nem írták alá, de a változásokhoz több időre volt szükség.

Kína a katonai vereségek hatására kénytelen volt megkezdeni a nyugati „praktikus tudományok” (pl. nehézipar, hadiipar) tanulmányozását. Az „önerősítés” (*zhiqiang* 自强) programjának híres jelszava: „A kínai ismeretek fundamentum gyanánt, a nyugatiak gyakorlati célokat szolgáljanak!”¹ (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong!* 中学为体，西学为用!) Másban nem érezték szükségét a Nyugattól tanulni. Az eszmék áramlását azonban nem lehetett államilag korlátozni: a fejlett technikai ismeretek mellett sok nyugati ideológia is utat talált Kínába. A fiatal kínai értelmiség hite már egy ideje meg-ingott a régi eszmékben, amelyek addig életüket irányították. Ezeket elmara-dottnak kezdték látni, és ez fogékonyra tette őket a nyugati eszmerendszerek iránt. Úgy tűnt, a nyugati értékek: a demokrácia, az egyéniség szellemi szabadsága mind hatásos fegyverek lehetnek a Kínában évezredek óta uralkodó konfuciánus eszmerendszer megdöntéséért vívott harcban. A fiatalok úgy érezték, míg a világ fejlődött, Kína megragadt a múltban. Most minden figyelmükkel a Nyugat felé fordultak, lelkesen azonosultak a gondolatokkal, amelyeket modernnek és haladónak láttak. Hitték, hogy ebben rejlik Kína fel-emelkedésének reménye.

Már a századforduló körül kezdtek kibontakozni a kínai irodalom megújít-ására irányuló törekvések. Ami a társadalomban a merev konfuciánus hierar-chia, az volt az irodalomban a klasszikus kínai nyelv (*wenyan* 文言): archa-ikus jelenség, a fejlődés gátja. Elsősorban ez lett tehát a támadások célpontja. Helyébe a közérthető, élőszóhoz közelálló *baihua* 白话 nyelvet propagálták,

¹ Galla 1986: 1355.

amely hamar teret hódított. Irodalmi társaságok, folyóiratok alakultak, soha nem látott módon megélnék az irodalmi élet. A fiatal haladó értelmiség úgy gondolta, hogy az irodalomnak a pusztá szórakoztatásnál magasabb célt kell szolgálnia: ha közérthető formába öntik, ez lehet az új társadalmi eszmék terjesztésének leghatásosabb eszköze.

Az új nyelvezetnek és az új mondanivalónak új formával kellett párosulnia. A hagyományosan domináns líra, bár nem vált mellőzötté, átmenetileg háttérbe szorult. Fontos szerephez jutott a novella, de a legnagyobb, tömegeket megszólító ereje a drámának volt. A hagyományos kínai színjátszás vásári jellegénél fogva mindig is sokakat vonzó, szórakoztató műfaj volt, és mint ilyen, ha népszerűségnek örvendett is, művészi presztízsnak nemigen.² A dráma fontos társadalmi küldetés előtt állt, ehhez azonban először formai megújulásra volt szükség.

Az akkori kínai értelmiség úgy érezte, a tradicionális kínai színházművészet – hagyományos formanyelve, előadói sajátosságai miatt – nem alkalmas új társadalmi eszmék közvetítésére. A nyugati irodalmat már egy ideje aktívan tanulmányozó irodalmárok a nyugati drámai formában látták a megoldást a problémára. A fiatal kínai drámaírók kísérletezni kezdtek, és ezáltal fokozatosan meghonosították a kínai irodalomban a nyugati drámai formát. Mivel ebben a szereplők prózában kommunikálnak egymással, ez a fajta dráma a *huaaju* 话剧, vagyis „beszélt dráma” néven vált ismertté.

Voltak, akik a teljes megújulás hívei lévén gyökeresen fel akarták számolni a kínai színházművészet – általuk dekadensnek ítélt – hazai hagyományait, és annak helyébe átvenni a nyugati drámát. Mások, például a kor jelentős drámaírója, Tian Han 田汉 (1898–1968) nem osztották ezt a nézetet. Ők úgy vélték, hogy a modern kínai drámaíróknak igenis van, amit érdemes megtanulni a hagyományos színház művészetéből. Hirdették, hogy a színház modernizálása nem jelentheti a nemzeti karakter elvesztését, csakis a kettő ötvözése vezethet sikerre. 2004-ben megjelent könyvében He Chengzhou három jelentős erőt nevez meg, amelyek egyensúlyától a modern dráma felemelkedése függött: a nyugati hatást, amelyet kapott, a kulturális szerepet, amelyet be kellett töltenie, és a színház nemzeti hagyományait, amelyeket be kellett építenie.³

Ebbe a felpezsdült szellemi közegbe robbant be Ibsen.

² Meg kell jegyezni, hogy ez alól kivételt képeztek a magánszínházak, amelyek magas színvonalú, megbecsült szórakoztatást nyújtottak nemesi udvarok számára.

³ He 2004: 107.

Ahogy a kulturális megújodást is sürgető május negyedik mozgalom egyre inkább kibontakozott, az új eszmék, gondolati irányzatok egymást követve áramlottak be a szellemi életbe. Gyors egymásutánban születtek a nyugati művek fordításai: Tolsztojt, Turgenyevet, Zolát, Maupassant-t, Dickenst, Tagorét tanulmányozták. Érdeklődésük korántsem szorítkozott a fejlett nagyhatalmakra, hanem különösen élénk volt olyan kis népek irodalma iránt, amelyek valamiféle elnyomás alatt éltek, és nemzeti irodalmukban az ez elleni lázadást juttatták kifejezésre.⁴ Ibsen, bár „kis” nép fia, már életében Európa-szerte elismert drámaíró volt, így érthető, hogy híre eljutott Kínába. De mi lehetett az oka annak, hogy számos nagy író társa mellett mégis ő lett a legnagyobb hatással a modern kínai drámairodalomra?

A Kínában társadalmi és gazdasági szempontból alávetetten élő tömegek az utóbbi évtizedek eseményeinek hatására kezdtek rálátni helyzetükre, és egyre méltatlanabbnak érezni azt; nőni kezdett az igény a szűk kormányzó elitől való függés megszüntetésére. A társadalmon belül is voltak azonban súlyos különbségek. Li Dazhen 李大钊 a 20. századot „a társadalmi osztályok és az egyének mindenfajta elnyomás alóli felszabadulása időszakának”⁵ nevezte. A nőket Kínában addig egyáltalán nem vették számba mint társadalmi csoportot. Ennek a korszaknak a nyugati eszmei hatásokkal teli szellemi közegéhez köthető, hogy a „nyugatos” értelmiség elkezdett rájuk ekként tekinteni.

A nők jogait követelő hangok Európában már a 17. században megjelentek, de a feminizmus igazi kibontakozása a 19. század második felére tehető. Ez az az időszak, amikor a történelmi fejlődésben egyik társadalom a másik után jutott el a demokratizálódás szakaszába, amikor is az eredetileg a társadalmi osztályok között fennálló különbségek – inkább jogi, mint pénzügyi értelemben – csökkentek vagy megszűntek. Ilyen körülmények között egyre természetellenesebbnek és fenntarthatatlanabbnak tűnt a nők társadalmilag és politikailag alárendelt helyzete.

Kínában azonban a Nyugathoz képest ez a folyamat jóval több akadályba ütközött. A nők helyzete a régi Kínában összehasonlíthatatlanul rosszabb volt, mint nyugaton. Az ő szempontjukból a 20. század eleje még a régi, feudális Kína időszakához tartozott. A társadalmi rendszert évezredek óta minden rész-

⁴ Ekkorra tehető az is, hogy a kínaiak „felfedezték” Petőfi Sándort, hiszen nagy költőnk forradalmi heve, meg nem alkuvó szabadságvágya csodálatra méltó volt a szemükben. Szinte egész életművét lefordították kínaira, és máig sokan ismerik a nevét.

⁵ Gao 2006: 66.

letre kiterjedően a konfuciánus ideológia határozta meg. A politikai, gazdasági és kulturális élet irányítása a kínai társadalomban mindig is a férfiak kezében összpontosult. A nők ezzel szemben alárendelt szerepet játszottak, és semmiféle jogot nem élveztek. Mindennapi életüket, a tőlük elvárt viselkedést számtalan szabállyal korlátozták. Nem túlzás azt állítani, hogy a konfuciánus etika a szó legszorosabb értelmében megfojtotta a nők egyéni szabadságát.⁶ Mindezek ismeretében nem meglepő tehát, hogy Ibsen önmagát felszabadító Nórája a kínai nők szemében (is) ikonná vált.

A „Nóra-jelenség” és az *ibsenizmus*

Ibsen *Babaház* (1879) című darabja egy tisztos, középosztálybeli norvég családról szól. A férjet, Torvald Helmer újonnan nevezték ki a bank élére, felesége, a fiatal, életvidám Nóra neveli három szép gyermeküket. Bár Helmer kissé atyáskodni tűnik neje fölött, férj és feleség kapcsolata szeretetteljes. A család élete idillinek látszik. Nóra barátnőjének, Lindénének vall egy régi titokról, amely boldogságára fenyegető árnyékként borul. Évekkel ezelőtt váltót hamisított, hogy édesapja nevében pénzt szerezzen, és nagybeteg férjét külföldre tudja utaztatni a gyógyulás érdekében. Helmer önérzetes ember, aki nem fogadta volna el az ilyen segítséget, ezért Nórának titokban kellett cselekednie. Férje meggyógyult, Nóra pedig titokban, apránként törleszti tartozását.

A konfliktus akkor kezd kibontakozni, amikor feltűnik az alattomos Krogstad, Nóra hitelezője, és tartozása fejében azt kéri az asszonytól, segítsen neki megtartani bankbéli állását, mivel férje éppen el akarja bocsátani. Az asszony félelmetes válaszáig el kerül: vagy protekciót szerez szakmailag feddhetetlen férjénél a rossz hírű Krogstadnak, vagy az felfedi titkát. Megpróbál férjénél közbenjárni, de hiába, a titok pedig nem maradhat sokáig rejtve.

Mikor Helmer értesül felesége múltbéli „üzelméről”, reakciója lesújtó. Nóra háromnapos örlődése derűsebb pillanataiban azt remélte, férje kiáll mellette, és tettét megértve hálás lesz felesége áldozatos szerelméért. Helmer azonban nemhogy nem hálás, semmiféle sorsközösséget nem vállal Nórával: „kétszínű, elvetemült hazugnak”⁷ nevezi, aki miatt az ő szakmai és emberi

⁶ Zhang 2004: 120.

⁷ Ibsen 1966: 488.

feddhetetlenségének, boldog életének örökre vége. Gyermekeiket is el akarja különíteni Nórától, hiszen a hazugság „megmérgezi az otthont, megrontja a gyerekeket”.⁸ Nóra összeomlik.

Az események hirtelen fordulatot vesznek, ugyanis Lindéné hatására (aki, mint kiderül, Krogstad régi szerelme) Krogstad jobb belátásra tér, és felmenti Nórát minden kötöttség alól. Helmer ujjong, és keblére ölelné feleségét, aki azonban hideg marad. Számára nem hoz megkönnyebbülést a veszély elhárulta, a baj már megtörtént. Keservesen csalódnia kellett férje szeretetében, amely a válságban nem állta ki a próbát. Elveszítette *az illúziót, hogy boldog volt* egy ilyen házasságban, ahol ő ennyire súlytalannak találtatott. Rádöbben, hogy mindvégig csupán férje „babája” volt, sosem valódi, megbecsült társa.

Helmer nem érti, Nóra miért nem örül vele együtt a dolgok e szerencsés fordulatának, és a zavartalan jövőnek, ami most így előttük áll. Nóra komoly beszélgetést kezdeményez, amely, mint rámutat, az első ilyen a házasságuk során, ez viszont valódi „női függetlenségi nyilatkozattá”⁹ női ki magát. A felismeréssel, amelyben most része volt, nem élheti tovább eddigi életét. Elszámol férjével, elvág kettejük között minden köteleket. Helmer azt hiszi, felesége megháborodott, Nóra viszont döntött. Anélkül, hogy tudná, mi lesz vele, becsapja maga mögött az ajtót, és örökre elhagyja a „babaházat”.

„A *Babaház* utolsó jelenetében a Nóra mögött becsapódó ajtó dőreje megrengette a 19. századi Európát, és ennek visszhangját még a 20. századi Kínában is lehetett hallani”¹⁰ – fogalmaz a „Nóra-jelenséget” elemző cikkében Zhang Lansheng 张兰生. A *Babaház* 1879-es koppenhágai bemutatója végletes reakciókat váltott ki a közönségből és a kritikusokból. Még a kortárs Európában is hallatlan erkölcstelenségnek számított, hogy egy asszony elhagyja férjét és gyermekeit, hát még később, a szélsőségesen konzervatív társadalmú Kínában.

A *Babaházat* (*Wan'ou zhi jia* 玩偶之家) Kínában eleinte műkedvelő vagy iskolai szintársulatok vitték színre, korlátozott számú közönség előtt. A darab az első pillanattól megosztotta a kínai közönséget: kiből megbotránkozást, kiből lelkes rajongást váltott ki, de közömbös senki sem maradt iránta. Sokan nem voltak képesek befogadni a darab mondanivalóját, és felháborodva kérdezték: vajon mi a baj Helmerrel, ezzel a derék, becsületes férjjel és csa-

⁸ Ibsen 1966: 456.

⁹ Yu 2013: 136.

¹⁰ Zhang 2005: 33.

ládapával? Miféle könnyelmű teremtés ez a nő, hogy egy nézeteltérés miatt elhagyja a családját?

Azok azonban, akik messzebbre láttak, és kevésbé voltak megkötve a hagyományos kínai erkölcsi beidegződések által, Nóra tettét bátornak és hősi-esnek látták. Alakja szimbólum lett a 20. század eleji Kínában: az új értékrend, az egyéniség lázadása, a szellemi szabadság megtestesítője, az Új Nő maga. Modernsége, meg nem alkuvása milliók szemében vált követendő példává. Ibsen *A nép ellensége* (1882) című darabját is műsorra tűzték és sikerrel játszották, a *Babaház* sikere azonban elsöprő és megismételhetetlen volt. Az előadásokat óriási közönség- és sajtóvisszhang fogadta, mindenhol írtak, beszéltek, vitakoztak a darabról. Az 1920–30-as évek e heves irodalmi és erkölcsi diskurzusát nevezik „Nóra-jelenségnek” (*Nala xianxiang* 娜拉现象), amely fontos szerepet játszott a modern kínai dráma fejlődésében.

A darab fordítása először 1918-ban jelent meg folytatásokban az egyik legjelentősebb folyóiratban, a haladó eszméket hirdető *Új ifjúságban* (*Xin qingnian* 新青年). Az a Hu Shi 胡适 (1892–1962) fordította, aki a lap főszerkesztője és egyben az új kultúra mozgalom egyik fontos szellemi vezetője volt. A *Babaház* egyedülálló népszerűségét mutatja, hogy az ezután következő három évtizedben kilenc különböző fordítása jelent meg, több, mint bármely más nyugati irodalmi műnek.¹¹ Az *Új Ifjúság* e számaihoz Hu Shi „Ibsen-különszámot” (*Yibusheng zhuanhao* 易卜生专号) adott ki, amelybe egy cikket is írt *Ibsenizmus* (*Yibusheng zhuyi* 易卜生主义) címmel, a kínai közönségnek bemutatva és méltatva a szerzőt. Az *ibsenizmus* kifejezést először George Bernard Shaw használta; valószínűnek tűnik, hogy Hu Shi az ő 1913-ban írt esszéje, *Az ibsenizmus kvintesszenciája* lelkesítette fel.¹²

Hu Shi cikke meghatározó hatással volt Ibsen kínai fogadtatására a következő évtizedekben. Köztudott, hogy a modern kínai novella legnagyobb mestere, Lu Xun 鲁迅 (1881–1936) már 1908-ban írt két cikket, amelyben Ibsent a kínai olvasók és színházkedvelők figyelmébe ajánlotta, de Hu Shi *Ibsenizmusának* jelentősége sokak szerint „korszakalkotó”, „közvetlenül jelenti a modern kínai irodalom új eszmevilágának kezdetét”¹³. Hu Shi volt az, aki ezen írásával megfűjta az új kor harsonáját.¹⁴ Hatására a kínaiak szemében

¹¹ He 2004: 23.

¹² He 2004: 19. Ibsennek Shaw-ra tett hatásáról lásd pl. Chen – Li 2006.

¹³ Song 2011: 122.

¹⁴ Song 2010: 190.

Ibsen lett az irodalmi forradalom, a női emancipáció, az elavult gondolkodással való szembe fordulás, az Egyéniség jelképe,¹⁵ így magyarázta ugyanis Hu Shi az *ibsenizmus* terminust. Hu Shi cikkében így definiálja az egyéniség fogalmát:

„Egy autonóm társadalom vagy köztársaság meg kell, hogy adja az egyénnek a választás szabadságát, ugyanakkor felelőssé is kell tennie őt saját tetteiért. Enélkül lehetetlen a függetlenség. Egy társadalom vagy ország pedig független egyének nélkül olyan, mint a bor alkohol nélkül, a kenyér kovász nélkül, vagy az emberi test agy nélkül. Egy ilyen társadalomnak semmi reménye a haladásra.”¹⁶

A cikk jelentősége messze túlmutat művészi értékén: ahogy Song Linsheng 宋林生 fogalmaz: „Hu tábornok *Ibsenizmusa* az irodalmi forradalmi hadsereg nyila, amely az elavult dráma vára felé sűvít.”¹⁷ Széleskörű szakirodalom méltatja, „a modern kínai dráma megújulásának egyik klasszikus dokumentumaként”¹⁸ tartják számon.

1925-ben a 20. századi kínai regény nagy alakja, Mao Dun 茅盾 (1896–1981) *A Nóráról* című esszéjében így írt erről: „Hét évvel ezelőtt, az »Ibsen-különszám« megjelenésekor Ibsen neve visszhangzott a fiatalok fülében, nevét jelszóként adták szájról szájra, nem kisebb csodálattal, mint ma Marxét vagy Leninét.”¹⁹

He Chengzhou kiemeli: Ibsen műveinek kínai fordításai különlegesen abban az értelemben, hogy egyetlen egy sem alapszik az eredeti norvég szövegen, kivétel nélkül mind közvetítő nyelv segítségével készültek.²⁰ William Archer (1856–1924) angol nyelvű fordításai hozzáférhetőek voltak, ezek alapján a műveket japán nyelvre is átültették. Az új irodalmi mozgalom több szellemi vezetője (pl. Hu Shi, Chen Duxiu 陈独秀, Tian Han) azelőtt külföldön (Angliában, az Egyesült Államokban, Japánban) tanult cserediákként, így ezek a fordítások könnyen szolgálhattak a kínaiak alapjául. Az 1920–30-as évek során Ibsen majdnem minden színdarabját lefordították. Legel-

¹⁵ Zhang 2005: 33.

¹⁶ He 2004: 29–30. Hu Shi eredeti cikkéhez lásd Hou 1998: 126–142.

¹⁷ Song 2010: 189.

¹⁸ Song 2010: 190.

¹⁹ Zhang 2005: 33.

²⁰ He 2004: 72.

ismertebb kínai fordítói Pan Jiaxun 潘家洵 és Xiao Qian 萧乾 voltak, akik az angolból való fordítás veszélye ellenére minőségi munkát végeztek.²¹

A „Nóra-láz” nem akart szünni. Az 1935-ös év „*Nóra-évként*” került be a kínai köztudatba, mivel ebben az esztendőben az eddiginél is sűrűbben adták elő a darabot, Kína számos nagyvárosában egymást érték a bemutatók. (Időközben a *Babaház* címet elhagyták, és a darab a mindenki fülében ismerősen csengő *Nóra – Nala* 娜拉 – néven futott.) Az előadások nemegyszer politikai zavargásba torkolltak, mivel a konzervatív és haladó erők szó szerint a színházban ütköztek meg egymással. He Chengzhou nagyhatású, *Henrik Ibsen és a modern kínai dráma* című könyvében még egy nevezetes eseményt említ meg, amely ehhez az évhez köthető: A Nanjingban 南京 (az akkori fővárosban) tartott *Nóra*-bemutatót követően a *Nóra* szerepét játszó tanárnőt, Wang Pinget 王苹 az iskolaigazgató elbocsátotta állásából. Véleménye szerint *Nóra* tette semmilyen körülmények között nem megbocsátható, aki pedig szerepét eljátssza, azonosul vele. Ez így is volt, Wang kisasszony büszkén vállalta *Nórá*t. Az eset természetesen óriási port kavart, vég nélkül cikkeztek róla az újságok, a nőtársaságok hevesen bírálták az igazgatót, az esemény pedig az 1935-ös „*Nóra-incidens*” néven vonult be a történelembe.²²

Úgy gondolom, amikor a fiatal kínai író-értelmiség a 20. század elején úgy döntött, hogy a nyugati drámai formával kísérletezik kínai színpadon, összetett feladatot vállalt. Egyfelől a kínai drámaíróknak nem volt tapasztalatuk ebben a műfajban *alkotni*, másfelől a kínai közönségnek nem volt tapasztalata, hogyan kell ezt a fajta hatást *befogadni*. Az emberek a hagyományos kínai színházhoz voltak szokva, amely akrobata mutatványokkal, pergő szójátékokkal, látványos táncokkal és más hasonló elemekkel szórakoztatta a közönséget. A nyugati dráma ehhez képest statikus előadásmódját érdektelennek találták. Jó példa erre George Bernard Shaw *Warrenné mestersége* (1893) című darabja, amely nyugati módon, „hüen” előadott formában 1921-es shanghai-i bemutatóján csúfosan megbukott. Ezzel szemben 1924-ben Shanghaiban, Oscar Wilde *Lady Windermere legyezője* című vígjátéka, amelyet a kor egyik legjelentősebb drámaírója, Hong Shen 洪深 (1894–1955) az eredeti szöveget és cselekményt meglehetősen szabadosan kezelve alkalmazott színpadra, nagy sikert aratott.²³ A tanulság egyértelmű

²¹ He 2004: 74.

²² He 2004: 24.

²³ He 2004: 93.

volt: a külföldi darabokat valamilyen mértékben a kínai közönség ízléséhez kell szabni.

Kínában a nyugati dráma 20. század elejére tehető megjelenésével bizonyos feszültség keletkezett. Két színházi megközelítés ütközött egymással, és több különböző „hibrid” forma jött létre ennek a feszültségnek a feloldására. A modern dráma első formája, az ún. „felvilágosult színjáték” (*wenming xi* 文明戏) még őrizte a kínai színházművészetben hagyományosan jellemző orális dominanciáját, nem törekedett a hitelességre sem a szöveg, sem a cselekmény tekintetében. A szereplők nemegyszer még szöveget sem kaptak, csak a cselekményt vázolták fel nekik nagy vonalakban. A többi a színész dolga volt, aki a hagyományos kínai színpadon mindig is nagy önállósággal rendelkezett.

Az 1920-as években Ibsen drámáinak még mindig inkább a műkedvelő előadásai voltak túlsúlyban. 1929-ben Xiong Foxi 熊佛西 (1900–1965) Egyesült Államokban tanult drámaíró Pekingben megrendezte Ibsen *Kísértetek* (*Qungui* 群鬼) című darabját – He Chengzhou szerint ezt a bemutatót nevezhetjük az „első kínai professzionális Ibsen-előadásnak”.²⁴ Xiong esszéit is publikált, melyben Ibsent a modern tragédia úttörőjének nevezi, és méltatja drámai művészetét. Véleménye szerint Ibsen darabjainak egyetlen gyenge pontja van: a hosszadalmas párbeszéd, amelyek bár tartalmasak, a mozgalmas színpadi jelenetekhez szokott kínai közönséget nem tudják lekötni. „A *Kísértetek* végignézéséhez gondolkodásra és türelemre van szükség, és ez éppen az a két dolog, amelyre a kínai közönség nem képes”²⁵ – írja Xiong. He véleménye szerint Xiong Foxi meglátása a mai napig releváns tanulság, amelyet a nyugati darabok rendezésénél a mai kínai rendezőknek is észben kell tartaniuk.²⁶

Mindeközben nemcsak játszották, újra is alkották a *Nórát*. Egymás után születtek a „Nóra-darabok”. Sok ambiciózus fiatal kínai drámaíró egyenesen élethivatásának tekintette, hogy „Kína Ibsenjévé” váljon.²⁷ Tian Han kissé szerénytelenül „rügyszó Ibsennek”²⁸ nevezte magát. Az első jelentős modern kínai színdarabnak Hu Shi *Legnagyobb dolog az életben* (*Zhongshen dashi* 终身大事, 1919) című egyfelvonásosát tartják. Általános kritikai nézet, hogy

²⁴ He 2004: 93.

²⁵ He 2004: 95.

²⁶ He 2004: 93.

²⁷ Zhang 2005: 33.

²⁸ He 2004: 12.

bár rövidegénél fogva nem ad módot mély jellemábrázolásra, és némileg a cselekmény is kidolgozatlan, a darab mégis fontos hatással volt az elkövetkező évtizedek drámairodalmára: megnyitotta a „Nóra-darabok” hosszú sorát.²⁹ Itt jelennek meg először azok a jellegzetes dichotómiák, amelyek végig meghatározók lesznek Kína Ibsen inspirálta irodalmában: a hagyomány és a modernitás, az elnyomás és az emancipáció, a család iránti kötelezettségek és az egyéni szabadság között feszülő ellentmondások.³⁰

A felsorolhatatlanul sok „Nóra-darab” között említést érdemel még Ouyang Yuqian 欧阳予倩 *A házárts feleség* (*Pofu* 泼妇, 1922) és Zhang Wentian 张闻天 *Ifjúkori álmom* (*Qingchun zhi meng* 青春之梦, 1927) című művei, továbbá Guo Moruo 郭沫若 *Három lázadó nő* (*San ge panni de nüxing* 三个叛逆的女性, 1924) című trilógiája. He Chengzhou nem kevesebbet állít, mint hogy a modern kínai dráma többé-kévesbe a *Babaház* utánzásával kezdődött.³¹

Fontos megemlíteni, hogy Nóra alakja nem csupán a drámaírókat ihlette meg. Számos kis- és nagyepikai műben is találunk Nóra ihletésű szereplőt. He Chengzhou így idéz Pollard-tól: „Az 1920-as években nem volt olyan valamirevaló kínai író, aki ne foglalkozott volna a nők felszabadításának témájával, Nóra hatása pedig legtöbbször egyértelműen érződik a főhősnőkön.”³² Lu Xun maga is csodálta Ibsent. Ő elsősorban *A nép ellenségének* Dr. Stockmannját tartotta olyan bátor, önálló egyéniségnek, amilyenekre Kínának nagy szüksége lenne. Egyik novellájának, az *Elsiratásnak* (*Shangshi* 伤逝, 1925) a hősnője, Zijun 子君 is magán viseli az ibseni jegyeket. Mao Dun is megírt ilyen hősnőt 1930-as *Szivárvány* (*Hong* 虹) című regényében. A másik nagy regényíró, Ba Jin 巴金 (1904–2005) *Család* (*Jia* 家, 1931) című híres regényében különleges szereplővel járult hozzá a „Nóra-jelenséghez”, egy valódi „férfi Nórát” alkotva: a legfiatalabb fiú, Gao Juehui 高觉慧 úgy érzi, a patriarchális család merev szigora fojtogató súllyal nehezedik rá, és úgy dönt, otthagyja a Gao-házat. A hagyományos Kínában ez egy férfitől is, ha nem is erkölcstelen, mégis elfogadhatatlan lépés volt.

²⁹ Li 2012: 59.

³⁰ Sanderson 2010: 34.

³¹ He 2004: 24.

³² He 2004: 26.

A realista ábrázolás

Ibsennek és a *Nórának* a sikere és tartós népszerűsége azonban nem pusztán a főhős nő alakjának köszönhető. Egy olyan korban, amikor a fiatal kínai értelmiségi nemzedék az irodalmat az emberek oktatásának és a társadalom jobbításának céljára kívánta felhasználni, érthető, hogy Ibsen realista drámái követendő példává tudtak válni. Ibsen hatása nem pusztán az ideológiai inspirációban mutatkozott meg; az új nemzedék úgy érezte, tanulhatnak tőle a drámaírás eszközeiről is. Mivel koruk problémáinak megoldásához széleskörű társadalmi diskurzusra volt szükség, a véleményük szerint reformra szoruló társadalmi valóságot hűen kellett szemléltetni a drámai színpadon. Ehhez a célhoz találták Ibsent fontos eszköznek.

A norvég drámaíró minden tekintetben arra törekedett, hogy darabjai hűek legyenek a valósághoz. Az általa előírt színpadi díszletek aprólékosak, a kosztümök életszerűek voltak. A kínaiak számára ez szokatlan volt: a hagyományos kínai színházban minimális díszlettel dolgoztak, a színész gyakorlatilag el kellett, hogy játssza, maga kellett, hogy megjelenítse a tárgyakat, melyeket „használt”. Az új drámaírók azonban nem akartak véteni a valóság hű ábrázolása ellen, ezért darabjaikban követték a nyugati drámák részletes színpadi leírásait.

Ibsen első néhány darabja versben íródott, ám úgy érezte, ha a színpadon a szereplők versben beszélnek, az nem összeegyeztethető a mindennapi élettel, és így rontja a valósághűséget. Ezért prózára váltott, amely saját korában Európában is forradalmi lépésnek számított. A hétköznapi nyelvezet egy újabb olyan vonása az Ibsen-drámáknak, amelyet a kínai közönség a már említett okok miatt nagyra értékelt. Sokatmondó, hogy kínaira fordított életművéből szinte csak korai verses darabjai maradtak ki; ezek iránt a kínaiak nem érdeklődtek.³³

Ibsen a körülmények egyszerű és valósághű ábrázolása, illetve a mindennapi szereplők hétköznapi nyelven előadott dialógusai segítségével drámái cselekményében az aktuális társadalmi *valóságot* akarta megjeleníteni. Ez volt az, ami a kínaiak számára adott történelmi helyzetükben létfontosságú volt. Az ibseni drámákat jellemző terminust, a „társadalmi problémadrámát” kínaira is lefordították, ez lett a *shehui wenti ju* 社会问题剧. A kínai társadalmi problémadráma jelentős műfajjá nőtte ki magát, és említésre méltó

³³ He 2004: 74.

helyet foglal el a modern kínai dráma történetében. A „Nóra-daraboknál” említett legtöbb mű itt is megállja a helyét, hiszen a társadalmi problémadrámák főhősei általában „Nóra jellegűek” voltak. Az 1920-as években túlnyomó részt ilyen darabok születtek. Rámutattak a kínai társadalmi és ideológiai rendszer elavult és fenntarthatatlan voltára, a szabadságra vágyó egyént szembeállítva az iránta ellenséges társadalommal. Az eddigieken túl megemlíthető Tian Han *A tigris elfogásának éjszakája* (*Huohu zhi ye* 获虎之夜, 1922) és *Egy híres színész halála* (*Mingyou zhi si* 名优之死, 1927), valamint Yu Shangyuan 余上沅 *Lázadás* (*Bingbian* 兵变, 1925) című darabja.

Ezeknek a drámáknak, novelláknak és regényeknek a hősnői (és Ba Jin hőse) harcosokként jelennek meg, akik elutasítják a társadalom (és a család) egyéniséget megnyomorító voltát. Úgy döntenek, hogy felszabadítják saját magukat ezek alól a kötöttségek alól, és kilépnek az ismeretlenbe. Ezeket a darabokat gyakran „távozás-darabok” vagy *departure-plays* néven is emlegetik a szakirodalomban. Jellemző, hogy a hősnők a korszellemnek megfelelően bátran megteszik ezt a radikális lépést, de szembetűnő, hogy a drámaírókat kevésbé foglalkoztatta az a lélektani folyamat, amelynek során ezek a fiatal nők eljutnak az elhatározásig. A darabok többnyire rövidiek, és a hősnő gondolataiba nem engednek mély bepillantást. Ibsen szemléletesen bemutatja Nóra örlődését, a harmadik felvonás végén pedig a férjével folytatott híres párbeszédben Nóra részletesen feltárja mindazt, amire nemrég ráébredt. „Megvilágosodása” bár hirtelen, de pszichológiailag alátámasztott.

A „kínai Nórák”

A *Nóra* kezdeti „utánzatai” között voltak jobb és kevésbé minőségi darabok. A termékeny, de művészi színvonal szempontjából átmenetinek számító korszak jelentősége többek között abban áll, hogy ennek során a kínai közönség fokozatosan megismerte a *huajut*. Vízválasztó jelentőségű, hogy 1934-ben a modern kínai dráma máig legkiemelkedőbb alakjának tartott Cao Yu 曹禺 megírja *Zivatar* (*Leiyu* 雷雨) című első darabját, amely már nem csupán formai kísérlet, hanem a nyugati dráma kínai környezetbe való átültetésének első igazi sikere. A *Zivatar* legendás hősnője, Zhou Fanyi 周繁漪 vérbeli Nóra-figura, ám a korábbi, gyakran felületesen jellemzett, egysíkú nőalakokkal szemben egy nagy művészi gonddal megrajzolt, ellentmondásos, hűs-vér asszony, igazi drámai egyéniség. Cao Yu második sikeres színdarabja,

az 1936-ban bemutatott *Napkelte* (*Richu* 日出) hősnője, Chen Bailu 陈白露 is mutat ibseni jegyeket, és Zhou Fanyihoz hasonlóan ő is nagy formátumú nőalakja lett a modern kínai drámának. (He Chengzhou Chen Bailut Ibsen Hedda Gableréhez hasonlítja.³⁴)

Cao Yu, sok író kortársával ellentétben, a nyugati drámairodalom számos nagy mesterének műveit olvasta, és ezzel együtt Ibsent tartotta első számú példaképének. Ibsen realizmusa, a klasszikus drámai követelmények (például az arisztotelészi hármasság) megjelenése műveiben, a *retrospektív* (visszatekintő) *expozíció* mind mély hatást tettek Cao Yure, aki saját drámaiban is sikeresen alkalmazta a mestertől tanult technikákat. Későbbi remekművében, a *Pekingi emberekben* (*Beijing ren* 北京人, 1940), bár alaphangulata inkább csehovi, szintén érezhetően jelen van Ibsen hatása. Nem utolsósorban, a lélektani karakterábrázolás is Cao Yu műveiben érte el kínai csúcspontját. Zhang Lansheng megfogalmazása szerint a szakirodalomban Kína modern kori drámaírói közül Cao Yuról tartják azt, hogy eszmei síkon a legjobban megértette, művészi színvonalban pedig a leginkább megközelítette Ibsen drámai művészetét.³⁵

Hu Shi szomorúan jegyezte meg, hogy bár Ibsen igazi csodadoktor, aki képes diagnosztizálni a társadalom minden betegségét, sajnálatos módon orvosságot nem írt fel a kikúrálásukra.³⁶ Ibsen saját bevallása szerint szándékosan nem foglalkozott azzal, hogy miként alakul Nóra további sorsa. Nóra távozása egyértelműen éles társadalomkritika, amit az író a végső párbeszédben – bár minden dagályos demagógia nélkül – Nóra szájába is ad. Nóra rálátott saját kiszolgáltatott voltára a családban és a társadalomban, és nem hajlandó tovább olyan világban élni, ahol az egyéniséget elnyomják, ahol a törvények és a vallás álszent módon uralkodnak és ítélkeznek a valódi erkölcsi értékek felett. Nóra a szemünk láttára alakul át szerény feleségből elszánt lázadóvá, végül pedig „nyíltan kihívja a férfi társadalmat”,³⁷ amelynek képviselőjében döbönt férje szóhoz sem jut. Ibsen céloz rá, hogy Nóra haza akar térni szülőfalujába, de semmi továbbit nem tudunk meg. Véleményem szerint Ibsen azért tartja a jövőt homályban, mert éreztetni akarja: nem az számít, hogy Nóra *hogyan* fogja (ha fogja egyáltalán) egymaga megreformálni

³⁴ He 2004: 200.

³⁵ Zhang 2005: 34.

³⁶ He 2004: 19.

³⁷ Yu 2013: 137.

a társadalmat, hanem az, hogy mostani formájában kompromisszum nélkül *elutasítja* azt.

Hu Shi egyébként megérteni vélte Ibsen üzenetét. Megengedte, hogy a társadalom tünetei olyan sokfélék, hogy nem létezik orvosság, amely mindet egyszerre gyógyítja, de úgy gondolta, Ibsen válasza a társadalmi reform módjára mindenekelőtt az, hogy az Egyént hagyni kell a legteljesebb mértékben kiaknázni a benne rejlő tehetséget.³⁸

Az, hogy a korai kínai „Nóra-darabok” sokszor gyakran szintén nem foglalkoznak a hősnő vagy az újdonsült fiatal szerelmespár további sorsával, hasonló megoldásnak tűnik, ám akadtak, akik ezt a hiányosságot bírálták. Lu Xun 1923 decemberében emlékezetes előadást tartott egy pekingi női főiskolán „*Nala zou hou zenmeyang? 娜拉走后怎么样?*” („Mi történik, miután Nóra elmegey?”) címmel. Ebben nem is annyira Ibsen Nórájáról, hanem a „kínai Nóráról” beszél. Véleménye szerint, amikor végletes döntést készülünk hozni, érzelmi felindulásunk közepette tekintetbe kell vennünk objektív tényezőket is. Nem lehet Ibsen „megoldását” egy az egyben átültetni kínai környezetbe, tudatában kell lennünk a nyugati és a kínai társadalom és kultúra között fennálló különbségeknek. Kínában egy nő számára, aki elhagyja a családját (*chuzou* 出走), semmiféle önfenntartó módszer nem létezik. A társadalmi megvetés, a gazdasági kilátástalanság felőrli, megfojtja a nehezen kivívott szabadságot. Lu Xun keserű felismerése: a megvilágosodottak tragédiája az, hogy az ébredés után nincs út, melyen elindulhatnak. Saját novellájában, az *Elsiratásban* éppen egy ilyen képet fest: ahogy az újdonsült fiatal pár szembesül a kitzitottsággal, a szabadság varázsa megfakul, a nehézségek megrémítik őket. Végül a fiatalember kiábrándul, feladja, a lány hazatér a szülői házba, majd hamarosan meghal (véltetőleg bánatában). Lu Xun arra int, hogy lázadásunk közepette is lássuk reálisan a társadalmi valóságot, amelyben élünk. A nők kilépése a családból szükségszerűen tragikus következményekkel jár egészen addig, amíg egy átfogó társadalmi reform nem ad nekik lehetőséget az önfenntartásra, más szóval a nők felszabadításának előfeltétele a társadalom felszabadítása.³⁹ Ennek felismerése után, mondja Lu Xun, az író értelmiség felelőssége, hogy saját magát felhatalmazva ne buzdítsa a kínai nőket olyan modern viselkedésre, amelyhez nem értek még meg a társadalmi

³⁸ Hou 1998: 138.

³⁹ Li 2006: 52.

viszonyok.⁴⁰ A beszéd esszé formájában is megjelent, és még a '30-as években is társadalmi vita tárgya volt. Lu Xun azonban világossá tette álláspontját: mind elméleti írásaiban, mind novelláiban a józan előrelátás fontosságát hirdette.⁴¹

Lu Xun mondanivalójában vitathatatlanul releváns az, hogy Nóra alakja, kínai földre lépve, elkerülhetetlen, hogy változáson menjen keresztül. És változáson is *kell*, hogy keresztülmenjen, hogy realista módon tudja tükrözni a *kínai* valóságot. Amikor a kínaiak Ibsent megismerve fellelkesülten tették magukévá az Ibsennek tulajdonított eszméket, azt látták meg lehangsúlyosabban Ibsenben, ami saját történelmi helyzetükben számukra a megoldást, a megmentő eszmét jelentette. A többi nagyvonalúan figyelmen kívül hagyták. Ibsen valóban felemelte a hangját az egyéniség védelmében, de munkássága, írói hitvallása ebben nem merült ki.

Elisabeth Eide szakmai körökben gyakran idézett, a *Kína Ibsenje: Ibsentől az ibsenizmusig* című 1987-es doktori disszertációjában jelentős különbséget tesz Ibsen mint író és az *ibsenizmus* mint társadalmi jelenség között:

„A kínaiak sosem azért olvasták Ibsent, hogy műveiben esztétikai megoldásokat találjanak irodalmi problémákra. Ők Ibsennel eleve az ibsenizmuson keresztül találkoztak, és az ibsenizmus határozta meg, mit fognak Ibsenben látni. A kínai kritikusok eklektikusok voltak, kiválogatva azokat a pozitív elemeket, amelyeket felhasználhattak egy új társadalom felépítéséhez. Ezek az elemek aztán pozitív sztereotípiákká váltak, és felszabadító erőként vettek részt a régi társadalommal szemben vívott harcban. Ibsen így maga egyenlővé vált az ibsenizmussal.”⁴²

Természetes jelenség, hogy egy irodalmi életműben egy másik nemzet egy másik korban a számára aktuális mondanivalót keresi. Song Linsheng megfogalmazása szerint „az ibsenizmus hirdetése Kínában ébresztő célzatú, hatékonyságra törekvő, praktikus választás (*yong de xuanze* 用的选择) volt”,⁴³ Kínának Ibsenre elsősorban társadalomfilozófusként és csak másodsorban drámaíróként volt szüksége. Ami azt illeti, Ibsenben a nyugati világ is társadalmi prófétát látott, többek között mint a feminizmus elszánt harcosát ünne-

⁴⁰ Sanderson 2010: 34–35.

⁴¹ Li 2012: 60.

⁴² He 2004: 51.

⁴³ Song 2010: 190.

pelték. A *Babaház*, bár megosztotta a közönséget, a korabeli norvég feminista mozgalom körében például ujjongó fogadtatásra talált. Ibsen 1898-ban egy rövid, de tartalmas beszédben reagált erre. Szerényen megköszönte a feministák ünneplését, de kifejezte, némileg meg nem érdemeltnek érzi. Így nyilatkozott:

„Nem vagyok tagja a Női Jogok Ligának. Akármit is írtam, azt nem a tudatos társadalmi propagandaterjesztés szellemében tettem. Sokkal inkább költő, mint társadalomfilozófus vagyok, ellentétben azzal, amit most sokan hajlamosak gondolni rólam. Köszönöm az ünneplést, de vissza kell utasítanom azt a megtiszteltetést, miszerint tudatosan a nőjogi mozgalomnak dolgoztam volna. (...) Számomra ez az emberiséget érintő általános problémának tűnik. (...) Valóban kívánatos lenne a nő-kérdést megoldani, az összes többivel egyetemben, de nekem nem ezt hirdetni volt a célom. Az én feladatomban az, hogy az emberiséget fessesem le. (...)”⁴⁴

Érdekes párhuzam, hogy Cao Yu, miután a *Zivatar* elsőprő sikere után a kritikusok és a közvélemény különféle nemes társadalmi missziók felvállalójaként ünnepelte, a később a *Zivatar*hoz fűzött híres *Előszó*ban így nyilatkozott erről:

„Sokan vannak, akik már helyettem megmagyarázták az okaimat. Ezek között a magyarázatok között van, amelyiket alá tudom írni. Ilyen például a »patriarchális nagycsalád bűneinek leleplezése«. De visszaidézvén a három évvel ezelőtti hangulatomat, amikor is a *Zivatar*t papírra vettem, úgy érzem, nem lenne illendő kérkednem: nem gondoltam ki tudatosan, hogy én most majd megkritizálok, kigúnyolok vagy megtámadok valamit. Talán mire a darab elkészült, valamiféle kezdetben távoli, majd egyre hevesebb érzelmi hullám ragadott magával, és ekkor történhetett, hogy ahogy az elnyomással szembeni felháborodás úrrá lett rajtam, a hagyományos családi és társadalmi rendszer ellen fordultam.”⁴⁵

Ibsen és Cao Yu mindketten tagadták, hogy tudatos szándékuk lett volna társadalmi propaganda kifejtése. Mint Ibsennél, Cao Yu műveinek is volt femi-

⁴⁴ Sprinchorn 1964: 337–338.

⁴⁵ Cao 2002: 180.

nista olvasata, különösen, mivel Cao Yu szinte összes pozitív főhőse nő. Ennek ellenére mindkét drámaíró nyilatkozatából az hallik ki, hogy elsősorban az *Ember* ábrázolását tartják írói feladatuknak, és sokkal inkább humanista, mint feminista szemszögből szemlélik írásuk alanyait. Mikor Helmer emlékezteti Nórát, hogy „elsősorban nő és anya”, Nóra is így válaszol: „Már nem hiszem ezt. Elsősorban ember vagyok, akárcsak te.”⁴⁶

Ahogy Ibsen és az ibsenizmus, He Chengzhou nézete szerint hasonlóképpen aránylik egymáshoz Ibsen Nóra-alakja és a kínai nóraizmus: „A nóraizmus Nóra kínai fogadtatása és átalakulása a kínai környezetben. Ez Nóra értelmezésének megváltozását jelenti, átformálva őt a kínai valóság szerint.”⁴⁷

A „kínai Nórák” íróik legjobb szándéka dacára több ponton különböznek Ibsen hősnőjétől. Annak oka, hogy kínai társnőivel szemben Ibsen Nórája a darab végén „elmehet”, és harca nincs eleve bukásra ítélve, szintén a Nyugat és a Kelet közötti történelmi, társadalmi és kulturális különbségekben keresendő. A korabeli Norvégia társadalma, még ha a fejlődő kapitalista viszonyok eredményeztek is torzulásokat az emberek látásmódjában és jellemében, még mindig több lehetőséget tartogatott egy egyedülálló asszony számára, mint a 20. század eleji, a nőket még mindig a férfiak tulajdonának tekintő kínai társadalom.⁴⁸

Ez a függés a kínai „Nóra-darabokban” még az „önfelszabadítás” után is megjelenik. Míg Ibsen Nórája egyedül kell, hogy megélje a ráébredést, döntését egyedül hozza meg, és egymaga is távozik, kínai társnőinek legtöbbször támaszt jelent szerelmük bátorítása. A nyugati világgal ellentétben Kínában a nőknek sosem volt joguk a szabad párválasztáshoz: a jövendőbelit a szülők választották, egyik fiatalnak sem volt beleszólása. A haladó eszmék beáramlásával az új kultúra mozgalom eszmei tartalmában megjelent és jelentős súlyúvá vált a szabad szerelem és a szabad párválasztás igénye. Kínában az egyénnek a családban elfoglalt helye mindig is pontosan megfelelt a társadalomban betöltött szerepének: a család szerkezete a társadalmi hierarchia leképezése volt, tehát az atyai önkény a lánygyermek számára egyet jelen-

⁴⁶ Ibsen 1966: 494.

⁴⁷ He 2004: 29.

⁴⁸ Érdekes, hogy egyes kínai elemzők a *Nórát* is tragédiának tartják. Li Ruguo 李儒国 cikkében (2006: 50) így ír: „Nóra tragédiája nem a körülmények összejátszásának eredménye, hanem előre elrendelt és elkerülhetetlen.” Úgy vélem, Ibsen darabjának végződése a legjobb indulattal is csupán homályos, Nóra sorsának tragikus alakulása korántsem olyan egyértelmű, mint a *Zivatar* Fanyijának örökké tartó szenvedése, lásd Li 2006.

tett egyéni kiszolgáltatott szerepével, amelyet a társadalomban betölt. A „kínai Nórák” távozása tehát legtöbbször nem „öncélú”, hanem az atyai önkény alól akarnak felszabadulni, hogy szabadon választhassák ki párjukat.

Bár a *Nóra* nagyban hozzájárult a kínai nőjogi mozgalmak megerősödéséhez, kínai kontextusban Nóra alakja nem nélküli. Song Jianhua cikkében hosszasan elemzi Ibsen *Nórája* és a „kínai Nórák” „ébredése” közti különbséget: az előbbi a nyugati társadalmakban jellemző férfidomanciát törekszik levetni, hogy kivívhassa egyéni szabadságát, az utóbbiak pedig a kínai társadalomra specifikus *apadominancia* ellen küzdenek, hogy maguk választhassák meg jövőendő életük párját.⁴⁹ Véleményem szerint Ba Jin „férfi *Nórája*”, Gao Juehui nem pusztán érdekesség, „csodabogár” a kínai Nóra-irodalomban, hanem ékes bizonyítéka annak, hogy az elnyomás tárgya a 20. századi Kínában nem a *nő*, hanem az *ember* volt.

Ibsen *Nórája* azért nem maradhat, mert elvesztette hitét a házasságban, a társadalom törvényei és a vallás sem jelentenek már számára fogódzót, „tájékozódnia kell”; „látnia kell, kinek van igaza: a társadalomnak-e vagy neki”.⁵⁰ Nóra azért távozik, hogy „megbirkózzon a saját maga megnevelésével”.⁵¹ A „kínai Nórák” „önállósága” viszonylagos: a nagy lépést is csak a „hátszág” biztos tudatában teszik meg, és a legtöbb darabban a modern eszmék „művelésében” is szerelmüktől (általában egy értelmiségi fiatalembertől) függenek.⁵² Abban, hogy a kínai hősnők számára fel sem merül az egyedül távozás lehetősége, valószínűleg mind a női lét kiszolgáltatottsága felett érzett bizonytalanság, mind a szabad szerelem iránti, eddig elnyomott vágy szerepet játszik, mely tényezők a kínai társadalom sajátosságaiból fakadnak.

Cao Yu hősnője, Zhou Fanyi olyan Nóra, aki végül *nem megy el*. Cao Yu megértette Ibsent: nem lemásolta őt, hanem saját társadalom- és világlátásához szabta, és a kínai valóságra alkalmazta a tőle tanultakat. Ha elmegy, Fanyi csak Nóra kínai kiadása lett volna, és mint ilyen, a kínai társadalom számára nem lehetett volna hiteles alak. Így viszont egy hagyományos értékek és modern ideálok között vergődő fiatal nő, hiteles képviselője kora kínai aszszonyainak.⁵³ Cao Yu nőalakjainak dilemmája és ezek művészi megjelení-

⁴⁹ Song 2011: 122.

⁵⁰ Ibsen 1966: 494–495.

⁵¹ Ibsen 1966: 493.

⁵² Sanderson 2010: 34.

⁵³ Luo 2016: 12.

tése rendkívül összetett és jelentőségteljes szelete a modern kínai drámának; külön tanulmányt érdemel.

Kimondhatjuk, hogy Ibsen sokat „tett” a kínai drámáért: egy éppen megindult folyamatnak adott nagy lendületet. Az akkori kínai értelmiség úgy érezte, hogy az eszme, amelyet Ibsen megfogalmaz, lelkesít és kitartásra sarkall, átsegít a holtpontra, és elindít a fejlődés útján. Nóra alakja generációknak adott erőt és ösztönzést az elnyomás elleni harcban. A minta, amelyet Ibsen társadalmi realista drámái nyújtottak, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az új kínai irodalom a társadalmi valóságot hitelesen ábrázolhassa. A modern kínai dráma és regény a 20. század második harmadától olyan életerős fejlődést mutatott, mint ahogyan üde tavaszi eső után a felfrissült földből előtörnek az erős bambuszrügyek.⁵⁴

Elsődleges források

Cao Yu 曹禺 2002. *Leiyu* 雷雨. Beijing: Remmin Wenxue Chubanshe.
Ibsen, Henrik 1966. *Henrik Ibsen színművei. Második kötet*. Budapest: Magyar Helikon.

Másodlagos szakirodalom

- Chen Yanhong 陈燕红 – Li Bing 李兵 2006. „Xiaobona juzhong de Yibusheng zhuyi 萧伯纳剧中的易卜生主义 [Az ibsenizmus G. B. Shaw drámáiban].” *Xinan Minzu Daxue Xuebao* 西南民族大学学报 2006/6: 137–139.
- Galla Endre 1986. „Korforduló a századfordulón. Beszélgetés a »nyitás« és »modernizálódás« kezdetéről.” *Élet és tudomány* 1986/43: 1354–1355.
- Gao Yuejuan 高月娟 2006. „Nüxingzhuyi shijiao xia de Cao Yu chuanguo 女性主义视角下的曹禺创作 [Cao Yu életműve feminista szemmel].” *Shidai Wenxue* 时代文学 2006/6: 66–67.
- He, Chengzhou 2004. *Henrik Ibsen and Modern Chinese Drama*. Oslo: Oslo Academic Press.
- Hou Jian 侯健 (ed.) 1998. *Hu Shi mingzuo xinshang* 胡适名作欣赏 [Hu Shi híres műveinek méltatása]. Beijing: Zhongguo Heping Chubanshe.
- Li Ruguo 李儒国 2006. „Cong Nala dao Fanyi kuitou liang ge nüxing de beiju mingyun 从娜拉到繁漪窥透两个女性的悲剧命运 [Nórától Fanyi-ig: két nő tragikus sorsának áttekintése].” *Hubei Guangbo Dianshi Daxue Xuebao* 湖北广播电视大学学报 23/5: 50–52.

⁵⁴ Zhang 2005: 36.

- Li Xinhao 李昕皓 2012. „You queshi dailai de sikao – cong *Zhongshen dashi* bing jiehe Lu Xun *Nala zou hou zenyang* tan dui wusi „gexing jiefang” de renshi 由缺失带来的思考 – 从《终身大事》并结合鲁迅《娜拉走后怎样》谈对五四“个性解放”的认识 [A veszteség ihlette reflexió – A május negyedike mozgalom egyéniség-felszabadító eszmeisége a *Legnagyobb dolog az életben* és Lu Xun *Mi történik, miután Nóra elmegy?* című írásának tükrében].” *Shanxi Meitan Guanli Ganbu Xueyuan Xuebao* 山西煤炭管理干部学院学报 2012.25.2: 59–61.
- Luo Xisha 罗茜莎 2016. „Cao Yu dui Yibusheng de jiejian he chaoyue. Yi *Nala* he *Leiyu wei li* 曹禺对易卜生的借鉴和超越 — 以《娜拉》和《雷雨》为例 [Ibsen Cao Yu számára: minta, amelyet követett és meghaladott. A *Nóra* és a *Zivatar* alapján].” *Qingnian Wenxuejia* 青年文学家 2016/18: 10–12.
- Sanderson, Victoria 2010. *Performing the Chinese Nora. Male-constructed Nora figures in Lu Xun’s “Regret for the Past” and Mao Dun’s “Creation”* (B.A. diss., University of Sydney)
- Song Jianhua 宋剑华 2011. „Cuwei de duihua: lun „Nala” xianxiang de Zhongguo yanshuo 错位的对话: 论“娜拉”现象的中国言说 [A félreértett párbeszéd: a „Nóra-jelenség” értelmezése].” *Wenxue Pinglun* 文学评论 2011/1: 122–129.
- Song Linsheng 宋林生 2010. „Yibusheng zhuyi: yi zhong xinxing de xiandaixing xiju huayu fanshi 《易卜生主义》: 一种新型的现代性戏剧话语范式 [Ibsenizmus: egy újfajta modern drámai diskurzus].” *Renwen Zazhi* 人文杂志 2010/2: 189–191.
- Sprinchorn, Evert (ed.) 1964. *Ibsen: Letters and Speeches*. New York: Hill and Wang.
- Yu Xiaoyan 余小艳 2013. „Nala, Fanyi xingxiang zhi bijiao 娜拉、繁漪形象之比较 [Nóra és Fanyi alakjának összehasonlítása].” *Chuancheng* 传承 2013.06: 136–137.
- Zhang Lansheng 张兰生 2005. „Nala xianxiang” yu *Leiyu* 娜拉现象与《雷雨》[A „Nóra-jelenség” és a *Zivatar*].” *Hebei Guangbo Dianshi Daxue Xuebao* 河北广播电视大学学报 2005.10.4: 33–36.
- Zhang Xinmin 张新民 2004. „Yi nüxing yishi de shijiao guanzhao Cao Yu beijuzhong de nüxing renwu xingxiang 以女性意识的视角观照曹禺悲剧中的女性人物形象 [Cao Yu tragédiáinak nőalakjai a női öntudat szemszögéből vizsgálva].” *Henan Shifan Daxue Xuebao* 河南师范大学学报 31/6: 120–122.

KÁPOLNÁS OLIVÉR*

Személyes használatra – egy mongol kéziratcsomag

A könyvtárakban, illetve a különböző gyűjteményekben őrzött mongol kéziratok feldolgozásának egyik problémája, hogy az esetek túlnyomó többségében semmiféle információ nem található róluk a gyűjteménybe való bekerülésük előtti időszakról. Nem lehet tudni azt sem, hogy magánszemély, netán egy kolostori könyvtár gyűjteményéhez tartoztak-e. A kérdések csak gyűlnek azzal kapcsolatban, hogy mire és hogyan használhatták az adott szöveget. Ha magánszemélynél volt, akkor miért éppen az adott szöveget vette meg vagy másolta le?

Jelen tanulmányban egy Mongóliából származó, feltehetően személyes használatra összeállított, néhány kéziratból álló, apró csomagot kívánok bemutatni. A kemény bőrbe burkolt, vászonba kötött csomag elfér egy kisebb zsebben is, méretei: 14×7×1,5 cm (1. kép).



1. kép¹ Mongol kéziratcsomag

* A tanulmány megírását az OTKA K116568-as pályázata tette lehetővé. Külön köszönöm Orosz Gergelynek és Szántó Péternek a segítséget.

¹ A tanulmányban az összes felvételt a szerző készítette. Ahol nincs feltüntetve intézmény, ott magángyűjteményben lévő tárgyról van szó.

A lapok erős használat nyomait hordozzák, látszik, hogy sokat forgatták őket. A kéziratsomag a következőket tartalmazza: füstáldozat a személyes védelmezőkhöz, *Vadzsravágó-szútra*, két egyforma tibeti amulett (fanyomatok), tibeti írásos lap mágikus rajzzal és néhány asztrológiai ábra, varázsigékkel. Jelen esetben a tartalmat három csoportra tudjuk felosztani funkciójuk szerint: védelmet nyújtóra, áldást hozóra és asztrológiai segédletre.

Védelem

Ősi óhaj a minél teljesebb körű védelem a különböző ártó befolyások ellen. A különböző fizikai hatások ellen páncélt lehet öltetni, de van, amikor ez kevés. Rubruk beszámolójában olvashatjuk, hogy mikor egy veszélyes szurdokhoz értek, akkor „vezetőnk hozzám küldött, kérve, hogy mondjak valami hathatós fohászt, ami képes elriasztani a démonokat [...] fennhangon énekelni kezdtem a Hiszekegy-et, és Isten kegyelméből az egész társasággal épségben átjutottunk. Ettől fogva kérlelni kezdték, hogy írjak nekik lapocskákat, amit a fejükön hordjanak.”² A szerzetes végül leírta nekik a kért imát és a Miatyánkot is, azonban arról már nem esik szó, hogy miként használták ezeket a szövegeket. Az azonban egyértelmű, hogy a papírra rótt imának is erőt tulajdonítottak.³ Erre egy további példa: mikor az ilhán Gázán kán (ur. 1295–1304) egy muszlim imákat tartalmazó amulettet kapott, mely nagy hatással volt rá, áttért az iszlámra.⁴

Sem a Hiszekegy, sem a Miatyánk nem terjedt el a mongolok között. A buddhizmus 17. században történt nagyarányú elterjedéséig elsősorban különböző védelmező amulettek lehettek használatban. A buddhista tan 17. századi térhódítása nyomán ezek nagyrészt megsemmisültek; távoli párhuzamok alapján sejthető, hogy ezek kis faragványoktól kezdve a medvemancson át szinte bármik lehettek.⁵ Ide sorolhatjuk azokat az éles, hegyes állati

² Györfly György – Gy. Ruitz 1986: 278 (Gy. Ruitz Izabella fordítása). A mondat végén szereplő „fejükön hordjanak” szófordulat gyanúra ad okot, mivel az amuletteket elsősorban ruhában, különböző tartókban hordták, és nem a fejfedőben. Azonban Rubruk beszámolójának latin nyelvű változatában valóban ez szerepel: *que ferent super capita sua* (Jordanus Catalani – Coquebert de Montbret 1839: 295).

³ Kovács 2016: 27.

⁴ Elverskog 2010: 114.

⁵ Szibériai (elsősorban csukcs és nivh) védelmező amulettek: Beffa – Delaby 1999: 169–176.

részeket (pl. sündisznótüske) is, melyekben a mai napig oltalmazó erőt sejtnek a mongolok.⁶ Az *ongon*oknak, melyekben elhalt sámánok erejét vélték, szintén védelmező erőt tulajdonítottak.⁷ Egy amulett-típus azonban túlélte a buddhizmus terjedését: az apró bronzlovak, néha lovassal (2. kép).



2. kép Amulettként viselhető, rézből készült mongol ló- és lovas szobrok

Ezeknek a figuráknak a Tan terjedése előtti meglétét két, 11. századi lelet bizonyítja Mandzsúriából.⁸ Kérdéses azonban, hogy mit jelenthettek a buddhizmus előtti időkben. Annyi bizonyos, hogy a Tan térhódítása nyomán összefüggésbe hozták őket az életerőt, vitalitást adó szélparipával (*kei mori*),⁹ s korábbi jelentésük feledésbe merült.

⁶ Avar 2012: 210.

⁷ Heissig 1980: 13–14.

⁸ Okladnikov 1981: 142-es tétel; Treasures 2005: 81.

⁹ Viktorova 1980: 111–112. A szélparipákról: Kelényi 2003: 73 skk.



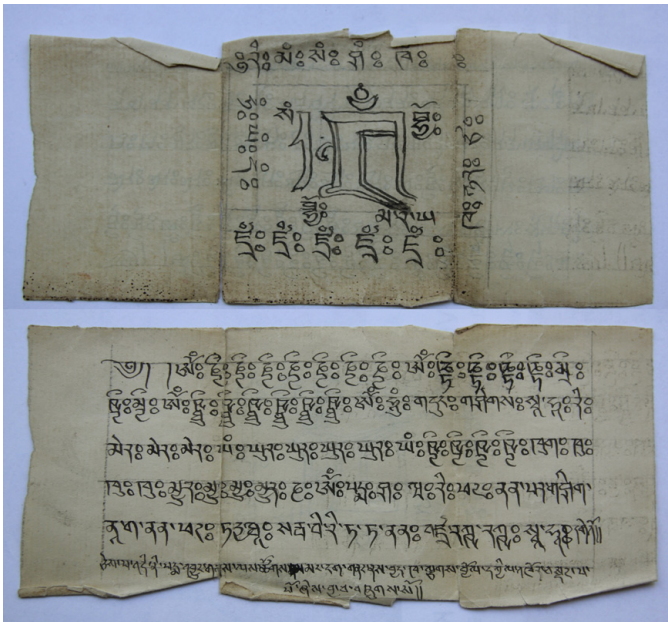
3. kép Tibeti írásos védelmező amulett

A buddhizmus elterjedésével a korábbi amulettek szerepét különböző buddhista istenségek szobrai,¹⁰ képi ábrázolásai és különböző szimbólumok (pecsétek) vették át.¹¹

¹⁰ Ezzel kapcsolatban egy érdekes történetet mesélt néhai kedves tanárom, Uray-Kőhalmi Katalin. A neves mongolistának, B. Rincsennek (1905–1977) volt egy kis buddha-szobra, amely családon belül öröklődött és védelmező erőt tulajdonítottak neki. A szobrot nagyon meg szerette volna vizsgálni egy másik híres mongolista, C. Damdinszüren (1908–1986), nagy rábeszélésekkel végül egy napra kölcsönkapta. Rincsent pontosan azon az éjszakán tartóztatták le politikai okokból, amikor nem volt nála a szobor. Később Damdinszüren egyik rokonához került a védelmező buddha, aki Leningrádba ment, ott érte a német blokád, amit szerencsésen túlélte. Később meg volt győződve róla, hogy azért nem tudták bevenni a várost a támadók, mert ott volt nála a szobor. A történettel és a szoborral kapcsolatban megkerestem Damdinszüren lányát, Anna Cendinát, aki semmit sem tudott erről. Bár nem mongol, de szervesen idekapcsolódik a Hino Ashihei 火野 葦平 (1907–1960) mandzsúriai harcokról írt művében található részlet: „Watanabe barátomtól arasznyi Buddha-szobrot kaptam. Ezt egy katona hordta magánál a kínai–japán háborúban, az orosz–japán háborúban és a boxer-lázadás alkalmával. Ennek köszönhető, hogy sebesülés nélkül jött haza a háborúból” (Hino 1940: 17).

¹¹ Néhány példa: amulettként hordott apró szobrok, tartóval: Heissig – Müller 1989: 164, a göttingeni Asch gyűjteményben szereplő kis dobozka, melyben több, egy-egy pecséttel és leírásukat tartalmazó papír között olyat is találunk, mely gonosz emberektől, betegségekől oltalmaz (Hauser-Schäublin – Krüger 2007: 258–259). Walther Heissig

Az általunk tárgyalt kéziratcsomag esetében a védelmet egy füstáldozat, két egyforma fanyomat (3. kép) és egy tibeti írásos mágikus ábrát is tartalmazó lap (4. kép) nyújtja. A fanyomatok 10×10 cm nagyságúak, önzáródóan, háromszög alakra voltak ügyesen összehajtogatva, ami mutatja, hogy a rajtuk lévő tibeti mágikus szótagokat nem olvasta a tulajdonos, azonban fontosnak érezte, hogy magánál hordja őket. Elképzelhető, hogy azért hordott két darabot ugyanabból, hogy a hatást fokozza. A tibeti írásos lap 17×7 cm, egyik oldalán szöveg található, a másikat egy ábra uralja. Orosz Gergely tibetista szerint a szöveg Padmaszambhava szóbeli tanítását jelöli meg forrásként. A két amulettnek védelmező funkciója volt, ahogy a tibeti szövegnek is, ami különösen az átkok ellen volt hatásos.



4. kép Tibeti írásos védelmező ábra és szöveg

publikált egy kézikönyvet, melyben a pecsétek mellett szintén olvasható a leírásuk is (Heissig 1962, röviden idézi: uő. 1989). Geraszimova 1999-ben bemutatott több amulettet is (Geraszimova 1999: 92. skk). 2005-ben mongol nyelven több amulettgyűjtemény is megjelent (Byambasüren – Byambā 2005, Batsanā – Ider 2005). Jóságot oltalmazó amulettekről: Kelényi 2003b: 71 skk. Hazai gyűjteményekben található amulett-tartókról: Vinkovics 2003b. Egy-egy mongol pecsét kiadása: Kápolnás 2011 és Sárközi 2015.

A személyes védelmezőistenek mongol neve *γobilh-a*, ami a tibeti alak (*go ba'i lha*) átvétele. A kultusz eredete a prebuddhista tibeti időszakra vezethető vissza.¹² A személyes védelmezők születéstől kezdve kísérik és oltalmazzák az embert. Öten vannak, tibeti nevük: *Mo lha*, *Srog gi lha*, *Pho Lha*, *Yul lha*, *dGra lha*.¹³ Kultuszuk Tibetből a buddhizmus nyomán került mongol területekre, azonban mongol nyelvű szövegekben nagyon ritkán fordulnak elő. Mongol és a Mongóliával határos tuvai területekről elsősorban képi ábrázolásaik ismertek (5. kép).¹⁴ Feltehetően tibeti nyelvű áldozati szövegeket is találhatunk különböző mongol gyűjteményekben, de ennek feltárása tibetista kutatókra vár.



5. kép Az öt személyes védelmező istenség a Tuvai Nemzeti Múzeum gyűjteményéből

¹² Orosz 2003: 22.

¹³ Nebesky-Wojkowitz 1956: 327–328. Kelényi 2003a: 14–15. Tucci 2009: 193.

¹⁴ Néhány példa: Stoddar 1995: 228–229, Kelényi 2003a: 15 (a szerző közli a tanka tibeti nyelvű feliratának fordítását is), Vinkovics 2003a: 90. Altangerel 2005: 104–105, Desroches et al. 2009: 156, Zorina 2013: 103–104.

A most bemutatandó kézirat a maga nemében unikális, mert a közgyűjteményekben nagyon ritkának számítanak a személyes védelmezőkkel kapcsolatos mongol szövegek. A jelen kézirat egy 12,5×65 cm-es, vékony, olcsó kínai papírlapból áll. Ezt harmonikaszerűen hajtották össze, kilenc 12,5×7 cm-es oldalt alkotva. A papír a hajtások mentén több helyen is szétszakadt (6. kép). A szöveget csak a lap egyik oldalára írták fekete tintával. A címlap és az első lap hátulját összeragasztották, és közéjük egy francia kockás iskolai füzetlapot tettek erősítés végett. Ezen a lapon elmosódott mongol írás található. Az íráskép szép, gyakorlott kézre vall, a „fogak” néhol csak alig vannak, vagy egyáltalán nincsenek jelezve. A sorok szabályosak, egyenletesek, néhol látszik a halvány elővonalazás. Minden második oldalt úgy számozták meg, ahogy a *póthi* alakú könyvek esetében. Az utolsó lapon szemmel láthatóan más kéztől és más tintától származó, kevésbé szabályos írás található.



6. kép Mongol füstáldozati szöveg az öt személyes védőistenhez.

A szöveget nagy valószínűséggel tibetiből fordították, nem belső keletkezésű. A fordító a mongol verselés szabályai szerint törekedett a soreleji alliterációra, azonban olyan hosszú sorok keletkeztek, ami nehezé tette a lendületes elmondásukat. A kézirat szövegének átírása és fordítása a következő:

γobilh-a-yin sang ene

om a hum 3ta

törögsen tedüi-ece bey-e-luy-a següder metü
 tür qayacal ügei nöbürleksen-ece sakiyu aburaqu terigüten
 tümen jokilduqui-i bütügen jokiyayci jayayan-u tabun tngri
 tegüdegerel ügei nöbür-luy-a selte ene [2a] orun-dur acaran soyurq-a ..

sayin qayil[u]mal altan badaraysan adali
 yal-un dotor-a ariyun ed sayiqan ünür qotala ciyulyan tegülder
 /sitayaysan-aca
 yaruysan utyan-u egüles-iyer oytaryui tügemel degüürigsen
 /[=dügürigsen]
 egü[-]ber jayayan-u tabun [2b] tngri nöbür-lüge seltes-i ariyulumui ..

baling takil tangyariy-un ed-i buzariyar yaldaysan [=qaldaysan] kiged
 balamad ker[]busu tangyariy doruyitaysan-u tüidker
 basacu tere terigüten ariyun busu buzariyüde arilqu boltuγai :

degedü tngri ta- [3a] -nuγud sang takil egün-i joγuyıaju
 delgereküi nasu buyan coγ jali ayu-a [=ayu-a] kücün
 dürbel ügei boluyad ijayur ündüsün arbitdu=yad .
 deleki-dekin-i jüg bükün-dür irayuu aldar-iyar tügekü büged .
 degedü yekes bügüde-i qocorlı ügei [3b] erke-dür quriyayad .
 demei alyasal ügei edür γurban-ta qariyul .. söni γurban-ta sakiyul bolun

tobcilabasu γadayadu dotayadu orun-dur orusiysan-aca
 tul [=tung?] qayirtu köbegün metü nayiran nigülesküi-ber
 dotoraki bodi-i kürtel-e qayacal ügei dayan bariyad . [4a]
 d___? itegel abural-iyar alyasal ügei jokiy-a ..

buyan delgeren delgereged ayulas-un qayan sümber ayula metü .
 bucalta ügei irayuu aldar-iyar nasuda delgereged .
 bürün nasun urtu boluyad ededcin ügei öber [b] bosud-un tusa eb___?
 bütüjü
 buman toyata olan degedü erdem-ün dalai-yin öljei qutuγ orusituγai :

3-ta o) om subara disada bazar yi suvay-a

Füstáldozat a személyes védelmezőisteneknek

Háromszor mondd, hogy Om-ma-hum.

Születésemről fogva olyanok vagytok, mint testem árnyéka.

Miután hozzám társultatok, védelmezték és oltalmaztak.

Végtelen harmóniát adó öt sorsisten!

Késedelem nélkül, társaitokkal együtt kegyeskedjétek ide fáradni!

Szép, olvadt aranyként ragyogó tűzben

Tiszta, minden csodálatos illatot magába foglaló áldozat ég,

Füstfellege beborítja, betölti az egész eget.

Ezzel tisztítom meg a sors öt istenét és társait.

A tésztaáldozatok és a fogadalmi tárgyak a hozzátapadt szennytől,

A tudatlanságtól és fogadalmakat megtörő negatív hatásoktól,

Minden egyéb, tisztátalan szennytől tisztuljanak meg!

Fenséges istenek! Fogadjátok el ezt a füstáldozatot!

Ne legyen semmi gátja a hosszú, erényes életnek,

Se a szerencsének, se az életerőnek! Gyarapodjon a nemzetség,

A világ minden irányában jó hírneve terjedjen szét,

Az ősoket, egyet sem kihagyva, vigyázzátok,

Folyamatosan, a nappal mindhárom szakában kísérjétek,

Az éjszaka mindhárom szakában óvjátok!

Vagyis, miután mindenhol ott vagytok,

Szívből szeretett gyermekként gondoljatok rám!

Míg el nem érem a megvilágosodást, tőlem el nem szakadva,

Bizalommal és védelemmel felém, folyamatosan mellettem legyetek!

Az erény terjedve terjedjen, a hegyek királyához, a Szuméru-hegyhez
legyen hasonló.

Töretlen jó hírnév örökre maradjon fenn,

Legyünk hosszú életűek, ne legyünk betegek, legyünk megsegítve!

Százezernyi kiváló erény tengere hozzon boldogságot!

Háromszor mondd, hogy om szubara diszada badzar ji suwaga.¹⁵

¹⁵ A szanszkrit *om supraṭiṣṭhitavajrāya svāhā* szavak torzított alakja. Itt az eredeti jelentése nélkül, hatást fokozó varázsigeként szerepel (Szántó Péter szóbeli közlése nyomán).

Áldás

A *Vadzsravágó*-, más néven *Gyémántvágó-szútra* (szanszkritul: *Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra*) az egyik legismertebb buddhista mű, rengeteg fordítása és változata létezik. Mongol nyelvre több tudós-láma is lefordította.¹⁶ Maga a szútra nem egyszerű olvasmány, legutóbbi magyar kiadásának előszavában a fordító így fogalmaz: „E mű nem csupán megismerteti olvasóját valamely ismerettel, hanem magába a megismerés gyakorlásába vezeti be, többek között önmaga megismertetése által. Úgy is mondhatnánk, hatása transzformatív: a tudat ön-felülmúlásának (a túlpartra-juttató megismerés működésének) alapelvét szemlélteti oly módon, hogy hatókörébe közben az összes jelenséget, az egész szubjektív és objektív világegyetemet bevonja.”¹⁷ Természetesen elképzelhető, hogy a tulajdonos komolyan érdeklődött a mű tartalma iránt, és fundamentalista buddhistaként törekedett a megvilágosodásra, azonban ennek ellentmond a védelmező amulettek, és füstáldozati szöveg használata, ugyanis ezek hiányoznak Buddha tanaiból.

A *Vadzsravágó-szútra* jelen változata 14×7 cm-es, 56 lapból áll. A piros tintával írt szöveget 10×5 cm-es kettős piros keret veszi körül. Az első és az utolsó laphoz piros papír van ragasztva borítóként, amelyen semmiféle írás nem található. Az íráskép rendezett, egyenletes, szépen van formázva, gyakorlott kezű írástudóra utal. A szöveg első oldalán egy apró, színes festett kép látható, tibeti felirata (*Shákya thub*) szerint a Sákják bölcsét, azaz Buddhát ábrázolja (7. kép). Az utolsó lapon szintén van egy hasonló stílusban készült kép, mely a Gyógyító Buddhát jeleníti meg, tibeti felirata: *Sman bla'i* (lásd 8. kép). A kézirat paratextuális jellemzőiből látszik, hogy nem hétköznapi darab, erre utal a felhasznált papír kiváló minősége, a piros fedlapok és a piros tinta használata, illetve a festett képek is. A mongol kéziratok elsöprő többsége fekete tintával íródott, általában képet nem tartalmaznak, ha mégis, akkor az általában fekete-fehér.

¹⁶ A különböző változatokról: Poppe 1971, Sárközi 1973: 44–45. Egy töredékről lásd Heissig 1976: 294.

¹⁷ Agócs 2000: 7.



7. kép Vadzsravágó-szútra első oldala, középen a Sákják bölcsét, Buddhát ábrázoló kép



8. kép A Vadzsravágó-szútra utolsó oldala – középen a Gyógyító Buddhát ábrázoló kép látható, a lap jobb szélén a kolofon található

A kézirat mongol címe: *qutuγ-tu bilig-ün cinadu kijayar-a kürügsen wcir-iyar oγtaluyci ner-e-tü yeke kölgen sudur*.¹⁸ A kézirat kolofonjából kiderül, hogy *A sokak által felmagasztalt* korszakában, azaz a 8. Dzsebdzundamba regnálása idején, 1914 elején készült. Az író egy bizonyos Narinszorgi, aki az Ilden Dzsun vang¹⁹ járásban élt.²⁰

A műben többször is találunk utalásokat a szútrával való kapcsolatba kerülés áldásos hatásáról: többek között erényt lehet vele gyűjteni, elsősorban a szöveg végén található négysoros vers megértésével²¹:

Mint csillagokra, reszkető mécslángra,
Mint káprázatra, hullám fodrára,
Mint homályos álomképre, felhőre
Mindenre mi keletkezett, így kell tekinteni.²²

¹⁸ Vadszravágó kézirat: 2a. A szútra címe más fordításokban másként jelenik meg. Egy névtelen fordító fanyomatos kiadásában: *qutuγ-tu vcir-iyar oγtaluyci bilig-ün cinadu kijayar-a kürügsen neretü yeke kölgen sudur* (Poppe 1971: 12. Poppe ezt névtelen fordítónak említi („The Anonymus translation”), azonban a cím alapján a Kandzsúrban is ez a változat szerepel, ahol a műhöz tartozó kolofon tanulsága szerint Ligdan kán (*kü-cün auy-a-tu delekei-dekin-ü qormusda* néven szerepel) parancsára Banca-tirista nevű fordító (*kelemürcei*) fordította (Ligeti 1942: 186, No. 771). Ennek egyik változatát adta ki Sárközi Alice 1969-ben). Siregetü Güüsi változatában: *qutuγ-tu bilig-ün cinadu kijayar-a kürügsen wcir-iyar ebdegci neretü yeke kölgen sudur* (Poppe 1971: 100). Zaya Pandita fordításában: *xutuq-tu biligiγin cinadu kürügsen tasuluγci ocir kemēkü yeke kölgöni sudur* (Poppe 1971: 160). Toyin Guiši fordításában: *qutuγ-tu bilig-ün cinatu kijayar-a kürügsen vcir oγtaluyci neretü yeke kölgen sudur* (Sárközi 1973: 54).

¹⁹ *Ildeng giγün wang-un qosiyu*. A járást 1924-ben a Halha gol-nak (*qalq-a γool*) nevezték át (Süxbätar – Xäsbätar 2011: 103). A terület a mai Mongólia keleti határánál található.

²⁰ A kolofon teljes szövege: *Olana ergügdegsen-ü γurbaduyar on ilegüü arban qoyar sar[a-]γin arban tabun-du ded sayid arban qoyar jerge nemegsen qoyar jerge temdeglegsen ün en süsügtü ildeng jäsγ törö-γin giγün wang-tan-u qosiyud-u jalan janggin narinsorgi bicibei*. Vadszravágó kézirat 58a (9. kép).

²¹ Buddha így tanított: – Ó Szubhüti! Bármely előkelő származású fiú vagy leány sokkal, de sokkal nagyobb erényt tud azzal szerezni, ha ennek a tanításnak a négysoros versét megérti, másoknak elmagyarázza, mint azzal, hogy adományként adna háromezer-szer sok ezernyi világot bőségesen megtöltő hétféle drágakövet (*Ilaju tegüs nögcigsen jarliy bolor-un . subudi-a iγayur-tan-u köbegüd ba iγayur-tan-u ökid ken tere ene γurban mingyan yeke mingyan yirtencü-yi doloγan erdenis-iyer sayitur dügürgejü öglige ögüggsen-ecē . ken tere en nom-un jüil-ecē dörben baday-tu nigen silüg-i ber toγtaγaju бүр-үн . busud-ta ber üneger nomlaju üneger sayitur üjügülübesü ele*.. Vadszravágó kézirat: 15a).

²² *Odod бүркig jula kiged /yelwi sigüderi usun-u kögesün ba /jegüdüün gilbelküü kiged eγüled metü / eγüdügsen бүгүде-γi tegüncilen üjegdeküü*.. Vadszravágó kézirat: 56b.

Valószínűbb azonban, hogy az erények gyűjtése helyett (vagy mellett) más okból tartotta magánál a szútrát a tulajdonosa. Ezzel kapcsolatban beszédek a szöveg végén található versben a mű jelzői: bűnöktől megtisztító, akadályokat eltüntető, hibás nézeteket megcáfoló.²³ E kérdésben segítségünkre lehetnek a *Vadzsravágó-szútra* előnyös hatásait taglaló szövegek. Ezek rövid, de tanulságos történeteken keresztül mutatják be a szútra olvasásának következményeit, ami általában hosszú élet és jó újjászületés, de akad példa haragvó helyszellem lecsendesítésére is. Egy fejezet a példa kedvéért:

Egy kolostornál tanyázott egy hatalmas erejű, haragvó isten. Szélviharral, jégveréssel, fagyos dérral, metsző széllel és más csapással pusztította az embereket és az állatokat. Nem teljesítette a kéréseket, se ember, se más élőlény nem tudott még a tanyája közelébe se menni. Ha egy madár szállt arra az égben, az is lezuhant és meghalt. Ilyen volt ez az isten.

Abban az időben élt egy igen erős varázsló. Indiai ráolvasásokat mondott, varázsigéivel nagy folyamatokat is megállított, sárkánykirályokat, helyszellemeket, démonokat és mindenféle más lényeket is hatalma alá kerített. Azért, hogy megzabolázza a haragvó istent, a tanyájául szolgáló kolostorba ment, ahol fertelmes varázsigéket mondott. Éjfélkor megjelent ellenfele és ízekre tépte a varázslót, fejét is összemorzsolta. Napkelte után már csak a szétroncsolt holttestét találták meg.

A varázslónak volt egy szintén nagy erejű tanítványa, aki amint megtudta, hogy mi történt a mesterével, fogta a szükséges felszerelését és feldúltan, bosszúra vágyva ment a kolostorba. Félelmetes erejű, rettenetes varázsigéket mondott. Nyomban megjelent a haragvó isten, behatolt a tanítvány szívébe, aki vért kezdett hányni és meghalt.

A kolostor mellett élt egy fiatal szerzetes, aki a *Vadzsravágó-szútrát* szokta olvasni. Mikor megtudta, hogy a haragvó isten már két varázslót is megölt, akkor összegyűjtötte minden erejét és elindult a haragvó istenhez. Társai óva intették ettől, a halálát, a soha vissza nem térését jósolták neki, ő azonban nem hallgatott rájuk. Odament a kolostorhoz és összpontosított tudattal kezdte olvasni a *Vadzsravágó-szútrát*. Egyik éjjel fellegek lepték el az eget, villámok cikáztak, pusztítóan megremegett a föld, felhőszakadás kíséretében jégverés támadt. Vérszín forgószél tánca fákat csavart ki, tarajos hullámok borították be a nagy tengert.

²³ *Kilince tüüdker gem unal bügüde-i arilyayci* .. Vadzsravágó kézirat 57b.

Ekkor egy félelmetes démon alakjában megjelent az isten, kíséretével egyetemben. Akkora volt, mint egy hegy, félelmet keltő volt az ábrázata, szájából lángok csapódtak ki, orrából ömlött a füst, velőtrázó ordítások hagyták el a torkát, kezeiben különféle fegyvereket szorított. A szerzetes azonban meg sem szeppenve olvasta a *Vadzsravágó-szútrát*. Amint meghallotta az isten a Buddha szavait, nyomban megnyugvást talált a lelke, kitisztult az ég, elállt az eső, nem esett több jég, a vérszín szélvész is lecsillapodott, az isten kísérete pedig mind elillant.

A haragvó istenben hit támadt, kezét imára kulcsolva térdre ereszkedett, és hallgatta a szútrát. Így szólt a szerzeteshez: – Én vagyok Erlig, aki a halált hozza rád. Amint meghallottam ennek a szútrának a szavait, nyomban eltűnt a hatalmas erőm, ártó mesterségem is erőtlenné vált. A másik arcom nagyon félelmetes volt, ezért nem tudott engem megölni az a két varázsló, akiket végül én pusztítottam el. Az ellenségeim általában a Tant szolgálták, ez az én bűnöm. Bárkire, akire eddig pusztító szándékkal gondoltam, meghalt, azonban a bölcsesség túlpártjára juttató *Vadzsravágó-szútra* olyan erős, hogy nem tudok neked ártani.

A fiatal szerzetes tette révén a *Vadzsravágó-szútra* erényei mindenütt elhíresültek, ezért az ott lévők közül voltak, akik lemásolták maguknak, voltak, akik beavatást kértek hozzá, mások védelmezőként olvasták, de olyanok is akadtak, akik különféle kelmékkel áldoztak a szútrának. Általánosságban elmondható, hogy az ennek a szútrának bemutatott áldozat jótékony hatásai a következők: erények szaporítása, betegségből való meggyógyulás, hosszú élet, nagy erő és még lehetne sorolni²⁴.

²⁴ *Nigen oron-u keyid-dür nigen kücütei doysin tngri bui .. tere tngri sioro [=siyurɣ-a] . möngdür . kirayu . kii qui terigüten bolyan kümün amitan-i qoorlan ükülekü kiged . küsegsen kereg-yi ülü büütüged oyura orşil-du kümün terigüten yabuju ülü bolun degere yaburşan sibaşun cu unaju üküdeg nigen bui .. tere çay-tu enedked-ün tarni unşiyad üyelegülen yeke müriün cu orodoju ülü bolun . luus-un qad çajar-un ejed [4b] ada cidkür . terigüten-i erke-degen oroşulıçı nigen yeke kücü-tei tarni bui . tere tarni doysin tngri-yi nomaqadçayı-yin tula tere keyid-tü odoşad doysin tarnişi [=tarni-yi] unşıbai söni düli-yin çay-tu tere tngri cu tarnişi-yin üyes gesigün-ni tasulaşu toloyai-yi çayalaşad ükülebei . nara çarışan qoyına tere ger-ün dotor-ece tarnişi-yin yasuyi olbai .. tegün-ü qoyına tere tarnişi-yin şabi mön urida metü yeke kücü-tei nigen bui .. tere bayşı-yurşan alaşsan-i [5a] medeged tarni büütügeküi-yi aburşad keyid-tu çurlan oroşu saşıyad . kücü-tei doysin tarni-yi dayurışan unşıbai .. darui-da tere tngri cu tere tarni-yin jiriken-dü oroşad cisu-ber böğöljigülün [=bögeljigülün] alan üküle . tende tere keyid-de dergede dorji gjodba-yi unşıçı nigen öcüken toyin bui . doysin tngri-yin qoyar tarni-yi alaşsan-i medeged tere toyin kücü aburşad kücütei tngri-yin dergede*

Ezek a történetek valószínűleg nem mongol keletkezésűek, hanem fordítások, ugyanis a színhely több esetben is India.²⁵ Valószínűsíthetjük, hogy a *Vadzsravágót* a szútrának tulajdonított pozitív hatások miatt tarthatta magánál a tulajdonosa.

Asztrológiai segédlet

A csomag hat darab 14×7 cm nagyságú, fekete és vörös tintával írt, asztrológiai témájú lapot tartalmaz. Az íráskép alapján feltehetően ugyanaz az ember írta, mint aki a *Vadzsravágó-szútrát* másolta (a felhasznált papír is azonos). A lapok rossz állapotban vannak, a szövegek és az ábrák nehezen olvashatóak és értelmezhetőek.

Példaként bemutatnám az egyik lapon (9. kép) szerepelő táblázatot (1. táblázat), amely azt mutatja, hogy a különböző állatövi jegyek hogyan viszonyulnak az öt elemhez.

odoqui-dur olan toyin tende bui od amidu yarju [5b] *ülü irekü bolomui ci kemen ögülegsen-dü bolol ügei tere keyid-tü odojad nigen üjügür-tü sedkil-iyer dorji jadba ungsiju sayuba .. tende nigen söni egüle qarajad cakilyan yajar yeke-tü ködöliged möngdür qura kiged ulayan qui küdöltü olan modon unajad yeke dalai dolgıyayan ayuqu metü dürsü-tei aman-aca yal badaran qamur-aca utay-a-yi burkiryulju eldeb jüül mayu dayu yarjan yad-dayan eldeb jüül mese* [6a] *bariju olan olan nöküid-iyer küriyelegülen ayula-yin cinegen bey-e-tei ayuqu metü nigen cidküir-tü qubilju tere keyid-tü iregsen-de . sürdel ügei dorji jaba-yi ungsiu sayuqui-dur tere cidküir sonosjad amurlingyui sedkil törön oytarjui-yin egüle cu arilan olan möngdür qura ulayan qui bügüde arilyad olan nöküig bügüdeger dıytubai [=dutayabai] .. doysin tıgri bişirel-iyer alayaban qabsaran ebüdüng-iyen köcer-e [=köser-e] sögüdüin . dorji* [6b] *gıodba-yin sudur-i sonosıyad . tere öcüken toyin-dur eyin ögülebei . bi cinu ami tasulaqu erlig . ene sudur-un dayu sonosıyca mini a[u]γ-a kücün cu şandarajad mayu uran cu maşı amurliba .. minu nöğüge cira cu maşı ayuqu metü cüs-tei bolırsan-iyar tere qoyar tarnışı-nar namayı alaju yadayad öber-e ükübei .. yerüde dayısın minu nom-un üile-ber mini kilince bui . ken-dür cu qoora sedkıgsen mayad ükükü bolbacu bilig-ün cinadu* [7a] *kıyayar-a küriıgsen dorji jodba-yin kücün yeke-yin tula cimada qoorlaju ese şadabai [=cadabai] kemen ögülebei .. tegüni şıltayayan-iyar dorji jodba-yin erdem bügüde aldarşıysan-iyar tere oron-u törölkıted jarım anu bicin jarım anu işi abun . jarım anu idam barın unğşajad jarım anu eldeb jüül qubcid-iyar takıbai . yürü* [=yerü] *dorji jodbai-yi takıysan unğşajasan-u aci tusa anu buyan arbidqaqu ebedcin ügei bolıyad urtu nasulan auy-a kücün* [7b] *jerge bolun erke-lüge tegüskü boloyu .. (Dorji gjodba: 4a–7a)*

²⁵ Cerensodnom 2007: 308.



9. kép Asztrológiai táblázat

	Fa	Tűz	Föld	Vas	Víz
Patkány	o	o	x	o	o
Bivaly	o	o	o	o	o
Tigris	o	o	o	x	o
Nyúl	o	x	o	x	o
Sárkány	x	x	x	x	o
Kígyó	x	x	x	x	x
Ló	o	x	x	o	x
Juh	o	x	o	x	x
Majom	o	o	o	o	x
Tyúk	o	o	o	o	x
Kutya	o	o	o	o	x
Disznó	o	x	o	o	o

1. táblázat Állatövi jegyek viszonya (a o jelenti a jót, az x a rosszat)

Találunk még különböző ábrákat is, hogy melyik nap mire alkalmas, mire kell figyelni, melyik irányból várható veszély. A csomag asztrológiai részének feldolgozását a gyakori használatból fakadó rossz állapota nagymértékben nehezíti.

A csomag gazdája

A csomag gazdája a mandzsú korszak végén születhetett, valószínűleg még fiatal volt 1914 elején, amikor lemásolta magának a *Vadzsravágó-szútrát*, emellett néhány asztrológiai lapot is készített – valószínűleg másolt – saját használatra. Ezekben később gyakran megnézte, hogy melyik nap szerencsés, melyik szerencsétlen, mikor mire kell ügyelni. Nem okozott gondot neki az sem, hogy néhány lap szinte olvashatatlanná vált a sok használat nyomán, ami után szinte kívülről tudhatta a tartalmukat. 1914 után meglehetősen zavaros évek következtek, talán éppen emiatt kapott egy mongol nyelvű áldozati szöveget a személyes védelmezőkhöz. Ebből azt is sejthetjük, hogy nem volt láma, mert akkor valószínűleg nem lett volna problémája a tibeti nyelvvel. Azt nem lehet tudni, hogy rendszeresen bemutatott-e áldozatot a védelmezőknek, vagy csak akkor, amikor szükségét érezte ennek, de az biztos, hogy erre gyakran sor került, ezt a meglehetősen elhasználódott lapok mutatják. Magánál tartott még két védelmező amulettet is, az ezeken lévő varázsigéket sosem olvasta, enélkül is kifejtették hatásukat.

Elsődleges forrás

Dorji gjodba-yin aci tusa-yin tayilburi orosiba. 20. századi mongol kézirat, 33 lap, magángyűjtemény, Budapest.

Másodlagos szakirodalom

- Agócs Tamás 2000. *Gyémánt áttörés. A Gyémántvágó szútra és magyarázatai*. Budapest: Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Altangerel [Аюурзанын Алтангэрэл] (ed.) 2005. *Монгол урлагийн үнэт бүтээлүүд* [A mongol művészet remekei]. Ulánbátor: “Ajin ürlag” Ertni edlelīn galeri.
- Avar Ákos 2012. *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. (Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem.)

- Batsanā – Ider [Б. Батсанаа – Ш. Идэр] 2005. *Их нууц тарнийн чухал хэрэгтэй сахиус, тарниудын тайлбар* [Hatalmas, titkos ráolvasások közül a fontosabb védelmezők bemutatása magyarulataikkal]. Ulánbátor: Šambal nígemleg.
- Beffa, Marie-Lise – Delaby, Laurence 1999. *Festins d'âmes et robes d'espirits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'homme*. Paris: Publications Scientifiques du Muséum.
- Vyambasüren – Vyambā [Д. Бямбасүрэн, Г. Бямбаа] (eds.) 2005. *Газар лусын эзний тахилга хийгээд малчин ардад чухал хэрэгт сахиус тарниудын тайлбар*. [Áldozatok a helyszemeknek, és a pásztorok számára fontos védelmező ráolvasások magyarulatai]. Ulánbátor: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation
- Сerensodnom, D. [Д. Цэрэнсодном] 2007. *Монголын бурханы шашны уран зохиол* [Mongol buddhista irodalom]. Ulánbátor: Šinjlex Uxānī Akademin Hel Zohiolīn Xurēlen.
- Desroches, Jean-Paul et al. 2009. *Trésors du bouddhisme au pays de Gengis Khan* [Catalogue d'exposition, Musée des Arts Asiatiques, Nice 2009]. Milan & Nice: Silvana Editoriale.
- Elverskog Johan 2010. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jordanus Catalani (Columbum püspöke) – Coquebert de Montbret, Charles-Étienne 1839. „Description des merveilles d'une partie de l'Asie.” In: Société de Géographie de Paris (ed.) *Recueil de voyages et de mémoires publié par la Société de géographie*. Tomus 4: 1–68.
- Geraszimova, X. M. [Ксения Максимовна Герасимова] 1999. *Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии*. Улан-Удэ: Бурятский научный центр СО РАН.
- Györfly György – Gy. Ruitz Izabella (ford.) 1986. *Julianus barát és Napkelet fölfedezése*. Budapest: Szépirodalmi.
- Hauser-Schäublin, Brigitta – Krüger, Gundolf (eds.) 2007. *The Asch Collection – Göttingen. Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s*. München, Berlin, London, New York: Prestel.
- Heissig, Walther 1962. „Ein mongolisches Handbuch für die Herstellung von Schutzamuletten.” *Tribus* 11: 69–83.
- Heissig, Walther 1976. *Die mongolischen Handschriften Reste aus Olon süme Innere Mongolei (16.-17. Jhdt.)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Heissig, Walther 1980. *The religions of Mongolia*. [Trans. by Geoffrey Samuel] Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Heissig, Walther 1989. „Heilung durch Zettelschlucken.” In: Walther Heissig – Claudius C. Müller (eds.) *Die Mongolen. Begleitband zur Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München, 22. März – 28. Mai 1989*. Innsbruck: Pinguin, 232.
- Heissig, Walther – Müller, Claudius C. (eds.) 1989. *Die Mongolen. Begleitband zur Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München, 22. März – 28. Mai 1989*. Innsbruck: Pinguin.
- Hino, Ashihei 1940. *Jelentenivalónk nincs. Egy japáni katona feljegyzései*. [Ford. Ruzitska Mária]. Budapest: Singer és Wolfner Irodalmi Intézet RT. kiadása.

- Kápolnás, Olivér 2011. „A Review of a Tibetan Magical Paper in Mongolian Script.” In: *Nomadic Civilizations and Far East countries: the Cultural Dialogue*. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 81–83.
- Kelényi Béla 2003a. „Az ‘emberek vallása’?” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 11–18.
- Kelényi Béla 2003b. „A jó szerencse kultusza.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 47–78.
- Kovács Szilvia 2016. „Rubruk 1253-as útjának céljáról.” *Keletkutatás* 2016/ősz: 13–18.
- Ligeti, Louis 1942. *Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé*. Budapest: Société Kőrösi Csoma.
- Nebesky-Wojkowitz, René 1956. *Oracles and demons of Tibet: the cult and iconography of the Tibetan protective deities*. The Hague: Mouton&Co.
- Okladnikov, Alexei Pavlovich 1981. *Art of the Amur. Ancient Art of the Russian Far East*. New York: Harry N. Abrams & Leningrad: Aurora Art.
- Orosz Gergely 2003. „A tibeti népi vallásosság ótibeti nyelvű rituális szövegeiről.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 19–26.
- Poppe, Nicolas 1971. *The Diamond Sutra; three Mongolian versions of the Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Sárközi Alice 1973. *Toyin Guiši's Mongol Vajracchedikā*. [Budapest Oriental Studies 4.] Budapest: Kőrösi Csoma Society.
- Sárközi Alice 2015. „Teljesedjen minden kívánságod! Egy tibeti-mongol amulett Mongóliából.” In: Kakas Beáta és Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kéklő hegyek alatt lótszok tava*. Budapest: L'Harmattan, 273–278.
- Stoddard, Heather 1995. „The Tibetan Pantheon: Its Mongolian Form.” In: Patricia Berger – Terese Tse Bartholomew (eds.) *Mongolia: The Leacy of Chinggis Khan*. Asian Art Museum of San Francisco, 206–260.
- Süxbātar – Xāsibātar [Дагвадоржийн Сүхбаатар – Төмөрбаатарын Хасбаатар] 2011. *Монгол Улсын нутаг дэвсгэр засаг захиргааны хуваарилалтын түүхэн уламжлал түүхэн газарзүйн аргаар* [A mongol állam területi közigazgatási egységei változásai a történeti földrajztudomány tükrében]. Ulánbátor: Mönxîn Üseg Grüpp.
- Treasures 2005. *Amurū, Yōnhaeju ūi sinbi: Han, Rō kongdong palgul t'ūkyōl chōn – The treasures of Primorie and Priamurie: new results of Korea–Russia joint excavation*. Sōul-si: Gūrap'ik Net'ū.
- Tucci, Giuseppe 2009. *Religions of Tibet*. London: Routledge.
- Viktorova, Lidia L. [Лидия Леонидовна Викторова] 1980. „Монгольские коллекции МАЭ.” In: *Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР*. [Сборник МАЭ; т. 35] Leningrad: Nauka, 108–113.
- Vinkovics Judit 2003a. „Életvédő istenségek és személyes védőistenek a népi buddhizmusban.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti*

és mongol buddhizmusban. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 89–92.

Vinkovics Judit 2003b. „Amulett-tartók és titkaik.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban.* Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 91–98.

Zorina, A. V. [A. В. Зорина] 2013. *Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН.* Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.

DOMA PETRA

A hagyományos *kabuki* és a *shinpa* háborúja a 19–20. század fordulóján

“Az ősi japán színjátékok előadásain elenyészik az idő. Az ezerháromszáz éves *bugaku*-táncok 舞楽, a több mint fél évezrede született *nó*-játék 能, a három és fél évszázada egyfolytában virágzó *kabuki* 歌舞伎 és a végső formáját kétszázötven éve elnyert *bunraku* 文楽 közönségét egyszerre tartja fogva a jelen és a múlt. Mert eredeti ragyogásukban, az időben változatlanul élnek e hajdan nagy műgonddal kikristályosított színházi formák, s a nézőkre letűnt korok hűvös lehelete árad a színpadról. Mégsem vonhatják ki magukat a játék hatása alól, hiszen az a jelen egyidejűségében érvényesül, fölszabadítja az érzelmeket, és fölforrósítja a kedélyeket.”¹

A Meiji-megújuláshoz² kötődő gyors nyugatiasodás és modernizáció a hagyományos japán színházat is megérintette, de egyik forma sem tudott reagálni a „hirtelen” változásokra. A 14–15. század folyamán kialakult *nó* már a *kabuki* 17. századi születésekor is rögzült szabályrendszerrel rendelkezett, s összetettségét, kifinomultságát csak a legműveltebbek tudták élvezni. Ulysses S. Grant³ Japánban tett látogatása után maga mondta, hogy ezt a műfajt meg kell őrizni: „Egy ilyen nemes és gyönyörű művészet könnyen értéktelenné válhat és lerombolódhat az idő változó ízlése miatt. [Ezért önöknek] erőfeszítéset kell tenniük a megőrzéséért.”⁴ S egy, a nyugati hatalmat reprezentáló személytől tett ilyenfajta elismerő kijelentés megerősítette a japánokat abban, hogy a *nó* az ország jelképe, melynek ezáltal esélye sem volt a változásra.

¹ Duró 1984: 89.

² A *Meiji ishin* 明治維新 megfelelőjeként Takó (2017) nyomán nem a részben félrevezető, illetve európeér konnotációkat idéző „Meiji-restauráció” vagy „Meiji-forradalom” összetételeket, hanem a „Meiji-megújulás” szókapcsolatot használom.

³ Ulysses S. Grant (1822–1885), az Amerikai Egyesült Államok 18. elnöke (hivatali idő: 1869–1877), aki volt elnökként 1879-ben világgörülí útja során Japánban is járt, s itt egy *kabuki*- és egy *nó*-előadáson is részt vett.

⁴ Keene 1973: 44.

A megújulást követően a nyugati hatások egyre erősödő tükrében a *kabuki* szintén egyfajta nosztalgikus érzést váltott ki a virágzó Tokugawa-évek 徳川 után, de ennek a műfajnak a „megmerevedése” ellen jelentős küzdelem indult mind színészi, mind kormányzati oldalról. Ennek vizsgálatához azonban látni kell a *kabuki* kialakulásának körülményeit, s kapcsolódását a kor politikai-társadalmi problémáihoz.

Kabuki

A *kabuki* szinte egy időben született a Tokugawa-sógunátussal, amely egy több évtizedes polgárháborús időszakot zárt le (*Sengoku jidai* 戦国時代, Hadakozó fejedelemségek kora), 1467–1600), s hozott jólétet és gazdagságot az országnak. A rend és a béke fenntartása, valamint az új hatalom megszilárdítása azonban nem zajlott zökkenőmentesen. A *kabuki* szó eredetileg a ma már használaton kívüli *kabuku* 傾く igéből származik, melynek jelentése „elhajolni”. A *kabuku*val eredetileg minden olyan „eretnek” dolgot jelöltek, amely valamilyen módon eltért a hagyományostól. A Tokugawa-korszak elején alakultak ki a *kabuki-monók* 傾奇者 csoportjai, akik kifejezetten az új rend ellen lázadtak. Ezek az általában urukat vesztett szamurájok vagy épp jelentős szamuráj dinasztiaiak sarjai erőszakos tüntetéseik, merényleteik⁵ mellett extrém viselkedésükkel és megjelenésükkel (eltérő ruházat és hajviselet, túldíszített és hatalmas kardok hordása, négy láb hosszú pipák használata) is felhívták magukra a figyelmet.

A szigorú politikai és társadalmi stabilitás kialakítása hatással volt a színházra is: „[a] közembereknek igen ritkán volt alkalmuk *nó*-előadást látni, minthogy a *nó* művészete a szamurájok kiváltsága volt”,⁶ így nem csoda, hogy az emberek Kiotóban 京都 elragadtatással fogadták az új műfajt, mely a me-rev rendszerrel, illetve a *nó* már évszázados hagyományával szemben jelent meg. A legenda szerint 1603-ban egy Izumóból 出雲 származó, Okuni 阿国

⁵ 1612-ben például egy Tokugawa-hivatalnok kivégeztetett egy *kabuki-monót*, mire a fiatalember „testvérei” bosszút álltak és merényletet követek el a hivatalnok ellen. De 1607-ben az udvarban is megjelent az irányzat, s férfiak egy csoportja, akik szintén *kabuki-monóknak* nevezték magukat, női ruhába öltözve jutottak be a palota férfiák elől elzárt részébe, és megerőszakolták az ott lévő hölgyeket. A bűnösöket ez esetben is kivégezték, a megesett hölgyeket száműzték, vö. Ortolani 1995: 164–165.

⁶ Nakamura 1992: 23.

nevű nő – egyes források szerint az izumói Nagy Szentély papnője – dalokból és táncokból állított össze egy előadást, amelyet a Kamo-folyó (*Kamogawa* 鴨川) kiszáradt medrében mutatott be. Tánca eredetileg *nenbutsu-odori* (念仏踊り) volt, amely egy Amida Buddhát dicsőítő vallási tánc, ám ezt egyfajta „vallási eklektikában” mutatta be, mivel buddhista öltözéke ellenére arany kereszt lógott a nyakában, míg a tánchoz *shintō* kellékeket használt. Merész és botrányos része volt továbbá előadásának, mikor férfruhába öltözve vitába keveredett egy női ruhát viselő férfival, vagyis éppen a biológiai nemnek megfelelő szereposztással ellentétesen járt el.⁷ A legenda szerint Okuni kedvese, a samuráj Nagoya Sanzaemon 名古屋山三重問, aki jártas volt a *nó* művészetében, szintén tanított Okuninak táncokat.⁸ S ugyan a közönség hamar megszerette az újdonságot, hamarosan még többet vártak tőle.

Az új műfaj szinte azonnal összekapcsolódott a *kabuki* かぶき főnévvel, melyhez hozzáillesztették az *odori* おどり, „tánc” szót, így az új színházi formát eleinte *kabuki-odorinak* かぶきおどり hívták. S épp e név miatt tekintett gyanakvással rá a hatalom is: „A sógunátus szemében a korai *kabuki* egy másik fajtája volt a lázadó nonkonformizmusnak, perverzitásnak, transzvesztitizmusnak, felháborító kosztümöknek és a vallási és szabados tartalom hibrid keverékének.”⁹

A *kabuki* név azonban gyorsan formálódott, s pár éven belül megszületett ma is használatban lévő alakja és írásjegyei: *ka* 歌 („ének”) *bu* 舞 („tánc”) *ki* 伎 („ügyesség”, „készség”).¹⁰ A *kabuki* tehát már keletkezésekor is egy reakció volt, s nemcsak a *nó* „elművésziesedésére” és elérhetetlenségére, hanem a kialakuló társadalmi-politikai helyzetre is.

Okuni előadásai hamar népszerűek lettek, és több követőre is találtak, akik szintén művészien kezdték művelni a táncokat. Elmondható, hogy a *kabuki* bizonyos értelemben olyan színjátéktípus, amelyet az Edo-kor (*Edo jidai* 江戸時代, 1603–1868) közembere számára, az egyre növekvő városi lakosság szórakoztatása céljából hoztak létre, így a fő célja is a szórakoztatás és a szépség megmutatása volt. Gombamód kezdtek szaporodni az ilyen jellegű színházak, ahol látványos színpadképekkel, jelmezekkel és kellékekkel ejtették ámulatba a szórakozni vágyó közönséget. A béke és stabilitás beálltával rengeteg *rōnin* 浪人, gazdátlan samuráj maradt munka nélkül, így

⁷ Lásd bővebben Mezur 2005: 54–56.

⁸ Ernst 1974: 165.

⁹ Ortolani 1995: 167.

¹⁰ Hattori 1989: 6–8.

elsősorban ők és a társadalmon kívüli emberek álltak *kabuki*-színészek a női előadók mellé. Okuninak és a *kabuki-odorin*ak sok követője akadt, köztük voltak a *yunák* 湯女, fürdőházi lányok is. A kor fiataljainak, *kabuki-monóin*ak kedvelt szórakozása volt a nyilvános fürdőbe járás, ahol a fürdőházi lányok társaságát élvezve masszázst, mosdatást kaptak, s változatos szórakoztatásban részesültek, többek között *kabuki-odoriban* is. A *yunák* azonban nem művelték ezeket a táncokat olyan kifinomultan, mint Okuni művészi követői, s a megfelelő hatás érdekében női bájaikat is bevetették, így a produkció egyfajta sztriptízzé alakult. Miután a hatóságok felfigyeltek az új műfaj eme prostituálódására, a *sógun* 将軍 1629-ben rendeletet adott ki, melyben betiltotta a női, azaz *onna-kabukit* 女歌舞伎. Letartóztatás vagy büntetés terhe mellett a nőknek ettől fogva tilos volt akár táncosként, akár színészként színpadra lépni, és zenére vagy anélkül mozogni.¹¹

Az új fővárosban, Edóban 江戸 ekkor négy színház létezett – a Yamamura-za 山村座, az Ichimura-za 市村座, a Nakamura-za 中村座 és a Morita-za 森田座 –, melyek az 1629-es rendelet után, hogy működési engedélyüket megtarthassák, kizárólag férfiakkal kezdtek dolgozni. A női szerepeket szép arcú fiatal fiúk vették át, ám a samurájok fiúk iránti lelkesedése és a homoszexualitás növekedése miatt 1652-ben a fiú, azaz *wakashu-kabukit* 若衆歌舞伎 is betiltották. A *kabuki*-színházak erre a lépésre úgy reagáltak, hogy a fiatal fiúk haját elöl leborotvtálták, ami a felnőtt férfiak hajviseletének számított, s így alakult ki a férfi, vagyis *yarō-kabuki* 野郎歌舞伎.¹² Ez a verzió természetesen eleinte sokkal kevésbé volt vonzó, mint elődei, de a közönség igényeinek érdekében hamar megjelentek az *onnagaták* 女形, azok a férfi színészek, akik kifejezetten női szerepek eljátszására specializálódtak. Vagyis a *kabuki* olyan színjátéktípussá alakult, melyben minden szerepet férfiak játszanak, s ez a hagyomány olyan erősnek bizonyult az elmúlt évszázadokban, hogy a mai napig fennáll.

A Meiji-megújulás azonban jelentős változást idézett elő, s lényegében ebben az „időszakban merevedett a *kabuki* klasszikus színházzá. „Az [...] Edo-korszakba visszanyúló gyökerekkel rendelkező műfaj ekkor vált végérvényesen a múlt termékévé, mivel már nem volt képes kölcsönhatásba kerülni a modern kultúrával.”¹³ Próbálkozások természetesen voltak, hiszen a három

¹¹ Nakamura 1992: 34.

¹² A színházak részéről ez nem kibúvó volt a rendelet alól, ugyanis ha egy fiú férfikorba lépett, törvényileg kötelező volt leborotvtálni haját, amely a fő szexuális vonzerőt adta.

¹³ Kokubu 1984: 72.

meglévő *kabuki*-típuson kívül – *shosagoto* 所作事,¹⁴ *jidai-mono* 時代物,¹⁵ *sewa-mono* 世話物¹⁶ – ekkor alakult ki két új típus, a *zangiri-mono* 散切り物¹⁷ és a *katsureki-mono* 活歴物.¹⁸ Maga a *kabuki* üdvözölte a megújulást, de hamar kiderült, hogy a nyugati kultúra beáramlása a színháznak egy sokkal szélesebb spektrumát mutatta meg a japánoknak, amelyhez a műfaj már nem ért fel. Az újításokkal való próbálkozások ellenére anakronizmussal vádolták, amellet, hogy groteszkül tradicionális, s ez a kormánynak is kényelmetlenséget okozott. 1886-ban a cambridge-i egyetemen frissen diplomázott Suematsu Kenchō 末松謙澄 (1855–1920) megszervezte a Színházreformmozgalmat (*Engekikairyō undō* 演劇改良運動), melynek célja volt „a színházi kultúra intézmény[rendszer]be alakítása, amely képes élen járni a társadalmi fejlődés és az intelligencia művelésében”.¹⁹ A *kabuki* komplett megreformálása továbbá illeszkedett a kormány többi modernizációs programjába is. Fő törekvéseiket három pontban foglalták össze: 1) tanult férfiak által írt, valós történelmi tényeken alapuló drámák színpadra állítása, melyek erősítik a nemzet magabiztosságát; 2) nők alkalmazása a női szerepek eljátszására; 3) az európai stílusú színházvezetés átvétele.

Ezzel együtt a korszak legnagyobb *kabuki*-színészei, az akkori, vagyis dinasztiajában a IX. Ichikawa Danjūrō 市川團十郎 (1838–1903) és az V. Onoe Kikugorō 尾上菊五郎 (1844–1903), valamint Kawatake Mokuami 河竹黙阿弥 (1816–1893) drámaíró igyekeztek fenntartani a több száz éves hagyományt, melyet örökül hagytak rájuk elődeik, de próbálták a *kabukit* a magas kultúra részévé is tenni. „Nem elégedtek meg a hagyományos játékformával és stílussal (*kata*). Meg akarták találni az ésszerűséget ezekben, így mindketten

¹⁴ „Táncdráma”, mely zenei kíséret és táncfajta szerint is több altípusra osztható.

¹⁵ „Történelmi darab”, mely témáját az Edo-kor előtti (aktuális politikai eseményeket tilos volt színpadra állítani) történelmi alakok tetteiből, életéből és a hozzájuk kapcsolódó legendákból meríti.

¹⁶ „Jelenkori darab”, mely témáját a közemberek hétköznapi életéből és problémáiból (tiltott szerelem, társadalmi elvárás és egyéni érzelmek konfliktusa stb.) meríti.

¹⁷ „Rövid hajviseletes darab”. 1872-től rendelet tiltotta az addig hagyományos férfi hajviseletet (felborotvált homlok és konty), vagyis a nyugati „divatnak” megfelelően a rövid haj lett a mérvadó. Témáit a Meiji-megújulás utáni új korszak mindennapjaiból meríti.

¹⁸ „Élő történelmi darab”. Ebben a típusban, szemben a *jidai-monó*val, már úgy ábrázolták a történelmi tényeket, ahogy valójában megtörténtek, tehát az előadások szigorúan az igazságon alapultak, és kortárs témával is foglalkozhattak.

¹⁹ Katsuya 2014: 218.

létrehoztak teljesen új formákat, vagy a régieket töltötték meg friss intenzitással és színes megközelítéssel az észszerűség érdekében.”²⁰

Erőfeszítéseik azonban nem hozták meg egészében a vágyott eredményt. A kormánynak való feltételen megfelelés érdekében támogatták a nacionalista és agresszív terjeszkedési politikát,²¹ mellyel elérték, hogy Meiji császár 1887-ben megtekintsen egy *kabuki* előadást Inoue Kaoru 井上馨 külügyminiszter házában.²² Ezzel sikerült a *kabukit* is az államilag elismert előadóművészetek rangjára emelni. Ebből eredően változás figyelhető meg a színészek iránti tiszteletben is, hiszen a *kabuki* kialakulásának időszakában társadalmi megítélésük rendkívül alacsony volt. Még megjelenésükben is kötelezően jelezniük kellett foglalkozásukat haj- vagy ruhaviseletükkel, nehogy véletlenül összekeverjék őket a városi lakossággal. Ráadásul egészen a Meiji-korszakig az *onna*- és a *wakashu-kabuki* miatt gyakran a prostituáltakkal is összemosták őket. Bár az évszázadok alatt az egyes dinasztiák egyre híresebbek lettek, és tagjaiknak sztároknak megfelelő életkörülmények között teltek napjaik, az igazi társadalmi megbecsülés csupán a császár előtt való fellépéstől datálható. Mára pedig a japán állam a legkiválóbb művészeket „Élő Nemzeti Kincsnek” (*Ningen Kokuhō* 人間国宝)²³ tekinti.

Hiába viszont a császári elismerés, ugyanis paradox módon épp ennek volt köszönhető, hogy a műfaj – a reformkísérletek dacára – egyre inkább „megmerevedett”, s a *nó*hoz hasonlóan klasszikus műfajjá vált.

Az új színházi energiák katalizátora – a *shinpa*

Az Edo-korban kialakult és virágzó *kabukira* a Meiji-megújulás jelentős változást hozott. A külföldi kultúra beáramlásával az embereket egyre inkább az új, és főként a nyugati érdekelte, amellyel a 250 év alatt rögzült formákkal dol-

²⁰ Bowers 1974: 204–205.

²¹ Vö. Maruyama 1995: 22.

²² Somogyi 2016: 48.

²³ Az „Élő Nemzeti Kincs” népszerű elnevezése a kulturális értékek védelméért hozott törvény által adományozott állami kitüntetésnek, a „Fontos immateriális kulturális értékek őrzője” (*Jūyō Mukei Bunkazai Hojisha* 重要無形文化財保持者) címnek. A második legnagyobb művészeti kitüntetés Japánban.

gozó *kabuki* kevés sikerrel tudta felvenni a versenyt. Elkerülhetetlen volt, hogy egy modernizációs hullám a színházon is végigsöpörjön.

Az új színházi törekvés eleinte politikai színezetet kapott. Természetesen akadtak olyan emberek, csoportok, akik ellenezték az új kormány mindenre kiterjedő modernizációs törekvéseinek módszereit. Közéjük tartozott a Liberális Párt (*Jiyūtō* 自由党) is, mely főként a polgári jogok védelme érdekében szállt síkra. 1884-ben a kormány feloszlatta a pártot, agitáló, kormányellenes gyűléseiket pedig betiltotta, így más utat kellett keresniük, hogy elérjenek a néphez. Kézenfekvő megoldássá vált, hogy nézeteiket nyilvános előadásokon, egyes újságok hasábjain, illetve a színház keretei között jelelnék meg, s folytassák a kormánnyal szembeni küzdelmet. A liberális mozgalom fiatal vezetői voltak a *sōshik* 壮士 („bátor fiatal”, vagy „csatlós”), akik népszerű dalok, *sōshi-bushik* 壮士節 előadásával terjesztették lázadó gondolataikat. A színházban való fellépések és kampányolás ötlete Sudō Sadanoritól 角藤定憲 (1867–1907) származott, aki korábban rendőrként, később újságíróként dolgozott Kiotóban, majd a kialakuló új rendszer láttán csatlakozott a *sōshi* mozgalomhoz. A halála után „az új színház atyja” névvel illetett férfi vezetése alatt jött létre 1888-ban egy *sōshik*ből álló csoport, a Nagy Japán Társaság a Színház Reformjáért (*Dainippon Geigeki Kyōfūkai* 大日本芸劇矯風会), mely a nyugatiasodást támogatta, és e cél terjesztésének érdekében a színházat használta.

Sudō Sadanori

Sudō úgy vélte, hogy a különböző, színpadon előadott politikai beszédek a gyerekek és idősek számára nehezen érthetők, ráadásul állandóan tartani kellett a műsorok betiltásától, amennyiben a rendőség túl transzgresszívnek ítélte az elhangzottakat.²⁴ Ezért döntött amellett, hogy a színház irányába tesz lépéseket, hiszen egy-egy előadáson keresztül érthetőbben tudta bemutatni a problémákat, melyek foglalkoztatták.

Sudō 1888-ban Oszakában 大阪 tartotta első előadását társulatával a Takashima-zában 高島座, s a politikai dalok mellett felléptek többek között Sudō regénye, *A bátor diák* (*Gōtan no shosei* 剛胆の書生) dramatizált változatával Kiotóban és Tokióban is, ahol elsőprő sikereket értek el. Az előadás-

²⁴ Ihara 1933: 649.

ban viszont egyfajta közjátékként megjelentek a szónoklatok, így például szó esett az engedélyezett prostitúció eltörléséről is, mely népszerű szociális reformnak számított a korszakban.²⁵

Ennek következtében Sudō a színházi sikerei miatt egyre távolodott a politikától, s társulatával egyre inkább kora társadalmi problémáit kezdte színre vinni. Az 1894 és 1895 között zajló japán–kínai háború tökéletes témát szolgáltatott, így sorra születtek a háborús tematikájú előadások, melyekben a japán katonák hazafiasan és derekasán harcoltak, miközben a közönség legnagyobb csodálatára ágyúk is megjelentek a színpadon.²⁶ Ezek az újszerű próbálkozások határozták meg a *shinpa* 新派, vagyis „új iskola” alapjait. Először az újságok kezdték „új iskolának” nevezni a műfajt, mivel a már klasszikusnak számító *kabuki*től próbálták ezzel az elnevezéssel megkülönböztetni, de a modernizáló törekvések ellenére összetevői alig különböztek a „régis iskolától” (*kyūha* 旧派).²⁷

Sudō társulatán kívül más amatőr, illetve diákcsoportok is elkezdtek foglalkozni az új műfajjal, s a férfi színészek mellett nőket is szerepeltettek, először az 1629-es betiltást követően.

A női *kabuki*-játás már a Meiji-megújulás előtt is létezett. Az *okyōgen-shine* お狂言師 nevezett nők kizárólag női közönség előtt, zárt helyeken, például a *sōgun* vagy egy *daimyō* 大名 rezidenciájának női lakrészében mutatták be előadásait. Ezek az alkalmak biztosítottak lehetőséget a női tánc-tanárok képzésére és a kultúradelvelő samuráj- és kereskedőcsaládok hölgytagjainak szórakoztatására. A Meiji-megújulást követően 1877-ig – a nők színpadon való szereplésének betiltását eltörlő törvényig – félhivatalosan működő női társulatok alakultak az *okyōgenshik*ből, akik a tokiói kereskedelmi színházakban fellépve a másod- és harmadosztályú férfi *kabuki* versenytársaivá tudtak válni. Ebben az időszakban már *onna-yakushaként* 女役者, vagyis „női előadókként” emlegették őket, előadásaik pedig *onna-shibai* 女芝居, „női darabok” vagy *musume-kabuki* 娘歌舞伎, azaz „lánykabuki” néven futottak.²⁸ A férfiakat és nőket egyaránt foglalkoztató vegyes

²⁵ Liu 2006: 218–219.

²⁶ Kokubu 1984: 78.

²⁷ Ortolani 1995: 233.

²⁸ A műfaj kiemelkedő képviselője volt Ichikawa Kumehachi 市川久女八 (1846?–1913), aki IX. Ichikawa Danjūrō első női tanítványa. Tehetsége volt a férfi szerepek eljátszásához, és kiválóan imitálta a kortárs *kabuki*-„sztárokat” is. 1893-ban saját női társulatot alapított. Bővebben lásd Edelson 2008: 69–98.

társulatok tilalmát azonban csak néhány évvel később, 1891-ben oldották fel, s ezt követően jelentek meg először a férfiak mellett nők is a *shinpa* színpadán. Az úttörő a gésa előélettel rendelkező Chitose Beiha 千歳米坡 (1855–1913) volt, aki 37 évesen, a törvény feloldását követően állt először színpadra a Seibikan 濟美館 társulat tagjaként az *Egy hölgy erkölcsössége: a politikai pártok gyönyörű története* (*Seitō-bidan shukujō no misao* 政党美談淑女之操) című előadásban.²⁹ Ennek ellenére a japán színháztörténetírás mégsem őt, hanem a szintén gésa előélettel rendelkező Kawakami Sadayakkót 川上貞奴 (1871–1946) tekinti az ország első színésznőjének.³⁰

A nők szerepeltetése mellett számos új színházi szokást is bevezettek, többek között a nézőtér elsötétítését, a darabok témáját illetően pedig továbbra is megjelent a társadalmi, politikai színezet az előadásokban. Leggyakrabban különböző újságok cikkeit és kortárs írók műveit vitték dramatizált formában színre, s a Meiji-korszak „családi életének romantikusan fölnagyított valóságával foglalkoztak.”³¹ Ezáltal sikerült a diákszínházat a hivatalos színjátszás színvonalára emelni, és megmutatni, hogy a hagyományos színházi monopóliumon kívül is lehetőség van a „túlélésre”.³² Fontos megjegyezni azonban, hogy a *shinpa*-színészek játéka valójában szinte alig tért el a hivatásos *kabuki*-színészekétől, s emellett realiztikusnak sem volt mondható. Sőt, a színésznők helyét – hiába az újítás – rövid idő után ismét átvették az *onnagaták*, s az előadások fordulópontján vagy csúcspontján előszeretettel alkalmaztak kimerevített pózokat, szintén a *kabuki mie* pózait idézve.³³ Valójában azonban ezek az apró eltérések is elkezdtek kivezetni a japán színházat a hagyományos *kabuki* uralma alól. Alapvetően elmondható, hogy a japán színháztörténet csak évtizedekkel később kezd valódi jelentőséget tulajdonítani a *shinpának* mint olyan műfajnak, amelynek sikerült megtörnie a „jeget”, és ezzel megnyitnia az utat az új színházi műfajok kialakulásának lehetősége előtt. Az új szokások bevezetésével – elsötétített nézőtér, megtervezett színpadi világítás, nők szerepeltetése a színpadon – „megmutatták a tradicionális színházi monopóliumon kívül való létezés lehetőségét.”³⁴

²⁹ Rimer – Mori – Poulton 2014: 6.

³⁰ Sadayakkóról lásd bővebben Doma 2013.

³¹ Kokubu 1984: 78.

³² Ortolani 1995: 235.

³³ Kokubu 1984: 79.

³⁴ Ortolani 1995: 234–235.

Sudō – aki élete nagy részét a színháznak szentelte – társulatával mindvégig az ország különböző tartományait járta, de a nagyvárosokban csak szórványos sikereket ért el, mivel nehezen tudta felvenni a versenyt a *kabuki*-val és saját reformjának új „utódjával”, a lényegesen jobban szervezett és agresszívebb, Kawakami Otojirō 川上音二郎 (1864–1911) vezetete társulattal.³⁵

Kawakami Otojirō

Kawakami Otojirō jelentősége – akárcsak az elődjének nevezhető Sudōé – vitathatatlan a japán színház történetében, bár sokan csupán úgy tekintenek rá, mint aki szélmalomharcot vívott a sokak által megkövültnek vélt japán színház ellen. Vitathatatlan az is, hogy sosem rendelkezett elméleti vagy esztétikai programmal, de a legtöbben úgy gondolják, Kawakami kezdő lépései nélkül sokkal később jelent volna meg az „új dráma”, a *shingeki* 新劇, vagyis ő volt az a személy, aki elültette a modern dráma magjait a szigetországban.³⁶ Sudōhoz hasonlóan Kawakami is a rendőrségnél kezdte pályafutását, majd 1883-ban csatlakozott a népszerű polgárjogi mozgalmak támogatói közé, ő is *sōshi* lett. Nyilvános tüntetéseket szervezett, és a mozgalom vezetőit is védte. Emellett rendszeresen írt vitaindító írásokat, cikkeket és tiltakozó dalokat, melyeket az utcán adott elő. Számos rendőri atrocitást követően döntött úgy, hogy humorosabb megközelítését próbálja adni a témának, így művei talán a cenzúrán is átmennek. Felvette a Szabadság Kölyök (*Jiyū Dōji* 自由童子) művésznevet, s satirikus dalok és beszédek előadásába fogott, melyekkel hamar hírnevet szerzett magának.³⁷

Mivel a *sōshi*-mozgalom egy ponton elkezdett összefonódni az előadó-művészettel, Kawakami 1891-re eljutott odáig, hogy saját előadást hozzon létre. Először a Nakamura-za színpadán lépett fel, s sikerét belépőjének köszönhette: az *Oppekepē bushū*³⁸ オッペケベ節 énekelte, miközben kezében egy japán zászlóval fel-alá szaladt a színpadon.³⁹ Előadásához húsz

³⁵ Ortolani 1995: 235.

³⁶ Anderson 2011: xi.

³⁷ Anderson 2011: 4.

³⁸ A kor legnépszerűbb és leghatásosabb dala, mely kritizálta az új társadalom tisztviselőit és az újjgazdagokat. A dal refrénje, az „O pe ke pe po pe po pō” pedig az európai katonai trombita hangját imitálta.

³⁹ Ortolani 1995: 236.

amatőr színészt verbuvált, akikkel 1891 februárjában Osaka külvárosában *kairyō engeki* 改良演劇, vagyis „reformdráma” meghatározással hirdették *Az államigazgatás csodálatos története*⁴⁰ (*Keikokubidan* 経国美談) című előadásukat. Ezt követte nem sokkal később az *Itagaki úr szerencsétlenségének igaz története* (*Itagakikun sōnanjikki* いたがきくん遭難実機).⁴¹ Az előadások népszerűek voltak, s a társulat több japán nagyvárosban is szerepelt velük. A produkciók ugyan *kabuki* stílusúak voltak, de Kawakami egyre jobban törekedett rá, hogy lazítson a műfajhoz kötődő szálakon, és valami újabbat, frissebbet mutasson közönségének.⁴²

Japán annak érdekében, hogy minél jobban megismerje a nyugati kultúrát, követeket küldött Európába és az Egyesült Államokba is. A szigetország a látogatások eredményei alapján mindenkitől azt próbálta átvenni, amiben a legjobbnak bizonyultak. Így például a britektől a tengerészetet és a vasutat, a franciáktól a hadsereget és a törvényeket, a németektől a kormányzás felépítését és az oktatást, az amerikaiaktól a mezőgazdaságot. A nyugati színházat azonban senki nem tanulmányozta, ezért 1887-ben a legnagyobb elismerésnek örvendő *kabuki*-színész, IX. Ichikawa Danjūrō szeretett volna külföldre menni – mutatva ezzel a *kabuki* szándékát is a megújulás iránt – és tapasztalatokat gyűjteni, ám vállalkozása végül kudarcba fulladt. Néhány évvel később Kawakami is arra a meglátásra jutott, hogy külföldi látogatásra van szükség, így támogatóinak köszönhetően 1893 februárjától három hónapot töltött Párizsban, és a legkülönbözőbb előadásokat tekintette meg.⁴³

Visszatérve máris újításokat eszközölt színházában: világitási effekteket tett az előadásaiba, arra kérte a színészeket, hogy amikor nevetnek vagy sírnak, valóban próbálják átélni az adott érzelmet, ne csak a formalizált konvenciókat kövessék, illetve szerette volna, hogy a csatajelenetek sokkal valószínűsőbbek legyenek. Egyértelmű tehát, hogy Kawakami a Párizsban tapasztalt naturalista-realista színjátszás egy-két mozzanatát próbálta *kabuki* stílusú előadásaiba integrálni. Ezzel megkezdődött a japán színház „kiegyenesítése”, mely általános értelemben a színház realiztikusabbá válásának elkerülhetet-

⁴⁰ A történet alapjául az 1883-ban megjelent, Yano Ryūkei 矢野龍溪 által írt népszerű novella szolgált, amelyet pedig Plutarkhosznak a thébai Epameinondasról írt története ihletett (Anderson 2011: 16).

⁴¹ Az előadás az 1882-es Itagaki Taisuke 板垣退助 (a Liberális Párt alapítója) elleni merényletkísérletet mutatta be. A legenda szerint a földre zuhanó Itagaki a következőket kiabálta: „Itagaki meghalhat, de a szabadság soha!”

⁴² Anderson 2011: 18.

⁴³ Anderson 2011: 21–22.

len folyamatát jelöli, vagyis törekvés indult az európai eredetű logocentrikus színház létrehozására.⁴⁴ Utazásáról való visszatérése után Kawakami egyik ilyen „új típusú” produkciója volt a *Meglepetés*-sorozat (*Igai* 意外), amely három, újsághír alapján készült bűnügyi előadást foglalt magába. Újdonságnak számított és vegyes érzelmeket váltott ki a nézőkből az elektromos világítás és a különböző effektek (naplemente, holdfény) alkalmazása a színpadon, valamint a jelenetek közötti teljes elsötétítés, amely – a *kabuki*-hagyományoktól eltérően – lehetővé tette az „észrevétlen” díszletváltozást (a *kabuki*-ben épp a nyíltszíni bravúros változást értékelték). Emellett a harci jelenetekbe dzsúdó-mozdulatokat épített, a hagyományos *shamisen*-zenét 三味線 pedig európaival helyettesítette.⁴⁵

A valódi áttörést és sikereket azonban az 1894–1895-ben zajló japán–kínai háború ihlette darabjai hozták meg. A valóságúségre való törekvés miatt ezek a darabok sokkal népszerűbbek voltak, mint a *kabuki* színészek által színre vitt hasonló témájú előadások, és jó példái az „egyenesevésnek”. A háború kitörését követően tévé és film híján rengeteg társulat vitte színre az eseményeket, s 1894-ben a Kawakami-társulat is bejelentette következő produkciójának készülését:

„Azzal a céllal, hogy növeljük nemzetünk dicsfényét és bátorítsuk csapataink harci szellemét, megrendezzük a japán–kínai háborút egy látványos előadásban. Igyekszünk, hogy a közönség úgy érezze, ott van a csata sűrűjében, és saját szemével láthassa, ahogyan a vitéz tábornokok és a bátor katonák úgy harcolnak, mint a sárkányok, és úgy küzdenek, mint a tigrisek. Alázattal kérünk minden hazafit, hogy hozzájáruljon magukkal az országunk iránti hűség igaz érzését, jöjjenek és nézzék meg ezt a nagy és lenyűgöző látványosságot.”⁴⁶

Mint a fenti idézetből is kitűnik, az előadás egyik célja az volt, hogy a közönség úgy érezze, egy a harcoló férfiak közül. A *Japán–kínai háború* (*Nisshin sensō* 日清戦争) című előadás – mely két japán újságíró történetét mutatta be a háború alatt⁴⁷ – Jules Verne *Michel Strogoff* (Sztrogoff Mihály)

⁴⁴ Vö. Kano 2001: 58.

⁴⁵ Anderson 2011: 22.

⁴⁶ Kano 2001: 62.

⁴⁷ A két japán újságíró belekeveredik az egyik ütközetbe, majd kínai fogságba esnek, és a börtönben kínzásnak vetik alá őket. Egyikük nem éli túl a megpróbáltatásokat, míg másikat a kínai hadsereg parancsnoka, Li tábornok elé viszik. Itt a bátor japán új-

című művének és Adolphe D’Ennery *La Prise de Pékin* (Peking elfoglalása) című drámájának elegyítése.⁴⁸ Az előadásban több női karakter is megjelent (vöröskeresztes japán nők és egy kínai lány, aki valójában álrühás japán), de mindegyik szerepet – jelezve a női színjátszás „nehézkés” alkalmazásának voltát – férfiak játszották. A *kabukitól* eltérően azonban a férfi karakterek már nem használtak sminket, hanem saját arcukat mutatták a közönségek. A történet pedig – a női szereplők megléte ellenére – egyáltalán nem tartalmazott romantikus szálát, a mű egyértelműen csupán a japán katonák hősiességét és a nemzet egységét mutatta be a közönségnek. A színpadon Japán – mely a háborúval az ország modernizációs és nagyhatalmi törekvéseit kívánta elősegíteni – úgy jelent meg, mint a civilizált Nyugat, szemben a lemaradt Kínával, a Kelettel. Míg a kínai katonák szalmából készült sisakot és lófarkat viseltek, addig a japán katonák nyugati uniformisban és Ferenc József-szakállal masíroztak, s mindegyikük bátor és hősi volt, szemben a könnyen megvesztegethető, ügyetlenül harcoló és kegyetlen kínai katonákkal.⁴⁹ Az üzenet már-már didaktikusan világos volt: ha japán vagy, akkor csak tisztességes ember lehetsz, és mind egységben harcolunk civilizált nemzetünkért. Amellett, hogy az előadás akarva-akaratlanul a háborús propaganda „gyöngyszemévé” vált, népszerűségét elsősorban a csaták realiztikus bemutatásának köszönhetette, s a korabeli beszámolók alapján a nézők valóban úgy érezték, hogy ott vannak a harcmezőn. Többek között valódi ágyúkat vontattak a színpadra, petárdákkal imitálva elsütésüket, valamint valódi ökölharc folyt a kínai és a japán katonák között. Utóbbi olyannyira felkavarta a közönséget, hogy egy alkalommal két néző a helyét elhagyva rátámadt a kínai harcosokat megtestesítő színészekre.⁵⁰

A *Japán–kínai háborút* követően Kawakami új darabját – hogy még hitesebbé tegye – személyes tapasztalatokra kívánta építeni, így Koreába utazott a frontvonalhoz, s ebből az élményből született a *Kawakami Otojirō frontnaplója* (*Kawakami Otojirō senchi kenbun nikki* 川上音二郎戦地見聞日記) című előadás. Míg első háborús előadásában egy fiktív riportert alakított, itt saját magát és valódi élményeit vitte színpadra. A darab olyannyira népsze-

ságíró szónoklatot intéz a tábornokhoz, melyben kifejti Ázsia és Kína jelenlegi politikai helyzetét, s legitimálja Japán hadba lépését. Az előadás Peking elfoglalásával és a győztes japán csapatok „Banzai 万歳” örömkialtásaival ér véget (vö. Kano 2001: 63).

⁴⁸ Liu 2006: 116.

⁴⁹ Liu 2006: 119–120, Kano 2001: 64–65.

⁵⁰ Vö. Kano 2001: 65–66.

rúv é vált, hogy a társulat lehetőséget kapott, hogy a legjelentősebb *kabuki*-színpadon, a tokiói *Kabuki-zában* 歌舞伎座 mutassa be előadását, így megtörtént az addig elképzelhetetlen: a *shinpa* Kawakami vezetésével ezen a ponton „legyőzte” a *kabukit*.⁵¹

A kortárs színháztörténészek véleménye egyezik abban, hogy Kawakami-nak nem a művészi értékek képviselője, hanem a szenzációkeltés volt az erőssége, s elsősorban ennek köszönhető, hogy a 19. század végére Japán ünnepekként színeszév é és „színházcsinálójává” vált, olyan rendezővé, aki mind a darabválasztás, mind a színrevitel során a hagyományos *kabuki*-színháztól eltérő műfaj kialakítására törekedett. Az 1900-as évek elején – több éves nyugati turnéjáról való hazaérkezése után – e törekvések jegyében nevezte újabb és újabb előadásait *seigekinek* 正劇,⁵² vagyis „egyes színháznak/drámának”, s nyitotta meg színházát, a Birodalmi Színházat (*Teikoku-za* 帝国座) Osakában, mely a kor „legeurópaibb” színházának számított Japánban.

A *shinpa* „pirruszi győzelme”

A Sudō- és a Kawakami-féle társulatok mellett más színházi csoportok is gombamód szaporodtak az 1800-as évek végén. Ezek igyekeztek javítani az előadások és a játékmódor minőségén is. Ilyen jelentős csoport volt többek között a már említett Seibikan, a Seibidan 成美団, az Isami-engeki 伊佐水演劇 és a Hongō-za 本郷座. A Seibikan-csoportból – mely lényegében egy előadást hozott létre 1891-ben – indult a kor egyik kiemelkedően híres *shinpa*-művésze, Ii Yōhō 伊井蓉峰 (1871–1932), aki később az Isami-engeki alapító között volt. A Seibidan-társulatot Takada Minoru 高田実 (1871–1916) alapította 1896-ban, miután kivált Kawakami Otojirō társulatából. A csoport

⁵¹ Ortolani 1995: 236.

⁵² Azt, hogy Kawakami gondolkodása milyen szorosan kötődik a kelet-ázsiai tradicionális gondolkodásmódokhoz, jól tükrözi a *sei* 正 írásjegy (illetve terminus, kínai *zheng*) használata, melynek az „igaz”, „helyes”, „egyes” jelentéseket lehet tulajdonítani, de ezen felül világos jelentéssel bír a konfucianus értékeken nevelkedett japánok számára. Az írásjegyet ugyanis Kínában tipikusan a konfucianus értékrendhez kapcsolódva használják hosszú évezredek óta mint bevett kifejezést valamilyen eredetileg jól működő, ám később eltorzult dolog helyreállítására. Ezáltal a mindenképpen újító szándékú tanítás, esetleg reform, nem tesz mást, mint helyrehozza az adott dolgot, esetünkben kiegyenesíti az „elhajló” színházat, a *kabukit*.

lényegében két év elteltével eltűnt a színházi palettáról, de Takada továbbra is folytatta színházi munkásságát, és a realiztikus játéktechnikát tanította diákjainak, ezzel elősegítve a *shinpa* professzionalizálódását. Az Isami-engekít a kor legnépszerűbb előadói alapították: Ii Yōhō, Satō Toshizō 佐藤俊三 (1869–1945) és Mizuno Yoshimi 水野好美 (1869–1945), akik családnévük első írásjegyeiből alkották a híres társulat nevét. Jelentőségük abban állt, hogy – az elismert kortárs japán írók műveinek színpadra állítása mellett – újrainterpretálták a régi japán legendákat és mondákat is, életben tartva az ősi japán hagyományt, mégis közeledve a nyugati, modern áramlatokhoz.⁵³

1903-ban a két kiemelkedően jelentős *kabuki* „títán”, IX. Danjūrō és V. Kikugorō halálával vákuum keletkezett a tokiói színházi életben, ami a japán–orosz háború kitörésével együtt jelentős mértékben hozzájárult a *shinpa* felemelkedéséhez. Ez az esemény megfelelő témát nyújtott a folyamatosan születő *shinpa*-daraboknak, ahol a nemzeti egység erősítésének⁵⁴ fényében hős japán katonák adták életüket a hazáért a közönség legnagyobb örömeire. Több tucat hasonló témájú előadás született, sőt olyan próbálkozások is voltak, melyek keretében a *shinpa*-színészek *kabuki*-művészeket hívtak meg előadásukba. Megkeresésüket azonban visszautasítás fogadta, s az együttműködés helyett a *kabuki*-színészek maguk hoztak létre *sensōgeki* 戦争劇 vagy *gunjigeiki* 軍事劇, vagyis háborús, illetve katonai témájú előadásokat. Ezek egyik alműfaja volt az *ichiyazuke* 一夜漬け, „egyéjszakás savanyúság” előadás, mely nevével is arra utalt, hogy a darab rekordsebességgel – gyakran a retek-savanyításhoz elegendő egy éjszaka alatt – készült, s a *shinpához* hasonlóan az aktuális harci eseményekre, a katonák hősieis megmozdulásaira (*bidan* 美談) kívánt reagálni, ám kevesebb sikerrel, mint az „új iskola” realiztikusabb előadásai.⁵⁵ A *kabukiban* az új alműfaj kialakulása is mutatja, hogy a *shinpa* elérte aranykorát, és rendkívül nagy befolyással bírt a tokiói színházi világban, s lassan megtörtént, ami néhány éve még elképzelhetetlen volt: átvette a vezetést a professzionális színházban.⁵⁶ Sikerét már nemcsak az újszerű drámáknak, háborús daraboknak, kortárs írók műveinek vagy a napi

⁵³ Ortolani 1995: 238–239.

⁵⁴ A II. világháború alatt a *kabuki* fontos részét képezte az állami propagandának, számos, a katonák hőstetteit dicsőítő darab, *bidan* 美談 született, melyek mind igazolni kívánták az ország katonai lépéseit és megnyerni a társadalom támogatását. Bővebben lásd Somogyi 2016: 43–79.

⁵⁵ Brandon 2009: 4.

⁵⁶ Vö. Sullivan 2015.

aktualitások dramatizálásának köszönhetően, hanem a játékmódor rohamos javulásának is. Köszönhetően a számos társulatnak és a kialakult versenyhelyzetnek, az amatőr színészeket felváltották a képzettek, azok az írók pedig, akiknek a műveit színpadra alkalmazták, elkezdtek kimondottan *shinpa*-drámákat írni, elősegítve ezzel a klasszikus *shinpa*-repertoár kialakulását. 1907-ben 230 *shinpa*-színész közreműködésével megalakult az Új Színészek Nagykoalíciója (*Shin Haiyū Daidō Danketsu* 新俳優大道団結), mely ugyan csak két hónapig működött, de létezésének ténye szintén megmutatta a *shinpa* egyre növekvő erejét.⁵⁷

Az aranykort azonban néhány év múlva hanyatlás követte. Az „új színházi energiák katalizátoraként” működő *shinpa* nem tudott tovább fejlődni, s a modern, nyugati stílusú új drámával, a *shingeki*vel képtelen volt felvenni a versenyt. Az 1911-ben megalakult Társulás az Új Korszak Színházáért (*Shinjidaigeki Kyōkai* 新時代劇協会) és az 1913-ban létrejött Nyilvános Színház Társulat (*Kōshū Gekidan* 公衆劇団) is próbálkozott eszközöket találni az érdeklődés fenntartására, de kevés sikerrel, s a Meijit követő Taishō-korszakot 大正時代 (1912–1926) nagyon nehezen élte túl a műfaj. Az 1930-as évekre lassan elfoglalta végső helyét a tokiói színházi életben, s Inoue Masao 井上正夫 (1881–1950) 1937-es definíciójával élve *chūkan-engeki* 中間演劇, vagyis „köztes színház” lett, átmeneti műfaj a tradicionális *kabuki* és a modern *shingeki* között. A II. világháború hozott még egy utolsó fellendülést, ismét működni kezdtek új és addig „vegetáló” társulatok, s újra előkerültek a szeretett háborús, patrióta előadások. A háború után azonban ismét krízisbe került a *shinpa*.⁵⁸ Mára viszont már klasszikussá vált, s a színháztörténészek szemében szinonimája lett a Meiji-kori szentimentális, könnyed, régivágású drámáknak és előadásoknak, amely valahol a hagyományos *kabuki* és a realista *shingeki* között helyezkedik el.

S bár a japán színháztörténetben kiemelt szerepe volt Sudō Sadanorinak és Kawakami Otojirōnak is, mint a *shinpa* valódi alapítóinak, alkotóinak, jelentőségük a II. világháborút követően gyakran háttérbe szorul a *kabuki* és a *shingeki* művészeié mellett. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy bizonyos kereteken túl már ez a műfaj sem tudott újat hozni, másrészt teljes mértékben hozzákapcsolódott a „köztes színház” megjelölés, amely determinálta további létezését. Véleményem szerint azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy

⁵⁷ Ortolani 1995: 239–240.

⁵⁸ Ortolani 1995: 240–241.

a *shinsa* nélkül nincs *shingeki*, vagyis – a sokak által átmenetinek tekintett jellege ellenére – megkerülhetetlen műfaj volt, mely lehetővé tette a modern színház megjelenését Japánban.

Másodlagos szakirodalom

- Anderson, Joseph L. 2011. *Enter a Samurai: Kawakami Otojiro and Japanese Theatre in the West*. Tucson: Wheatmark.
- Bowers, Fabion 1974. *Japanese Theatre*. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company.
- Brandon, James R. 2009. *Kabuki's forgotten war 1931–1945*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Doma Petra 2013. „Az Idegen vonzásában: Sadayakko és Matsui Sumako színészi (ön)definíciója a nyugati és a japán színházművészetben.” *Theatron*. 12/4: 74–91.
- Duró Győző 1984. „Színház az örökkévalóságnak.” In: Kokubu Tamocu: *A japán színház*. Budapest: Gondolat, 89–125.
- Edelson, Loren 2008. „The Female Danjūrō: Revisiting the Acting Career of Ichikawa Kumehachi.” *The Journal of Japanese Studies* 2008/1: 69–98.
- Ernst, Earle 1974. *The Kabuki Theatre*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hattori Yukio 服部幸雄 1989. *Kabuki no keewaado* 歌舞伎のキーワード [Kabuki kulcsszavak]. Tokyo: Iwanamishinsho.
- Ihara Toshiro 伊原敏郎 1933. *Meiji engekishi* 明治演劇史 [Meiji színháztörténet]. Tokyo: Waseda Daigaku Shuppanbu.
- Katsuya Hirano 2014. *The Politics of Dialogic Imagination: Power and Popular Culture in Early and Modern Japan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Keene, Donald 1973. *Nō – The Classical Theatre of Japan*. Tokyo: Kodansha.
- Kokubu Tamocu 1984. *A japán színház*. Budapest: Gondolat.
- Liu, Siyuan 2006. *The Impact of Japanese Shinsa on Early Chinese Huaju*. (PhD diss., University of Pittsburgh, online elérhetőség: <http://d-scholarship.pitt.edu/9876/1/SiyuanLiuDiss2006.pdf>, utoljára megtekintve: 2017.07.25.)
- Maruyama Masao 丸山眞男 1995. „Chōkōkashugi no ronri to shinri 「超国家主義の論理と心理」 [Az ultranacionalizmus logikája és lélektana].” In: *Maruyama Masao shū* 丸山眞男集 3. Tōkyō: Iwanami, 17–36.
- Mezur, Katherine 2005. *Beautiful Boys / Outlaw Bodies: Devising Kabuki Female-Likeness*. New York: Palgrave MacMillan.
- Nakamura Matakō 1992. *Kabuki – Az öltözőben és a színpadon*. Budapest: Gondolat.
- Ortolani, Benito 2005. *The Japanese Theatre: From Shamanistic Ritual to Contemporary Pluralism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rimer, J. Thomas – Mori Mitsuya – Poulton, M. Cody 2014. *The Columbia Anthology of Modern Japanese Drama*. New York: Columbia University Press.

- Somogyi Viktória 2016. „A kabuki mint a háborús propaganda eszköze a huszadik század első felében.” In: Birtalan Ágnes – Csáki Nelli – Takó Ferenc (szerk.) *Keleti kutatások*. Budapest: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, 43–79.
- Sullivan, Michael 2015. „Shinpa Theatre – Investigating Japanese Theatrical Forms.” *Japanstore.jp*. 2015. június 9. <http://japanstore.jp/blog/shinpa-theatre-investigating-japanese-theatrical-forms/> [Utoljára megtekintve: 2017.03.09]
- Takó Ferenc 2017 [2018]. „Fordítva. Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok »japanizációja« a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2017/2: 151–187.


TAKÓ FERENC

Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában*

„Civilizációnk ma olyan,
mintha úgymond a tűz vízzé változna,
a *nincs*ből [*mu* 無] átlépnénk a *van*ba [*yū* 有] [...]”
Fukuzawa Yukichi: *Bunmeiron no gairyaku*¹

A kérdés

Mára a japán történelem számos kutatója egyetért abban, hogy a Meiji-kort 明治時代 (1868–1912) fémjelző politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális átalakulás számos feltétele a Tokugawa-korban 徳川時代 (1600–1868) alakult ki, vagyis bár a „modernizáció” kétségkívül óriási változást idézett elő, „a változások sikere Japánban a nagyfokú kontinuitásban rejlik”.² Ez persze nem azt jelenti, hogy a sóguni rendszerben tudatosan készítették volna elő az átalakulást, amely a *kaikoku* 開国 („az ország [Nyugat előtti] megnyitása”), így a nyugati intézményrendszerrel, technikával és társadalomképpel való találkozás után végbement. Akik azonban e változások eszmei és materiális kereteit a Meiji-korban alakították, korántsem szakadtak el a tradíciótól olyan nagy mértékben, mint azt első pillantásra gondolnánk, és mint azt közülük sokan állították. E tanulmányban arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen módon jelenik meg a radikális(nak ható) újítás és a hagyományhoz való szoros kapcsolódás e kettőssége a *bunmei kaika* 文明開化 („civilizáció és felvilágo-

*  Az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült. ORCID: 0000-0003-2713-7827. Ezúton köszönöm meg Kósa Gábor, Szabó Balázs és Várnai András értékes tanácsait, melyek nagy segítségemre voltak a tanulmány elkészítésében.

¹ 「今のわが文明はいわゆる火より水に変じ、無より有に移らんとするものにて[...]」(Fukuzawa 1984b: 150).

² Farkas 2012: 79, lásd még Farkas 2016: 214–216, és az e helyeken hivatkozott irodalmat.

sodás”) mozgalmának idején a kor gondolkodását meghatározó szerzők nyugati munkákból készült fordításaiban, illetve vonatkozó elméleti írásaikban. A vizsgálat fókuszában azok a társadalomfilozófiai terminusok állnak, melyeket a Meiji-kor gondolkodói fordításaikban és saját írásaikban „japanizáltak”. E szóhasználatra arra utalok, hogy „fordításon” a következőkben a szó legtágabb értelmében vett „át-vitelt (trans-ferre)”³ kell értenünk. Ezen értelmezés szükségességére mutat rá Ōhashi Ryōsuke 大橋良介, aki a jelen tanulmányban is központi kérdést a következő analógiában fogalmazta meg:

Egy más éghajlatú vidékről vagy talajból származó növény átültetése [*Verpflanzung*] után ismét gyökeret ver a számára idegen talajban, megváltozott éghajlati viszonyok között, s ugyanaz a növény marad akkor is, ha alakja a körülmények hatására nagyban megváltozik. Mi történik azonban, ha ugyanaz a szőlővessző, például egy tramini, badeni talajban nőve zamatos és erős, Elsaßban viszont nagyon száraz bort ad? A szőlővessző esetében tehát nem az alak, hanem az íz a döntő, a „spiritusz”. Vajon a badeni tramini e szellemét [*Geist*] átültetik [*übersetzt*] Elsaßba, vagy elvész?⁴

Kérdésem tehát az, hogy milyen céllal, milyen nehézségekkel szembesülve, illetve milyen módon fordították *le, át*, esetleg *visszájukra* a korai Meiji-kor gondolkodói az olyan, Japánban korábban ismeretlen vagy csak részlegesen ismert terminusokat és képzeteket, mint a nyugati istenfogalom, a „természet-jog”, vagy a „szabadság” („freedom”, „liberty”). Fő forrásaim egy-egy nyugati mű e korban készült japán fordítása, illetve a Meirokusha 明六社 (Meiji Hat Társaság) gondolkodóinak – elsősorban a *Meiroke Zasshi* 明六雜誌 lapjain⁵ megjelenő – írásai lesznek.

Öneszmélés

Mint ismeretes, az első nagyszabású Meiji-kori nyugati küldöttség, az Iwakura-delegáció (Iwakura *shisetsudan* 岩倉使節団, 1871–1873) Japánba való visz-

³ Ōhashi 1999: 129.

⁴ Ōhashi 1999: 136. A szójáték (a növény átültetése és a fordítás értelmében vett „átültetés”) a németben nincs meg.

⁵ A továbbiakban az „MRZ x:y.” rövidítéssel megadott hivatkozások e folyóiratot, a számot és az oldalszámot jelölik.

szatérése „új korszak kezdetét jelentette”.⁶ A jelen tanulmány keretei között nem vizsgálhatom az e korszakban végbemenő számos változást, kizárólag az eszmetörténeti folyamatokra, vagyis egy viszonylag szűk, de Japán átalakulásában annál nagyobb szerepet játszó csoport reflexiójának egyes aspektusaira szorítkozom.⁷ E csoport számára a Nyugattal való „találkozás” rendkívül intenzív, tette készítő (vélt vagy valós) felismerések sorozatát jelentette. Fel kell mármost tennünk a kérdést, hogy a nyugati minták „letaglózó” hatása miért nem jelentkezett korábban, a Nyugat tanulmányozásának a Tokugawa-kor második felében igen széles körben elterjedt formája, a *rangaku* 蘭学 révén, amely önmagában „holland tudományt” jelent ugyan, valójában a Hollandián, így a holland nyelven keresztül beáramló „nyugati” tudomány különböző szegmenseinek vizsgálatát takarja,⁸ ez az ország ugyanis a Tokugawa *bakufu* 徳川幕府 Nyugattal szembeni ellenségességének hosszú időszakában is kapcsolatban maradt Japánnal. Vajon a nyugati ismeretek *menyisége* volt-e tehát a Meiji-kori „sokkélmény” oka?

Amikor 1867 őszén a *bakufu* visszaszolgáltatta a hatalmat a császári udvarnak (*taisei hōkan* 大政奉還), nem pusztán a Tokugawa klán bő 250 éves uralma ért véget, hanem a sóguni kormányzatok – a Minamotók 源 uralmával kezdődő – több mint fél évezredes sora is.⁹ Ez a nagyjából 700 év persze egyáltalán nem nevezhető egységesnek: számos belső, szemléletmódbeli változás következik be a 13. században még mindig élő, a *bakufu* vezetőit a

⁶ Fält 2005: 113.

⁷ Nem tárgyalhatom itt bővebben a kérdést, mennyiben volt közvetlen az a hatás, amelyet a Meiji-kori értelmiség a japánok gondolkodására kifejtett. Mint Huish rámutat (lásd Huish 1972), a „felvilágosítók” (*keimōsha* 啓蒙者) szerepét a hagyomány hajlamos túlértékelni; Swale pedig hangsúlyozza, hogy az európai felvilágosodás gondolkodóiról általánosan kialakult képpel való – a terminusok által is sugallt – azonosításuk számos esetben torzít (Swale 2000: 71–72). Az ugyanakkor vitathatatlan, hogy a következőkben vizsgált szövegek japánra ültetésével, a nyugati *filozófiai* szövegek értelmezésének elindításával, számos új terminus „meghonosításával” hosszú távon és nagymértékben befolyásolták a 20. századi japán gondolkodást.

⁸ Vö. Jansen 2007: 91–92. A szakirodalomban *sakoku* 鎖国 („zárt ország”) néven emlegetett berendezkedés a *bakufu* uralmának első szakaszában alakul ki. Már Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542–1616) is bevezetett korlátozó rendelkezéseket elsősorban az ibériai hittérítők tevékenysége ellen, az ő tanításukat ugyanis összekapcsolták bizonyos Tokugawa-ellenes megmozdulásokkal. A rendelkezések erőskezü fogatosítására csak az 1620-as, ’30-as években került sor. Ezután csak a kereskedelmi tevékenységet folytató hollandok maradhattak Japánban (Totman 2006: 303–304).

⁹ Jamadzi 1989: 255.

hagyományos, vérségi értelemben is az irányításuk alá tartozó terület „atyáinak” tekintő felfogástól¹⁰ addig a Yamaga Sokōnál 山鹿素行 (1622–1685) kibontakozó nézetig, melyben a szamuráj-lét „hivatásként” jelenik meg (*shokubunshugi* 職分主義).¹¹ E társadalmi változások során azonban egyre jelentősebb szerepet kap az a szemléletmód, mely az általunk vizsgált korszak előzményét jelentő Edo-korban a vezető réteg gondolkodásának mintegy „esszenciájává” válik: a *bushi* 武士 réteg, a harcos-írastudók kötelességorientált életfelfogása, az alá-fölérendeltségi viszonyok szilárd (s megbomlásuk esetén újra helyreállítandó) rendjének fenntartása harcosként és az igazgatás szereplőjeként egyaránt. Ez az értékrend nagymértékben különbözik azoktól az eszméktől, amelyek az európai, illetve az amerikai gondolkodásmódok már a 18. század forradalmi óta erőteljesen meghatározták. Fenti kérdésünket ennek tükrében úgy fogalmazhatjuk át, nem okozott-e a nyugati gondolkodásmóddal a *rangakun* keresztül való találkozás megrázkódtatást a mindaddig szinte kizárólag kínai (vagy legalábbis Japánba Kínából érkező) ismeretekkel foglalkozó gondolkodóknak már a Tokugawa-korban is? A válasz kettős. Bizonyos értelemben ugyanis természetesen okozott: a nyugati tudomány egyes ágainak eredményeit Japán tudósai igen nagyra becsülték, és igyekeztek minél mélyebben megismerni azokat, elmaradottnak érezvén saját tudományos fejlettségüket. Ez azonban nem jelenti, hogy megkérdőjelezték volna azt a társadalmi rendet és a hátterét alkotó tradicionális gondolkodásmódot, melyekbe ez a tudományosság illeszkedett: a Nyugatról átvett ismeretek túlnyomó része a szó klasszikus értelmében véve *technikai* jellegű volt (különösképp kiemelkedtek közülük az orvostudomány és az anatómia, illetve a hadtudomány fejleményei¹²). Megvilágító e tekintetben az az eset, amelyet Hirakawa ír le Sugita Genpaku 杉田玄白 (1733–1817) kapcsán, aki egy boncolás után azt a „tudatlanságot” ostorozza, mellyel korábban legfőbb feladatát, *ura szolgálata*t ellátta. „Számos szerző – mondja Hirakawa – összekapcsolja a holland tudományt a feudális uralomhoz való kritikus hozzáállással, itt azonban egyik legelhivatottabb támogatóját látjuk lesújtva a »szégyentől«, mely abból származik, hogy nem megbízhatóan látta el »ura szol-

¹⁰ Lásd Morimoto 2009: 244.

¹¹ Lásd Szabó 2015: 38–39. A *bushi* réteg *mint réteg* kialakulásáról lásd Szabó 2016: 13–14.

¹² Katō 1991: 344. Részletesen lásd Clements 2015: 151–154.

gálatát«.”¹³ A Nyugat „fejlettsége” tehát, legalábbis ami a *rangaku* elterjedésének korai szakaszát illeti, nem a *bushi* morálon alapuló társadalmi rend megkérdőjelezését okozza, hanem olyan „szégyent”, amely éppenséggel tökéletesen illeszkedik a *bushi* morálba. Kétségtelen, hogy a *rangaku* – illetve a „nyugati tudomány”, a *yōgaku* 洋学 elődjének tekinthető *eigaku* 英学 („angol tudomány”)¹⁴ – térnyerése az oktatás terjedésével együtt meghatározó előzményét jelentette a Meiji-kori átalakulásnak. Ahhoz azonban, hogy a nyugati eszmék mint az emberek közötti viszonyok és a morál tudatos, aktív átalakítására használt eszközök elemi hatást fejthettek ki a Tokugawa-kor külkapcsolatokat erősen korlátozó évszázadai után, döntően hozzájárult a *bakuhan* 幕藩 rendszer 19. század közepére bekövetkező megroppanása. Nem az ekkor megjelenő új tudományágakból származó ismeretek mennyisége okozta tehát a korai Meiji-kor írástudóinak megrázkódtatását, hanem hogy a vélt vagy valós „elmaradottság” felett érzett szégyen már nem a *bushi* szégyene volt. A Meiji-kori filozófiai nyelv kialakításában kulcsszerepet játszó Nishi Amane 西周 (1829–1897), jóllehet, a japán elmaradottság apológiájaképp, mégis meglepő hangnemben ír a konfuciánus műveltség színvonaláról:

Úgymond tudományunk hét–nyolc évvel ezelőttig ki sem lépett a négy könyv és az öt klasszikus köréből, de a négy mester és a hat klasszikus is csupán játékszer volt: a legalsó fokon egy szinten a teaszertartással és az *ikebanával*, a legmagasabb fokon pedig az íj, a ló, a kard és a lándzsa [technikáival].¹⁵

Itt érhető tetten az a *minőségi* változás, amely a Meiji-kor átalakulását jellemzi.

Ez az „átalakulás” persze önmagában is ellentmondásos. Kettőssége szimbolikusan abban a kérdésben foglalható össze, hogy a japánul „*Meiji ishin-ként*” 明治維新 ismert folyamatot „Meiji restauráció”, „Meiji forradalom” (*revolution*) vagy valamilyen ezektől különböző névvel illessük-e. Jansen és Rozman, akik az „átmenet/átalakulás” (*transition*) mellett teszik le voksukat,

¹³ Hirakawa 2007: 440.

¹⁴ Lásd Numata 1989: 215. Numata is rámutat, hogy a folyamat, mely a Meiji-korban teljeseedik ki, már a 18. század végén elindul, igaz, ekkor még csak igen szűk területen (elsősorban a nagaokai *eigakura* kell gondolnunk).

¹⁵ 「所謂學術ナル者七、八年前マデ四書五經ノ範圍ニ出ズ而テ其四子六經スラ唯玩具之ヲ卑ウシテハ茶ノ湯生花ト肩ヲ並ベ之ヲ高ウシテ弓馬刀劍槍ト相伯仲シタル耳」(MRZ 2:5. Vö. Kōno 2011: 21).

rámutatnak, hogy a Japánban lezajló folyamat több tekintetben is lényegileg tér el mind Ázsia más országai (Kína, Oroszország), mind Európa és Amerika „államépítéssel összekapcsolt átalakulásaitól”.¹⁶ Ha például az 1789-es francia forradalom eseményeire és az ezeket kiváltó közhangulatra gondolunk, adná magát a párhuzam a francia és a japán „közép” általános elégedetlensége között – csak hogy miközben a franciák az amerikai forradalmat csodálva a királyi egyeduralom megszüntetését sürgették, a *bakufu* ellen lázító *shishik* 志士 „az uralkodó tiszteletére és az idegenek kiűzésére” (*sonnō jōi* 尊皇攘夷) szólítottak fel.¹⁷ „Meiji forradalomról” beszélni tehát félrevezető volna. Ha ugyanakkor tekintetbe vesszük, hogy az új érában, noha a „régii” – vagyis a császári – hatalmat állították helyre, ám az ország intézmény- és igazgatási rendszerét nyugati mintára alakították át, csúsztatásnak tűnik a folyamatot a szó Nyugaton bevett értelmében „restaurációnak” nevezni. Szerencsés talán ezért, ha a „Meiji-megújulás” szókapcsolatot használjuk, utalva arra, hogy az 1870-es évek átalakulásának fő sajátossága a számos területen megjelenő „forradalmi” változás és *ezzel együtt* a császári hatalom újjáélesztése volt, ahogy Eisenstadt fogalmaz: a „forradalmi restauráció” (*revolutionary restoration*).¹⁸ E kettőséget azért is különösen adekvát hangsúlyozni, mert a számunkra központi jelentőségű gondolkodók, vagyis azok, akik a korai Meiji-korban legvehemensebben sürgették az átalakulást, így például az időszak talán legnagyobb hatású alakja, Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901), vagy a Meiji Hat Társaság alapítója, Mori Arinori 森有礼 (1847–1889), maguk is *bushi* családból származtak, *bushi* neveltetésben részesültek. A Meiji-kor elején ők voltak azok, akik úgy látták, nem pusztán a nyugati tudomány eredményeit, hanem e tudományosság intézményes és társadalmi kereteit is „le kell fordítaniuk”, át kell vinniük („trans-ferre”) saját társadalmi-kulturális közegükbe. Jól szemlélteti ezt, hogy Fukuzawa híres írásának, a *Gakumon no susuménak* 学問のすゝめ („A tudomány előremozdítása”, 1872–76) a nyitómondata, mely szerint „[m]int mondják, »az ég nem

¹⁶ Jansen – Rozman 1988: 9.

¹⁷ Vö. Havens 1970: 13–14.

¹⁸ Eisenstadt 1996: 266–277. Eisenstadt (1996: 266–269) szintén azt emeli ki, hogy a Meiji *ishin* számos tekintetben mutatott ugyan hasonlóságot a Nyugat nagy forradalmaival, melyekkel sokszor összehasonlítják, sok tekintetben azonban eltérő mintákat követett, ugyanakkor, a császári uralom „restaurációja” olyan struktúra kialakítását jelentette, amely abban a formában, ahogyan ekkor hivatkoztak rá, valójában soha nem létezett (uo. 271).

teremt egyik embert a másik fölél[rendeltjévé], s nem teremt egyik embert a másik alá[rendeltjévé]«,¹⁹ a korszak ismert jelmondatává vált.²⁰

Hogy miként kapcsolódik a nyugati republikanizmus itt megjelenő egyenlőség-fogalma „a tudomány előremozdításához”, világossá válik a mű bevezetőjéből. Fukuzawa itt a különböző tudományterületeket (geográfia, történetés gazdaságtudomány, etika (*shūshingaku* 修身学) sorra véve kimondja:

[E] tudományok művelése során minden nyugati munka fordítását [elkészítve] tanulmányoznunk kell [ezeket], elsősorban japán *kanát* használva, a fiatalok közül azok számára, akik tehetségesebbek, megjegyzéssel [*yokomoji* 横文字²¹] ellátva; minden szakterület és tudomány hasznos dolgokkal [*jitsugoto* 実事] kell foglalkozzon, s az adott dolog vizsgálatában csakis arra kell irányítsa figyelmét; az elérhető dolgok törvényszerűségeit [*dōri* 道理] kutatva pedig fordítsa ezt a jelen hasznára. Ha az elmondottakat teszik az emberek általános gyakorlati tudományává [*jitsugaku* 実学], s minden ember, alsóbb és felsőbb rangúak megkülönböztetése nélkül, egyaránt részesül a megfelelő tudásból, ennek révén a hivatalnokok, földművesek, iparosok és kereskedők mind elvégzik a maguk feladatát, ki-ki folytatja a maga családi foglalkozását, s független lesz [*dokuritsushi* 独立し] az egyes [*mi* 身], független a család [*ie* 家], s független a birodalom és az állam [*tenkakokka* 天下国家²²].²³

¹⁹ 「『天は人の上に人を造らず人の下に人をつくらず』と言えり。」
(Fukuzawa 1984a: 51. Lásd ehhez Macfarlane 2013: 69).

²⁰ Lásd ehhez Zhang 2010: 49. A Fukuzawa által lefordított amerikai *Függetlenségi nyilatkozatra* utaló parafrázis a konfucianizmus és a *yōgaku* viszonyának egyik legérdekesebb kérdését, az „ég” helyének problematikáját is felveti, erről lásd később.

²¹ Értsük itt az eredeti szöveg mellé írt fordítást, illetve a fordítás mellett feltüntetett eredeti szöveget.

²² Japán függetlensége elsősorban a külső hatásokkal szembeni ellenállás képességét jelenti, természetesen nem kizárólag szellemi („civilizációs”), hanem militáris értelemben is. Lásd Zhang 2010: 58.

²³ 「これらの学問をするに、いずれも西洋の翻訳書を取り調べ、たいていのことは日本の仮名にて用を便じ、あるいは年少にして文才ある者へは横文字をも読ませ一科一学も実事を押え、そのことにつきその物に従い、近く物事の道理を求めて今日の用を達すべきなり。右は人間普通の実学にて、人たる者は貴賤上下の区別なく、みなことごとくたしなむべき心得なれば、この心得ありて後に、土農工商おのおのその分を尽くし、銘々の家業を営み、身も独立し、家も独立し、天下国家も独立すべきなり。」 (Fukuzawa 1984a: 52).

Mindenkire kiterjedő és gyakorlatorientált – ezek a Fukuzawa által ideálisnak tekintett oktatási rendszer fő jellemzői, melyek mögött egyaránt felfedezhetjük a comte-i pozitivista tudományeszményt és a Millhez kapcsolható liberalizmust. E rendszer új intézményeit szintén az 1870-es évek elején alakították ki, nagymértékben támaszkodva a nyugati mintákra, melyeket az Európát és Amerikát megjárt gondolkodók interpretáltak.²⁴ Ilyen értelmiségi volt maga Fukuzawa, vagy Mori Arinori is, aki amerikai tartózkodása során célzott kutatások, egyebek mellett egy akadémiai körökben kitöltött kérdőív révén igyekezett ismereteket gyűjteni a hazai oktatási reformok elősegítéséhez.²⁵

Szintén az átalakulóban lévő japán oktatás, de nemcsak az ifjúság, hanem az egész japán nép hosszú távú és legtágabb értelemben vett oktatása állt annak háttérében is, hogy Mori Amerikából való hazatérése után azonnal felkereste a neves morálbölcselet, Nishimura Shigekit 西村茂樹 (1828–1902), egy tudományos „társaság”, a hasonló nyugati *society*-k mintájára elképzelt csoport alapítására téve javaslatot.²⁶ Ez a társaság lett a Meirokusha, azaz „Meiji Hat Társaság” (a név a hivatalos alapítási évből, 1874-ből, vagyis Meiji 6-ból származik), melynek már működési alapelvei is figyelmet érdemelnek a jelen kontextusban. A társaság tagjainak elsődleges célja ugyanis az volt, hogy olyan csoportot hozzanak létre, melyet önálló *individuumok* alkotnak, akik nyílt és egyenrangú vitában (*hatsuron* 発論²⁷) folytatnak eszmecserét az őket összekapcsoló problémákról.²⁸ Ugyanabban az értelemben válnak tehát *society*-vé, ahogyan magát a japán népet is azzá akarják tenni (az angol *society*, akárcsak a latin *societas* szó, „társaságot” és „társadalmat” is jelent), miközben – írja Yanabu – „[a] »fejedelemségben« és a »hanban« az emberek társadalmi státuszukban [*mibun* 身分] léteztek, nem pedig individuumként.”²⁹ Miközben tehát a kelet-ázsiai régió kultúráit alapvetően közösség-centrikusként szokás leírni, szemben a Nyugat évezredek hagyományokon nyugvó individualizmusával, ezen a ponton azt látjuk, hogy a japán értelmiség nyugaton sajátítja el a „társasági” jelleg e formáját. Ennek tükröződését látjuk

²⁴ Az oktatási intézményrendszerhez lásd Rubinger 1988: 207–211.

²⁵ Tozawa 1991: 6–7.

²⁶ Tozawa 1991: 8–12, Okubo 2007: 227–230, Swale 2000: 70.

²⁷ Tipikusan a Meiji-korban használt kifejezés.

²⁸ Yanabu 2009a: 5–6.

²⁹ 「『国』や『藩』では、人々は身分として存在しているんであって、個人としてではない。」(Yanabu 2009a: 6).

a Meirokusha célkitűzéseiben. Ahogyan az alapító okirat első cikkelyében fogalmaznak:

[A] társaság [*sha* 社] megalapításának fő célja összekapcsolni azokat, akik vállalkoznak országunk oktatásának fejlesztésére, hogy e [folyamat] eszközeiről tanácskozzanak, továbbá, hogy a hasonló meggyőződésűek összegyűlve eszmét cserélhessenek eltérő nézeteikről, terjesztve a tudást [*chi* 知], világossá téve a tudatot [*shiki* 識].³⁰

Tévedünk azonban, ha e magasztos és egybehangzó célkitűzések nyomán tökéletes harmóniát feltételezünk a Meirokusha gondolkodói között. Fukuzawa például a tudomány művelőinek feladatáról szóló 1874-es tanulmányában, melyet eredetileg a Meirokusha folyóiratában, a *Meiroku Zasshi*-ben tervezett megjelentetni, ám ehelyett a fent idézett *Gakumon no susume* 4. részeként tett közzé, erősen bírálja azokat az értelmiségieket, akik a kormányzat szolgálatába állnak.³¹ A kritika a Társaság igen sok tagját érintette, így a *Meiroku Zasshi* teljes második számát az írás bírálatának szentelték.³² Noha e nyilvános vita önmagában szintén a Társaságot összekapcsoló eszmékből sarjadt, mind a szembenállás elvi oka, mind a mögötte meghúzódó, sokkal kevésbé elvi indokok³³ visszamatatnak a fent említett kettősségre, amely az egész

³⁰ 「社ヲ設立スルノ主旨ハ我国ノ教育を進メンカ為ニ有志ノ徒会同シテ其手段ヲ商議スルニ在リ又同志集会シテ異見ヲ交換シ知ヲ広メ識ヲ明ニスルニ在リ」 (*Meirokusha seiki* 明六社制規, idézi Okubo 2007: 71).

³¹ Fukuzawa 1984a: 66.

³² Vö. Howland 2002: 40–45. Mori Fukuzawa-kritikájához lásd Swale 2000: 73–75. Howland (2002: 42–43) felhívja rá a figyelmet, hogy a két, a korban alapvetően hasonló jelentésű szóból álló *bunmei kaika* 文明開化 összetétel e vita nyomán bizonyos mértékben meghasad, amennyiben az előbbi elsősorban a – fukuzawai értelemben vett – „civilizációra” mint állapotra lesz használatos, az utóbbit pedig jellemzően társai használják a „civilizáció” mint – felülről is irányított – tevékenység vonatkozásában. Fontos megjegyezni ugyanakkor, egyfelől, hogy a *bunmei* és a *kaika* eredetüket tekintve nem azonos konnotációkat idéznek, amennyiben a *bunmei* a klasszikus konfucianus műveltséghez is kötődik (lásd Kōno 2011: 243), másfelől pedig, hogy a használat, illetve a két terminus megkülönböztetése az egyes gondolkodóknál több tekintetben mutat eltéréseket (lásd Kōno 2011: 241–248).

³³ Mint Braisted felhívja a figyelmet, Fukuzawa általában is saját iskolája, a Keiō Gijyuku 慶應義塾 folyóiratát, a *Minkan Zasshi* 民間雑誌 részesítette előnyben a *Meiroku*-val szemben (lásd még Kōno 2011: 19–20), ami pedig bírálatát illeti, „sem kormányától nem volt olyan független, sem kelet-ázsiai örökségétől nem volt oly mértékben mentes, mint gondolta” (Braisted 1976: xxiv.). Fukuzawát az intézmény helyzete miatt is rosszul érintették az új oktatásügyi intézkedések, lásd Rubinger 1988: 205.

Meiji-megújulás atmoszféráját meghatározta, és amely a következőkben vizsgált nyelvi, illetve fordítástechnikai megoldások szempontjából is központi jelentőségű lesz. E tanulmány középpontjában ugyanis nem a Meirokusha képviselői közötti vállalt ellentétek, hanem a gondolkodásukban megjelenő belső feszültségek állnak, ahogyan ezek az egyes nyugati terminusok fordítási kísérleteiben tükröződnek.

Betűk helyett írásjegyek

A Meiji-kori fordításokban alapvetően négy módja volt a japánban meg nem lévő nyugati terminusok átültetésének: 1) a *rangaku* idején létrejött terminusok alkalmazása; 2) az adott terminus kínai fordításának átvétele (ha létezett már ilyen); 3) a klasszikus kínai nyelvben meglévő elemek alkalmazása az új kontextusban, új jelentéssel felruházva; 4) új összetételek megalkotása.³⁴ Az első két esettel a következőkben kisebb mértékben foglalkozom, mivel ezekben a fordítók a nyugati szövegek kontextusához már korábban hozzáillesztett terminusokat alkalmazták. A másik két módszer kapcsán, melyek köréből példáimat elsősorban venni fogom, fontos néhány elméleti megjegyzést tennem.

A klasszikus kínai nyelvből származó szavak/írásjegyek új értelemben való alkalmazása sokak számára ismerős lehet egy, a nyugati orientalisztikában szélesebb körben vizsgált példából: a jezsuita misszió latin–kínai fordításainak esetéből. Mint arról többen írtak már, a jezsuiták „akkomodációs” stratégiájának az volt a lényege, hogy a kínai bölcseleti hagyomány közegébe ágyazva fogadtassák el a kereszténységet Kínában, ezáltal a kínai bölcseletet nem „eretnek” tanként, hanem a keresztény tanítás „torzult” változataként értelmezve. Ennek egyik jellegetes példája a *Deus tian*ként 天 való fordítása, vagy a *ratio* átültetése a Song-kori konfucianizmusban központi jelentőségűvé váló *li* 理.³⁵ Matteo Ricci és társai eljárását az motiválta, hogy belátták, a kínai olvasó számára teljességgel idegen terminusok akkor lesznek valamelyest befogadhatók, ha azon a módon integrálják őket a belső keletkezésű hagyományba, ahogyan e hagyomány újtói is a klasszikusokban gyökerező szavakat (írásjegyeket) használták fel új gondolatok bevezetésére. Eközben

³⁴ Katō 1991: 361–364 nyomán.

³⁵ Lásd Brancaccio 2007: 54–63, Vármai 2011: 55–57.

persze a terminusok eredeti értelme nagymértékben megváltozott, amit a jezsuiták jól tudtak, ám a tanítás terjesztése érdekében megkötötték ezt a kompromisszumot. A Meiji-kori értelmiség fordításainak célja azonban csak abban a tekintetben mutat párhuzamot a jezsuiták tevékenységével, hogy „nyugati”, alfabetikus írásrendszerben született szöveget fordítottak „keleti”, ideogrammatikus írásjegyekkel lejegyzett nyelvre. Céljuk azonban szinte ellentétes volt a jezsuitákéval: nem elfedni akarták a nyugati filozófiai terminusok újszerűségét, hanem éppenséggel azt akarták megmutatni, mennyire nagy szüksége van saját „felvilágosulatlan” kultúrájuknak erre az új típusú ismeretanyagra. Ettől függetlenül azonban a rendelkezésükre álló írásjegykészlet ugyanaz volt, amelyet a megelőző évszázadok során használtak. Éppen ez teszi izgalmassá fordításaikat e vizsgálat számára.

Itt kell megjegyezni, hogy – mint Fukuzawa fenti soraiban is láttuk – a Meiji-kor legelején felmerült a latin ábécé átvételének gondolata. A *Meiroke Zasshi* első számában Nishi Amane tíz érvet sorol fel emellett, melyek között – noha ez a legrövidebb pont – szerepel az az előny is, hogy „a művek fordítása sokkal könnyebb volna” az alfabétum átvételével.³⁶ A nyílt vita szellemében Nishimura Shigeki ugyanítt megjelenő írásában Nishivel szemben érvel, de nem azzal, hogy a japán írásrendszert kell megtartani, hanem hogy míg „Nishi *sensei* magyarázata szerint az emberek hamis nézeteit csak az írásjegyek megújításával lehet eloszlatni”, az ő véleménye „az, hogy a hamis nézetek eloszlatása nélkül az írásjegyek megújítása nem lehetséges”.³⁷ Nishimura alapítótársa, Mori Arinori odáig megy, hogy a nyugati civilizáció számos más elemével együtt az angolnak mint a hivatalos kommunikáció elsődleges nyelvének a bevezetését is szorgalmazza.³⁸ Mindeme kísérletek azonban csak felvetések maradnak: a Meiji-kori fordítások, mint mondtam, *kanjik*ba ültetik át az európai és amerikai szövegek terminusait. Ez önmagában több kérdést vet fel.

Mindenki, aki megpróbált bármilyen, ideogrammatikus írásjegyekkel lejegyzett szöveget alfabetikus írásrendszert használó nyelvre fordítani, találkozott már azzal a dilemmával, hogy egy-egy összetétel esetén az egyes írásjegyek saját értelmét, majd ezek összetételét adja-e meg, vagy magáét az

³⁶ 「[此法果シテ立タハ]著述翻譯甚便リヲ得ン[其利]」 *MRZ* 1:5. A vitához lásd Kōno 2011: 248–256.

³⁷ *MRZ* 1:10. Nishimura olyan, máig a *kanjik* megtartása mellett szóló érveket is felsorakoztat, mint az azonosalakúság kérdése (uo. 10–11).

³⁸ Lásd Katō 1991: 347–349, Facius 2012: 236, Swale 2000: 64–65.

összetételét.³⁹ Amikor például a *tenshi* 天子 (kínai *tianzi*) szót „uralkodóként” fordítjuk magyarra, „helyesen” járunk el abban az értelemben, hogy visszaadjuk azt, ami az összetétel egészben vett referenciája. Tudjuk viszont, hogy a 天 írásjegye magában hordozza az „ég” értelmet, a 子 a „gyermeket”, így gyakran élünk „az ég gyermeke/fia” fordítással – ez azonban az avatatlan olvasó esetében magyarázatot kíván, miközben úgy tűnik, a kínai vagy japán olvasó számára az írásjegyek önálló jelentése („ég”, „gyermek”) és az így kapott közös jelentés („az ég gyermeke/fia”), illetve a tényleges referencia („uralkodó”) is felfejthető. Joggal érvelhetne persze valaki úgy, hogy ez a kettősség valójában az anyanyelvi olvasó számára sem jelenik meg: a kínai vagy japán olvasóban sem „sejlik fel” az összetétel két tagjának önálló jelentése, mivel az összetételt egészében „ismerik”.⁴⁰ Ez a probléma részben átvezet a pszicholingvisztika területére, ahová e tanulmány keretei között semmiképp nem léphetek, fontos azonban megjegyezni, hogy a következőkben vizsgált példák e tekintetben különböző típusokat szemléltetnek. Egyes esetekben valóban azt fogjuk látni, hogy a fordítók éppenséggel úgy alkalmaznak egy-egy régi összetételt, hogy az csak eredeti jelentésétől elvonatkoztatva tölthet be többé-kevésbé hasonló szerepet, mint a forrásnyelvben (pl. *jiyū* 自由 mint „*liberty*”). Máskor viszont, épp ellenkezőleg, arra apellálva használnak egyes összetételeket, hogy az olvasó ismeri az alkotóelemek jelentését (pl. *seihō* 性法 mint „*Naturrecht*”). Számunkra mindkét esetben az a fő kérdés, hogy mennyiben módosít a japán terminus az eredeti jelentésen, de azt, hogy *valamilyen* mértékben mindenképp módosít rajta, már itt, előljáróban le kell szögezni.⁴¹

Nemcsak a modern fordítástudományban ismeretes, hogy a fordítás soha nem jelenti „ugyanannak” a szövegnek egy másik nyelven való létrehozását.⁴² Még akkor is, ha a két nyelv kulturális közege térben és időben relatíve közel áll egymáshoz, mindig számolni kell azzal, hogy „a célnyelvi befogadó az

³⁹ A problémakör kapcsán vö. Takó 2013: 183–185.

⁴⁰ Vö. Yanabu 2009b: 22.

⁴¹ Vö. Howland 2002: 18–25, 67–76. Az utóbbi szakaszban Howland izgalmas példákön mutatja be, hogy az „autenticitás” és az „érthetőség” (*authenticity*, *accessibility*) miként jelennek meg a korabeli fordításokban, vagyis hogy az egyes esetekben miként kerül előtérbe a forrásnyelvhez és annak gondolkodásmódjához való hűség, esetlegesen a könnyebb érthetőség rovására (autenticitás), s miként válik máskor elsődlegessé az aránylag nagyfokú érthetőség, háttérbe szorítva a forrásszöveghez való hűséget.

⁴² A fordíthatóság/fordíthatatlanság áttekintéséhez lásd Albert 2003: 43–69. Az ekvivalencia általános szaktudományos elemzéséhez lásd Klaudy 1994: 68–79.

egy-egy szavakhoz saját kultúrájának valóságait (saját léttapasztalatát) társítja.”⁴³ Látnunk kell azonban azt is, hogy a számunkra itt központi jelentőségű eset ezen az általában meglevő tényezőkön kívül két további sajátossággal is rendelkezik. Az első, hogy a kínai eredetű írásjegyek (amennyiben nem tisztán hangértékükön jelennek meg a szövegben, de ezzel az esettel a Meiji-kor kontextusában nem kell számolnunk) több tekintetben másképp viselkednek, mint az alfabetikus lejegyzési rendszert használó nyelvek. Elsősorban nem arra gondolok, hogy „piktografikusak” – ez a tulajdonságuk, ha még nem vett el teljes mértékben, alig játszik szerepet a Meiji-kori Japánban. Annál fontosabb viszont két másik mozzanat. Az egyik, hogy az írásjegyek – mondja Yanabu – még a mai anyanyelvi beszélő számára is bírnak egyfajta sajátos jelentőséggel, azzal a hatással, hogy még ha nem ismerjük is eredetüket, mintegy a „mélyükön” kell rejlenie valamilyen, a hétköznapi szóhasználatban nem feltétlenül tükröződő tartalomnak.⁴⁴ A másik kiemelendő pont a fent már érintett eset, az összetételek kérdése. Ahogyan ugyanis az európai nyelvekre való fordítás során megfontoljuk, hogy egy szóval fordítsunk-e egy-egy összetételt, a probléma a japánra való fordításkor is megjelenik, csakhogy miközben például a magyar „uralkodó” szó és „az ég fia” szerkezet világosan különbözik egymástól grammatikailag, az írásjegy-összetételek esetében az európai nyelvészeti gondolkodást tradicionálisan uraló, elsősorban latin alapú kategóriák sokkal kisebb mértékben különíthetők el egymástól. Ez természetesen a kínai nyelv sajátosságaiból ered.⁴⁵ Amikor például a „liberty” szóra valaki a *jiyū* 自由 fordítást alkalmazza, olyan „szót” használ egy másik szó fordítására, amely egyben grammatikai szerkezet is. A modern fordítástudomány felől ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy egy látszólag csupán lexikai átváltási művelet „mögött”, vagy inkább azzal párhuzamosan, egy grammatikai átváltást is végrehajt.⁴⁶ Természetesen vannak esetek, amikor a fordító tudja, hogy a forrásnyelvi szó is hasonló összetétel volt – Nishi Amane például a „philosophy” eredeti görög jelentésének ismeretében igyekszik megtalálni a legmegfelelőbb fordítást⁴⁷ –, nagyon sok esetben azonban a japán fordító akkor is összetételt alkalmaz, ha az eredeti terminus történetileg sem az.

⁴³ Albert 2003: 62–63.

⁴⁴ Yanabu 2009b: 23–24. Az alábbiakban vizsgált *God – Shangdi* megfeleltetés kapcsán ugyanehhez: Yanabu 2001: 242.

⁴⁵ A kínai szófaj kérdéséhez lásd Mártonfi 1971, különösen: 242–243.

⁴⁶ A fordításelméleti kategóriákhoz lásd Klaudy 1994: 105, 155–156.

⁴⁷ Lásd pl. Ōhashi 1999: 133.

Ennek egyszerűen az az oka, hogy a Meiji-kor japán gondolkodói olyan esetek tömegével találták szemben magukat, melyekben nem egyszerűen arról volt szó, hogy a forrásnyelvi terminus és célnyelvi megfelelőjének jelentésmezője nem fedték egymást, hanem arról, hogy az adott nyelvi elem, minden konnotációjával és kulturális vonatkozásával együtt, *nem volt meg* a rendelkezésükre álló készletben.⁴⁸ Ennek, mint Howland hangsúlyozza, rendkívül nagy gyakorlati szerepe volt a Meiji-megújulás időszakában.

A fogalmak [*concepts*], melyek a nyugatiasítás tartalmát meghatározták, nem voltak jól fordíthatók; nem illeszkedtek természetesen módon a meglévő japán fogalmakhoz. [...] A Nyugat lefordítására tett japán kísérletek egyaránt értendők nyelvi problémaként – új fogalmak létrehozása és elterjesztése – és a cselekvés problémájaként – az új fogalmak alkalmazása a nyugatiasodó Japánban bevezetendő irányelvekről [*policies*] szóló vitákban.⁴⁹

A következőkben mind a japán (illetve a kínai) eszmetörténetben már meglévő terminusok „új” alkalmazásakor, mind az új összetételek megalkotásakor arra keresem a választ, hogy milyen módon játszott szerepet a fordításban az említett sajátosságok találkozása, vagyis hogy az „ismert” értelmet felhasználták, figyelmen kívül hagyták vagy megkísérelték kizárni az ismeretlen fogalmak japánra való átültetésekor.

Megújuló és/vagy elveszett értelem

1. Isten és 天

Nem pusztán azért utaltam az imént a jezsuita fordítókra, mert történetük részleges párhuzamot mutat az általam itt vizsgált történettel, hanem azért is, mert számos esetben ugyanazokkal a konkrét fordítási problémákkal szembesültek, mint a Meiji-megújulás gondolkodói. Ennek legekleatásabb példája az esszenciálisan monoteista keresztény vallás isten-konceptiójának átültetése egy ettől nagymértékben eltérő vallásfelfogással, népi hiedelemvilággal rendelkező kultúrába. Szintén e kérdéskör vizsgálatát előlegeztem meg

⁴⁸ Vö. Ōhashi 1999: 134.

⁴⁹ Howland 2002: 2.

Fukuzawa idézett *Függetlenségi nyilatkozat*-parafrázisával. A *Creator* ebben megjelenő *ten* fordítása egyben a Meiji-kori fordítási stratégiák alapesete is, amennyiben – nem összetételről lévén szó – itt még nem merül fel az imént említett sajátos problémák zöme. A fő kérdés persze itt is adott, s annál nagyobb a jelentősége: valójában *melyik* 天-ról van szó?

„Mint mondják, »az ég nem teremti egyik embert a másik fölé[rendeltjévé], s nem teremti egyik embert a másik alá[rendeltjévé]«⁵⁰ – olvassuk Fukuzawánál. A *Függetlenségi nyilatkozat* itt felidézett mondata az angol eredetiben a következőképpen áll:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.⁵¹

A szakasz Fukuzawa teljes *Nyilatkozat*-fordításában:

天ノ人ヲ生ズルハ億兆皆同一轍ニテ、之ニ附与スルニ動カス可カラザルノ通義ヲ以テス。即チ其通義トハ人ノ自カラ生命ヲ保シ自由ヲ求メ幸福ヲ祈ルノ類ニテ、他ヨリ之ヲ如何トモス可カラザルモノナリ。⁵²

Elkerülendő a többszörös fordítást, megkísérlem a szövegrészt angolra visszaalakítani, tisztában lévén azzal, hogy ez az eljárás „elméletileg és módszertanilag is téves”, mivel a fordítás minden esetben csakis „egyirányú” lehet.⁵³ Mégis így lehet talán a leginkább elkerülni, hogy a kulturális különbségek közé saját nyelvi közegünket is bevonjuk harmadikként (vagy épp negyedikként, ha arra gondolunk, hogy az angol nyelv, különösen ebben a szimbolikus jelentőségű szövegben, immár „két kultúrát” képvisel).

As heaven gave life to men, it placed their multitude on the same track, providing them with an unchangeable common righteousness. This common righteousness contains people’s maintaining their lives,

⁵⁰ Fukuzawa 1984a: 51.

⁵¹ „The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America.” Lásd Fukuzawa 1991: 37. (A Katō és Maruyama szerkesztette gyűjtemény a Meiji-kori fordítások mellett közli az eredeti szövegeket is, ezeket e kiadásból idézem a fordítók nevével jelölt, a japán fordításával azonos oldalszámokkal.) A szakaszhoz magyarul lásd Spalding 2011: 109.

⁵² Fukuzawa 1991: 37.

⁵³ Catford 1965 nyomán Albert 2003: 83.

their demand of being free,⁵⁴ their seeking well-being; these cannot be taken by anyone from the others in any way.⁵⁵

Hogy a „Teremtő” (*Creator*) helyén álló *ten* 天 („ég”) írásjegy helyét megpróbáljuk meghatározni, meg kell világítanunk a kontextus különböző oldalait. Kezdjük a forrásnyelvével.

Az a doktrína, melyre a *Függetlenségi nyilatkozat* idézett passzusa hivatkozik, a klasszikus angolszász liberalizmushoz vezet vissza. A természetjog egyik legjelentősebb képviselője, John Locke, aki az amerikai alapító atyák gondolkodására is nagy hatást gyakorolt, úgy határozza meg az emberi együttélés „természetes”, vagyis az állammá szerveződés előtti állapotát, mint amelyben az emberek eleve rendelkeztek bizonyos „jogokkal”, melyekkel Isten ruházta fel őket. Ennek az a jelentősége, hogy az Isten által az embernek adott jogokat semmilyen földi hatalom (uralkodó, törvényszék stb.) nem veheti el, vagyis az állami keretek közötti együttélésükben az emberek továbbra is rendelkeznek velük.⁵⁶ Mint látható, az elgondolás magjában az emberek eredendő, csorbíthatatlan egyenlősége áll. Azok a felvilágosodás kori gondolkodók, akik e koncepció különböző formáit kidolgozták, az abszolutista uralkodók korszakának végét követelték. Mint Howland – szintén Fukuzawa példáján – rámutat, a Meiji-kori Japán tekintetében ennek az „abszolutizmusnak” a sóguni rendszer felelt meg,⁵⁷ melynek egyik legerősebb ideológiai építőköve a konfuciánus tanítás volt. Ebben az ég mint az uralkodó szülője és az emberek feladatát kirovó legmagasabb irányító erő tölt be központi szerepet.

Az ősi japán hitvilágban az „ég” úgyszólván egy „hely” (lásd *takama no hara* 高天の原): nincs „gyermeke” (vö. *tianzi/tenshi* 天子), nincs útja (vö. *tian dao/tendō* 天道), és nincs elrendelése sem (vö. *tian ming/tenmei* 天命). Nemcsak az égnek nincs azonban ilyen szerepe – nincs olyan *kami* 神 sem, amely hasonló kitüntetettséggű volna. Az a 天 tehát, amely Fukuzawa fordításában megjelenik, nem más, mint a klasszikus konfuciánus tanítás

⁵⁴ A *jijū* már a 19. században is a holland *vrij* („szabad”) megfelelőjeként jelenik meg a keresztény kontextusban születő fordításokban (lásd Yanabu 2009a: 180), így itt megtartottam ezt a „bevett” értelmet.

⁵⁵ Az utolsó tagmondat, mondja Maruyama, az „[el]mozdíthatatlan” (*ugokasubekarazu* 動かス可カラズ) kiegészítéseként, azzal együtt adja az „unalienable” fordítását. (Lásd Maruyama 1991: 409.)

⁵⁶ Locke 1999: XI. fejezet.

⁵⁷ Howland 2001: 171.

„ege”⁵⁸ – az az ég, amely az uralkodó egyetlen feljebbvalójaként, az emberek életét meghatározó elrendelés (*tianming/tenmei* 天命) forrásaként, az égalatti (*tianxia/tenka* 天下) uraként áll az emberek fölött. Hiába fordul tehát a Tokugawa-kor végén igen jelentős *kokugaku* 国学 irányzat Kínával szemben Japán felé,⁵⁹ s hiába fordul a Meiji-megújulás értelmisége a „feudálisnak” nevezett Tokugawa-korral szemben a Nyugat irányába, a legrégebbi kínai hagyomány rögtön visszatér az egyik központi nyugati eszme fordításában, méghozzá annál a Fukuzawa Yukichinél, aki a konfuciánus hagyomány eltörlésének elszánt sürgetője volt.⁶⁰ A konfuciánus *tian/ten* persze, erős leegyszerűsítésben, mutat bizonyos hasonlóságokat a keresztény Istennel: minden dolog felett hatalommal rendelkezik, egyetlenegy van belőle, és a szó sajátos értelmében „ugyanott”, mondhatni, ugyanabban a szférában található, mint a kereszténység értelmében vett Isten.⁶¹ Éppenséggel ezek a jellegzetességei teszik azonban sajátosan konfuciánussá és kifejezetten idegenné a belső keletkezésű japán hitvilágtól, amelyben már a kínai uralkodónak küldött híres 7. századi levél is két égről, a lemenő és a felkelő nap országának egeről beszélt;⁶² amelyben istenségből nem egy van, hanem sok ezer; s amelyben ezek az istenségek a legkülönbözőbb természeti jelenségekben, tárgyokban létezhetnek. E különbségeket mérhették fel a korai jezsuita hittérítők, amikor kínai elődeikkel szemben Japánban nem a *tian* „fordítást”, hanem a *deuse* デウセ átíratot használták, illetve később a *kami* szót,⁶³ részben azért is, mert – persze tévesen – a 神 írásjegyet azonosították kínai „lélek” jelentésével, amelyet a *Biblia* kínai fordításakor is alkalmaztak.⁶⁴

Annak, hogy a *ten* fordítás milyen szorosan kötődik a konfuciánus tradícióhoz, érzékletes példáját találjuk Nishimura Shigekinél, aki a „nép erényét” (*kokumin dōtoku* 国民道徳) a konfuciánus tanítás és a nyugati morál össze-

⁵⁸ Lásd ehhez Maruyama 1991: 408.

⁵⁹ Lásd Szabó 2011: 151–153.

⁶⁰ Lásd ehhez Havens 1970: 4.

⁶¹ Ezek a párhuzamok jelennek meg azokban az esetekben is, amikor a *tian*hez kötődő különböző kínai szavakat az „Isten” (*Deus, God*) szavakkal fordítják – vö. Várnai 2011: 56–57.

⁶² A mondat ebben a formában csak a Sui-dinasztiabeli 隋 Kína feljegyzéseiben maradt fenn, idézi Okamoto 2015: 27.

⁶³ Aruga 1999: 1413.

⁶⁴ Lásd Yanabu 2001: 121–129.

kapcsolása révén kívánta megalapozni.⁶⁵ Nishimura egyik, szintén a *Mei roku Zasshiban* közölt írásában, melynek tárgya a „jog”, pontosabban a természetes és a pozitív jog közötti különbség magyarázata, nemcsak a *ten*, hanem a *Jōtei* 上帝 (kínai *Shangdi*) fordítást is használja a nyugati keresztény isten-koncepció megfelelőjeként.

A természetes jogok [*shizen no kenri* 自然ノ權理] minden embernek az életéhez [*seimei* 性命], testéhez, szabadságához [*jiyū* 自由] való joga; továbbá a jog ahhoz, amit munkájával létrehozott; ezen kívül a jog a levegő, a víz, a fény közös használatához. Annak oka, hogy ezeket természetes jogoknak nevezzük, az, hogy az ember az égtől [*ten* 天] élő testet [*seikatsushitaru karada* 生活シタル体] kapott eszes élőlény [*dōri aru dōbutsu* 道理アル動物]. Azért hívjuk tehát a felsoroltakat „természetes jogoknak”, mert ahhoz, hogy az ember teljessé tegye ezen égi adományt [*tenshi* 天賜], feltétlenül e [jogok] birtokában kell lennie.⁶⁶

Nishimura ezután a *kenri* szó különböző előfordulásait és vonatkozásait vizsgálja, majd a szöveg végén így fogalmaz:

[A] jog írásjegyeinek van egy második használata is, méghozzá az, amikor az erénytan [„etika”] [*dōtokugaku* 道德學] területén beszélünk jogról [*kenri*]. A jogra általában használt szó a törvényen [*hōritsu* 法律] alapszik, az erénytanban használt jog szó [írásjegyek] pedig *Jōtei* [*Shangdi* 上帝] akaratan, e két értelemben vett jog eredetileg nem különbözik. Pusztán arról van szó, hogy az erénytanbeli jog tág értelemben magában foglalja a jog olyan [formáit] is, melyekről törvényi keretben nem beszélünk.⁶⁷

⁶⁵ Lásd Satō 2003: 182–183.

⁶⁶ 「自然ノ權理トハ凡人類タル者ハ其性命ト身体ト自由トニ就テノ權理アリ又己ガ勞作ヲ以テ造リタル物ニ付テノ權理アリ又大氣ト水ト光トヲ共同ニ用フルノ權理アリ是等ヲ自然ノ權理ト云フ其故ハ人類ハ天ヨリ生活シタル体ヲ受ケ又道理アル動物ト為リ居ル者ナリ此天賜ヲ全クセントスルニハ是非トモ以上ノ諸權理ヲ己ガ所有ト為サルヲ得ズ故ニ之ヲ名ケテ自然ノ權理ト云フナリ」 (MRZ 42:1–2).

⁶⁷ 「權理ノ字ニハ又第二ノ用法アリ則チ道德學ニテ言フ所ノ權理ナリ尋常ノ權理ノ語ハ法律ヲ依據トシテ之ヲ定メ道德學ニテ用フル權理ノ字ハ上帝ノ意ヲ依據トシテ之ヲ定メタル者ニシテ其權理トスル處ノ者ハ固ヨリ異ナルヲナシ

Nishimura mármost nemcsak amellett foglalt állást, hogy a nép etikai neveléséhez szükség van a konfuciánus alapokra is, hanem tanítása e konfuciánus magját is a szigorúan értelmezett klasszikus konfucianizmusra korlátozta. Ezzel összhangban illeti kritikával a „liberty” fogalmának *jiyū*ként 自由 való fordítását. „[A]z, amit a nyugatiak szabadságnak [*jiyū*] neveznek – írja 1900-ban – csak az emberek egymás közötti kölcsönös szabadsága lehet, az éggel és a földdel szemben senki nem lehet szabad”.⁶⁸ Hogy világosan lássuk, mire utal Nishimura, tanításának központi gondolatát szem előtt tartva célszerű a *jiyū* ekkorra már viszonylag elterjedt, a „freedom”, illetve „liberty” megfelelőjeként hordozott értelme *helyett* az írásjegyek eredeti, klasszikus kínai (konfuciánus) jelentésére támaszkodunk. Tézise azt jelenti, hogy az emberi cselekvés *eredete* (由) a többi emberhez viszonyítva az emberben *magában* (自) van, ugyanakkor az ember e „maga-ságának” eredete a *ten*.⁶⁹ A nyugati istenkoncepció *tennel* való megfeleltetése tehát, úgy tűnik, akkor válik érthetővé, ha éppenséggel nem a „modern”, hanem a klasszikus konfuciánus égképzetet értjük rajta, amely – a Zhu Xi-hez kötődő neokonfuciánus megközelítéssel szemben, mely „az égi elrendelést [*tenmei* 天命] a kozmosz szabályozójaként [*uchūron* 宇宙論] fogta fel”⁷⁰ – közel áll az égnél sokkal inkább antropomorf jellegű Shangdi 上帝 képzetéhez. Amennyiben az Isten – 天 megfeleltetésre ebben a vonatkozásban, vagyis a konfuciánus tanítás gyökeréhez való visszatérésként tekintünk, a Meiji-kor gondolkodóinak konfucianizmus-interpretációját az Edo-kor középső szakaszában megerősödő⁷¹ neokonfucianizmus-kritika, így például a *ten* és a *ri* Zhu Xi-féle megfeleltetésével leszámoló Ogyū Sorai 荻生徂徠 tanításához⁷² is köthetjük. Sőt,

唯道德學ノ權理ハ其包メル所差廣クシテ法律上ニテ言ハザル所ノ權理ヲモ其中ニ算入スルヲアリ」(MRZ 42: 4).

⁶⁸ 「[...]西人ノ所謂自由トハ、人類相互間ノ自由ニシテ、天地対シテハーモ自由ナル能ハズ」(Nishimura 1989: 23).

⁶⁹ A jelentésekhez vö. Karlgren 1996: 1237m (自) és 1079a (由). Fontos ebben a kontextusban az is, hogy mindkét írásjegy állhat „követni” jelentésben is. Természetesen nem állítom, hogy az itt leírt „maga eredete” értelemben álló *ziyu/jiyū* ne jelenthetne „szabad-ságot” abban az értelemben, hogy valami vagy valaki magától, vagyis nem külső hatásra tesz valamit – ez azonban nem jelent „politikai” vagy „jogi” szabadságot. Vö. *Nihon shisōshi jiten* 2009: 446.

⁷⁰ Vö. Koyasu 2010: 90, 100.

⁷¹ Az általánosan elterjedt nézettel szemben, mely szerint a Song-kori konfucianizmus már az Edo-kor elejétől uralkodó volt, e tanítás csak később válik elsődlegessé, lásd Szabó 2016: 40–44.

⁷² Lásd Sorai 1973: 235.

úgymond „tisztán” a konfucianizmus felől közelítve az is elmondható, hogy Sorai klasszikusokhoz való visszatérése sokkal nagyobb ellentmondást hordozott, mint például Nishimuráé, amennyiben a szigorú piramis-hierarchiára épülő korai társadalomképhez a kétpólusú hatalomszerkezetével fémjelzett Tokugawa-korban – még hozzá a *bakufu* egyik vezető gondolkodójaként – kívánt visszatérni.⁷³ Annál nagyobb viszont a feszültség aközött, hogy a Meiji-kori értelmiség az „elmaradott” Japánt úgy igyekezett a nyugati eszmék révén „felvilágosítani”, hogy azokat, mint látható, nemcsak vállaltan a klasszikus konfucianizmusra építő képviselői ágyazták a tradicionális tanítás konceptuális sémáiba, hanem legvehemensebb újtói is. E feszültség megvilágításához fontos kitérnem a Nishimura soraiban szintén megjelenő „ész” és az ezzel összekapcsolódó „természetjog”, illetve az ezekhez szintén szorosan kötődő „természetjog” problémájára.

2. Naturrecht és *seihō* 性法, natural right és *shizen no kenri* 自然ノ権理

Az európai felvilágosodás egyik központi gondolata az ész, a *ratio* elsőbbsége volt – számunkra itt az a legfontosabb kérdés, *mivel szemben*. Amikor Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* I. könyvében az embert *zoon logon echónak*, értelemmel bíró élőlénynek nevezi, elsősorban arra az alapvető tulajdonságra utal, amely az embert más élőlényektől megkülönbözteti. A *logosz* – akár „ész” jelentésében, akár a poliszban való lét előfeltételét jelentő „szó”, „beszéd” értelmében – az ember azon tulajdonsága, amely képessé teszi az állati, ösztönkövető létmódon való felülemelkedésre még akkor is, ha az értelemmel ellentétes mozgások és az értelem folyamatos küzdelemben állnak benne. A felvilágosodás észközpontúsága mármost elsősorban nem erre a megkülönböztetésre fókuszál. A descartes-i *cogito ergo sum* esetében a hangsúly nem azon van, hogy az ember azáltal van *mint* ember, *hogyan* gondolkodik, úgyszólván tehát nem a *cogito* és a *sum* igéken, hanem az *ergón*, a következtetésen, vagyis az ész bizonyosságán: azért lehetek biztos benne, hogy *én* létezem, mert *én* gondolkodom. Az ész azt teszi lehetővé, hogy a bizonyosság a hit és a vélekedés helyébe lépjen, az ember pedig észére támaszkodva (is) biztonságban érezze magát.

⁷³ Vö. Takó 2015: 233–237.

Így van ez azon felvilágosodás kori meggyőződés esetében is, mely szerint vannak bizonyos általános érvényű, az ész által minden autoritás jóváhagyása nélkül belátható törvényszerűségek, melyekkel az ember egy az államok létrejötte előtti, ún. „természeti” állapotban is rendelkezett. A „természettörvény”, illetve az ebből mintegy következő „természetes jogok” e felfogásában a „természet” sajátos jelentést hordoz. A természetes jogok az ember által alkotott jogokkal, illetve törvényekkel *szemben* határozhatók meg, amennyiben kezdettől, bármiféle „jogalkotás” megjelenése előtt érvényesek. Ebben az értelemben „természetesek”, s ilyen voltukban láthatók be az ész által. E bizonyosság ugyanakkor egyáltalán nem áll szemben az isteni Teremtés hitével – ellenkezőleg.⁷⁴ „A *természeti állapotot*”, írja Locke,

természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg másik embert életében, egészségében, szabadságában⁷⁵ vagy javaiban. Az emberek ugyanis valamennyien egyetlen mindenható és végtelenül bölcs Teremtő alkotásai; valamennyien egyetlen szuverén Úr szolgálói, akik az ő rendeletére és az ő dolgában küldettek a világba [...].⁷⁶

Mennyiben különbözik ez a szemléletmód attól, amely Nishimura fenti sorai-ban megjelenik? A választ ezen a ponton nem annyira Isten és *tian/ten*, mint inkább *nature* és *shizen* 自然 viszonya révén lehet megvilágítani.

Először is el kell tekintenünk attól, hogy a mai japán nyelvben – és a kínai-ban is – a 自然 írásjegyek szolgálnak a *nature*, *Natur* stb. szavak fordítására,⁷⁷ sőt, kifejezetten arra kell koncentrálnunk, hogy a 然 eredeti jelentésében egyáltalán nem utalt a mai értelemben vett „természetre”.⁷⁸ A 然 jelentése „olyannak lenni”/„olyanná tenni”, a 自-é „saját magától”/„saját magát”. Így például a híres *Laozi*-passzusban: „人法地、地法天、天法道、道法

⁷⁴ Lásd ehhez Spalding 2011: 28–29.

⁷⁵ Értsük itt: a többi emberrel szembeni szabadságában, *nem* alávetett voltában.

⁷⁶ Locke 1999: 44.

⁷⁷ Ezen a ponton továbbá ugyanaz a „kölcsonösség” figyelhető meg a fordítási hagyományban, mint a *tian* – *Deus* esetében: a 自然 írásjegyek teljesen bevett fordítása a nyugati sinológiai és japanológiaiban is általánosan „nature”, „természet”, *függetlenül attól*, hogy az alapszöveg mikor keletkezett.

⁷⁸ Vö. Karlgren 1996: 217a.

自然”,⁷⁹ „az ember mintaként a földet követi, a föld mintaként az eget követi, az ég mintaként a *daót* követi, a *dao* mintaként azt követi, amilyen [a *dao*] saját magától”, s a hangsúly azon van, hogy a *dao* – szemben a földdel és az éggel – nem valami *mást* követ.⁸⁰ Persze amennyiben a 自然 a dolgoknak ezt az eredendően meglévő milyenségét jelöli, egy sajátos értelemben megvan benne a „nature” azon tulajdonsága, hogy szemben áll az emberi behatás révén megváltoztatott dolgokkal. Csakhogy, mint Yanabu rámutat, ez a szembenállás eltér a *nature* – *art/Kunst* kettősségtől, amennyiben

az eredeti értelmében vett „*shizen*” szemben áll ugyan a „mesterséges-sel” [*jin* *iteki* 人為的], de nem áll együtt [*ryōritsu* 両立] vele. Igaz persze, hogy ami „*shizen*”, az nem mesterséges. Ugyanakkor a *nature*, miközben szemben áll a mesterséggel mint *art*tal, *Kunst*tal, együtt is áll vele. Pontosabban: kiegészítik egymást. A *nature* világa, miközben szemben áll az *art* világával, komplementer viszonyban is van vele.⁸¹

Abban, hogy a természetjogi tanítás ugyanúgy magába foglalja a természeti törvény – vagyis, ahogy Locke fogalmaz, az ész – isteni teremtettségét, ahogyan a nishimurai magyarázatban az ember a *tent*től kapja „eszés élőlény” voltát, a két megközelítés hasonlít. Miközben azonban a nyugati természetjogi tanításban nem a természetes és az Istentől eredő *egysége*, hanem a természetes és az emberi – a jog esetében a pozitív jog – *szembeállítás*a kerül középpontba – természetesen azzal a céllal, hogy a kettőt harmonizálják –, a japán értelmezés az eredendő egység felé billenti a hangsúlyt. Afelé az „erénytani” egység felé, amelyre Nishimura szintén utal, és amely abban különbözik a „törvényen [*hōritsu*] alapuló” jogtól, hogy tágabb kört fog át – nagyobb halmazt, de nem egy másikat. Ezt az egységet, mint azt néhány példán itt bemutatom, ismét erős szálak fűzik a klasszikus konfucianizmushoz.

Térjünk vissza először a *Függetlenségi nyilatkozat* fordításához. Miután Fukuzawa, ahogy láttuk, a „Creator” helyére a klasszikus konfuciánus értelemben vett *tent* állítja, a „*rights*” terminust a *tsūgi* 通義 összetétellel fordítja

⁷⁹ Laozi XXV. (Tőkei fordításában a *dao* „a természet törvényeit követi”, Launál „the way [models itself] on that which is naturally so”, Weöresnél ugyanakkor – aki Tőkei fordításából dolgozott – „az út önnön rendjét követi”.)

⁸⁰ A *fa* 法 „mintául vesz” jelentéséhez lásd alább.

⁸¹ 「伝来の「自然」は人人為と対立し、両立しない。「自然」であるとは、人為的でない、ということである。一方、nature は、人為art, Kunst と対立するが両立する。と言うよりも、たがいに補い合っている。nature の世界は、art の世界と、対立しつつ補い合う関係である。」 (Yanabu 2009a: 133).

japánra. Tipikus példája ez az összetétel annak az esetnek, amelyben szinte eldönthetetlen, hogy a két írásjegy külön kezelhető, illetve kezelendő-e. A *tongyi* 通義 ugyanis a korai kínai szövegekben (a *Mengziben*, a *Xunziben*, a *Shijiben* is) állandósult szerkezetként jelenik meg „mindenüvé kiterjedő/átfogó”⁸² méltányosság/szabályszerűség” értelemben, az esetek nagy részében az „égalatti” összetétellel együtt (*tianxia zhi tongyi* 天下之通義), majd az általunk vizsgált korban, mint arra maga Fukuzawa is utal, a *right* ekvivallenseként is megjelenik. Fukuzawa 1870-es *Seiyō jijō* 西洋事情 („Nyugati viszonyok”) című munkájában járja körül a problémát, ahol úgy fogalmaz, a *right* „eredendő helyességet jelent” (*ganrai shōjiki no gi nari* 元来正直の義なり), alátámasztásul pedig a 正 (*zheng/sei*, „egyenes[ség]/helyes[ség]”) írásjegynek a *right* megfelelőjeként való használatát említi a kínai fordításokban.⁸³ „A *right*nak” azonban, folytatja,

van olyan használata is, melyben keresendő törvényszerűséget [*moto-mubeki ri* 求む可き理] jelent. Noha a kínai fordításokban használnak olyan írásjegyeket, mint 通義, 達義 [*tongyi, dāyi* „mindenüvé kiterjedő/átfogó méltányosság/szabályszerűség”], ha jobban megnézzük, ezek nagyon nehezen érthetők. Az eredendően keresendő törvényszerűség azt jelenti, hogy [valamire] igényt kell tartanunk [*saisokusuru hazu* 催促する筈⁸⁴], továbbá, hogy ha keressük is, olyan dolog, ami [mindenkinek] egyértelmű[en megvan]. Így például azt mondhatjuk, hogy ha valaki nem tölti be magától értetődően [*shitō* 至当] elvégzendő kötelességét [*shokubun* 職分], az ő esetében nincs mindenüvé kiterjedő/átfogó méltányosság/szabályszerűség [通義 *tongyi/tsūgi*]. Hiszen ha nem végzi el, amit neki magának el kell végeznie, nem fordulhat követeléssel [*saisokusuru hazu wa nashi* 催促する筈はなし] máshoz sem.⁸⁵

⁸² A *tong* 通 jelentéséhez vö. Karlgren 1996: 1185r–s.

⁸³ Megjegyzendő, hogy az itt „jelent”-ként fordított „...no gi nari” szerkezetben ugyanaz az írásjegy áll (*gi* 義), amelyet a *tsūgi* összetételben a fentiekben „méltányosságként” adtam vissza. Az írásjegy két értelme között láthatóan szoros a kapcsolat, amennyiben a „jelentés” nem más, mint az „igaz [helyes, méltányos] értelem”. Lásd Karlgren 1996: 2r.: „igaz, igazságos” (*righteous, righteousness*), illetve „igaz értelem, jelentés” (*true sense, meaning*).

⁸⁴ A „kell”-ként fordított *hazu* a korban szintén a *right* megfelelőjeként volt használatos, vö. Yanabu 2009a: 155–158.

⁸⁵ 「ライトとは求む可き理と云ふ義に用ることあり。漢訳に通義、達義等の字を用ひたれども、詳に解し難し。元来求む可き理とは、催促する筈、又は求

Látható egyfelől, hogy a gondolatmenet egészét tekintve a *klasszikus* konfuciánus értelemben vett „kölcsonösség” (*shu* 恕) elvére építve határozza meg a „jog[osság]” egy aspektusát: azt, mely szerint mindenki csak akkor tarthat igényt arra, ami „megilleti”, ha a megfelelő módon illeszkedik abba a rendbe – az égalatti hierarchikus rendjébe –, amely szerint őt egyáltalán bármi megilletheti.⁸⁶ Éppen azért viszont, másfelől, mert ez az értelmezés ismét csak a klasszikus szemléletmódhoz vezet vissza, hiba volna, ha mai nyelvhasználatunknak megfelelően a – valóban igen körülményes – „[...] számára nincs mindenüvé kiterjedő/átfogó méltányosság/szabályszerűség [*tsūgi*] sem” megfogalmazás helyett csak annyit mondanánk, „elveszti jogait”. *Ha* ugyanis *egyértelmű* volna, hogy a 通義 „jogot” jelöl, az egész magyarázatnak nem volna értelme. Ez a szó viszont *nem ezt jelenti*. Fukuzawa keresi a módot, ahogyan a *right* lefordítható – úgy keresi, hogy megpróbálja körülírni, mit jelent, ebben a körülírásban pedig a 通義, illetve 達義 kínai összetételek is segítségére vannak, olyannyira, hogy a *Függetlenségi nyilatkozat* fordításában maga is az előbbit használja. Márpedig a „keresendő/követelhető törvényszerűség” értelemben vett *tsūgi* nyilvánvalóan nem a megszilárdult összetétel ma is élő, köznapi jelentésére utal („általánosan ésszerű”⁸⁷) – amit már önmagában az is mutat, hogy Fukuzawa a 義 írásjegy két különböző, hasonló jelentésű előtaggal való összetételét említi példaként (通義, 達義) –, hanem a klasszikus konfuciánus értelemben vett „méltányosságra”. Ennek megfelelően célszerű tehát a *tsūgit* olvasnunk – és fordítanunk – a korábban idézett helyen, észben tartva eközben, hogy a kiindulópont az ember *ten* általi „teremtettsége” volt.

A konfuciánus értelemben vett általános érvényűség kapcsán érdemes megemlíteni a *Függetlenségi nyilatkozat* már idézett fordításának két másik helyét is, melyeken Fukuzawa a „Laws of Nature and Nature’s God” kifejezéspárt a *butsurei tendō no shizen* 物理天道ノ自然 összetétellel adja vissza

めても当然のことと云ふ義なり。例へば至当の職分なくして求む可きの通義なしと云ふ語あり。即ち己が身に為す可き事をば為さずして他人へ向ひ求め催促する筈はなしと云ふ義なり」 Idézi Yanabu 2009a: 153.

⁸⁶ Vö. *Lunyu* V/11. A kölcsonösség, írja Kósa, „a hierarchia különböző fokán állók számára nyújt normatív útmutatást azáltal, hogy felhívja a figyelmet annak végiggondolására, hogy vajon mit várna el az illető akkor, ha a másik személlyel pozícióik felcserélődnének” (Kósa 2013: 56). A „kölcsonösség” értelmezéséhez az európai Kínarecepcióban lásd Takó 2014: 404.

⁸⁷ Howland (2002: 127) szintén külön jelentésükben kezelendő írásjegyekként kezeli a *tsūgi* írásjegyeit.

– így lesz a természet törvényeiből és a természet istenéből „a dolgok rendjének és az ég útjának milyensége [»természetek«]”⁸⁸ –, a „with a firm reliance on the protection of Divine Providence” mondatrészt pedig „*tendō no fujo wo kataku shinjite*”-ként 天道ノ扶助ヲ固ク信ジテ fordítja, ami által „az isteni előrelátás védelmébe vetett szilárd bizodalomból”⁸⁹ „az ég útjának segítségével való szilárd bizodalomhoz” jutunk. Igaz, egyfelől úgy tűnik, a *tendō* összetétel nem kötődik annyira közvetlenül a klasszikus konfuciánus értelemben vett *tian daó*jához, mint inkább a korai Tokugawa-kori *tendō*-képzethez, amelyet a nyugati szakirodalomban gyakran *tendō*-hitnek is neveznek (amely ugyanakkor nem kevésbé ellentmondásos választás, amennyiben az említett időszakban épp a Tokugawa uralmat tekintették a *tendō* megtestesülésének,⁹⁰ vagyis azt, melynek helyén a Meiji-korban a császár uralmát „állították helyre”); másfelől viszont ismét nyitott kérdés, állandósult összetételként kell-e olvasnunk a *tendō*t ezen a helyen, vagy még inkább: eldönthető-e egyáltalán, mennyiben kezelendő a két írásjegy „együtt” vagy „külön”.

A *shizen* és a nyugati „természet”-fogalom, illetve az ebből eredő „jogok” és japán „megfelelők” aszimmetriájának másik jellegzetes esete Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) Johann Caspar von Bluntschli *Allgemeines Staatsrecht*jéből (1852) készített fordítása, melyben Katō rövid magyarázatokat is fűz az egyes terminusokhoz. Amikor mármost Bluntschlinál megjelenik a „*Natur- oder Vernunftrecht*” („természet- vagy észjog”) fogalompár,⁹¹ Katōnál a „*seihō (natsūrefuto) sunahachi ryōchihō (herununfutorefuto)*” fordítást találjuk, a következő magyarázattal: „nem korunkban hozott törvény, hanem a természeti ember égtől kapott”⁹² törvénye”.⁹³ Tanúi vagyunk itt, először is, hogy a magyarázatban a „természet” mint a korai – nem a pozitív jog közegeiben élő –, „természeti” ember kvázi *jelzőjeként* jelenik meg. Ebben is tükröződik, hogy a *shizen* még csak ekkor kezd a „*nature*” főnévi alak-

⁸⁸ Fukuzawa 1991: 37, 42.

⁸⁹ Az angol szöveg magyar fordítását módosítottam.

⁹⁰ Lásd Ooms 1997: 46–47.

⁹¹ A gondolatmenet egészét itt nincs módom bemutatni. Bluntschli amellet érvel, hogy a tudományos jogalkotás a nép jóváhagyásában, vagyis a természeti, illetve „ész-jogból” levezetett meggyőződésben gyökerezik.

⁹² A *tenpu* a mai nyelvben az angol „natural”, „inborn” megfelelőjeként használatos.

⁹³ 「性法〈ナツールレフト〉即チ良知法〈ヘルヌンフトレフト〉{現ニ定立セル法ニハアラス、自然人ノ天賦ニ具備スル法ナリ}」(Katō 1991: 69).

jának megfelelőjévé válni korábbi használatával szemben.⁹⁴ Látható továbbá, másodszer, hogy a *Naturrecht* – *seihō* 性法 megfeleltetésben – mint Howland hasonló példákon rámutat⁹⁵ – megjelenik az emberben kezdettől fogva meglévő, az égtől származó beállítódás, az élet „szabálya”, „mintája”, „törvénye” értelmében vett konfuciánus eredetű *xing/sei* 性 terminus, amely azonban nem a legkorábbi tanításhoz, hanem a *Mengzi* 孟子 szemléletmódjához kötődik.⁹⁶ Harmadszor, ugyanebben az összetételben látjuk azt is, ahogyan a „*Recht*” („jog”) „törvény[szerűség]ként” (*hō* 法) jelenik meg, ami ismét a konfuciánus alapokat idézi. A *fa/hō* ugyanis csak egészen későn nyeri el „pozitív törvény”, „jogszabály” értelmét,⁹⁷ amellyel azonban a fordításban megjelenő *sei*, vagyis az ember égtől kapott „beállítódása” igen bajosan volna összeilleszthető. Úgy tűnik tehát, hogy itt az írásjegy korai, „minta”, „mintául vesz” értelmében áll, s ezzel a konfuciánus hagyományhoz kapcsolódik, melyben pedig azt a szembenállást, melyet „mi *lex* és *ius* között oly döntő különbségnek tartunk [...] szinte nem is »érezkelték«.”⁹⁸ E gondolkodásmód egyik jellegzetes származéka a Katō által gyakran használt, a fent idézett szakaszban is megjelenő *tenpu jinken* 天賦人權 („az ember égtől kapott joga”), melyet a szakirodalomban gyakran a „natural right” megfelelőjeként kezelnek, de amelynek példáján Wakabayashi épp az általam is vizsgált jelenséget szemlélteti. „Amikor Katō”, írja Wakabayashi,

és más 19. század közepi japán gondolkodók nyugati filozófiai fogalmakat fordítottak le, a klasszikus kínai szövegekben található írásjegyösszetételeket használtak, vagy a klasszikus kínai stílus [*diction*] mintájára dolgoztak ki újításokat. A japán gondolkodók így akarattalanul vehettek át hallgatólagos feltevéseket és mentális asszociációkat a konfuciánus hagyományból. Ezáltal a japán képzet [*conception*] különbözött a nyugati fogalomtól [*concept*]: egy olyan terminus, mint a *tenpu jinken*, az eredeti nyugati gondolattól eltérő konnotációkat vett fel. Röviden, sokkal kisebb mértékben történt radikális szakítás a konfuciánus intellektuális hagyománnyal, mint azt hajlamosak vagyunk hinni.⁹⁹

⁹⁴ Yanabu 2009a: 135, 137–138.

⁹⁵ Lásd pl. Howland 2002: 64–65.

⁹⁶ Vö. Kósa 2013: 69.

⁹⁷ Lásd Várnai 1984: 101, Salát 2016: 44.

⁹⁸ Várnai 1984: 102.

⁹⁹ Wakabayashi 1984: 491.

E folyamat – „átvitel” – példája Nishimura kifejezése, a *shizen no kenri* 自然ノ權理 második eleme, a „*right*” értelemben álló *kenri*, melyhez végül vissza kell térnünk. Az ebben található – a ma is használt *kenri* 權利 („jog”) összetétel első tagjával azonos¹⁰⁰ – 權 (權) írásjegy szintén a Meiji-korban kerül használatba mint a holland *regt* megfelelője, s érdekes módon végül ez szorítja majd háttérbe számos riválisát, holott eredeti jelentése nem áll éppen közel forrásnyelvi párjához. A 權 írásjegy eredetileg „súlyt”, „mértéket” jelentett, átvitt értelemben valaki „súlyát”, vagyis „hatalmát”, „jog”-ot egyáltalán nem.¹⁰¹

Yanabu Nishi Amane *Bankoku kōhō* 万国公法 című 1868-as, Simon Vissering (1818–1888) előadásaiból készült fordítását vizsgálva úgy érvel, a holland *regt kenként* való értelmezése – minthogy a *ken* konnotációival a *kangakun* (klasszikus kínai tanulmányokon) nevelkedett Nishi nyilvánvalóan tisztában volt¹⁰² – abból a „nem is annyira természetellenes félreértésből”¹⁰³ ered, hogy úgy vélte, mivel az országok¹⁰⁴ egymással szembeni jogai (*regt*) az országok „hatalmából” erednek, a *regt* végső soron megfeleltethető a hatalomnak. Ez az átértelmezés persze, tehetjük hozzá, már nem a holland jogtudomány, hanem épp a sinocentrikus kultúrkör „természetével” van összhangban, amennyiben a „jog” „súlyként” (még szemléletesebben: az *egyenlő* jogok *egyenlő* súlyként) való értelmezése *e hagyomány felől* valóban kézenfekvőnek tűnhetett. Hasonlóképp, azt, hogy Nishimura a „természetes”, vagyis az égtől mint *Shangditól* származó jogokat *shizen no kenrinek* 自然ノ權理 nevezi, sokkal világosabban értjük, ha a *kenrit* az emberek „súlyának/mértékének rendjeként” olvassuk – ebben a tekintetben lehetnek az emberek *eszük révén* egyenlők egymással. Ezzel összhangban az a mód, ahogyan Nishimura az embert mint „eszes élőlényt” (道理アル動物) leírja, sokban emlékeztet arra, ahogyan Matteo Ricci, platóni-arisztotelészi felhangokat vegyítve keresztény katekizmusokra emlékeztető érvelésébe, az „észként”

¹⁰⁰ A 權利 alak szintén használatos volt már a korban, megtaláljuk például Katō Hiroyuki említett fordításában is (lásd pl. Katō 1991: 84; ahol a németben a „*Recht*” szó nem is szerepel, a „*Freiheit und Gleichheit*” lesz „*jiyū [...] oyobi dōtō [...] no kenri*” 「自由 [...] 及ビ同等 [...] ノ權利」).

¹⁰¹ Howland (2002: 123) úgy érvel, hogy a *ken* írásjegye által kifejezett „hatalom” az „ítélés” értelmében vett „mérlegelésen” alapul.

¹⁰² Yanabu 2009a: 162.

¹⁰³ Yanabu 2009a: 165.

¹⁰⁴ Itt a Nishi hollandiai tanulmányainak is tárgyát képező nemzetközi jogról van szó.

értelmezett *lit* 理 mint az ember fő megkülönböztető jegyét állította középpontba.¹⁰⁵

Mindez persze nem jelenti, mint Yanabu rámutat, hogy a *ken* „tulajdon-jog” (*shoyū no ken* 所有ノ権) és „végrehajtó hatalom” (*gyōseiken* 行政権) értelemben való *használata* között ne lett volna különbség – „látunk kell azonban [...] hogy a hasonló megkülönböztetések nem voltak tudatosak. Legalábbis nem tudatosultak teljes mértékben.”¹⁰⁶ Yanabu arra is érzékletesen mutat rá, hogy a fordítást a már létező kínai fordítások, illetve a nyugati nyelvek hasonló, de nem teljesen azonos jelentésű terminusai közötti diszkrepanciák is befolyásolták. William Martin, egyfelől, szintén a *quan* 權 írásjegyet alkalmazta a *regt* megfelelőjeként Henry Wheaton *Elements of International Law* című művének (1836) kínai fordításában, terminológiája pedig Nishire egyértelműen hatással volt.¹⁰⁷ Másfelől a holland *regt* terminus az angol „*right*”-tal szemben – az etimológiai kapcsolat ellenére – „[pozitív] törvény” (*hōritsu* 法律) jelentést is hordoz,¹⁰⁸ ami – a *rangaku* hatásán keresztül is – erősítette a jog–törvény megfeleltetést és a Vissering által is képviselt jogpozitivistá értelmésmódot, amellyel a *ken* írásjegyében megjelenő joghatalom összekapcsolás természetesen ellentétbe kerül. A *ken* e használata, tehetjük hozzá végül, ezáltal többszörösen ellentmondásos viszonyban van a *right* megfelelőjeként Fukuzawa által alkalmazott *givel*, mely terminus úgyszólván a mai napig megtartotta általános vonatkozását, sőt, mint a *tsūgi* példája is mutatja, tovább általánosodott, így közelebb áll a nyugati értelemben vett „természetes jogok” hagyományához, miközben a *ken*hez hasonlóan

¹⁰⁵ Ricci 2004: 233–234. Ricci, amikor a *lire* támaszkodott, kevésbé láthatta át a Song-kori konfucianizmus szerepét a tanítás átalakításában, de kétségtelen, hogy a *li* azon jelentőségét, amelyet felismert, elsősorban Zhu Xi tanítása adta. A párhuzam kapcsán ezért is fontos, hogy a *dōri* már évszázadokkal a Song-kori konfucianizmus kialakulása előtt megtalálható volt Japánban, az összetétel először a *Shokunihongi*ban 続日本紀 fordul elő (VIII. sz. vége), lásd *Nihon shisōshi jiten* 2009: 713.

¹⁰⁶ 「しかし[...]こういう区別の意識は、なかったと見るべきであろう。少なくとも、はっきり意識されてはいなかったのだ[...]。」 (Yanabu 2009a: 166).

¹⁰⁷ Yanabu 2009a: 163. Wheaton Martin-féle fordítása 1865-ben, a három évvel később kiadott Nishi-féle Vissering-fordításhoz hasonlóan *Bankoku kōhō* címen jelenik meg Japánban, ehhez lásd Howland 2002: 124–125.

¹⁰⁸ Yanabu 2009a: 155–156, Howland 2002: 123. Nishi a *volkenregt* („nép[ek közötti]jog”, ma „nemzetközi jog”) terminus definícióját tartalmazó mondatban például e terminust *bankokuhō*ként 万国法, a *regtswetenschap* („jogtudomány”) terminust *hōgakukent* 法学 (szó szerint „törvény-tudomány”), de ugyanebben a mondatban a *regtet* önmagában már *ken*ként fordítja. Lásd Yanabu 2009a: 164.

sajátos, a klasszikus kínai hagyományt idéző konnotációkat is hordoz. 權 és 義 ilyen, a mai szóhasználatra is hatást gyakorló különbsége ezáltal érzékeltes példájává válik annak is, milyen szövevényes úton nyerik el jelentésüket a hétköznapi nyelvhasználó számára magától értetődő módon használt kifejezések.

Az új vagy „az ujj”?

Az olvasóban talán már az eddigiek nyomán is felmerült a kétely: hogyan lehetnénk biztosak abban, hogy az itt említett írásjegyeket valóban úgy értették? Nem lehetséges, hogy a 天 egyszerűen csak egy írásjegy volt, amelyről tudták, hogy mikor mire utal, s használata valójában nem kötötte össze a nyugati műveket fordításaikon keresztül a konfuciánus hagyománnyal? A válaszhoz a fordítás folyamatába kell megpróbálnunk beleképzelni magunkat. Az ilyen kérdésfeltevés ugyanis azt az elképzelést implicálja, hogy a fordítók világosan látták a különbséget a nyugati és a kelet-ázsiai hagyományok egyes elemei között, de úgymond „jobb híján” beérték például a 天 írásjeggyel a „Deus”, „God” megfelelőjeként. Ha azonban így van, miért használta maga Fukuzawa is későbbi szövegeiben a *ten* helyett a *Zōbutsushu* 造物主 („a dolgokat létrehozó úr”) összetételt?¹⁰⁹ Vagy, ha egyszer Katō saját magyarázatában használta a *shizen* írásjegypárt a természeti *állapot* leírására, miért fordította a *Naturrechtet* mégis *seihō*ként a későbbi *shizenhō* 自然法 helyett? Vajon lehetséges-e, hogy valaki – és ne feledjük, az itt említett gondolkodók az 1860-as évek második felében nem tanulmányaik elején jártak, hanem zömmel 30-as, 40-es éveikben – több évtizedes tanulmányainak egy igen jelentős részét tudatosan mintegy „lezárja”, hogy belehelyezkedjék egy másik, évezredek hagyománya során kialakult gondolkodásmódba? Nem helyesebb-e úgy közelítenünk a fenti kérdésben megfogalmazott problémához, hogy a Meiji-kor gondolkodóinak fordításaiban, noha természetesen érzékelték a különbséget például a *God* és a 天 terminusok között, mégis annak a folyamatnak lehetünk tanúi, melynek során saját magukban tudatosították, miben is állnak valójában ezek a különbségek? Miközben fokról fokra eltávolodtak a hagyománytól, mondhatni, saját magukat is „átvitték” („trans-ferre”) valami

¹⁰⁹ Lásd ehhez Craig 2009: 65–67. A 主 írásjegyet használta Matteo Ricci is, lásd Ricci 2004.

másba – de, mint Wakabayashi, Yanabu, Ōhashi is rámutatnak, korántsem „hagytak hátra” mindent abból, amit addigi pályájuk során elsajátítottak.

A fenti elemzés felhívja a figyelmünket arra, mennyire óvatosan kell kezelnünk azokat a látszólag egyértelmű utalásokat, amelyeket a Meiji-kori szerzők például a 自由-ra és a 天-re – azaz (?) a „szabadságra” vagy „Istenre” – tettek. Ez ugyanakkor nem jelenti, hogy a megfeleltetések helyett *ellentéteket* feltételezve a probléma megoldódik. *Creator* és *natural right*, illetve *ten* és *gi* jelentéshálóján ez jól szemléltethető. Elmondható ugyanis, először, hogy a konfuciánus értelemben vett ég hasonlóképp „ad” *valamit* az embernek, mint a nyugati-keresztény értelemben vett teremtő Isten. *Az* azonban, *amit* ad, másodszer, éppenséggel az embernek a társadalmi hierarchiában elfoglalt helye, az alá-fölérendeltségi relációk hálójában számára kijelölt csomópont, nem pedig az őt mindenkiel egyenlővé tevő „természetes jogok” összessége. Csakhogy, harmadszor, ez az egyenlőség *vs.* egyenlőtlenség szembeállítás is torzít, ha úgy értelmezzük, hogy a kínai társadalom a nyugati felvilágosodás kori egyenlőség-fogalom *ellentéte* értelmében „egyenlőtlen” volt. Ebben az értelemben ugyanis nem volt az, amennyiben bár alá-fölérendeltségi viszonyok határozták meg, az ezekben helyet foglalók nagyon is „egyenlők” abban az értelemben, hogy miközben mind rendelkeztek az alattuk állók feletti hatalommal, az ezt biztosító szemléletmódnak legalább ennyire szerves alkotóeleme volt az irántuk tanúsított felelősség és törődés, így egyenlők voltak abban, hogy mindenki fölött egyaránt állt valaki, s minél kevesebben voltak ezek, annál nagyobb hatalommal rendelkeztek – egészen az ég fiáig, aki felett maga az ég állt. Éppen azért mármost, mert e struktúra gyökerét ez az „egyenlőség”, illetve ennek szigorú, ám rendkívül stabil működőképessége jelentette, a „modernizáció” Nyugat felé fordulása sem tudta ezt a konfuciánus értelemben vett egyenlőséget a nyugati értelemben vett egyenlőtlenségként feltüntetni, s így nem tudta a nyugati egyenlőség-fogalommal felváltani sem. Ez az aszimmetrikus viszony rejlik a korábban tárgyalt, Meiji restauráció – Meiji forradalom kettősség mögött.

Fontos ugyanakkor, hogy a bemutatott jelenség egyáltalán nem újkeletű. A hagyományok egybefonásának mesteri szinten működtetett technikája ugyanúgy funkcionál a Meiji-kor nyugatiasságában, ahogyan a konfucianizmus, a buddhizmus és a *shintō* egybeforrt Shōtoku taishi 聖德太子 *Tizen-hét cikkelyes alkotmányában* (604), ahogyan a *shintō* és buddhista istenségek egyggyé olvadtak a *honji suijaku* 本地垂迹 elméletben, vagy ahogyan Ogyū Sorai a konfuciánus klasszikusok tanulmányozására szólított fel a Song-

kori, torzult értelmezést kritizálva, de vonatkozó írásaiban a kínai hatalom-szerkezettel esszenciálisan ellentétes sóguni kormányzatot is legitímálta.¹¹⁰ Fung Yu-lan *A kínai filozófia rövid történetében* írja le a régi kínai elbeszélést, mely szerint

egy ember összetalálkozik egy halhatatlannal, aki megkérdezi a halandótól, mi a kívánsága. Az ember aranyat akar. A halhatatlan ekkor ujjával megérint néhány követ, amelyek egy szempillantás alatt arannyá változnak. A halhatatlan az embernek adná az aranyat, ám az nem fogadja el. „Mi mást akarsz hát?” – kérdezi tőle a halhatatlan. „Az ujjadat!” – feleli a halandó.¹¹¹

Az analógia lényege, ahogyan Fung használja, hogy nem az eredmények, hanem a módszer az, amire a kínai gondolkodásnak a nyugatiból szüksége volt. Ami mármost a módszert illeti, mint tudjuk, Japán is összegyűjtötte mindazt, amire a Nyugat filozófiai, államszerkezetani, tudományos készletéből igényt tartott. Az „ujjat” tehát Kínához hasonlóan Japán is igyekezett megszerezni – gondoljunk például a Fung által Kína vonatkozásában is kiemelt logikatudomány áttemelésére, melynek egyik központi alakja Japánban az említett Nishi Amane volt.¹¹² Ezt az ujjat azonban igen körültekintően és rendkívül mérsékelten használták arra, hogy valami újat hozzanak létre, mégpedig nem a régi *helyén* vagy annak *romjain*. Karl Löwith, az 1936 és 1941 között Japánban élő német filozófus úgy fogalmaz, Japánban a modernizáció óta két „emeleten” folyt az élet: „a földszinten teljesen japán módra, az emeleten félig nyugatiasan”.¹¹³ Löwith a lépcsőt hiányolja, tévesen – tette hozzá egyik előadásában Ōhashi. A japánok ugyanis, folytatja, nem új szintet építettek, hanem „házuk” egyik szobáját alakították át, így kaptak *yōmát* 洋間 („nyugati [típusú/stílusú] szoba”) a *washitsu* 和室 („japán [stílusú] szoba”) mellett, a kettőt pedig nem a jellegzetesen zárt nyugati típusú ajtó, hanem a hagyományosan nyitva hagyott *shōji* 障子 választotta el.¹¹⁴ Igaz, Nishi és kortársai meghonosították a Nyugattól tanult módszereket, így például a logikai elemzést – ennek terminusai között azonban nemcsak olyan „semleges” elemeket találunk, mint *kōtei* 肯定 és *hitei* 否定 („affirmáció” és „ne-

¹¹⁰ Lásd Takó 2015: 249

¹¹¹ Fung 2003: 395.

¹¹² Nishi Amane logikai(-fordítói) munkásságához lásd Havens 1970: 98–102.

¹¹³ Löwith 2013: 56.

¹¹⁴ Ōhashi 2014.

gáció”), hanem olyanokat is, mint az „*a priori*nak” („tapasztalattól függetlenül, önmagában megismerhető”) megfelelő *senten* 先天 és az „*a posteriori*” („tapasztalati úton megismerhető”) megfelelőjeként álló *kōten* 後天.¹¹⁵ Természetesen nem azt állítom, hogy Nishi logikája ezáltal „konfucianus logikává” vál(hat)ott volna. Csakis arra hívom fel a figyelmet, hogy ez az i. e. I. ezred első felére datálható *Yijing*ben 易經 (*Változások könyve*) és az i. sz. 19. század végi, nyugati szövegekből készülő logikai fordításokban egyaránt megjelenő írásjegypár jól tükrözi a japán eszmetörténet egy korról korra megjelenő sajátosságát, amely a Meiji-megújulást is áthatja: a külső elemek belső elemekkel és ezzel párhuzamosan egymással való ötvözésére való rendkívüli képességet, egyben hajlamot. Ezzel a technikával emeltek „hidat” a Meiji éra gondolkodói a Nyugat és Japán közé, méghozzá olyan sietve, hogy a túlsó parton már súlyos szállítmányok indultak át rajta, miközben az innensőn még el sem érte a partot, eközben viszont a híd mégis igen megbízható volt: erős, évezredes cölöpök tartották, méghozzá *faragott fából*.

Elsődleges források

- Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 1984a. „Gakumon no susume 「学問のすすめ」 [A tudomány előremozdítása].” In: Nagai Michio 永井道雄 (ed.) *Fukuzawa Yukichi*. (Nihon no meicho 日本 の名著 33.). Tōkyō: Chūōkōron, 49–146.
- Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 1984b. „Bunmeiron no gairyaku 「文明論の概略」 [A civilizációelmélet kivonata].” In: Nagai Michio 永井道雄 (ed.) *Fukuzawa Yukichi*. (Nihon no meicho 日本 の名著 33.). Tōkyō: Chūōkōron, 147–232.
- Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (ford.) 1991. *Amerika dokuritsu sengen* アメリカ独立宣言 [Amerikai függetlenségi nyilatkozat] [The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America]. In: Katō Shūichi 加藤周一 / Maruyama Masao 丸山真男 (eds.) *Hon'yaku no shisō* 翻訳の思想 [A fordítás az eszmetörténetben] (Nihon Kindai Shisō Taikai 日本近代思想体系 15.) Tōkyō: Iwanami Shoten, 37–42.
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 (ford.) 1991. *Kokuhō hanron* 国法汎論 [Az államjog alapjai] [Johann Caspar von Bluntschli: *Allgemeines Staatsrecht*]. In: Katō Shūichi 加藤周一 / Maruyama Masao 丸山真男 (eds.) *Hon'yaku no shisō* 翻訳の思想 [A fordítás az eszmetörténetben] (Nihon Kindai Shisō Taikai 日本近代思想体系 15.) Tōkyō: Iwanami Shoten, 43–90.
- [*Laozi – Dao de jing* 道德經] *Tao Te Ching* 2001. [Trans. D.C. Lau] Hong Kong: The Chinese University Press. (kínai–angol kétnyelvű kiadás) Magyarul: „Laozi (Daode-

¹¹⁵ Lásd Yamakawa 1994: 35. A két írásjegypár a *Változások* könyvében „az eget megelőzve” és „az eget követve” értelemben, a „nagy ember” (*daren* 大人) vonatkozásában fordul elő. Lásd *Yijing* 1996: 133. (I/23).

- jing).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 17–50. Weöres Sándor verses fordítása: Lao-ce 2001. *Tao Te King*. Gyula: Tericum.
- Locke, John 1999. *Második értekezés a polgári kormányzatról*. [Ford. Endreffy Zoltán] Kolozsvár: Polis.
- [*Lunyu* 論語] Confucius 2002. *The Analects*. [Trans. D.C. Lau] Hong Kong: The Chinese University Press. (kínai–angol kétnyelvű kiadás) Magyarul: „Beszélgetések és mondások.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 57–177.
- MRZ: *Meiroke Zasshi* 明六雜誌 [*Meiji Hat Folyóirat*], 1–43. szám (1874–1875). Elérhető a *Nihongoshi Kenkyū Shiryō* 日本語史研究資料 [Japán nyelvtörténet-kutatási források] adatbázisban: <http://dglb01.ninjal.ac.jp/ninjaldb/bunken.php?title=meirokezasshi> [Utoljára megtekintve: 2017.12.17.]. Angolul: W. R. Braisted (trans.) 1976. *Meiroke Zasshi. Journal of the Japanese Enlightenment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nishi Amane 西周 [1874] „Yōji wo motte kokugo wo shosuru no ron 「洋字ヲ以て國語ヲ書スルノ論」 [Esszé a japán nyelv nyugati írásjegyekkel való lejegyzéséről].” MRZ 1: 1–10.
- Nishi Amane 西周 [1874] „Hi Gakushashokubunron 「非學者職分論」 [»A tudomány művelőinek feladatáról szóló esszé« kritikája].” MRZ 2: 4–6.
- Nishimura Shigeki 西村茂樹 [1874] „Kaika no tabi ni yorite kaimoji wo hassubeki no ron 「開化ノ度ニ因テ改文字ヲ發スヘキノ論」 [Esszé az írás megújításának szükségéről a felvilágosodásban].” MRZ 1: 10–12.
- Nishimura Shigeki 西村茂樹 [1875] „Kenrikai 「權理解」 [A jog magyarázata].” MRZ 42: 1–4.
- Nishimura Shigeki 1989. „Jishikiroku 自識録 [Feljegyzések az öntudatról] [részlet].” In: Senuma Shigeki 瀨沼茂樹 (ed.) *Meiji tetsugaku shisōshū* 明治哲學思想集 [A Meiji-kori filozófiai gondolkodás gyűjteménye]. Tōkyō: Chikuma Shobō, 18–24.
- Ogyū Sorai 荻生徂徠 1973. „Benmei” 辨名 [A nevek megkülönböztetése].” In: Yoshikawa Kōjirō 吉川幸次郎 et. al. (eds.) *Ogyū Sorai* 荻生徂徠. (Nihon shisō taikai 日本思想大系 36.) Tōkyō: Iwanami Shoten, 209–255.
- Ricci, Matteo 2004. *Tenshu jigi* [*Tianshu zhiyi*] 天主實義 [Az ég urának valódi jelentése]. Tōkyō: Tōyō Bunko.
- [*Yijing* 易經] Imai Usaburō 今井宇三郎 (ed.) 1996. *Ekikyō* 易經 [Változások könyve]. (Shinshaku kanbun taikai 新釈漢文大系 23/1.) Tōkyō: Meiji Shoin. (A kínai szöveg japán mellékjelekkel ellátott kiadása.)

Másodlagos szakirodalom

- Albert Sándor 2003. *Fordítás és filozófia. A fordításelméletek tudományfilozófiai problémái – Filozófiai szövegek fordítási kérdései*. Budapest: Tinta.

- Aruga, Tadashi 1999. „The Declaration of Independence in Japan: Translation and Transplantation, 1854–1997.” *The Journal of American History* 85/4: 1409–1431.
- Braisted, William R. 1976. „Introduction.” In: W.R. Braisted (transl., intr.) *Meirokeu Zasshi. Journal of the Japanese Enlightenment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, xvii–xlvi.
- Brancaccio, Lavinia 2007. *China accomodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Berlin: Frank & Timme.
- Clements, Rebekah 2015. *A Cultural History of Translation in Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Craig, Albert M. 2009. *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press.
- Eisenstadt, S.N. 1996. *Japanese Civilization. A Comparative View*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Facijs, Michael 2012. „Japanisch – Kundoku – Chinesisch. Zur Geschichte von Sprache und Übersetzung in Japan.” *Geschichte und Gesellschaft* 38/2: 217–242.
- Farkas Ildikó 2012. „Kitalált, felújított vagy valódi hagyományok? Gondolatok a japán modernizáció kérdésköréhez.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2012/1-2: 79–98.
- Farkas Ildikó 2016. „Modernizáció tradícióval – A japán példa.” In: Salát Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kulturális hagyomány a modern Kelet-ázsiai államban*. Budapest: L'Harmattan, 213–229.
- Fält, Olavi 2005. „The Social Whirl of ‘White’ Yokohama After Iwakura’s Return.” In: Ian Nish (ed.) *The Iwakura Mission in America and Europe. A New Assessment*. Taylor and Francis e-Library edition (Japan Library, Curzon Press Ltd., 1998), 113–118.
- Fung Yu-lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. [Ford. Antóni Csaba] Budapest: Osiris.
- Havens, Thomas R. 1970. *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirakawa Sukehiro 2007. „Japan’s Turn to the West.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 432–498.
- Howland, Douglas 2001. „Translating Liberty in Nineteenth-Century Japan.” *Journal of the History of Ideas* 62/1: 161–181.
- Howland, Douglas 2002. *Translating the West. Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Huish, David J. 1972. „The Meirokusha. Some Grounds for Reassessment.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32: 208–229.
- Jamadzsi Maszanori 1989. *Japán. Történelem és hagyományok*. Budapest: Gondolat.
- Jansen, Marius B. 2007. „Japan in the Early Nineteenth Century.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 87–115.
- Jansen, Marius B. – Rozman, Gilbert 1988. „Overwiev.” In: Marius B. Jansen – Gilbert Rozman (eds.) *Japan in Transition from Tokugawa to Meiji*. Princeton: Princeton University Press, 3–26.
- Karlgren, Bernhard 1996. *Grammata Serica Recensa*. Taipei: SMC Publishing Inc.

- Katō Shūichi 加藤周一 1991. „Meiji shoki no hon'yaku. 「明治初期の翻訳」 [Fordítás a korai Meiji-érában].” In: Katō Shūichi 加藤周一 / Maruyama Masao 丸山真男 (eds.) *Hon'yaku no shisō* 翻訳の思想 [A fordítás az eszmetörténetben] (Nihon kindai shisō taikai 日本近代思想体系 15.) Tōkyō: Iwanami Shoten, 342–380.
- Klaudy Kinga 1994. *A fordítás elmélete és gyakorlata*. Budapest: Scholastica.
- Kōno Yūri 河野有理 2011. *Meiroku Zasshi no seiji shisō. Sakatani Shiroshi to „dōri” no chōsen* 明六雑誌の政治思想. 坂谷素と「道理」の挑戦 [A *Meiroku Zasshi* politikai gondolkodása. Sakatani Shiroshi és az „ész” kihívása]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Kósa Gábor 2013. „A konfucianizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcse-lők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 38–121.
- Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2010. *Shisōshika ga yomu rongo. „Manabi” no fukken* 思想史家が読む論語. 「学び」の復権 [A *Lunyu* az eszmetörténész olvasatában. A „tanulás” rehabilitációja]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Löwith, Karl 2013. „Japans Verwestlichung und moralische Grundlage.” In: Karl Löwith *Der Japanische Geist*. Berlin: Mathes & Seitz, 48–74.
- Macfarlane, Alan 2013. *Fukuzawa Yukichi and the Making of the Modern World*. Create-Space Independent Publishing Platform.
- Mártonfi Ferenc 1971. „A kínai szófaj kérdéséhez: A szófaj mint különös.” *Magyar Filozó-fiai Szemle* 1971/1-2: 242–257.
- Maruyama Masao 丸山真男 1991. „Amerika dokuritsu sengen” (bunkenkaidai) 「アメリカ独立宣言」 (文献解題) [„Amerikai függetlenségi nyilatkozat” (szövegmagyarázat)]. In: Katō Shūichi 加藤周一 / Maruyama Masao 丸山真男 (eds.) *Hon'yaku no shisō* 翻訳の思想 [A fordítás az eszmetörténetben] (Nihon Kindai Shisō Taikai 日本近代思想体系15.) Tōkyō: Iwanami Shoten, 406–413.
- Morimoto Jun'ichirō 森本順一郎 2009. *Nihon shisōshi* 日本思想史 [Japán eszmetörté-net]. Tōkyō: Miraisha.
- Nihon shisōshi jiten* 日本思想史辞典 [Japán eszmetörténeti szótár] 2009. Ishige Tadashi 石毛忠 et. al. (eds.) Tōkyō: Yamakawa Shuppansha.
- Numata Jirō 沼田次郎 1989. *Yōgaku* 洋学 [Nyugat(i) tudomány]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Ōhashi, Ryōsuke 1999. *Japan im interkulturellen Dialog*. München: Iudicum.
- Ōhashi, Ryōsuke 2014. „Ja und Nein zur Frage: Gibt es in der Philosophie »West« und »Ost«? Deutsch–japanische Denkwege im Rück- und Ausblick.” [Előadás a XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie keretében, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, 2014.10.02.]
- Okamoto Takashi 岡本隆司 2015. *Nicchū kankeishi* 日中關係史 [A japán–kínai kapcsolatok története]. Tōkyō: PHP Shinsho.
- Okubo Toshiaki 大久保利謙 2007. *Meirokusha* 明六社 [A Meiji Hat Társaság]. Tōkyō: Kōdansha.
- Ooms, Herman 1997. „Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem.” In: Peter Nosco (ed.) *Confucianism and Tokugawa Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 27–61.

- Rubinger, Richard 1988. „Education: From One Room to One System.” In: Marius B. Jansen – Gilbert Rozman (eds.) *Japan in Transition from Tokugawa to Meiji*. Princeton: Princeton University Press, 195–230.
- Salát Gergely 2016. *Büntetőjog a Han-kori Kínában*. Budapest: Typotex.
- Satō Masahide 佐藤正英 2003. *Nihon rinri shisōshi* 日本倫理思想史 [A japán etikai gondolkodás története]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Spalding, Matthew 2011. *Az amerikai függetlenségi nyilatkozat és az alkotmány alapelvei*. [Ford. Csonka Judit] Budapest: Common Sense Society – Századvég.
- Swale, Alistair 2000. *The Political Thought of Mori Arinori. A Study in Meiji Conservatism*. London – New York: Routledge.
- Szabó Balázs (ford., bev.) 2011. „Motoori Norinaga: Naobi no mitama.” *Vallástudományi Szemle* 2011/3: 149–168.
- Szabó Balázs 2015. „Bevezetés a szamurájok oktatásába: Yamaga Sokō *Bukyō shōgakuja*.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/2: 27–49.
- Szabó Balázs 2016. *Test és tudat. A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Debrecen: Torii.
- Takó Ferenc 2013. „Mit jelent a fordítás? Őri Sándor: *Lun jü*.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/1: 183–191.
- Takó Ferenc 2014. „Az amerikai demokrácia és a kínai despotizmus.” *Holmi* 2014/4: 402–429.
- Takó, Ferenc 2015. „Distinguishing Names – Identifying Reigns: The Role of Ten/Tian in Ogyū Sorai’s Bendō and Benmei.” In: Papp Melinda (ed.) *Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries*. Budapest: ELTE University Press – Eötvös Loránd University, 223–253.
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Budapest: Osiris.
- Tozawa Yukio 戸沢行夫 1991. *Meirokeisha no hitobito* 明六社の人びと [A Meiji Hat Társaság alakjai]. Tōkyō: Tsuiji Shokan.
- Várnai András 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásához.” *Filozófiai Figyelő* 6/3: 101–107.
- Várnai András 2011. „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió.” In: Patsch Ferenc SJ. (szerk.) *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia/L’Harmattan, 51–68.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1984. „Katō Hiroyuki and Confucian Natural Rights, 1861–1870.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44/2: 469–492.
- Yamakawa Hideya 山川偉也 1994. „Nishi Amane »Chichikeimō« ni miru seiyōkeishiki ronrigaku no honpō he no dōnyū ni tsuite 西周『致知啓蒙』に見る西洋形式論理学の本邦への導入について [A nyugati típusú logika-tudomány bevezetése hazánkban Nishi Amane »A tudás kiterjesztésének megvilágítása« című munkájának tükrében].” *St. Andrew’s University, Bulletin of Research Institute* 19/3: 35–46.
- Yanabu, Akira 柳父章 2001. „*Goddo*” wa kami ka jōtei ka 「ゴッド」は神か上帝か [Kami vagy Shangdi-e „God”?]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Yanabu, Akira 2009a. *Hon yakugo seiritsu jijō* 翻訳語成立事情 [A fordítási terminusok létrejöttének körülményei]. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Yanabu, Akira 2009b. „Translation in Japan: The Cassette Effect.” *TTR: traduction, terminologie, rédaction* 22/1: 19–28.

Zhang, Wei-bin 2010. *Fukuzawa Yukichi. The Pioneer of East Asia's Westernization with Ancient Confucianism*. Baltimore: Publish America.

RECENZIÓK ÉS BESZÁMOLÓK

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

Új népszerűsítő japán nyelvtörténet

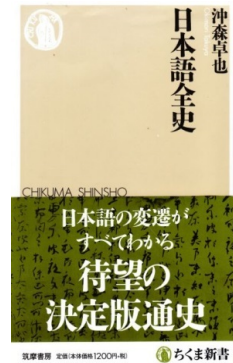
Okimori Takuya 沖森卓也:

Nihongo zenshi. 日本語全史

[Átfogó japán nyelvtörténet].

Tökyő: Chikuma Shobō, 筑摩書房 2017.

ISBN 978-4-480-06957-3.



A tokiói Rikkyō Egyetem (*Rikkyō daigaku* 立教大学) japán nyelvésze, Okimori Takuya 沖森卓也 2017 áprilisában jelentette meg japán nyelvtörténetét a Chikuma Shobō kiadó gondozásában.

- A kötet a *shinsho* 新書 kategóriában került kiadásra, amely a B6 méretnél kisebb, puhafedeles, tudományos népszerűsítő, illetve non-fiction jellegű könyvek gyűjtőneve. A fülszöveg szerint ebben a kategóriában ez az első átfogó japán nyelvtörténet. Természetesen japán nyelvvél, nyelvtörténettel kapcsolatos kötetek korábban is léteztek, a teljesség igénye nélkül az utóbbi években az alábbi munkák láttak napvilágot: Ōno Susumu 大野晋 1994. *Nihongo no kigen. Shimpan*. 日本語の起源 新版 [A japán nyelv eredete. Új kiadás]. Tökyő: Iwanami shinsho.
- Mori Hiromichi 森博達 1999. *Nihonshoki no nazo wo toku*. 日本書紀の謎を解く [A Nihonshoki rejtélyének megfejtése]. Tökyő: Chūkō shinsho.
- Ōshima Shōji 大島正二 2006. *Kanji denrai*. 漢字伝来 [A kínai írás átvétele]. Tökyő: Iwanami shinsho.
- Yamaguchi Nakami 山口仲美 2006. *Nihongo no rekishi*. 日本語の歴史 [A japán nyelv története]. Tökyő: Iwanami shinsho.

- Kin Bunkyō 金文京 2010. *Kambun to higashi ajia – kundoku no bunka-ken*. 漢文と東アジア – 訓読の文化圏 [A klasszikus kínai nyelv és Kelet-Ázsia. A *kun* olvasat kultúrköre]. Tōkyō: Iwanami shinsho.
- Fujii Sadakazu 藤井貞和 2010. *Nihongo to jikan – toki no bumpō wo tadoru*. 日本語と時間 – 〈時の文法〉をたどる [A japán nyelv és az idő. Az igeidők nyomában]. Tōkyō: Iwanami shinsho.
- Konno Shinji 今野真二 2014. *Nihongo no kindai – hazusareta kango*. 日本語の近代 – はずされた漢語 [A japán nyelv újkora – az eltávolított sino-japán szavak]. Tōkyō: Chikuma Shobō.

Láthatjuk, hogy a népszerűsítő nyelvészeti kötetek széles területet ölelnek fel, kezdve a japán nyelv eredetétől a *Nihonshoki* szerzőségén át a Meiji-kori sino-japán szókincsig. Fontos kiemelni Yamaguchi (2006) japán nyelvtörténetét, amely a Nara-kortól a jelenkorig tárgyalja a japán nyelvtörténetet 230 oldalon át, azonban leginkább csak a főbb jelenségekre, nyelvi változásokra, valamint a stilisztikára (*buntai* 文体) fókuszál, így az olvasó nem kap átfogó képet a nyelvtani, szókincsbeli és egyéb változásokról.

Visszatérve jelen könyvszemle tárgyához, Okimori 435 oldalas összefoglalása a következő fejezetekből áll (zárójelben az eredeti fejezetcímek):

Bevezető (はじめに) pp. 11–18.

1. Kora ókor: A Kofun-korszaktól a Nara-korig (古代前期 – 奈良時代まで), pp. 19–107.
2. Késő ókor: Heian-korszak (古代後期 – 平安時代), pp. 109–177.
3. Kora középkor: Insei–Kamakura-korszak (中世前期 – 院政鎌倉時代), pp. 179–236.
4. Késő középkor: Muromachi-korszak (中世後期 – 室町時代), pp. 237–300.
5. Kora újkor: Edo-korszak (近世 – 江戸時代), pp. 301–372.
6. Újkor: A Meiji-kortól napjainkig (近代 – 明治以降), pp. 373–432.

Utószó (あとがき) p. 433.

Irodalomjegyzék (参考文献), pp. 434–435.

Betűrendes mutató (索引), pp. i–xi.

A Bevezetésben kap helyet a japán nyelvtörténeti korszakok tagolása. Hét-féle felosztást mutat be, a kétkorszakos japán nyelvtörténeti felosztástól a

nyolckorszakos politikatörténeti korszakolásig.¹ Okimori a hatkorszakos felosztást követi, amely megegyezik a fejezetek címével. Az egyes fejezetek az alábbi alfejezetekből épülnek fel: Általános megjegyzések (総説), Írástörténet (文字表記), Hangtörténet (音韻), Szókészlet (語彙), Nyelvtan (文法). Lábjegyzet vagy végjegyzet nincs.

Mivel népszerűsítő munkáról van szó, kevesebb szövegmintát, példamondatot találni az egyes jelenségek magyarázatainál, de ez utóbbiak bizonyos esetekben részletesebbek, mint az egyetemi tankönyvek. Például az egyetemi előadásaimon² is használt *Nihongo no rekishi* 日本語の歴史 (A japán nyelv története, Yamaguchi Akiho et al. 1997) című tankönyv első, Nara-korral foglalkozó fejezete a *man'yōgana* 万葉仮名 kínai eredetű olvasatán alapuló írásmódban (*ongana* 音仮名) két csoportot különböztet meg: egy *kanji* egy szótag, mint pl. 阿 [a] 以 [i] (stb.), illetve egy *kanji* két szótag, pl. 越 [woto], 鍾 [shigu] (stb.).³ Ezzel szemben Okimori a következő öt csoportot állítja fel:⁴

- egy kanji egy szótag; az eredeti kínai szó magánhangzóra végződik: 斯 [shi].
- egy kanji egy szótag, az eredeti kínai szó szótagzáró mássalhangzójának (*imbi* 韻尾) elhagyásával: 能 [nong] → [no].
- a szótagzáró mássalhangzót az utána következő szótag szókezdő mássalhangzójával oldja fel: 獲居 [wake], ahol a 獲 szótagzárója és a 居 szókezdő mássalhangzója egyaránt [k]⁵. Ez ugyanaz a módszer, mint ahogy Kínában átírták a Śākya nevet: 釈迦⁶.
- a szótagzáró mássalhangzóhoz hozzáad egy magánhangzót, így egy *kanji* két szótagot jelöl (lásd Yamaguchi 2. csoport): 足 [suku].
- a szótagzáró összeolvad a következő szótag magánhangzójával: 最 [sai] + 邑 [opu] → [sayopu].

A szerző hasonlóan részletesen foglalkozik a Nara-korszak nyelvтанával (pp. 67–107), nemcsak az igék és melléknevek ragozási alakjainak (záró-

¹ Ókor/újkor, valamint Kofun-korszak, Asuka-korszak, Nara-kor, Heian-kor, Insei-Kamakura-kor, Muromachi-kor, Edo-kor és a Meiji-kortól napjainkig.

² Tōkai Gakuin Egyetem 東海学院大学, 2017/2018-as tanév.

³ Yamaguchi 1997: 16.

⁴ Okimori 2017: 30–34.

⁵ Jelen példa az Inariyama halomsírban talált V. századi kard feliratáról származik. A sino-japán olvasatok legősibb rétegéhez tartozik (*ko'on* 古音), amely feltehetően a Koreai-félszigeten használt olvasaton alapul.

⁶ Rekonstruált középkínai olvasata: *Jiek kiā (Tōdō 1980: 1309, 1359).

alak [*shūshikei* 終止形], határozói alak [*ren'yōkei* 連用形] stb.) létrejöttét tárgyalja, de bemutatja a segédigék és partikulák eredetét is, pl. a *made* まで határozó partikula a „szem” jelentésű *ma* 目 és a „hely” jelentésű *te* て feltételezhető összetétele (p. 103). Az egyes korszakok hangtörténete szintén alaposabb áttekintést nyújt, mint Yamaguchi et al 1997.

Ami a negatívumokat illeti, találni néhány pontatlan fogalmazást, nyomdahiát. Mindet nem fogom felsorolni, csak egy-két példát. A 43–44. oldalon a Nara-kori japán nyelv hangtani sajátosságait tárgyalva altaji párhuzamokat mutat be:

〔...〕ラ行音、および濁音が語頭に立たないのはアルタイ語の特徴の一つで〔...〕

„Az altaji nyelvek egyik sajátossága, hogy a szó elején nem állhat [r] hang, illetve zöngés mássalhangzó...” (p. 44)

Okimori feltehetően nem a jövevényszavakra, hanem az eredeti mongol, török (stb.) szókinszre gondolhatott, de ami a zöngés mássalhangzókat illeti, ez nem feltétlenül állja meg a helyét, hiszen az ótörökben például állhat [b] a szó elején.⁷

A 126. oldalon a 全角 valószínűleg hibás átkonvertálás a 全画 helyett – mindkét esetben [zenkaku] az olvasat. A 254. oldalon a táblázat első sora elcsúszott. A 347. oldalon az *inryoku* 引|力 holland eredetijeként az *antrekkin-karacht* szót adja meg, ám ez valószínűleg elírás. A Japán Nyelv Nagyszótárában (*Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典) *Aantrekkingkracht* olvasható,⁸ de a Kōdansha kiadó modern holland–japán szótára szerint a szó mai alakja *aantrekkingkracht* (kiemelés tőlem). A szótár röviden bemutatja a szó fordításának történetét is. Ez alapján Japánban elsőként Shizuki Tadao 志筑忠雄 ismertette Newton elméletét John Keill dolgozatának holland fordítása alapján (*Kyūryoku hōron* 求力法論, 1784). Shizuki a holland *Aantrekkingkracht* kifejezést a *kyūryoku* 求力 összetétellel fordította le.⁹ Remélhetőleg a könyv további kiadásában a fenti hibákat orvosolják.

Bár nem szakkönyv, Okimori munkája jó kiindulás a japán nyelvtörténeti tanulmányokhoz, így erős középfokú nyelvtudás birtokában bátran ajánlható a japán szakos hallgatóknak.

⁷ Erdal 2004: 99–105.

⁸ *Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai* et al. 2001: 95.

⁹ Sterkenburg et al. 1994: 10.

Másodlagos szakirodalom

Erdal, Marcel 2004. *A Grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill.

Nihon kokugo daijiten dainihan henshū iinkai 日本国語大辞典第二版編集委員会 2001.
Nihon kokugo daijiten. 日本国語大辞典 [A Japán Nyelv Nagyszótára]. 2. kiadás,
vol. II. Tōkyō: Shōgakukan.

Sterkenburg, P.G.J. van et al. 1994. *Kodansha's Nederlands-Japans Woordenboek Orandago jiten* オランダ語辞典 [Holland–japán szótár]. Tōkyō: Kōdansha.

Tōdō Akiyasu 藤堂明保 1980. *Gakken kanwa daijiten*. 学研漢和大学辞典 [Gakken nagy sino–japán szótár]. Tōkyō: Gakushū kenkyūsha.

Yamaguchi Akiho 山口明穂 et al. 1997. *Nihongo no rekishi*. 日本語の歴史 [A japán nyelv története]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

WINTERMANTEL PÉTER

Japanológiai bédekker

Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.):

Kortárs japanológia I.

Budapest, KRE – L'Harmattan, 2015.

A Károli Gáspár Református Egyetem 2014 őszén ünnepelte japán szakos képzése elindulásának 20-ik évfordulóját. A jubileum alkalmából rendezett tudományos konferencia előadásait tartalmazza a *Kortárs Japanológia* címen elindított új könyvsorozat első kötete. A japán szak tudományos munkáját átfogóan bemutató tanulmánygyűjteményben hagyományos és modern irodalmi, nyelvészeti, történeti és művelődéstörténeti tárgyú, valamint a japanológia újabb kutatási területeit képviselő, a fordítástudomány, a kommunikáció, a közgazdaság vagy a szociológia területére kalauzoló írások is helyet kaptak.

Egy ilyen tanulmánykötet mindig izgalmas körképet kínál: pillanatfelvételen kirajzolódik a múlttal való számvetés, felsejlenek a jövőbeni fejlődési irányok. A vaskos munkát lapozgató olvasó akárha egy japán metropoliszban bolyongana, ahol sétája során újra és újra rácsodálkozhat az egyes városnegyedek markánsan eltérő világára, a középkori, újkori, világháború előtti és 21. századi városrészek váratlan változásának szépségére.

A könyv a KRE japán szakának nem az első kezdeményezése, a mostani már a negyedik olyan munka, mely a szak tudományos konferenciáinak eredményeit adja közre. Bár gyűjteményes konferenciakötetet tartunk a kezünkben, mégsem pusztán legépelte előadásszövegekről, hanem alaposan megírt, lábjegyzetelt tanulmányokról van szó. A két szerkesztő – Farkas Ildikó és Sági Attila – munkáját dicséri az egységesen magas színvonalon szerkesztett, szép kivitelű könyv, mely tudományterületek szerint csoportosítva, nyolc fejezetben vonultat fel 34 japanológiai tanulmányt.

Az irodalomtudományi blokkot Vihar Juditnak Akutagawa Ryūnosuke 芥川龍之介 és Kawabata Yasunari 川端康成 novelláikban is megragadható eltérő művészetfilozófiáját tárgyaló írása nyitja meg. Varrók Ilona a házában hatalmas népszerűségnek örvendő, óriási példányszámokban olva-

sott, ám Japánon kívül mégis méltatlanul kevésbé ismert színpadi szerző és irodalmi polihisztor, Inoue Hisashi 井上ひさし munkásságát veszi górcső alá. A haikuköltészetnek Ezra Pound és más imagista-vorticista költőkre gyakorolt hatását szemlélteti Janó István munkája. Simon Ágnes a Nyugaton meg nem értett sajátos japán én-regény, a *shisōsetsu* 私小説 világába, Szilágyi Andrea pedig a japán és az amerikai kultúra közötti interkulturális irodalmi határvidéken alkotó Yonejirō Noguchi 野口 米次郎 munkásságába nyújt betekintést.

Három írás reprezentálja a színház- és filmművészeti kutatásokat: Mátrai Titanilla tanulmánya két kultikus filmjén keresztül tárja az olvasó elé a *nō* 能 egyszerűségét a *kabuki* 歌舞伎 élnkségével ötvöző filmrendező, Shindō Kaneto 新藤兼人 szarkasztikus látásmódját. Czipra Adrienn rövid barangolásra invitál a több mint négyszáz éves japán bábjáték világába, míg Jámbor József a nálunk elsősorban prózaíróként ismert Mishima Yukio 三島由紀夫 drámaprofesszori korszakait mutatja be.

Azt, hogy a fordítástudomány a Károli japán szakának méltán egyik leg-erősebb területe, a fordítói mesterképzésen belül indított japán szakirány mellett a *Kortárs japanológia* első kötetének öt tanulmánya is bizonyítja. Samu Veronika kultúraspecifikus szavak fordítását, Kéry Sándor a kommunikáció fenntartását szolgáló *aizuchik* 相槌 szerepét, Kaba Ariel pedig egyes zárópartikulák fordítási lehetőségeit mutatja be. Két tanulmány is született a filmfeliratozás területéről, Imri László írása a nyugati filmek japán feliratozásának egyes kérdéseit, míg tanára, Somodi Júlia bizonyos megszólítási formáknak a japán filmek feliratozásában alkalmazott különböző fordításait vizsgálja.

Pintér Gábor a japán *cha* szótag néhány lehetséges fonológiai leírásán keresztül tárgyalja a mássalhangzók mögöttes ábrázolására vonatkozó elméletek sokszínűségét. Lichtenstein Noémi a külföldi jövevényszavak japánosítási törekvéseit, Sági Attila az oszakai nyelvjárásban tetten érhető archaizmusok, Szemerey Márton a japán szófajoknak az érzelemkifejezésben játszott szerepeit kutatta. Az utóbbi években egyre szélesebb tömegeket vonzó kortárs magyar haikuirodalomba enged bepillantást Spannraft Marcellina a nővénynevek és ún. évszakszók vizsgálatával.

Szintén modern területekre kalauzolnak minket a média- és kommunikációtudományi szekció írásai. Bohács Dávid tanulmánya ugyan elsősorban a fukusimai hármaskatasztrófának az országos és regionális sajtóban eltérő megjelenítési különbségét ígéri, ám egyben izgalmas japán médiapiaci körké-

pet is ad, a terjesztési alapfogalmak és a hatalmas példányszámadatokat lehetővé tevő *oshigami* 押し紙 rendszer bemutatásával. Kovács Emese a tökéletesen megszerkesztett bocsánatkérés sztenderdizált médiaeseményé válását ismerteti érdekes írásában, Juhász Borbála pedig saját, évtizedes oktatási tapasztalatai nyomán mutatja ki a japán nyelvtanulás iránti motiváció változását.

A történettudomány két-két Edo-kori és jelenkori tanulmánnyal képviselteti magát a kötetben. A *kokugaku* 国学 izgalmas témáját hozza elénk Farkas Ildikó kutatási beszámolója, mely a japán identitásképző és nemzetépítő folyamatokat a közép- és kelet-európai nemzeti ébredésekkel való összevetésben vizsgáló nagyívű projektet ismerteti meg az olvasóval. Szabó Noémi munkája 19. század közepi magyar és osztrák lapok japán tárgyú híreinek összehasonlító tartalomelemzésére fókuszált. Vargha Attila és Mecsí Beatrix tanulmányai egyaránt az Egyesült Államokban élő japánokkal kapcsolatosak, előbbi a második világháború alatt koncentrációs táborokba internált japánokra fókuszál, utóbbi pedig az amerikai japánság identitáskeresésének, az internálás feldolgozatlanságának és a half-tudatnak a szerepét kutatja az 1980–90-es években az USA-ban alkotó japán képzőművészek szemüvegén keresztül.

A következő blokkban három művelődéstörténeti írást olvashatunk: Lázár Marianna a négy égtájt őrző szellemlényeknek a japán sintoizmusban játszott kultuszát, Vörös Erika pedig a japán hegyi aszketizmus keretein belül egy zabolátlan, haragvó buddhista istenség, a *Kōjin* 荒神 alakját mutatja be. Színes képmelléklet illusztrálja Schmitt Csilla japanológus kimonógyűjtőnek a gyermekkimonókon található díszítő elemek csodálatos világáról és a kimonóviselet több száz éves hagyományának továbbéléséről szóló munkáját.

A tanulmánykötetet a mai és holnapi Japán társadalmi, politikai és gazdasági helyzetét bemutató munkák zárják. Hidasi Judit nagyívű elemzése a japán társadalomban a Károli japán szakának beindítása óta eltelt húsz évben végbement változásokkal foglalkozik, számos ponton aggasztó képet festve a fiatalok kommunikációs deficitjével, a recesszió hatására megroggyant társadalmi önbizalommal vagy Japánnak a jelenkori globális kihívásokkal szembeni adaptációs képességével összefüggésben. Tamás Csaba Gergely a japán alaptörvény módosításával összefüggő jogi, politikai és kulturális kihívásokat veszi számba. A japán gazdaság kilábalási kísérleteit és korlátait boncolgatja Kiglics István munkája. Elgondolkodtató összefüggéseket tár elénk a kötet három utolsó írása, Hajnal Krisztinának a fiatalabb japán generációknak az élethosszig tartó foglalkoztatás iránti igényéről, Nakanishi Erős

Petrának a japán iskolaelhagyók szüleiben zajló pszichés változásokról, illetve Gergely Attilának a japán családfogalom értelmezéséről írott tanulmánya.

Az eltelt 20 év alatt háromszázan végeztek a Károli japán szakán. A jelen kötet egyben remek kedvcsináló lehet a leendő japán szakosoknak is, hiszen a tanulmánykötet kétharmada is volt vagy jelenlegi hallgatók írásait tartalmazza. Az ezen új japanológus generáció mellett a szak oktatóit és néhány vendégszerzőt is felvonultató kötet izgalmas lenyomata a szerteágazó érdeklődésű és különböző kutatási irányok felé haladó hazai Japán-kutatásnak is. Napjainkra az egyes kutatóhelyek és japanisztikai tanszékek, így a Károli mellett az ELTE vagy a Budapesti Gazdasági Egyetem egymástól különböző kutatói és tudományos profiljai felismerhetően kirajzolódtak, részben az egyes műhelyek által favorizált irányok mentén, részben egyes kiemelkedő hatású oktatók érdeklődése és tudományos munkássága hatására. A cél persze az lenne, hogy a későbbiekben a nemzetközi japanológia által is magyar-specifikusnak elismert kutatási témákra fókuszáló hazai műhelyek működjenek. Egy ilyen saját hang, védjegy, tudományos brand megtalálása lehet a feladat a következő idősakra. A Károli japán szakát illetően a régen várt japán–magyar középszótár megjelentetését követően nyelvészeti és modern nyelvoktatási kérdésekben, a japán szakos tanárképzés terén, fordítástudományi témákban vagy épp a magyar–japán kapcsolattörténet kutatásában már be is érték ennek a folyamatnak az első gyümölcsei: ennek bizonyítéka immár a kötet olvasói számára is kézzelfogható.

STÉGER ÁKOS

Szabó Balázs:

Test és tudat – a japán harcművészeti filozófia hajnala.

Budapest: Torii Könyvkiadó, 2016.

Igazi hiánypótló mű a Magyarországon megjelent, japán harcművészetekről szóló filológia világában Szabó Balázs könyve, amely a Torii Kiadó gondozásában látott napvilágot. A műben részletes képet kapunk a korai Edo-korszak harcművészeti iskoláinak szellemi gyökereiről, továbbá azok történelmi és eszmei alapjairól.

A hiánypótló jelző azért indokolt, mert a témában jelentős klasszikusnak számító három olyan értekezés olvasható benne magyar nyelven, amelyek eddig nem voltak hozzáférhetőek. Ezek Takuan Sōhō 沢庵宗彭 (1573–1645) *Fudōchishinmyōroku* 不動智神妙錄 című műve, Yagyū Munenori 柳生宗矩 (1571–1646) *Heihō kadenshōja* 兵法家伝書, valamint Kōdegiri Ichiumi (1630–1706) 小出切一雲 *Sekiun-ryū Kenjutsu-shōja* 夕雲流劍術書. Ahogy Szabó Balázs fogalmaz műve összefoglalásában: a tárgyalt művek megismerésével áttekinthetjük a 17. századi harcművészeti filozófia három igen eltérő irányát: 1) egy buddhista szerzetestől a vallás felől megközelítve; 2) a samuráj-kötelesség részeként megfogalmazott vallási-filozófiai oldalról egy magas rangú hivatalnoktól; 3) valamint olvashatunk ezek egyfajta meghaladásáról egy excentrikus *rōnin*től, aki mind a harcot, mind az intellektualizmust elvetve tör a legmagasabb célok felé.

Úgy gondolom, nem túlzás azt állítani, hogy egy Magyarországon igen népszerű témáról van szó. Hazánkban több ezerre tehető azoknak a száma, akik gyerekkoruktól kezdve űzik valamelyik japán harcművészeti ágat, s ezen iskolák népszerűsége évtizedek óta töretlen. Állíthatjuk, hogy Japán „*soft power*”-ének a legkorábbi itthoni megjelenéséről beszélünk, hiszen évtizedekkel ezelőtt az aikidō, kendō, karate és ehhez fogható harci iskolák voltak a legfőbb csatornák a számunkra, hogy az akkor még távoli és misztikus Japán művelődésével megismerkedjünk. Akik már kipróbálták magukat valamelyikben, sőt azok is, akik esetleg kívülről, elméleti szinten érdeklődtek a téma iránt, mind átérzik a legfőbb vonzerőt, amely ezekben rejlik. A szerző

gondolatait kölcsönvéve, a japán harcművészetek legfőbb ereje éppen abban van, hogy a pusztai túlélési szándék és a győzelmet biztosító mozgásformák által az ember személyiségét formálják és a társadalom számára hasznosabbá és jobbá teszik.

Honnan eredtek ezek a hagyományok, s honnan keltezhetjük, hogy a harcművészet megszűnt pusztai fizikai küzdelemnek lenni, hogy az egyén fejlesztését középpontba állító spirituális színezetet öltön? Szabó Balázs művéből minden kérdésünkre választ kapunk. A szerző maga is magas szinten űzi az aikidót, így művét nem csupán a filológus szisztematikussága, hanem személyes érintettsége is áthatja. Japanológiai érdeklődését meghatározza a téma, s a múltban többször publikált ezen a szakterületen, ami során szerteágazó ismeretekre tett szert mind a harcművészetek kialakulásáról, mind az azt körbeölelő Edo-korszakról (Edo jidai 江戸時代, 1602–1868).

Jelen könyv két jól körülhatárolható egységre bontható. A könyv első része – amely terjedelmének nagyobb részét teszi ki – bőséges elméleti felvezetéssel kezdődik, amely során a szerző nagyon széles objektívvel közelíti meg a témát, hogy segítse a második egységben olvasható harcművészeti értekezések kontextusba helyezését. A filológiai alapok tisztázása után tér rá az értekezések tárgyalására. Műve első szakaszában pontos történelmi és eszmei korrajzot készít az Edo-korról, ahonnan a japán harcművészetek gyökerei erednek. Nemcsak az Edo-bakufu 江戸幕府 megszilárdulását járja körbe, hanem többek között a katonai szolgálat rendszerébe és a kor harcművészeti iskoláinak aránybeli megoszlásába is bepillantást enged. Ezt folytatja a kora 17. század szellemi korrajzával, ahol leírja a régi világlátás találkozását az „új típusú” konfucianizmussal. Az Edo-kor különlegessége, hogy olyan harcosok kezdték el a busidó alapjait kidolgozni, akiknek az emlékezetében még élénken élt a háborús múlt. Az igazi fordulatot Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579–1632) sógun halála jelentette, hiszen az ő örököse, Iemitsu 家光 már nem volt tagja annak a generációnak, amely a csatamezőn szerzett tapasztalatot. Így a kor harcművészeti filozófiájának szellemi üzemanyaga az az igény volt, hogy újraértelmezzék a *bujutsu* 武術, s a *bushi* 武士, ideális jellemére vonatkozó tanácsokkal és életvezetési segédletekkel lássák el a tanítványaikat. Lássuk, kik a szerzői a könyvben lefordított harcművészet-filozófiai értekezéseknek.

A földműves származású Takuan Sōhō a Rinzai 臨濟 zen-buddhista iskola egyik meghatározó alakjává vált. Utazásokat tett az országban, hogy támo-

gatást gyűjtsön a saját és más iskolák számára, valamint egy ízben összetűzésbe is került az Edo-bakufuval. Ugyanakkor később fordult a kocka, és a következő sógun csak az ő tiszteletére emeltetett egy templomot, a Tōkaijit 東海寺. Fennmaradt róla egy olyan történet, hogy 1645-ös halálakor ecsettel lefestette az álom írásjegyét, mielőtt jobblétre szenderedett. Fő műve a *Fudōchishinmyōroku* (ez a könyvben tárgyalt másik értekezéssel, a *Heihō kadenshó*val egyetemben sóguni megbízásra készült). Erről a művéről állítják azt, hogy ebben vetődött fel először a kardvívás és a zen-buddhizmus egylényegűsége, az ún. *ken zen ichi nyo* 拳禅一如.

Yagyū Munenori, akivel Takuan Sōhō jó barátságot ápolt, híres kardvívó mester volt. Az ő általa alapított iskola, a Yagyū Shinkage-ryū egyike volt a két kardvívóiskolának, amelyet a Tokugawa-sógunátus felkarolt az Ittō-ryū 一刀流 mellett. Egy ízben ő volt magának a sógunnak a személyes kardvívás-tanítója is. Yagyū életútja a modern populáris kultúrában is megjelenik. 1632-ben fejezte be fő művét, a *Heihō kadenshót*, amelyet a budó egyik legnagyobb hatású elméleti alapjának tekintenek. Ebben konfuciánus, neo-konfuciánus és zen elemek egyaránt jelen vannak, valamint egyértelműen mutatja a *Fudōchishinmyōroku* hatását. A mű mind a mai napig forgalomban van Japánban, és több nyelvre lefordították.

A *Sekiun-ryū kenjutsu-sho* szerzője, Kodegiri Ichiun eleinte orvosnak készült, majd 1657-ben belépett Sekiun harcmester iskolájába. Kivételes tehetségű kardvívó volt. Mestere a több mint kétezer tanítványa közül vele vívott meg éles karddal, s ennek során egyikőjük sem tudta megsebezni a másikat: ezt ainukének hívják, amely az iskolában elérhető legnagyobb teljesítménynek számított. Így lett ő az iskola örököse korai visszavonulásáig.

Kiknek ajánlhatjuk ezt a könyvet tehát? Úgy gondolom, hogy kettős szerkezete (a filológiai korrajz és a művek fordítása) miatt mind a japanológia iránt komolyabban érdeklődők, mind a téma kutatói megtalálják a számításait. A könyv példátlanul gazdag tárházát nyújtja magyar nyelven az olyan megkerülhetetlen harcművészeti alapfogalmaknak, mint akár a *bun* 文 és a *bu* 武 kettőssége, valamint a *ki* 気 szerepe a harcos jellemében.

Az olvasónak továbbá kiterjedt és részletes névmutató, valamint az angol és japán nyelvű forrásokból való gazdag merítés is segít.

Hiányosságot annyiban lehet felfedezni a könyvben – bár nem volt eredeti célja –, hogy nem kedvez a harcművészeti eszmetörténetet kedvelő laikusoknak. Úgy gondolom, az ő számukra az Edo-kori szövegek formája és

tartalma, valamint a szerteágazó elméleti alapozás elrettentő lehet mind terjedelmüknél, mind komplexitásuknál fogva.

Azonban azon kutatók és japanológusok számára, akik ezt a témát választották kutatásuk tárgyának, illetve a téma elkötelezett rajongóinak a könyvet megkerülhetetlennek tartom.

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ

A japán konfucianizmus

Kiri Paramore:

Japanese Confucianism. A Cultural History.

Cambridge: University Press, 2016.

Túlzás nélkül állítható, hogy Kiri Paramore könyve az utóbbi időszak legjelentősebb műve a konfucianizmusról. Bár címe szerint a japán konfucianizmusról szól, szinte teljes kelet-ázsiai történetet ad azzal, hogy Kelet-Ázsia (elsősorban Kína és Japán) mai szellemi és politikai mozgalmait egy 1500 évet felölelő társadalomtörténet kontextusába helyezi. Így szinte minden, a térség iránt érdeklődő olvasó számára fontos könyvet írt. A japán társadalommal, vallástörténettel és politikával foglalkozók számára a konfucianizmus hatásáról szóló átfogó elemzés a japán konfucianizmus sajátos karakterét mutatja be, amely az évszázadok alatt annyira sajátosan japánná vált, hogy a japán identitás egyik alapjának számít. Ugyanakkor a könyv a kelet-ázsiai konfucianizmus és a neokonfucianus tanulmányok számára is jelentős mű: a japán konfucianizmust Kínán kívül ezer éve létező sokarcú tradícióként mutatja be, amivel egy sokáig „monolitnak” tartott szellemi áramlat új értelmezései előtt nyitja meg az utat. Munkájában az elemzésekhez felhasználta a történelem, filozófia, vallástörténet, szociológia, kultúrtörténet, társadalomtörténet, politikátörténet, kultúraantropológia, vallásantropológia eredményeit és módszertanát is, ahogyan mindezeket napjainkban a legújabb vallástörténeti kutatások alkalmazzák.

Paramore analízise alapos, részletes, és széles körű jelenségek összefüggéseit tárja fel. Érdekes, sőt, mondhatni izgalmas olvasmány, új szempontokkal, új megközelítésekkel, néha meghökkentő, de mindenképpen gondolkodásra serkentő állításokkal. A szerző információban gazdag történeti elemzésében a konfucianizmusról alkotott számos eddigi fogalmunkat és elképzelésünket megkérdőjelezi, és új megközelítésével a konfucianizmus egymásnak látszólag ellentmondó értelmezéseit és különböző időszakokban betöltött szerepeit és jelentőségét is magyarázni tudja. A konfucianizmust

gyakran írták – és írják – le úgy, mint a tudomány fejlődését és az újítást gátló világnézetet, de Paramore bemutatja, hogy Kelet-Ázsia legtöbb tudósa konfucianus volt. A konfucianizmus volt Japánban például az orvostudományok fejlődésének legfőbb mozgatója az 1400-as évektől az 1800-as évekig, a 19. században pedig a nyugati orvoslás intézményesítését támogatta. Olvashatjuk azt is, hogy a 19. században a korai japán liberálisok és szocialisták konfucianus körökből kerültek ki, valamint hogy a kora újkori japán konfucianizmust a féktelen individualizmus megjelenésével is összekapcsolták. Paramore többek között tehát bemutatja azt is, hogyan kapcsolódott a konfucianizmushoz a modern tudományosság és a kelet-ázsiai liberalizmus fejlődése. Mindezekkel új perspektívába helyezi a konfucianizmust és a társadalomra, kultúrára és politikára gyakorolt hatását Kelet-Ázsia-szerte, a múltban és a jelenben is.

A konfucianizmus lényege a világhoz való viszony és a világban létező viszonyok értelmezése, így nem pusztán vallási vagy intellektuális (tudományos), hanem politikai, társadalmi, oktatási és filológiai törekvések is hozzátartoztak a konfucianus szemlélethez és élethez. A konfucianizmus tanulmányozása azonban gyakran csak a tradíció tudományos vizsgálatára vonatkozott, Paramore viszont a konfucianizmust teljességében látja és láttatja. Kialakulását a kínai Han-dinasztia 漢 korszakához (i. e. 206 – i. sz. 220) köti, amikor a gondolkodás, írás, viselkedés és gyakorlat módjainak sokaságát egységes tradícióvá összegezték, noha a „konfucianizmus” kifejezést gyakran az ez időszak előtt működött szellemi és vallási csoportokhoz, illetve történeti személyiségekhez kötik (Konfuciusz). A Han-kori politikai gondolkodók ezen csoportok szövegeit használták fel egy nagyobb szöveghagyomány és ideológia megalkotására, amelyet konfucianizmusnak nevezünk. Ezt később történeti hagyományként kezelték, számos kommentárral látták el, amelyek összessége adta a konfucianus tanok alapjait – ez a magyarázata a konfucianizmus folytonos történeti változásainak. A konfucianizmus különböző – vallási, politikai, irodalmi, művészi, oktatási, tudományos, orvosi stb. – elemek összessége volt, amelyek gyakorlata mindig is a történeti kontextustól függött. Azaz egyes esetekben vallásként funkcionált, máskor politikai tudományként, mindig az adott korszak és térség viszonyainak függvényében.

A konfucianizmus vallásosabb készletű formái már a Tang-korban 唐 (618–907) megjelentek, és a Song-korban 宋 (960–1279) rendszerezték őket olyan tudósok, mint Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). A nemzetközi szakirodalom-

ban neokonfucianizmusnak nevezett eszmerendszer egyik fő irányzata Kínában és Japánban „Song tanok” vagy „Zhu Xi tanok” (*shūshigaku* 朱子学) néven ismert, és meghatározó jelentőségű lett a későbbi fejlődésben, így a mai konfucianizmusban is. A *zen* (*chan*) 禅 buddhizmus hatására és annak ellenében is, a konfuciánus szövegek értelmezéséből egy olyan rendszerezett kozmológa alakult ki, amely az egyéni gyakorlatot összekapcsolta a világ-egyetem metafizikai koncepciójával, valamint a társadalmi szerkezetek (család, ország, birodalom) jelentőségének etikai és politikai felfogásával. Ez a rendszer lett a későbbi konfucianizmus értelmezések alapja, és máig ez adja a konfucianizmus fogalmát. Mindezt a történelem hosszú távlatában (*longue durée*) lehet vizsgálni, a mai vallástörténeti kutatások módszertanával, amelyben a kulturális és vallási antropológia nagy jelentőséget kap, és amely megközelítést ma a történeti, vallástörténeti és ázsiai tanulmányok és kutatások széles körben elfogadnak és alkalmaznak.

A konfucianizmus Kelet-Ázsiában a történelem során aktív és széles körű, gyakran igen eltérő szerepet játszott, nemcsak a premodern korokban, hanem a modernizáció során is, és olyan különböző ideológiáknak nyitott utat ebben a térségben, mint a liberalizmus, a szocializmus, s ugyanakkor a konzervativizmus és fasizmus is. Hatása és gyakorlata volt az államigazgatásban és ideológiában, a nemzetközi diplomáciában, társadalmi és egyéni szinten is. Paramore többször hangsúlyozza, hogy a történelemben nincs egyetlen konfucianizmus, hanem a konfucianizmusok sokasága van, különböző térben és időben változó megjelenésben. A japán és kelet-ázsiai történelem *longue durée* megközelítése lehetővé teszi, hogy a konfucianizmust eltérő megjelenéseiben láthassuk, egy korokon és kultúrákon átívelő gondolatrendszer sokszínű gazdagságának, és ne egy, a kínai kultúrához kötött homogén jelenségnek. Ez utóbbi megközelítés azt eredményezte, hogy a japán és koreai konfucianizmus fejlődését eddig pusztán a kínai mesterek utánzásaként vagy azok kommentálásaként fogták fel – Paramore könyve meggyőzően bizonyítja e nézet tévedését.

Paramore könyve ennek a sokarcú és összetett jelenségnek a Japánban megvalósult sokrétű megjelenéseit és formáit vizsgálja. Mintegy 1500 éve, az első államok megalakulásától kezdve a konfucianizmus meghatározó szerepet játszik a japán történelem alakulásában. A japán konfucianizmus a kínaitól jelentősen különböző módokon nyilvánult meg és hatott, időnként a kínai konfucianizmusra reflektálva, vagy azzal szemben határozva meg önmagát. Ez a különbség jól mutatja a konfucianizmus globális pluralitását,

és erősen megkérdőjelezi azt a felfogást, amely a konfucianizmust a kínai kultúrával azonosítja.

Paramore bemutatja, hogy a konfucianizmus Japánban milyen társadalmi és politikai kontextusban jelent meg és fejlődött, milyen vallási és szellemi hatások közepette, és milyen szerepet játszott a különböző korszakokban. A kelet-ázsiai (kínai és japán) modern történelem ideológiai – és így a történelmet meghatározó – változásait és eltéréseit a konfucianizmus két alapvetően eltérő értelmezéséhez köti: az idealista önművelés és tökéletesítés menciuszi (Mengzi 孟子) gondolata és a pragmatikus politikai filozófia Zhu Xi-féle koncepciója különbözőségéhez. A konfucianizmus modern japán és kínai feléledésének ez a két, egymástól különböző értelmezés az alapja: a japán konfucianizmus a Zhu Xi-féle politikai pragmatista instrumentalizmusra épült, és így Paramore szerint a fasizmus felé is nyitott volt a 20. század elején. Kínában viszont, Paramore szerint, Menciusz alapján az idealista értelmezés dominált, ez pedig a forradalmi szocializmushoz vezette a konfucianizmust. Itt az olvasó talán nem feltétlenül ért egyet Paramore értékelésével, miszerint a 20. században a kommunista Kína az emberiség jóságába vetett idealista humanizmus alapjain felépült rendszer volt, míg a kapitalista és nacionalista Japán pragmatista módon fasizmust épített ki... Az értékelésen lehet vitatkozni, de a kétféle modernitás (Japán és Kína) elkülönítése, és az annak alapjául szolgáló eltérő konfucianizmusértelmezés is megfontolásra érdemes elképzelés.

Paramore könyve nagyrészt kronologikusan épül fel, ugyanakkor témakörök szerint is. A fejezetekben a konfucianizmus hatását elemzi az oktatásra, vallásra, tudományra, politikára, a háború és béke kérdéseire. A mű egy 3. századi eseménnyel kezdődik, és napjainkig jut el, a jövőre vonatkozó feltételezésekkel, és e kettő között hatalmas mennyiségű információval mutatja be a japán konfucianizmus kultúrtörténetét. A szerző a legújabb kutatások eredményeit is beépítette munkájába, a már megszokott témákban (jeles konfuciánus tudósok és munkásságuk) és a szokatlan témákban is (pl. a dzsúdó korai neokonfuciánus eredete).

Az első fejezet ('Cultural Capital'), az első japán centralizált kormányzat megalakulásától a Tokugawa-sógunátus (1600–1868) megalakulásáig terjedően mutatja be a konfucianizmus különböző tényezőit (az átvétel eredete, gazdasági előnyök, társadalmi-politikai kontextus, szellemi fejlődés) által meghatározott eltérő megjelenéseit. Külön hangsúlyt kapnak azok az uralkodó

rétegeken kívüli elemek, amelyek hatással voltak a konfucianizmus vallási gyakorlatának terjedésére.

A 2–4. fejezetek (‘Religion, Public Sphere, Knowledge’) a konfucianizmus fejlődését mutatja be a Tokugawa-korban, amikor az a japán kulturális és politikai élet minden területét áthatotta, és amely kétségtelenül a konfucianizmus virágkorának tartható Japánban. A különböző fejezetek ennek különböző aspektusait és jelentőségét taglalják, és a könyv legértékesebb részének tekinthetőek. Paramore elemzésében hangsúlyos szerepet kap a konfucianizmusnak a japán modernizációban betöltött szerepe, amellyel a pre-modern és a modern történelem mesterséges elválasztását próbálja áthidalni (ez a trend az utóbbi évek japanológiai kutatásainak is egyik fő motívuma, a 2017-es EAJS konferencia történelem szekciójának is ez volt a központi tematikája). Paramore könyvének egyik legfőbb célja éppen az átalakulások és a konfucianizmus összefüggésének feltárása, kifejezetten a modernizációval kapcsolatban. A konfucianizmus jelentőségének értelmezéséhez a kora újkori (Edo-kori) időszak irányzatai és felfogásuk jelentik a kulcsot, amikor a konfucianizmus társadalmi, kulturális és politikai hatása a legerősebben érvényesült Japánban. Paramore úgy véli, a konfucianizmus története ebben a korszakban olyan új formákat és jelenségeket mutat, amelyek feltárása és értelmezése átalakíthatja a konfucianizmus hatásmechanizmusáról vallott eddigi nézeteket, egész Kelet-Ázsiára vonatkozóan.

A japán konfucianizmus kora újkori és újkori megnyilvánulásait hét csoportba sorolva vizsgálja, igen figyelemre méltó – és első látásra akár megdöbbentőnek is tűnő – új megközelítésekkel és értelmezéssel.

1. A konfucianizmus mint vallás: Paramore véleménye szerint Japánban a konfucianizmus megjelenési formái elsősorban vallási jellegűek voltak, abban az értelemben, hogy a politikára, kultúrára, oktatásra kifejtett hatása vallási gyakorlatok rendszerén keresztül érvényesült. Paramore tehát egyértelműen állást foglal a „konfucianizmus vallás vagy nem vallás” széleskörűen elterjedt, nemzetközi vitájában, és könyvében folyamatosan hoz bizonyítékokat állítása alátámasztására. Bemutatja, hogy minél vallásosabb módon nyilvánult meg a konfucianizmus Japánban, annál nagyobb hatást gyakorolt a társadalomra és a politikára.
2. A konfucianizmus mint ellenzéki politizálás: A könyv másik fontos tétele, hogy Japánban a konfucianizmus akkor volt mindig a legnépszerűbb, amikor politikailag kritikus nézeteket fogalmazott meg. Mind a kora új-

korban, mind a modern korban, a konfucianizmus a legkreatívabb korszakait a vallásos jellege és a politikai rendszer közötti feszültségek idején élte. Minél kritikusabbnak mutatkozott vallási jellege, annál sikeresebb volt kulturális és politikai hatása. Paramore ezzel a konfucianizmus eredendő konzervativizmusáról vallott nézettel ellenkező állítást fogalmaz meg, amely mellett szintén többször visszatérően érvel a fejezetekben.

3. A konfucianizmus mint tudomány: Japánban a konfucianus kultúra folyamatosan elősegítette a tudomány és technika fejlődését, és nemcsak a kínai, hanem a nyugati eredetű tudományok megismerését is. A kora újkori japán konfucianizmus kulturális szerepét Paramore egyenesen „intellektuális forradalomnak” tartja, és a korszak gazdasági „proto-ipari forradalmának” (industrious revolution, *kinben kakumei* 勤勉革命) jelentőségéhez hasonlítja.
4. A konfucianizmus mint individualizmus: A konfucianizmus „intellektuális forradalom” jelenségéhez kapcsolódik a korszakban (Edo-kor) éppen a neokonfucianizmus hatására kialakuló szélsőséges individualizmus, a korlátlan egyéni felelősség eszméje. Ennek bemutatására Paramore számos irodalmi és filozófiai művet idéz a korszakból, köztük Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門 drámaíró műveit.
5. A konfucianizmus mint relativizmus: Japánban a konfucianizmus mindig akkor volt a legerősebb, amikor a leginkább a japán viszonyokhoz igazították, és a legkevésbé volt doktrínának tartható. Paramore ezen állítása ismét az eddigi nézetekkel szemben fogalmazódott meg, és vitatja a „konfucianizmus mint egységes tan” koncepcióját, illetve annak történeti alkalmazhatóságát.
6. A konfucianizmus mint liberalizmus: Kelet-Ázsiában a liberalizmus a konfucianizmus fogalmi rendszerén keresztül jelent meg, amit a kereszténység és a konfucianizmus hasonló politikai és tradíciókat illető univerzalizmusa tett lehetővé.
7. A konfucianizmus mint fasizmus: Paramore talán legvitathatóbb nézete szerint a konfucianizmus mint filozófia beállítása modern invenció volt, amellyel a konfucianizmus ultranacionalista célokra is alkalmazhatóvá vált, az 1930-as évektől a japán fasizmus céljaira is, a Japán által meghódított kelet-ázsiai területeken is.

A Paramore által felrajzolt konfucianizmus-kép egyrészt politikailag ellenzéki, vallásos, relativista és individualista – azaz az eddigi konfucianizmusképtől nagyon különböző elképzelés. Másrészt ugyanez a konfucianizmus más időkben társadalmilag és kulturálisan erősen integráló szerepet játszott, és politikailag is meghatározó, sőt, uralkodó volt. Mindezzel Paramore meggyőzően bizonyítja a konfucianizmus sokszínűségét, sokrétűségét, és főként a japán modernizációban játszott meghatározó szerepét, amelynek máig ható tanulságait vizsgálva a mai kínai és kelet-ázsiai folyamatokat is jobban érthetjük.

Az 5. és 6. fejezet ('Liberalism, Facism') a modern kori konfucianizmust tárgyalja, 1868 és 1945 között. A konfucianizmus egyik modern kori értelmezése volt, hogy Meiji-kori 明治 (a 19. század második felében, az 1890-es évekig) japán értelmiségiek és politikusok a liberális demokráciában tulajdonképpen az ideális állam konfuciánus megvalósulását látták. A konfucianizmus számos értelmezési és felhasználási lehetőségének másik megjelenését mutatja a késői Meiji-kori konfucianizmus fejlődése és alakulása, amely a japán bábállam létét igazolta Mandzsúriában (1932–1945). A japán hatóságok a konfucianizmust használták fel a szoros és szigorú állami ellenőrzés igazolására, azzal a céllal, hogy a konfuciánus kultúra igaz lényegét állítsák helyre, amelyet a Nyugat befolyása már megrontott Kínában. Japán magát a konfucianizmus egyetlen érvényes képviselőjének tartotta, ez nyilvánult meg Tajvan japán megszállása (1895–1945) idején is. Nem véletlen az sem, hogy aztán a Tajvanon berendezkedő kínai nacionalisták is a konfucianizmusra hivatkoztak szigorú intézkedéseik kapcsán.

A 7. fejezet ('Taboo') a második világháború utáni helyzetet vizsgálja, amikor a konfucianizmus látszólag „eltűnt” Japánból, és ennek különböző következményei láthatóak a társadalom életében. A jelenre vonatkozó értékelésekkel sem mindig ért egyet az olvasó, de mindenképpen figyelemre méltóak a folyamatok leírása és az ebből levont következtetések. A legfontosabb kérdés az lehet, hogy vajon tényleg eltűnt-e a világháború utáni Japánból a konfuciánus etika?

Az 'Epilógus' bizonyítja a könyv jelentőségét Kelet-Ázsia modern történetének megértésében. Paramore cáfolja azokat a nézeteket, amelyek a konfucianizmust a kínai kultúrával azonosítják, vagy pusztán politikai filozófiaként kezelik. Éppen ezért hangsúlyozza a japán konfucianizmus sajátosságait, fejlődését, mint a „Kínán kívüli” konfucianizmus legerőteljesebb megjelenését, több mint ezer éves fejlődését. Sőt, a mai kelet-ázsiai fejlemé-

nyek alakulásában – elsősorban a konfucianizmus mai kínai „feléledésének” összetevőiben – meghatározónak tartja a 19. század második felében, illetve a 20. század közepéig lezajlott japán fejlődés mintáját. Számos ponton hasonlítja a mai kelet-ázsiai viszonyokat Japán 19–20. századi körülményeihez – iparosítás, gazdasági fejlődés, a globális politikai befolyás növekedése, kulturális nacionalizmus és a nacionalizmus kialakulása és erős növekedése. (A könyv egyik ismertetője úgy fogalmazott, hogy aki meg akarja érteni a konfucianizmus mai kínai újjáéledését, annak Paramore könyvét kell elolvasni.) Paramore többek között megmagyarázza a konfucianizmus szerepét a mai Kínában egyre népszerűbb kulturális nacionalizmus felemelkedésében is: a felzárkózásban fontos a kulturális nacionalizmus jelentősége, abban pedig a konfucianizmus mint a kínai kultúrával azonosított civilizatórikus eszmerendszer szerepe (a nyugati világban hegemónnak tartott liberális világnézettel szemben).

Paramore épít a legújabb nemzetközi szakirodalomra – japán és kínai szerzőkre különösen – a konfucianizmus kapcsán, de nagyban támaszkodik a vallástudományok és a kultúratudományok mai kutatási és megközelítési trendeknek megfelelő interdiszciplináris módszertanára, amely nagy hangsúlyt helyez a történeti kontextusra és a szociológiai elemzésekre. Mindezek mellett Paramore elsősorban a konfucianus szövegek elemzésére koncentrál, és következtetéseit közvetlenül a források vizsgálatából vezeti le, amelyeket a történeti fejlődés keretében összegez. Mindezekkel igen meggyőző művet alkotott, amelynek egyes állításai meglepőnek tűnhetnek, vitára ingerelhetnek, de Paramore összetett összefüggésrendszerében nehezen vitathatóak. Hatásos mű, és mindenkinek erősen ajánlható, nemcsak a Japán vagy a konfucianizmus iránt érdeklődőknek, és nemcsak a történészeknek vagy vallás- és eszmetörténettel foglalkozóknak, hanem mindazoknak, akik Kelet-Ázsia térségét, történetét, eszmeiségét, politikai jelenét és lehetséges jövőjét kutatják vagy szeretnék mélyebben megérteni.

BESZÁMOLÓ

Permanent International Altaistic Conference 60 (2017. augusztus 27. – szeptember 1., Székesfehérvár)

A Permanent International Altaistic Conference (PIAC) 60. jubileumi ülészetét 2017-ben a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézetének (KRE BTK KNYKI) szervezésében tartották meg Székesfehérváron augusztus 27. és szeptember 1. között.

Az állandó altajisztikai konferenciasorozat ötlete az osztrák orientalistától, Walther Heissigtől származott, és az ő kezdeményezésére indult útjára a németországi Mainzban, 1958-ban. Az időszak sokakban úgy él, mint az altajisztika aranykora, hiszen akkoriban még heves viták zajlottak a feltételezett altaji nyelvközösség tárgykörében. Noha e tekintetben az általánosan elfogadott tudományos álláspont nagy változáson ment át az elmúlt hatvan évben, története során a konferencia mégis mindig bőven adott témát a résztvevőknek. A nyelvészeti és filológiai kérdések mellett már a kezdeti időkben is teret kaptak más kutatási területek is, a résztvevők száma pedig sokáig évről évre nőtt. A PIAC egyik alapítója a magyar származású Denis Sinor (Sinor Dénes) volt, aki később, majdnem élete végéig a rendezvény főtitkári tisztét is betöltötte. Az idei 60. évfordulón már ötödik alkalommal jött Magyarországra a PIAC (1971: Szeged, JATE; 1990: Budapest, ELTE; 1996: Szeged, JATE; 2002: Budapest, ELTE-MTA; 2017: Székesfehérvár, KRE). A KRE képviselőjében a nyitóünnepségen Nagy Judit dékánhelyettes köszöntötte a vendégeket. Az eseményre 14 országból érkezett a közel 60 résztvevő, akik 43 előadást hallgathattak meg.

A nyitóbeszédet Barbara Kellner-Heinkele, a PIAC főtitkára, Ramazan Korkmaz, a PIAC 2016 évi ardashani (Törökország) ülészetének elnöke, Nagy Judit, a KRE BTK dékánhelyettese, valamint e sorok írója tartotta, akinek bevezető előadását (*Prologue to the 60th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*) Barbara Kellner-Heinkele (*Discovering Eurasian History in Müneccimbaşı's Chronicle*), Birtalan Ágnes (*The Divine Language in Mongolian Religious Texts*) és Oliver Corff (*Boundaries, Markets and Rivers: Their Scripts and Names in the Qing Shi Gao*) vitaindítói

előadásai követték. Ezek után Oliver Corff bemutatta a hallgatóságnak a „60 Years of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC) – A Bibliography” című kötetet (Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2017), amely a kezdetektől tartalmazza az addigi összes PIAC konferencia előadásainak és a megjelent konferenciaköteteknek a könyvészeti adatait. Már most elmondható, hogy a tematikus mutatóval kiegészített munka az altajisztikai szakirodalom nélkülözhetetlen kézikönyve lesz.

A második ülésnapon Hülya Yıldız a *Bilgä Qayan* felirat nehezen olvasható részei kutatástörténetének ismertetése mellett az említett részek tekintetében új olvasatokat javasolt. Maezono Kyoko 前園京子 a kínai írás mongol és japán alkalmazásairól (*A mongolok titkos története*, illetve a *Kojiki* 古事記 című művekkel kezdve) tartott előadást. Danka Balázs a „pogány” *Oğuz-nāmā* ujjur írásos középtörök szövegének elemzésével arra a megállapításra jutott, hogy a mű a címe ellenére inkább kipszakos nyelvváltozatot tükröz. Higuchi Koichi 樋口康一 a *Lótusz-szútra* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*) Turfánból előkerült két töredékes mongol változatának vizsgálata során azt bizonyította, hogy a szöveg annak ellenére preklasszikus mongol jegyeket mutat, hogy azt a mongolok második megtérése után fordították, ennek pedig az lehet a magyarázata, hogy nem tibeti, hanem a párhuzamosságokat mutató ujjur szövegből fordították.

Dobrovits Mihály a legkorábbi türk–bizánci kapcsolatok tekintetében tisztázott néhány korábbi félreértést, ezáltal nyújtva részletesebb elemzést a korról. Hasegawa Masato 長谷川正人 előadása a 17–18. századi koreai tudósok mandzsúriai útjait és az ottani tájkép koreai ábrázolását vázolta fel a félsziget mandzsú invázióit követő korszakban. Wu Yingzhe (Oyuunch) 吳英喆 a nemrég felfedezett kitan kis írásos *Gong Ning Taishi* 拱[空]寧太師* sírfelirat szövegét régebben talált kitan feliratokkal összehasonlítva és a Shi Wei 失(室)韦 és Meng Wu 蒙兀 törzsi neveket vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy előbbinek a *filunən* olvasat mellett *filbunən* helyreállítása is lehetséges, míg utóbbi rekonstrukciójául a *munjuət* alakot javasolta. Hsiao Su-ying 蕭素英 a jórészt Qing-kori 清 szövegekben előforduló „beszéd” jelentésű (*'SAY' verbs*) mandzsú igéket elemezte, és vetette össze ezek grammatikai funkcióit a mongol megfelelőikével. Bayarma Khabtagaeva a burjátiai evenki nyelvjárásokban kimutatható mongol hatásokat mutatta be, melyek vizsgálata segítséget nyújthat a proto-mongol nyelvállapot rekonstrukciójában.

* Az írásjegyek a kitan szöveg alapján következtetettek, pontos alakjuk nem ismert.

Pavel Rykin a sino-mongol *Dada yu* 韃靼語 című glosszárium nyelvi anyagából az alanyesetű szócikkeket ismertette. Chen Hao 陈浩 előadásában a türk *barq* 'ház, épület; síremlék, templom' szó tanulmányozásával a korai türk spiritualitásra vonatkozó megállapításokat osztott meg a hallgatósággal. Michał Németh (Németh Mihály) a közép-nyugati karaim nyelvjárás hangváltozásainak kronológiai nehézségeiről beszélt, különösen pedig az északnyugati **ŋ* > *i*, valamint a délnyugati **š* > *s*, **ö* > *e*, és **ü* > *i* változásokról. Rákos Attila Nicolaes Witsen 17–18. sz. fordulóján kiadott kalmük/ojrát nyelvi anyagának vizsgálatáról, Tatár Magdolna pedig egy 13. századi kun név etimológiájáról és lehetséges alán kapcsolatairól tartott előadást.

A konferencia harmadik napján a résztvevők budapesti kiránduláson vettek részt, majd augusztus 31-én, a zárónapon a konferencia kétségkívül egyik legjobban várt panelje következett. A Dieter Maue, Mehmet Ölmez, Étienne de La Vaissière és Alexander Vovin előadásaiból álló önálló szekció az 1975-ben Mongólia Arhangaj megyéjében fölfedezett Xüis tolgói (Hüjsz-tolgoj) feliratok multidiszciplináris elemzését mutatta be. A korábban olvashatatlanak tekintett feliratok már az 1980-as években felkeltették Maue érdeklődését, és miután jobb minőségű felvételekhez jutott, 2012-ben átírta a brāhmī-írásosként azonosított szöveget. 2014-ben már a többiekkel kiegészülve utaztak Mongóliába, és készítettek háromdimenziós felvételeket a két kövön szereplő felirat egyikéről (a másikhoz nem fértek hozzá). Az előadások során Maue a brāhmī-írás steppei használatáról, Ölmez a feliratok elhelyezkedéséről, azok állapotáról beszélt. De La Vaissière a feliratok történeti hátterét vázolta fel, és a szövegben kétszer is említett Niri Kagan (†603~604), valamint a párhuzamos ún. Bugut-felirat datálása alapján a feliratok készítésének időpontját az őt legyőző Tiele 鐵勒, illetve a valamivel későbbi Xueyantuo 薛延陀 kaganátusok idejére, azaz a 7. század elejére tette. Vovin a töredékes szöveg analízise (elsősorban morfológiája) során arra jutott, hogy a kérdéses nyelv valamilyen tabgacs vagy azzal közeli rokonságban álló paramongol, mely sokkal közelebb áll a mongol, mint a kitan ághoz. Ez a megállapítás alapjaiban változtathatja meg az altajinak tekintett (ennek nyelvtörténeti és nyelvrokonsági relevanciáját itt most figyelmen kívül hagyva) nyelvekre vonatkozó ismereteinket, hiszen ha a megállapítások érvényesek és további kutatások során igazolhatók, akkor a Xüis-tolgoi feliratok mongolokon szövege egy évszázaddal előzi meg az orhoni türk feliratokat.

A következő szekcióban Gyudong Yurn, Gyeyeong Choe, Sangchul Park és Minkyu Kim a *Phags-Pa* írás eszközrendszerének néhány ellentmondására

világítottak rá, melyeket korszerű számítógépes korpuszanalízissel fedeztek fel, és javaslatot tettek az írás Unicode kódolásában történő javításokra. Kao Hsiang-tai 高翔泰 beszámolt a pekingi, mandzsu nyelven írt feliratokkal kapcsolatban végzett terepmunkájáról. Szálkai Kinga a 20. századi középzásiai gátépítéseket a szovjet állam hatalmi szimbólumaiként vizsgálta, majd ismertette ezeknek a Szovjetunió összeomlása utáni helyzetét. Gözde Szak a török szimbólumrendszer elemeinek, a *böke* és a *kut-alp* motívumainak a török kultúrtörténetben betöltött szerepét vizsgálta. Az *Āltūn Bīshīk* 'Aranybölcső' legendájának újraértelmezéséről tartott előadásában Ron Sela korábbi kutatások alapján új megállapításokat vázolt fel, amelyek a legenda hatásosságának okait, szereplőinek kiválasztását világítják meg. Rodica Pop a Mongol Népköztársaságban 1921-ben forgalomba hozott dollárbankjegyekről szóló bemutatójában az azon szereplő hagyományos mongol szimbólumok történetét tárta a közönség elé. Mátéffy Attila a vadászatnak és a házasságnak a steppe nomádjainak eredettörténeteiben megjelenő metaforikus kapcsolatát tárgyalta. Hartmut Walravens előadásában a mongolisztika egyik alapítójának, Józef Kowalewskinek Bernhard Jülggel, a kalmük nyelv egyik első kutatójával zajlott levelezéséről beszélt. Tatiana Anikeeva a moszkvai Lazarev Intézetben őrzött török kéziratok és régi nyomtatott könyvek helyzetét mutatta be, kitérve ezek szerepére az orientalisztika történetében. Alice Crowther a német Gottlieb Siegfried Bayer 18. századi mandzsu nyelvű gyűjtéséről tartott előadást.

A konferencia zárónapján a résztvevők Oliver Corff javaslatára megszavazták a PIAC emlékérem intézményének újbóli bevezetését, melyet a tervek szerint ezentúl a korábbiaktól eltérően nem az azt 2012-ig kiadó Indiana University, hanem a PIAC résztvevői finanszíroznak majd, és amelynek odaítélésére a résztvevők háromfős bizottságot hoztak létre, amely a mindenkori elnökkel és főtítkárral egészül ki. A következő szavazás az elnök személyéről döntött. A résztvevők újabb ötéves ciklusra megválasztották a konferencia főtítkárának Prof. Dr. Barbara Kellner-Heinkelét, aki záróbeszédében köszönetét fejezte ki a Károli Gáspár Református Egyetemenek a szervezésért, valamint a közreműködő munkatársaknak a vendéglátásért, egyúttal bejelentette, hogy a konferencia következő ülészakájának helyszíne 2018-ban a rendezők meghívója és a szavazati joggal rendelkező tagok döntése alapján Biskek (Kirgizisztán) lesz.

Apatóczy Ákos Bertalan,
a PIAC 2017. évi elnöke

ABSTRACTS (English)

DOMA, PETRA

The War between Traditional *kabuki* 歌舞伎 and *shinpa* 新派 at the turn of 19th and 20th century

After the Meiji restoration 明治維新 (1868), Western culture flooded into Japan. This effect not only changed the political, economical and social life but also caused an enormous shock in people's everyday life. The absolutely dominant and traditional Japanese theatre, the *kabuki* was no exception to this tendency either. At the beginning *kabuki* was planned to be reformed in order to cope with the new challenges, but eventually it could not be renewed. In addition, a new theatrical genre was born in the 1880's, which defined itself in opposition to *kabuki*. The new school, called *shinpa*, applied several modern techniques, therefore it became extremely popular with the audience. This study focuses on the vivid competition, or even 'battle', of the *kabuki* and *shinpa* at the beginning of the 20th century.

KÁPOLNÁS, OLIVÉR

For Personal Use – A Mongolian Manuscript Package

This article explores a small (14 cm×7 cm×1.5 cm) Mongolian manuscript package. The package consists of several manuscripts as follows: 1. incense offering to the Five Personal Protectors (tib. 'go ba'i lha lnga); 2. *Diamond sutra*; 3. two printed amulets (with Tibetan scripts); 4. a drawing (with Tibetan text on the backside); 5. some pieces of paper with astrological content. We can divide these texts into three parts: protectors, blessers and astrological manuals. The protectors are the offering to the Five Personal Protectors and the amulets. The blesser is the *Diamond sutra*, which has beneficial effect to the reader or the holder of the manuscript. This manuscript has a colophon that states it was written (or copied) in 1914. The astrological manuals are on different pages that seem to have been used more than the others (the sheets indicate frequent use). In this article, the offering to the Five

Personal Protectors is transcribed and translated, the description of the amulets is given and one part of the astrological manual is also presented.

KÓSA, GÁBOR

Chinese Medieval Sources on Mecca and Medina

This article explores various historical and geographical sources from medieval China to determine the extent of knowledge about early Islam among medieval Chinese intellectuals. With the help of a thematic analysis of these sources (e.g. *Jingxingji* 經行記, *Jiu Tangshu* 舊唐書, *Lingwai daida* 嶺外代答, *Zhufanzhi* 諸蕃志, *Yiyuzhi* 異域志, *Yingya shenglan* 瀛涯勝覽, *Mingshi* 明史, *Xiyang fanguo zhi* 西洋番國志, *Xingcha shenglan* 星槎勝覽), I outline the Chinese knowledge of various Muslim religious topics, like prayers, dietary laws, festivals (Friday, Ramadan), the Quran, the Grand Mosque and the Kaaba.

NYIRÁDI, BLANKA

The Role of the ‘Nora Phenomenon’ and that of *Ibsenism* in the Development of 20th-century Chinese Drama

The 19th-century Norwegian playwright, Henrik Ibsen had an unparalleled, posthumous impact on the development of modern Chinese drama. How is it possible that he could influence the literature of a country so remote in space and so different in its literary traditions? History is a key factor in this story. Early 20th century China was at the threshold of taking radical measures in reforming its society, and she was badly in need of a supporting ideology. Ibsen was a thinker and dramatist who, by means of presenting acute social problems in his plays, deeply influenced the society of his age. He did so in a realistic way and with the help of a clear language, both of which factors extremely appealed to modern Chinese intellectuals.

It can be stated that it was to a great extent through Ibsen’s plays, most importantly through *Nora*, that modern Chinese intellectuals discovered the long-range possibilities lying in the adoption of Western dramatic form, namely, transforming minds. *Nora* stirred the pond water of Chinese society, and came to symbolize the rebellion of the ‘Free Individual’: something

that had no precedent whatsoever in China but what has long been in the air. Modern Chinese playwrights began to imitate Ibsen with great fervour, resulting in the flourishing of the *social problem play*, featuring brave and modern ‘Chinese Noras’. Although advanced thinkers soon had to realize that the ideas of Ibsen cannot simply be adopted but must first be modified to be able to credibly represent contemporary Chinese social, cultural and moral reality, the ‘Nora-phenomenon’ and Ibsenism played a vital role in setting off the literary and cultural reform in early 20th-century China.

SOMOGYI, ÁRON

An Introduction to and Translation of a Ming Dynasty Fencing Manual: New Perspectives in the Research of Chinese Military History

The *Wubei zhi* 武備志 is a comprehensive military encyclopaedia, compiled by Mao Yuanyi 茅元儀 in the early 17th century. It contains several martial art manuals, recording fighting systems of different weapons used by the Ming military. Among these fightbooks, there is a fencing manual, which is the first known recorded description of the fencing system of the Chinese double edged straight sword (*jian* 劍). This paper introduces the fencing manual by investigating its historical and military context, points out its relevance in the study of Chinese military history, and provides the Hungarian translation of the text with commentaries. Based on the example of the *jian* manual, the article also proposes the application of the interdisciplinary research methods of historical European martial art studies on Ming Chinese martial art manuals to obtain previously unknown knowledge about Chinese military history.

TAKÓ, FERENC

Trans-lated “Japanisation” of Western Concepts and Terms of Social Philosophy in the Early Meiji Period

Today there is a rather broad agreement on the field of Japanese studies regarding the fact that the main political, economic, social and cultural changes that characterise the Meiji 明治 era have their roots in the Tokugawa 徳川 period. This does not mean that changes following *kaikoku* 開国, the

“opening of the country”, would have been consciously prepared during the shogunal reign. It means rather that those who reshaped the ideal and material framework of Meiji period changes, had never torn themselves away from Tokugawa traditions as much as it would seem at first sight, and as much as many of them suggested they had. In this study I examine the duality of (seemingly) radical novelty and strong attachment to traditions in the age of *bunmei kaika* 文明開化 (“civilisation and enlightenment”) as reflected in the translations of Western social philosophical works and in related theoretical writings of the central figures of the period.

VÁRNAI, ANDRÁS

Difficulties in Translating the *Laozi* and the *Zhuangzi*

The difficulty of translation is particularly relevant in case of the fundamental texts of Daoism, the *Laozi* 老子 and the *Zhuangzi* 莊子. During the process of translating and interpreting the teachings of Chinese wisdom literature, the conceptual network, if removed from the context of the language system of the original work and conformed with the European philosophical categories, will easily be misunderstood.

This study explores the difficulties one faces in the translation of the key terminology of the *Laozi* and the *Zhuangzi*. Based on older and some new translations and explanations, I offer some examples when Western philosophical standards, usually deriving from Greek philosophy, cannot be applied in the interpretation of these Daoist classics, because this would distort the original conceptual structure and would result in misunderstandings.

摘要 (中文)

杜玛 (DOMA PETRA)

传统歌舞伎和新派之间的争斗在19、20世纪之交

明治维新（1868年）后，西方文化淹没了日本。这种影响不仅改变了政治、经济和社会生活，而且给人们的日常生活带来了巨大的冲击，日本占绝对统治地位的传统剧场，歌舞伎也不例外。最开始时，歌舞伎计划进行改革，以应对新的挑战，但最终无法变更。此外，一个新的戏剧类型诞生于十九世纪八十年代，其定义与歌舞伎相反。这个新的派系叫新派剧，应用了一些现代技术，因此非常受观众欢迎。本研究着重于二十世纪初歌舞伎和新派剧之间的激烈竞争，甚至是“争斗”。

塔利威 (KÁPOLNÁS OLIVÉR)

个人蒙古手稿包研究

本文探讨了一个小的蒙古手稿包（14厘米x7厘米x1.5厘米）。包里有以下几个手稿：1. 上给五位保护者（tib. *'go ba'i lha lnga*）的香；2. 金刚经；3. 两个打印的护身符（藏文经书）4. 图画（背面写有藏文）；5. 写有占星术的一些纸张。这些手稿可以分成三个部分：保护物、祈福物和占星术手册。保护物是给五位保护者的供品和护身符。祈福物是“金刚经”，可以帮助经书阅读者或持有者。这个手稿有一个页面表明了它写于（或复制于）1914年。占星术手册是在不同的页面，使用的次数比其他更频繁（从纸张可以看出经常使用）。本论文将抄录给五位保护者的供品并且进行翻译，描述护身符，以及叙述占星术手册的部分内容。

康高宝 (KÓSA GÁBOR)

麦加和麦地那的中世纪汉文文献研究

本文探讨了中世纪中国的各种历史和地理文献，来分析中世纪中国知识分子对早期伊斯兰教的认知程度。在这些文献的专题分析的帮助下（如《经行记》、《旧唐书》、《岭外代答》、《诸蕃志》、《异域志》、《瀛涯胜览》，《明史》，《西洋番国志》，《星槎胜览》），本人概括了中国人对祈祷、饮食规定、节日（斋月，星期五）、古兰经、大清真寺和天房等穆斯林宗教话题的认识。

白兰 (NYIRÁDI BLANKA)

二十世纪中国戏剧发展中“娜拉现象”与易卜生主义的角色

十九世纪挪威剧作家易卜生对中国现代戏剧的发展有着无与伦比的影响。两个国家距离遥远，文学传统又如此不同，为何会有如此大的影响呢？历史因素是一个关键因素。二十世纪初，中国正处于急进的社会改革中，迫切需要一种支持性的意识形态。易卜生是一个思想家和戏剧家，他通过戏剧中的剧烈社会问题深深地影响了他那个时代的社会。他以现实主义的方式和清晰的语言深深地吸引了现代中国知识分子。可以说，现代中国知识分子是通过易卜生的戏剧，尤其是通过“娜拉”来发现吸纳西方戏剧形式有着多么大的潜力，即转化人们的思想。“娜拉”搅动了中国社会的池塘水，象征着“个人自由”的叛乱：这在中国并没有任何先例，但在这样富于革命色彩的时代里即将诞生。现代中国剧作家开始以极大的热情模仿易卜生，致使了演绎社会问题剧的蓬勃发展，以勇敢的现代的“中国娜拉”为特色。尽管先进的思想家们很快就意识到不能简单地吸纳易卜生的观点，必须加以修改才能可靠地代表当代中国社会、文化和道德，但是“娜拉现象”和易卜生主义在20世纪初中国文学和文化改革中扮演了至关重要的角色。

沈翱荣 (SOMOGYI ÁRON)

明代剑术手册介绍与翻译：中国军事史研究的新视角

《武备志》是17世纪初茅元仪编撰的综合性军事百科全书。它包含了一些武术手册，记录了明军使用的不同武器的格斗系统。在这些格斗书籍中，有一本剑术手册，这是中国双刃剑的第一个记录。本文介绍了这本剑术手册，研究了历史和军事背景，指出了其在研究中国军事史上的意义，并附上了匈语翻译及其评注。本文以“剑术手册”为例，提出将欧洲历史武术研究的跨学科研究方法应用于中国明代武术手册，以获取未知的中国军事史知识。

塔克费 (TAKÓ FERENC)

明治初期西方社会哲学概念和术语的“日本化”当今在日本研究领域有一个共识，那就是明治时期的主要政治、经济、社会和文化变

化源于德川时期。这并不意味着幕府统治时期已经准备好了开国之后的变化，而是表明那些重塑明治时期思想和物质框架的人，就像看上去一样，从来没有把自己从德川传统中解放出来。本文研究了文化开化时期（“文明与启蒙”）激进的求新和对传统的强烈依恋的二元性，从西方社会哲学著作的翻译和这个时期相关主要人物的理论著作中都可以反映出这些。

沃安拉 (VÁRNAI ANDRÁS)

《老子》与《庄子》翻译难点研究

道教的两部经典《老子》和《庄子》的翻译尤为困难。在翻译和解读中国智慧文学的过程中，原文中翻译成符合欧洲哲学范畴的概念很容易被误解。本研究探讨了翻译《老子》和《庄子》关键术语中遇到的困难，提供了一些旧的和新的翻译和注释的例子，通过这些例子，可以看到源于希腊哲学的西方哲学标准不能用于解释这些道家经典，因为扭曲了原有概念，产生误解。