

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

5. ÉVFOLYAM

2013/1-2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

A borítón: háziszentély császári kiváltságlevél (*gao ming*) őrzésére.
Fa, lakkozott, aranyozott, párvers felirattal. Kína, 18–19. század,
Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum,
Lt. sz.: 2574. (mag.: 106 cm, sz.: 67 cm, mélys.: 37 cm)

A borítót Bukovics Zoltán tervezte.

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

* * *

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecsi Beatrix, Salát Gergely,
Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Nyelvi lektor

Salát Gergely

* * *

A folyóirat stíluslapja alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu
e-mail címre kell beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás
során szakmai lektorok bírálják el.

Kiadja: ELTE Távol-keleti Intézet, Budapest
(<http://tavolkeletiintezet.elte.hu/>)

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

A kötet megjelent 2014-ben. ISSN 2060–9655

TARTALOM

CSIBRA ZSUZSANNA: A kert mint menedék Bai Juyi kései költészetében.....	9
CSOMA MÓZES: Koreai hadiárva és vendégdiákok Magyarországon az 1950-es években	23
GALAMBOS IMRE: Egy angol szereplő a Selyemút japán felfedezésében	55
JÓZSA SÁNDOR: A magyar diplomácia lehetőségei a kínai nyitás fogadásában az 1970-es években	69
KALMÁR ÉVA: Mű és fordítás. Műfordítás kínaiból	75
KÓSA GÁBOR: A Tai-hegy királya	91
KOZJEK-GULYÁS ANETT: A nyelvtanulási stratégiák szerepe a kínai nyelv tanulásában.....	109
MECSI BEATRIX: Bódhidharma. A chan buddhizmus legendás alapítójának ábrázolásai és népszerűsítése Japánban	125
NAGY MARIANN: Az értékrend kérdése a mai Kínában.....	135
SZABÓ BALÁZS: Követni a halálba: szamuráj-öngyilkosságok a 17. századi Japánban	151
UMEMURA YUKO: Magyarok korai nyomai Japánban – Benyovszky Móric és Tornai Gyula japánbeli tartózkodása alapján.....	173
WINDHOFFER TÍMEA: Mesék határok nélkül. <i>A varázsló és tanítványa</i> mesetípus Belső-Ázsiában	185
YAMAJI MASANORI: „Bu 武” és „Bun 文” – A filológiai kutatás fontosságáról Japán jobb megismeréséhez	207
<hr/>	
PAP MELINDA: Könyvismertetés: „ <i>Kínai nyelvkönyv magyaroknak</i> <i>《匈牙利汉语课本》</i> – Második kötet”	241
Absztraktok (angol)	243
Absztraktok (kínai)	249

TABLE OF CONTENT

ZSUZSANNA CSIBRA: The garden as shelter in Bai Juyi's late poetry	9
MÓZES CSOMA: North Korean students in Hungary in the 1950s and their role in the Hungarian revolution in 1956.....	23
IMRE GALAMBOS: An English boy in the Japanese expedition along the Silk Road.....	55
SÁNDOR JÓZSA: The perspectives of Hungarian diplomacy in relation to the Chinese reforms in the 1970s	69
ÉVA KALMÁR: Literature and translation. Literary translation from Chinese	75
GÁBOR KÓSA: The King of Mount Tai	91
ANETT KOZJEK-GULYÁS: Hungarian Language Learners' Chinese Language Learning Strategies	109
BEATRIX MECSEI: Bodhidharma: the Representation and Popularization of the Legendary Founder of Chan Buddhism in Japan	125
MARIANN NAGY: The value system of contemporary China.....	135
BALÁZS SZABÓ: Following into death: samurai suicide in 17 th century Japan	151
YUKO UMEMURA: Early Vestiges of Hungarians in Japan – based on the data about Móric Benyovszky's and Gyula Tornai's stay in Japan	173
TÍMEA WINDHOFFER: Tales Without Boundaries: The Inner Asian version of the <i>Magician and His Pupil</i> tale	185
YAMAJI MASANORI: „ <i>Bu</i> 武” and „ <i>Bun</i> 文” – the importance of philological research for a better understanding of Japan	207
<hr/>	
PAP MELINDA: Review of <i>Chinese language for Hungarians</i> 《匈牙利汉语课本》 – 2nd volume	241
Abstracts (English)	243
Abstracts (Chinese).....	249

目录

周碧霞：	作为白居易的创作后期隐居之所的园林.....	9
乔玛：	20世纪50年代的在匈朝鲜学生以及他们在1956年匈牙利 革命中的作用	23
高奕睿：	日本探险队在丝绸之路上的英国男孩.....	55
尤山度：	匈牙利外交视角下的中国1970年代改革研究.....	69
姑兰：	文学作品及其翻译研究——以中国文学作品为例.....	75
康高宝：	泰山之王.....	91
安奈特：	匈牙利学习者的中文学习策略.....	109
梅奇·贝娅特丽克丝：	达摩：禅宗的传奇创始人在日本的出现和 大众化	125
马利玲：	当代中国的价值体系.....	135
萨布：“殉死”：	关于日本17世纪武士自杀的研究.....	151
梅村 裕子：	关于匈牙利人在日本的早期痕迹研究——基于 莫利斯·贝尼奥斯基 (Móric Benyovszky) 和托尔那伊 (Gyula Tornai) 在日本的资料的研究.....	173
温霍夫尔·蒂美阿：	“魔术师和他的学生的故事”中亚版.....	185
山地 征典：	“Bu 武”和“Bun 文”——语文学研究在更好 地理解日本的重要性	207
—————		
书评		241
摘要 (英文)		243
摘要 (中文)		249

BEVEZETŐ

A *Távol-keleti Tanulmányok* jelen száma alapvetően azon előadások írott változatát tartalmazza, amelyek 2013. november 27-én hangoztak el az ELTE BTK Mária Terézia-termében (Gólyavár). A konferenciát a 90 éves Csongor Barnabás tiszteletére és a Kelet-ázsiai / Távol-keleti Intézet 90 éves fennállásának alkalmából rendeztük. A konferencia tudományos részének teljes programja a következő volt:

JÓZSA SÁNDOR (ELTE BTK Kínai Tanszék): „A magyar diplomácia lehetőségei a kínai nyitás fogadásában az 1970-es években”

KALMÁR ÉVA: „Mű és fordítás. Műfordítás kínaiából”

SALÁT GERGELY (ELTE BTK Kínai Tanszék, PPKE Kínai Tanszék): „Emberölés a Korai Han-kori jogban”

KÓSA GÁBOR (ELTE BTK Kínai Tanszék): „A Tai-hegy királya (Taishan wang 泰山王)”

CSIBRA ZSUZSANNA (PPKE Kínai Tanszék): „A kert mint menedék Bai Juyi kései verseiben”

GULYÁS ANETT (PPKE Kínai Tanszék): „A nyelvtanulási stratégiák szerepe a kínai nyelv tanulásában”

NAGY MARIANN (ELTE BTK Kínai Tanszék): „Az értékrend kérdése a mai Kínában”

PAPP MELINDA (ELTE BTK Japán Tanszék): „Buddhista templomok és szentélyek a szakrális és szekuláris tér határán a mai Japánban”

YAMAJI MASANORI (ELTE BTK Japán Tanszék): „武 *bu*” és „文 *bun*” – a filológiai kutatás fontosságáról Japán jobb megismeréséhez

BIRTALAN ÁGNES (ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék): „Cagaan Öwgön, Shou Xing és San Shin — A Fehér Öreg mitológiájának kelet-ázsiai kontextusához”

TÓTH ERZSÉBET (ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék): „Śāntideva alkotásainak szerepe Tsong-kha-pa *lam-rim* (‘fokozatos út’) műveiben”

CSOMA MÓZES (ELTE BTK Koreai Tanszék): „Koreai hadiárvák és vendégdiákok az 1950-es években Magyarországon”

SZABÓ BALÁZS (ELTE BTK Japán Tanszék): „Katonai stratégia (*heihō*) oktatása a kora-újkori Japánban”

- BALOGH MÁTYÁS (ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék): „Határvidék Kína közepén: fejlesztési törekvések Qinghai tartományban”
- PÉTER ALEXA (ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék): „A karma működése: tetek és következményeik”
- MECSI BEATRIX (ELTE BTK Koreai Tanszék): „Bódhidharma. A csan buddhizmus legendás alapítójának ábrázolásai és népszerűsítése Kelet-Ázsiában”
- UMEMURA YUKO (ELTE BTK Japán Tanszék): „Tornai Gyula, a japán miniszterelnök portréjának festője”

CSIBRA ZSUZSANNA

A KERT MINT MENEDÉK BAI JUYI KÉSEI KÖLTÉSZETÉBEN

Életrajzi vonatkozások

Bai Juyi 白居易 (772–846) költészetének kései korszakában, a suzhoui kormányzóságot (825–827) követő években jelentős szemléletmódváltás következett be. A költő nyughatatlan személyiségének, az addigi kritikus hangvétel lecsendesülésének lehetünk tanúi. Ezekben az években fogalmazódik meg benne az igény a visszavonulásra és a pihenésre, s hogy ennek helyszínéül az erre kitűnően alkalmas Luoyang 洛陽 melletti vidéki villát, a Lüdaolit 履道里 válassza. Még 825-ben a két kormányzósága közötti időszakban vásárolta meg a házat, ahová 829-ben visszavonult. Az itt töltött évek alatt – összesen két év kivételével, amikor Luoyang előjárója volt – nem vállalt hivatalos feladatokat, a pihenésnek és az irodalomnak szentelte idejét. Chang’annal 長安 szemben – mely a kormányzás központjaként működött – Luoyang, a „keleti főváros” a birodalom kulturális központjává fejlődött. Az itt megszerzett birtok, a kert és a ház különös jelentőséget kap Bai Juyi életének és életművének későbbi szakaszában.

Bai Juyi irigylésre méltó hivatali karriert tudhatott magáénak, életének egy szakaszában azonban szembesülnie kellett a császári udvartól való távolság számos hátrányával, az írástudói létforma alapvető igényeivel nem törődő vidéki környezettel. A művészet és kultúra élvezetétől való kényszerű megfosztottság azonban belső spirituális fejlődésnek nyitott lehetőséget, mely a befelé fordulás intenzív periódusát készítette elő életében, a Xunyangban 浔阳 (későbbi nevén Jiujiangban 九江) töltött évei alatt. Szókimondó stílusa miatt 815-ben a befolyásos eunuchok közbenjárásával a császár tulajdonképpen száműzte egy kisebb, jelentéktelenebb hivatalba, Xunyangba. Politikai aktivitása visszafogottá vált, érdeklődése saját spirituális fejlődése felé irányult.¹ Lehetőségeinek beszűkülésével az önmegismerés szinte kényszerként nehezedett a költőre, aminek problematikáját legérzékletesebben *A gitáros öregasszony* (*Pipa xing* 琵琶行, 816) című versében fogalmazta meg.

¹ Hinton 2002: 15–17.

A vers valójában allegória, a megöregedett egykori szépség sorsában és játékaiban a költő saját sorsát vélte felfedezni, találkozásuknak és a fájdalmas számvetésnek állított emléket, ami a kínai költészetben oly gyakori téma újragondolásában, a magányos, elhagyott feleség szomorú sorsának parafrázisában jutott kifejezésre.

A vers prózai bevezetéssel indul, amelyből megismerhetjük találkozásuk körülményeit, s a költő azonnal párhuzamot von kitaszítottsága és az énekesnő elhagyatottsága között:

*Elmondtá, hogy fiatalságában rövid ideig vidám életet élt, most pedig kétségbeesve sodródik az örvényen, idevetődve a folyam és a tó közé. Én két esztendeje kerültem ki a hivatalból; jámborul beletörődtem sorsomba, de hallva e panaszt, ezen az éjszakán ráébredtem száműzöttségemre. Versemet öneki ajánlom, hálából csangani énekéért.*²

自叙少小時歡樂事，今漂淪憔悴，轉徙於江湖間。予出官二年，恬然自安：感斯人言，是夕始覺有遷謫意，因為長句，歌以贈之，凡六百一十二言，命曰《琵琶行》。³

A vers valójában a művészi erejű előadás befogadásának folyamatát és annak értelmezését, utóhatását írja le. A sors változékonyságával való szembenézés mozzanatát az előtörő gondolat- és érzelemlámpa tudatosítja. A gitáros asszony alakjában tulajdonképpen a holdas éjjeli borozgatás alkalmával felébredő, tudattalan tartalmak formálódnak meg. A női alak nem más, mint a költő megszemélyesített másik, kiszolgáltatott és elnyomott énye, amely a körülmények következtében szabadon megnyilatkozhat. Átlépheti azokat a határokat, amelyek a hivatali munka fővárosi nyüzsgésében észrevétlenül akadályt emeltek saját művészetéhez és magányhoz vonzó motivációi és az érvényesülési vágya között. A vidéki magány megtapasztalása bár fájdalmas és elkésztő élmény a széles körben megbecsülésnek örvendő költő számára, egyszersmind fontos állomás is az önmegismerés útján:

今夜聞君琵琶語，
如聽仙樂耳暫明。
莫辭更坐彈一曲，
為君翻作琵琶行。

*Hálám a tiéd legyen: megújultam lelken,
fény töltötte a fülem – kezd el újra szép zenéd!
dalt még, ha csak egyet is – ó, vissza ne utasíts!
cserébe dallá szövöm életed történetét.*

² Weöres Sándor fordítása. A szövegben előforduló, fordító megjelölése nélküli versrészletek a szerző fordításai. Weöres műfordításai a *Po Csü-ji versei* c. kötetben jelentek meg először Csongor Barnabás prózafordításai alapján (Weöres – Csongor 1952).

³ A kínai szövegek forrása: Ding–Nie 1999.

Az énekesnő dala a műalkotás vonatkozási rendszerében a költő versének feltethető meg, éneke és zenéje ismerős dallamokat, a főváros emlékét idézik fel, ugyanakkor új tartalommal telítődik. A múlt és a jelen, a főváros és a vidék összevetésében az értéktelített állapottal szemben egyértelmű a veszteség, ez azonban nem jelent elveszettséget. Bár a költőn melankolikus érzések hatalmasodnak el a megváltozott körülmények tudatosításakor, ez a számvetés személyiségének újabb rejtett aspektusait tárja fel. A fizikai és mentális eltávolodás régi életének helyszínétől és a megrögzült magatartási minták feladása egy más jellegű önmegvalósítás lehetőségei előtt nyitnak utat, amelyek a xunyangi évek jelentőségét emelik ki életének további alakulásában. A vers végének érzelmi túlsúlya a tehertől való megszabadulásként is értelmezhető:

座中泣下誰最多， *ugye sejtet, hogy ki volt, aki csaknem haldokolt?*
江州司馬青衫濕。 *a csiangcsoui száműzött úgy ontotta könnyeit!*

A jiangzhoui hivatali évek megpróbáltatásai után Bai Juyi érdeklődése a buddhista tanítások hatására mindinkább a spirituális megújulás felé fordult. Személyes kapcsolatai és élményei, amelyek gyökeresen más aspektusát világították meg az általa ismert világnak, költészetében is újabb hangokat szólaltattak meg. A konfuciánus értékszemlélet megvalósulását, fiatalkori ideálképeit hiába kereste a korabeli mindennapokban. A jiangzhoui száműzetés alatt viszont a verselés mellett egy újabb kedvtelésének, a kirándulásnak is időt szentelhetett. A hely gazdag kulturális hagyományai, a Lu-hegy (Lushan 魯山) környéki kolostorok szellemisége meghatározó élményt jelentettek számára, találkozhatott a visszavonult szellemi elittel, az idelátogató zarándokokkal, s az új perspektíváknak köszönhetően az irodalom és a költészet eddig jórészt háttérbe szorított őseire tárult fel előtte.⁴ A kolostorok lakóival kialakított kapcsolatai, a buddhizmus gyakorlata egész további életét végigkísérte. A változás irodalmi megnyilvánulásaiban is érezhetővé vált, verseinek szatirikus éle melankóliává szelídült, életfelfogása konzervatívabbá finomult. A hegyeket járva a Tao Yuanming-i 陶淵明 és a Xie Lingyun-i 謝靈運 hagyományokhoz hasonló életérzés lényegét érezhette át, amely a látvány költőiségének megragadásában, illetve a pillanatban rejlő visszahozhatatlan egyediség megsejtésében csúcsozódik ki. Az egyéni lehetőségekhez igazodó teljes élet vágya nem a taoista életfilozófia tanításainak jegyében, hanem a buddhista tanok követésében nyilvánult meg Bai Juyi életében.⁵

⁴ Ez volt az a hely, amelyet Tao Yuanming (i. sz. 365–427) és Xie Lingyun (i. sz. 385–433) is gyakran felkeresett, és amely a taoista-buddhista ideálok megvalósításának gyakorlati hátterét biztosította.

⁵ A taoista halhatatlanság-keresés materialista irányultságát, a test halhatatlanságának megőrzését merő szemfényvesztésnek tartotta, melyről gúnyos hangú költeményben vallott 810-ben.

Bai Juyi felfogásában a visszavonulás nem jelentett egyet a világi dolgokkal való teljes szakítással, számára a megoldást egy közbülső helyzet kialakítása hozta. A luoyangi ház egyrészt ideális közeg volt a fővárosi ügyektől való távolságtartásra, ugyanakkor a civilizáció és a hivatali függés Bai Juyi számára nélkülözhetetlen és feltétlenül szükséges vonzatairól, mint például a rendszeres járandóságról, vagy a baráti találkozókra és borozgatásokról nem kellett lemondania. Bai Juyi személyiségének két egymással ellentétes tendenciája látszik kibékülni a „vidéki” magányban, az életét leginkább meghatározó tevékenységeknek egyidőben tudott megfelelni. A közeg, amelyben menedéket talált, a saját személyiségére formált, ha úgy tetszik az önmagában felismert természet, a magával és a világgal békét kötő poéta otthona. Ennek a végleteket elkerülő, közbülső útnak a kifejezése 829-ben, Luoyangba való végleges visszatérésének idején született verse a *Középutas visszavonulás* (*Zhongyin* 中隱), amelyben sajátos helyzetével vet számot. A végletes választás, akár a visszavonulás, akár a hivatali teendők javára történik, hiányérzetet hagy maga után. Bai Juyi hosszasan sorolja a számára továbbra is nyitva álló lehetőségeket, melyek az élet teljességét jelképezik. A vers konklúziója: kiegyensúlyozott, harmonikus életet csak a középutas választás ígérhet:

唯此中隱士， *Csak a középutas remeteség*
致身吉且安。 *adhat az életben szerencsét és nyugalmat egyszerre.*

Bai Juyi életének utolsó tizenhét évében úgy tűnik, elérte célját: személyiségének megőrzésével, a drasztikus lépések elkerülésével találta meg a nyugalmat a világban. Az utolsó versciklusához írt előszavában vallott erről a gondtalan állapotról, mely a luoyangi házhoz kötötte. A kötet a 829 és 835 között született 342 költeményt foglalja magába, melyek mindegyike erről a boldog, eszményi időszakról szól. Az *Előszó a luoyangi versekhez* (*Xu Luo shi* 序洛詩) elemzői azonban úgy látták,⁶ hogy a korábban annyira jellemző szatirikus, kritikus hangvétel hiánya nem a költőnek az aktuális eseményektől való elfordulását jelezte, hanem azt a szándékát, hogy elkerülje az udvari intrikusok gyanakvását.

Az *Álom a halhatatlanságról* (*Meng xian* 夢仙) egy példázat jellegű költemény arról az ember-ről, aki álmában látott vízióra alapozva életmódját megváltoztatva, böjtölve, magát sanyargatva várta, hogy az álombeli ígéret beteljesedjen, és elnyerje a halhatatlanságot. Hiába azonban a kitarás, évek múltán legyengülve, megtörve és csalódottan érte a halál. A vers, amely jóval a költő megpróbáltatásokkal teli életszakasza előtt keletkezett, felsőbbrendű racionalizmussal mondja ki a végkövetkeztetést, miszerint a taoista praktikák romlásba döntik az embert.

⁶ Lásd Waley és Yang idézett tanulmányait.

Táj-kép-vers

Bai Juyi költeményeinek egy jelentős részében fontos szerepet kapnak a főúri magánházak leírásai. Az ilyen típusú verseknek két csoportját különíthetjük el: az egyik a satirikus hangvételű, társadalomkritikát megfogalmazó műveket foglalja magába, a másik pedig a saját tulajdonában lévő udvarházzal szülő verseket gyűjti egybe. Az utóbbi versek témaválasztásukban a hivatali élettől való elszakadás egyik módját testesítik meg, a nyugodt élet eszményét, de nem a természetbe visszavonulva, hanem városi körülmények között, a természetből lekerített, saját tulajdonban lévő kert és ház közegében. A városi remeteség fogalma a magányába visszavonuló, csendes életet élő írástudók életformáját jelöli. A vidéki birtok nyugalmanak és szépségének élvezete nagy hagyományra tekint vissza a kínai kultúrtörténetben.⁷ Az uralkodói rétegek zajos összefüvetelei, melyek az irodalom és a művészetek pártolása mellett a bor és a lakomák jegyében teltek, az Északi Jin birodalom éveitől kezdődően kedvelt időtöltésül szolgáltak az írástudói köröknek. Ennek következményeként a vidéki főúri villák a versek gyakori témáivá váltak, a táj szépsége mellett a természeti környezetbe illő építmények a csodálat tárgyai, és a gondtalan időtöltés helyszínei lettek.⁸ Ezek a költemények leplezetlen kritikával és satirikus hangnemben szóltak a fővárosi pompáról, melyek a vidéki szegénységgel összevetve hatalmas felháborodást keltettek a társadalmi kérdésekre érzékeny költőkben.⁹

Bai Juyi egyik legismertebb ilyen témájú verse, amely a vagyoni különbségekre hívja fel a figyelmet, és kevésbé foglalkozik az épület küllemével, vagy a tájba illeszkedő látvánnyal, a *Kesergés egy úrház felett* (*Shang zhai* 傷宅):

豈無窮賤者，	<i>Hát nincsenek szegények és nincstelenek,</i>
忍不救飢寒。	<i>El tudod viselni, hogy nem segítesz éhségben és fagyban</i>
如何奉一身，	<i>Képes vagy csak magadat imádni,</i>
直欲保千年。	<i>Ezt fenntartani ezer éven át?</i>
不見馬家宅，	<i>Nem látod a Ma család palotáját,</i>
今作奉誠園。	<i>Ma már Fengcheng-kert.</i>

⁷ Baridon 1998: 389.

⁸ Az 5. században Xie Lingyun költészetében találhatunk ilyen típusú versekre példát, amely majd a Tang-korszak kezdetétől elterjedni látszott a költői gyakorlatban. Először Wang Wei költeményeiben jelentkezik nagyobb hangsúllyal ez a koncepció rokonságot mutatva a természetleíró versekkel, de a Tang-dinasztia virágkorára kialakul egy sajátos kritikai szemlélet a vidéki tájba illeszkedő, erőt sugárzó udvarházakkal szemben a hivalkodó luxust pellengérré állító versekben.

⁹ Yang 1996: 124–125.

A költemény satirikus hangneme elégiába csap át az utolsó két sorban. A ház – ahogyan erre Arthur Waley rámutatott – a dicsőség és hatalom mulandóságának szimbólumává vált,¹⁰ miután gazdája halálát követően a birtok az eunuchoknak köszönhetően a császár tulajdonába került. A 9. század költőinek verseiben visszatérő motívum a *Fengcheng-kert*. Yang Xiaoshan tanulmányában arra hívta fel a figyelmet, hogy a kertművészet és építészet felszálló ága szoros összefüggésben állt a kormányzás krízisével, azaz minél inkább a maguk boldogulásával voltak elfoglalva a hivatalnokok, annál kevésbé törődtek a kormányzati ügyekkel. Bai Juyi továbbment, a villákat ért természeti csapások egyedüli felelősének a tulajdonosokat tartotta, akik viselkedésükkel maguk hívták ki a sorsot. A kiüresedett, gazdájuk nélkül elhagyatottan álló villák a céltalan fényűzés, az „értelmetlen gazdagság” szimbólumaiként szembesítik a költőt és a sorok olvasóit azzal a felismeréssel, amely túlmutat a társadalmi igazságtalanság kérdésén. Du Fu 杜甫 verseiben a gazdag úri házak látványa a nincstelenek sorsára irányította a figyelmet, mely a velük való közösségvállalás erkölcsi hitvallásával párosult. A kritikai hang a konfuciánus értékszemplélet talajvesztettségét hangsúlyozza, amely képtelen a szélsőségekben megnyilvánuló társadalmi krízis megoldására. Bai Juyi hasonló témájú költeményei azonban nemcsak a vagyoni különbségeket emelik verstémává, hanem a pompázatos gazdagság buddhista-taoista színezetű kritikáját is megfogalmazzák. A társadalmi felelősség kérdésén túl éles megvilágításba kerülnek az egyéni sors kérdései, nevezetesen, hogy milyen haszna származik az egykori tulajdonosnak a felhalmozott anyagi értékekből, amikor már nem élvezheti azokat. A hátramaradó „fengcheng-kertek” figyelmeztető példák a hasonló vagyoni helyzetben élők számára is nemcsak erkölcsi értelemben, hanem azok „spirituális” vonatkozásait tekintve is.

Bai Juyi különös vonzódása a saját tulajdonában lévő luoyangi házhoz jól mutatja, mi az, amit számára ez a birtok jelentett. Első olvasatban a vágyott nyugalom színhelyét testesítette meg, amelyet a suzhoui kormányzóságból való visszavonulást követően élete végéig élvezhetett. A korábbi, rezidenciákról szóló verseihez képest a saját birtokban elsősorban a kert vonzza, ezekben a versekben nem ír a belső terekről. A Tang-korszak közepétől kezdődően egyre inkább megerősödik az írástudói kertek kultusza, amely egyrészt a politikai elit szociokulturális hátteréről alkotott képet árnyalja, másrészt a pihenés és a hivatali szolgálat között feszülő ellentét kiegyensúlyozására tesz kísérletet. A jómódú társadalmi rétegek számára a hatalomtól való eltávolodás és a hierarchiából való kiszakadás nem jelentett általánosan elfogadott megoldást a szolgálati évek letöltése után. A hagyományos kultúrában gyökerező termé-

¹⁰ Waley 1949: 58.

szetcsodálat a különleges látványt nyújtó természeti helyek bejárásán túl az élmény megörökítésében is kifejezésre jutott: az irodalomban a *fu* mívés leírásaiban és a *shi* tájversekben, majd pedig a festészet tájképbábrázolásain. A távoli zárandokhelyek, kolostorok és hegyek az írástudó elit számára a kikapcsolódás mellett a spirituális megújulás lehetőségét jelentették, a kultikus helyeket felidéző növényzet, a különleges sziklák, az egzotikus növény és állatvilág a magánkertek kedvelt elemeivé váltak.¹¹

A kertrendezés művészete a kolostori és császári pihenőparkok kompozícióján kívül a magánházak mellett kialakított „miniatúr természet” megtervezésében és megteremtésében is kifejezésre jutott. A kert tulajdonosa a valóságban nem feltétlenül a kert megalkotója is egyszemélyben, bár elképzelései befolyásolhatták megvalósulását.¹² A kertleírások irodalomban való megjelenésekor azonban fontos megkülönböztetnünk a valóságosan bejárható kertet, amely változatos látványosságaival kápráztatja el a nézelődőt, annak versbéli textualizált változatától, a költészetben népszerűvé vált metaforától. A kert mint a természet egy körülhatárolt darabja a privát és közösségi szféra elhatárolását jelzi, melynek kifejezésére hagyományosan a kertkapu képi szimbolikája szolgált a korábbi költészetben is. Az elkerített terület az az élettér is egyben, amely a kötelességtudat határait megrajzolja. A kert gazdája – nemcsak pusztán tulajdonosa, hanem felelőse is – a maga törvényei szerint kialakított körülmények között tartja fenn a kert rendjét, amelynek élvezői lehetnek a közeli barátok, látogatók is, de nagyjából a magányban töltött pillanatok helyszínékként tölti be szerepét a hivataltól visszavonuló életében.

Az így kialakított környezet végső soron a természet mesterséges imitációja, amelyben egyaránt kifejezésre jut az elszakadni vágyás a zajos emberi világtól, és a ragaszkodás a közvetlen környezetnek az ember saját képére formálásához. A természet ugyanis nem abban az érintetlen, romolhatatlan végtelességében mutatkozik meg előttünk, mint a hegyi kirándulások, zárandoklatok alkalmával, hanem a kert csak emlékeztet arra a világra, amiből leválasztották őket, és aminek értékeit igyekeznek átmenteni a kerítésen belüli világba. A kert a szó legszorosabb értelmében önálló műalkotás, és a továbbiakban ennek fényében kell értékelnünk lehetséges jelentéseit. Bai Juyi fiatalkori versei között a *Chuangzhong lie yuan xiu* 窗中列遠岫 (*Ablakomban távoli hegycsúcsok sora*, 799)¹³ címűben, a távolba tekintő, természet utáni vágyakozás az előbb említett „kompozíció” jellegét hangsúlyozza a versbe foglalt valóságnak. Az „önmagában való” (*ziran* 自然) elérhetetlennek tűnő tá-

¹¹ Lásd Chiu könyvét (2010: 16) Li Yuxiang fotóival.

¹² Keswick 2003: 32.

¹³ A *jinshi* 進士 vizsgára készülve a vidéki ház ablakából tekintett a távoli hegyekre, melyek a szabadság és elkötelezettség kettősségéből fakadó ellentétet fejezik ki.

volsága tiszta esztétikumká lényegíti a feltáruló látványt, amelynek képkkeretét a szemlélő helyzete, azaz a szoba ablaka szolgáltatja.

天靜秋山好， *Az ég tiszta, az őszi hegy szép,*
窗開曉翠通。 *Ablakom nyitva, ősi zöldje ideér.*¹⁴

A vers második sorában azonban benne rejtőzik a természet és ember találkozásának Wang Wei-i 王維 hagyománya, amely a meditatív beszédhelyzetből sajátos tudatállapotot vázol fel. A versből felsejlik a műalkotás–teremtett világ párhuzama, mellyel szemben a szemlélődőt a mindent befogadni képes költői én képviseli. Nehéz megállapítani, hogy a természetben való feloldódás mely pillanatában éri el azt a szintet, melyben a hegyek távolban kirajzolódó képe megszűnik pusztán lenyűgöző látvány lenni, és valami más minőség részeként nyer új értelmet.

Yang már idézett tanulmányában¹⁵ a versbéli kertek átlényegülésének folyamatát igyekszik megragadni, amelynek során a valóságos kert virtuális közeggé válik.¹⁶ A kert privát szférába olvadásának momentuma abban a tudatos választásban ragadható meg, amelynek során a vers fogalmi és képi kifejezőkészlete megfeleltethetővé válik a szerző tudattartalmainak megnyilatkozásaival, illetve a kettő azonossága fedezhető fel. Ennek értelmében a kert már nem valóságos kert, még csak nem is elképzelt, virtuális közeg, akár álombeli történések színhelye, hanem allegória, amely minden részletében a belső tudattartalmak pontos leírását fogalmazza meg. Ennek megfelelően azok az elemek, amelyek a valóságban a kert „szükséges tartozékai”, olyan ismertető jegyeket képviselnek, amelyek a tudat értelmi és érzelmi tartalmainak leképezései.

Bai Juyi költeményei között szép számban található a luoyangi villához köthető verseket, amelyekbe a költő belefoglalja a Lüdao nevet. Ezek a versek azonban legtöbbször a hagyományos tájleírások közé sorolhatók, a természet változásainak megfigyelésén és expresszív képi kifejezésén kívül nem hordoz

¹⁴ A *xiao* 曉 írásjegy ebben a sorban a 'felfogni' vagy 'megérteni' jelentésben szerepel.

¹⁵ Yang tanulmánya (2003) Bai Juyi udvarházakról szóló verseiről részét képezi monografikus művének, amelyben a vizsgálódás kiterjesztésével a kert-motívumok változásait tekinti végig a Tang- és a Song-korban.

¹⁶ A könyv méltatói és kritikusai azt rótták fel a tanulmány hiányosságául, hogy kevésbé körvonalazza azt a mozzanatot, amely ezt a metamorfózist betetőzi (Fuller 2004: 167, Allen 2004: 442). Egyetérthetünk Versano véleményével: „...the focus of this book is neither gardens nor poetry, the author never weaves these together to explore a common question to which they all seem to point: how exactly does the constructed and represented garden interact with the poetry that further constructs and represents it? Yet the question is fundamental to the subject at hand, for it promises elucidate, in turn, how the resulting word-garden interplay functions represent the equally thoughtfully and deliberately constructed self – particularly in that self's projection outward into the so-called private sphere” (Varsano 2005: 192).

nak többletinformációt a kert-allegória kutatásában. Ha azonban a többi kertről szóló vers viszonylatában vizsgáljuk őket, szembeűnő különbséget fedezhetünk fel azok között a versek között, amelyekben nevén említi vidéki birtokát, illetve amelyekben a hozzá kapcsolódó élményeket foglalja költeménybe. A dokumentációszerű, életrajzi vonatkozásokat kiemelő műveiben (mint például a *Lüdao ximen er shou* 履道西門二首 *Lüdao nyugati kapuja két versszakban* vagy a *Wu lu* 吾廬 [*Kunyhóm*] című versekben) a maga valóságában, a hozzá társított érzelmi kötődéssel jellemezve jelenik meg a birtok, míg a kert-allegóriát kibontakoztató alkotásaiban birtok és birtokos sokrétű összefonódása válik a versek témájává. A költő maga emelkedik a versek „főszereplőjévé”. Ezt a problematikát talán Babits sorai fejezik ki a legérzékletesebben: „*Csak én bírok versemnek hőse lenni, / első s utolsó mindenik dalomban: / a mindenséget vágyom versbe venni, / de még tovább magamnál nem jutottam.*”¹⁷

A tájképköltészet verseihez képest ezek a kert-versek a privát környezet meghittségét, a természet és ember viszonyában pedig a bensőségességet emelik örökérvényűvé. A taoista-buddhista természetjárás esetlegessége, átmenetisége általános állapottá tágul Bai Juyi azon verseiben, melyek a kis kert dicséretéről szólnak. A főúri palotákról szóló versek szatirikus hangvétele, kritikus éle semmivé lesz, ahogyan a szinte káprázat jellegű külső pompa leírása átadja a helyét a letisztult, megbékélt gondolatok tolmácsolásának, és a mesterséges építmények helyett a privát miliőben is megtapasztalható természet képeire irányul a figyelem. Az üres villák végső soron a hivatali évek manifesztumaiként sorakoznak a harmonikus életet szimbolizáló „saját kert”-tel szemben, amely nem az elismerésekben gazdag életút materiális jutalmát, hanem a következetesen elért szellemi állapotot testesíti meg.

A *Chishang pian* 池上篇 (*Vers a tavon*, 829) című költemény átmeneti jellegét képviseli a fizikai valóságában megjelenített kert leírása és annak transzformált változata között. A versbeli én élményszerű megnyilatkozásából bontakozik ki az otthonra találás, a révbeérés momentuma, amely számos hasonlat egymásra halmozásában lép túl a „harmonikus élet” közhelyein. A versből világossá válik, melyek azok a legfontosabb materiális és spirituális szükségletek, amelyeknek ideális közeget ez a körülkerített földdarab teremti meg:

十畝之宅，五畝之園。有水一池，有竹千竿。勿謂土狹，
勿謂地偏。足以容膝，足以息肩。有堂有庭，有橋有船。
有書有酒，有歌有弦。有叟在中，

Weöres Sándor szöveghű tolmácsolásában így hangzik:

¹⁷ Babits Mihály *A lírikus epilógja* című versének első versszaka.

„Öt mu kertem, / tíz mu házam, / körötte tó, / sűrű sás van. /
Kicsi? nem baj! épp jó nekem. / Elég sima / fekvőhelyem. /
Ház, kert, csónak, / hid azontúl:/ van benn bor, könyv, / dal,
selyemhúr.”

Az otthon védvonalára azonban korlátoz is, nemcsak megóv, de elszigetel. Bizonyos mértékig az önként választott, középutas remeteség egy régóta fennálló alapkonfliktus megoldására tesz kísérletet: a köz javára nem fordítható motívációkat a biztonságot adó keretek között hagyja kiteljesedni:

„Sokat tud; kinn / mire menne? / Helyet lelt hát, / mint madár fát; /
lyukban teknőc / tengert nem lát.”
識分知足，外無求焉。如鳥擇木，姑務巢安。如龜居坎，不知
海寬。

A vers középső szakasza a taoista költészetből ismert vidéki idill hangulatát idézi, és a nagy előd, Tao Yuanming poétikai hagyományát követi. A kutyák és tyúkok említésével a *Daodejing* 道德經 80. versének közismert utalását visszahangozza.¹⁸

„Töltök kis bort, / költök verset, / tyúkok, kutyák / itt lebzselnek / s
asszony, gyermek;”
時飲一杯，或吟一篇。妻孥熙熙，雞犬間間。

A vers zárómondata az evilágban elérhető optimális élethelyzetként értékeli a birtok határain belüli körülményeket:

„Holtom, ó, itt leljen meg.”
吾將終老乎其間。

A *Fan chun chi* 汎春池 (*Vitorlázás a tavaszi tavon*, 825) című versében Bai Juyi kertjének bemutatásában az előbbi versben is szereplő, hagyományos kertművészet szimbólumai szerepelnek, mint a víz és a bambusz, melyek a legfontosabb erények képi-elemi kifejezései: a víz a szenvedélyek lecsendesítésének, a bambusz pedig az erkölcsi szilárdságnak. A valóságos kert semmihez sem hasonlítható értékét az adja, hogy elérhető közelségbe hozza mindazt, ami után az ember csak vágyódhat, ha a távoli természetben akarja megtalálni.

¹⁸ „...Találják édesnek az ételüket, szépnek a ruhájukat, lakjanak békésen otthonukban, s leljék örömeiket szokásaikban. A szomszédos országokból akár át is lássanak egymáshoz, s hallják kölcsönösen a kakaskukorékolást és kutyaugatást, a nép mégis úgy érje el az öregséget és halált, hogy sohasem fordult meg odaát” (Tőkei Ferenc ford).

A híres bambuszerdőkhoz képest kertjének növényei az intimitás megnyugtató érzését keltik.¹⁹

何如此庭內，	<i>Hogyan lehetne ezeket a kertbéliekhez hasonlítani</i>
水竹交左右。	<i>a víz és a bambuszok egymást érik jobbra balra</i>
霜竹百千竿，	<i>Sok ezernyi deres bambusz szál</i>
煙波六七畝。	<i>hat-hét mu nagyságú ködös hullámok</i>

A házzal kapcsolatos érzéseit összefoglalva ismét a Wang Wei-i életérzés²⁰ juthat eszünkbe, mint ahogy a zöld moha felkúszik nagy elődje ruhájára, akképp szövődik megbonthatatlan harmónia kert és ember között. A terasz lépcsőjét mosó hullámok, a költő arcát simogató fűzfaág a remeteség esszenciális érzését idézi fel számára. A vers zárásaként rövid történeti áttekintést ad az előző tulajdonosokról, majd végül mint a jövő jó gazda jelenik meg az utolsó sorban:

天與愛水人，	<i>Az Ég vízkedvelő embernek adta</i>
終焉落吾手。	<i>Végül így jutott az én kezembe.</i>

Az elvonulás nyugodt körülményeit számára a természet közelsége mellett a magántulajdon biztonságot jelentő keretei jelentik, az otthon érzése kiegészül a határtalan természet csodálatával. A vers elején és végén is megjelenik a birtoklás tényét hangsúlyozó szó (*you* 有, *wu shou* 吾手), aminek érezhetően nagy jelentőséget tulajdonított a költő. Érdeemes figyelmet szentelni az utolsó sor középső írásjegyének, a *luó* 落, amely kiejtésében azonos Luoyang 洛陽 első szótagjával, és csak a fű fogalomkulcsban különbözik annak írásjegytől. A versírás nagyfokú nyelvi tudatossága miatt elképzelhető, hogy a sor három utolsó szava pontosan ezt a szétválaszthatatlan egységet, kertnek és tulajdonosának azonosulását hivatott kifejezni.

A kert mint a személyiség elhagyhatatlan része jelenik meg a *Zi ti xiaoyuan* 自題小園 (*A kis kertemről*) című versében. A kert és tulajdonosának rendkívüli szimbiózisa mutatkozik meg a vers soraiból. Bár nagysága nem vetekedhet a hatalmas palotákkal és kertjeikkel, egy dologban azonban megelőzi a lenyűgöző épületeket: összetartozásuk megingathatatlanságában. Bai Juyi a kert megvásárlásával kezdődött kapcsolat jellemzését folytatja ebben a versben, amely mentális kiteljesedésének alapja és következménye egyszerre:

但門為主人，	<i>Mint gazda azonban versenybe szálllok</i>
一坐十餘載。	<i>itt élek több mint tíz éve már</i>

¹⁹ Lásd Owen 1996: 86–87.

²⁰ Wang Wei *Shu shi* 書事 című versében.

Vele ellentétben a paloták urai már nem élvezhetik ezt a szépséget, amit birtokuk tartogathatott számukra:

主人安在哉，	<i>Hol vannak a tulajdonosok</i>
富貴去不回。	<i>a gazdagság és megbecsülés eltűnt, nem tér vissza.</i>
池乃為魚鑿，	<i>A tó csak a halaknak készült,</i>
林乃為禽栽。	<i>az erdőt a madaraknak ültették.</i>
何如小園主，	<i>Hogy hasonlíthatnánk a kis kert urához,</i>
拄杖閒即來。	<i>ki pihenőre bottal a kezében idetér.</i>

Ebben a versben mintha csak a korábban idézett versének, a *Chishang pian* 池上篇 (*Vers a tavon*) címűnek folytatását olvasnánk, melyben a költő a „kerten kívülre rekesztettség” siralmas élethelyzetét érzékelteti. A talajvesztett állapot, a „paradicsom” elvesztése az egykor értékekkel telített apró részleteket végső soron üres és haszontalan dolgokként sorakoztatja fel, melyek a rendszerező és gondoskodó gazda személye nélkül elveszítik létük értelmét. A birtok egygyé válik a tudatos személyiséggel, aki megfontolt döntése következményeként választotta e helyet élete színhelyeként, és állított fel korlátokat a maga számára, hogy a történelmi és egyéni lehetőségeket mérlegelve védelmet találjon a kert valóságos és szimbolikus keretei között.

Bai Juyi költészetében kiemelt jelentőségűek azok a versek, amelyek a költő személyiségének a maga számára is sok tekintetben ismeretlen vagy féltve őrzött oldalát engedik megsejteni. A kényszerű, fizikai eltávolodás az élete színterét jelentő udvari élettől felszínre hozza azokat az érzéseket, amelyek – például szerepszemélyiségek, mint a gitáros asszony – révén az aktív társadalmi helytállás parancsa mellett a passzív szembenézés, az önvizsgálat, végső soron az önmegismerés kérdéseivel szembesítik. Költészetének a világi hírnévvel együttjáró gazdagsággal, az ezzel megszerezhető vagyonnal kapcsolatos morális állásfoglalás jelenti egyik sarkalatos pontját. A csupán a birtoklás örömeért felhalmozott javak üres, materiális oldalát hangsúlyozza a fengcheng kertek allegóriájában, mely a mulandóság jelképeként szembenáll a Lüdaoli birtokot dicsérő versek mondanivalójával. Bai Juyi luoyangi háza és kertje megtestesíti mindazt, ami a hivatali kötelezettségekkel szemben a személyiség, az egyéni életút kiteljesedését szolgálja, általa megtapasztalható az az intimitás, amit az ember csak legbelső világához közelítve fedezhet fel. A révbe érés érzése hatja át a kései versek hangulatát, melyekből a kert és az egyén sorszerű egymásra találása bontakozik ki. Bai Juyi esetében a vágyott egyensúly elérése nem jelent egyet a társadalmi kötelezettségektől való teljes megszabadulással, a kert, a személyiség lecsendesült állapota minden körülmények között megtapasztalható élményként, a lehetséges menedékként valósulhatott meg életében.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Allen, Joseph R. 2004. „Review: Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry by Xiaoshan Yang.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64.2: 441–448.
- Ding Ruming 丁如明 – Nie Shimei 聂世美 (szerk.) 1999. *Bai Juyi quanji* 白居易全集. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Baridon, Michel 1998. *Les Jardins – Paysagistes, Jardiniers, Poètes*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Chiu, Che Bing 2010. *Jardins de Chine, ou la quête du paradis*. Paris: Éditions de la Martinière.
- Fuller, Michael A. 2004. „Review of *Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry* by Xiaoshan Yang.” *Journal of the American Oriental Society* 124.1: 165–167.
- Hinton, David (trans.) 2002. *The Selected Poems of Po Chü I*. New York: Anvil Press Poetry.
- Keswick, Maggie 2003. *The Chinese Garden: History, Art, and Architecture*. 3rd ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Owen, Stephen 1996. *The End of the Chinese Middle Ages’. Essays in Mid-Tang Literary Culture*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Yang, Xiaoshan 1996. „Having It Both Ways: Manors and Manners in Bai Juyi’s Poetry.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56.1: 123–149.
- Yang, Xiaoshan 2003. *Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Varsano, Paula 2005. „Review of *Metamorphosis of the Private Sphere: Gardens and Objects in Tang-Song Poetry* by Xiaoshan Yang.” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 27: 190–196.
- Waley, Arthur 1949. *Life and times of Po Chü-i*. London: Allen & Unwin.
- Weöres Sándor (ford.) – Csongor Barnabás (ford.) 1952. *Po Csü-ji versei*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

KOREAI HADIÁRVÁK ÉS VENDÉGDIÁKOK MAGYARORSZÁGON AZ 1950-ES ÉVEKBEN

Az 1950-es években csaknem ezer észak-koreai fiatal tartózkodott Magyarországon. Először fordult elő, hogy egy ekkora létszámú kelet-ázsiai közösség került hazánkba, majd éveken keresztül itt tartózkodott. A magyar lakosság nagy része ekkor találkozhatott először a távol-keleti kultúrkörből érkezőkkel. Évtizedekkel később, a kelet-európai rendszerváltozások időszakában többen nyilatkoztak arról, így például Göncz Árpád köztársasági elnök, Mészöly Miklós író, Györiványi Sándor munkaügyi miniszter és Gosztonyi Péter történész, hogy másoktól hallottak az 1956-os forradalomban a felkelők oldalára álló és harcoló észak-koreai diákokról. 2011-ben Osváth Gábor kollégám korábbi kutatásait folytatva levéltári dokumentumok, valamint az elérhető szemtanúk visszaemlékezései alapján kezdtem el rekonstruálni a koreai hadiárvák és vendégdiákok történetét, valamint az 1956-os forradalomban játszott szerepüket.

2011 októberében – az 1956-os forradalom kitörésének 55. évfordulóján – Osváth Gábor kollégámmal közösen egy háromoldalas cikket jelentettünk meg a *Magyar Nemzet* című napilap ünnepi mellékletében, amelyben közreadtuk kutatásaink addigi eredményeit.¹ A cikkben továbbá egy felhívást tettünk közzé, amelyben arra kértük az idősebb olvasókat, hogy osszák meg velünk a koreai hadiárvákkal és vendégdiákokkal kapcsolatos személyes emlékeiket. Ennek hatására számos megkeresést kaptunk, az elkészített interjúk alapján pedig 2012-ben a budapesti L'Harmattan könyvkiadó, majd 2013-ban a szöuli Jimoon Dang kiadó gondozásában monográfiát publikáltam a kutatások eredményeiről. A könyvek hatására újabb megkeresések érkeztek idős szemtanúk részéről. Jelen tanulmány az elmúlt évek során összegyűjtött információk tömör összefoglalását tartalmazza.²

¹ Csoma–Osváth 2011: 21, 30–31. A szerző köszönetet mond Osváth Gábor főiskolai docensnek a cikk elkészítéséhez nyújtott segítségéért.

² A szövegben szereplő koreai tulajdonnevek átírása a McCune–Reischauer-féle rendszer szerint történt, ugyanakkor egyes különleges esetekben az 1950-es évek elején alkalmazott átírást használom. Így Kim Ir Szen (Kim Il-sung) észak-koreai pártfőtitkár, Pak Den Áj (Park Jong-ae) észak-koreai politikusnő, valamint Zang Gi Hong és Rim Zang Dong egykori vendégdiákok neve a régies átírás szerint szerepel.

A koreai háború és Magyarország

A koreai háború kitörését követően a többi szocialista országhoz hasonlóan Magyarországon is nagyarányú szolidaritási mozgalom indult a Koreai Népi Demokratikus Köztársaság (KNDK, Észak-Korea) megsegítésére, amit az Országos Béketanács és a Magyar Nők Demokratikus Szövetsége szervezett. Az első tömeggyűlésre 1950 júliusában került sor, amelynek során határozati javaslatot hirdettek a KNDK támogatásáról és a szocialista termelés fokozásáról. A támogatás konkrét formába öntésére Rákosi Mátyás, a Magyar Dolgozók Pártjának főtitkára a következőképpen emlékezett vissza:

Én beszéltem a budapesti koreai követtel és felvettem neki, hogy állítsák össze a magyar viszonyok ismerete alapján azokat az árukat és anyagokat, amelyeket mi Magyarországról szállítani tudnánk. Megérdeklődtem, hogy hogyan áll Észak-Korea modern kórházak tekintetében, s azonnal felajánlottam, hogy a Magyar Népköztársaság ilyen tábori kórházat küld oda. Beszéltem ezekről a kérdésekről Sztálinnal, aki a kórház küldését és általában az anyagi támogatást helyeselte s közölte, hogy a Koreának szánt szállítmányokat a Szovjetunió ingyen fogja továbbítani.³

A magyar kormány tehát egy hadikórház felszerelését és kiküldését határozta el, az első orvos-egészségügyi csoport 1950. július 20-án indult el a Távols-Keletre. Ettől kezdődően a hazai mindennapokat két új jelszó határozta meg: „El a kezekkel Koreától!”, „Megsegítjük Koreát!” Az utóbbi jegyében ország-szerte széleskörű gyűjtés vette kezdetét. Ezzel párhuzamosan a munkahelyeken koreai békeműszakok kezdődtek a termelés fokozása érdekében, majd 1950 szeptemberétől sor került szeretetsomagok küldésére is.

A Magyar Nők Demokratikus Szövetsége által vezetett szolidaritási mozgalom a háborús körülmények között állandó életveszélyben lévő koreai gyermekek megsegítésére is kiterjedt. Ennek részeként a többi kelet-európai szocialista országhoz hasonlóan Magyarország is vállalta, hogy a háborús események idejére több száz koreai gyermeket fogad be. A *Szabad Nép* című pártlap eközben napi rendszerességgel számolt be a koreai helyzetről, majd 1951 augusztusában tudósítót is küldtek a KNDK-ba. Méray Tibor újságíró a korszak közhangulatára jellemző riportokban és könyvekben számolt be a koreai lakosság nélkülözéseiről, a koreai és a kínai fegyveres erők sikereiről. A helyszíni tudósításaiért Kossuth-díjjal kitüntetett újságíró később szembefordult a pártállami rendszerrel, majd 1956 novemberében elhagyta Magyarországot. E sorok írója 2012 decemberében felkereste párizsi otthonában az idős író-

³ Rákosi 1997: 832.

újságíró, aki koreai tapasztalatait elmesélve kitért a koreai hadiárvak megsegítésére is. Miként Méray Tibor elmondta, a koreai tudósítói munkájáért kapott külügyminisztériumi napidíját a hadiárvak támogatására ajánlotta fel, valamint a Kossuth-díjjal járó 20 ezer forintos jutalmat is átadta a budapesti koreai nagykövetnek, hogy ruhákat és lábbeliket vásároljon a hazánkba érkezett koreai gyerekeknek.⁴



1. A koreai hadiárvakat támogató korabeli szakszervezeti bélyeg
(Forrás: a szerző gyűjteménye)

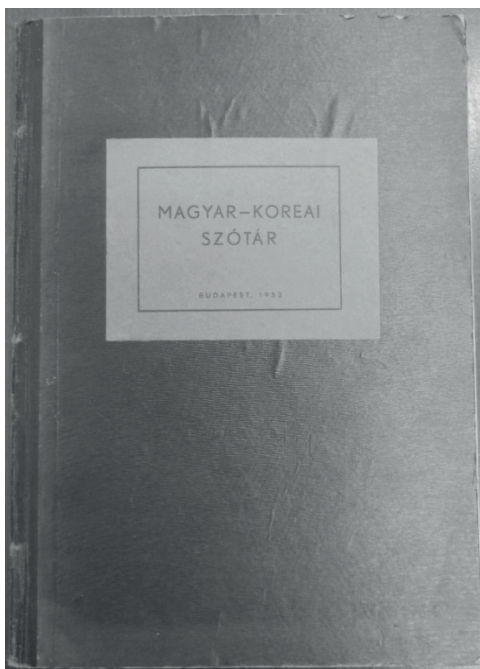
A budapesti Kim Ir Szen Iskola létrejötte

1951 novemberétől 200 észak-koreai hadiárva – 158 fiú és 42 lány – érkezett Budapestre, akiket a Szabadság-hegyen lévő Erdei Iskola épületében helyeztek el. Az intézmény rövidesen a Kim Ir Szen Iskola nevet vette fel.⁵ A diákok tanmenetét a hazai tankönyvek alapján a koreai oktatók állították össze. Ennek megfelelően a gyerekek a koreai nyelv és irodalom, a matematika, a történelem, valamint a földrajz-természetrajz tantárgyakat anyanyelvükön tanulhatták. Mivel az otthonról hozott tankönyvek csak korlátozottan álltak rendelkezésre, az oktatás alapvetően az órai jegyzetek használatára épült. A kezdeti időkben komoly nyelvi nehézségek adódtak, ugyanis a koreai nevelők közül csupán az

⁴ A szerző beszélgetése Méray Tibor író-újságíróval Párizsban, 2012. december 16.

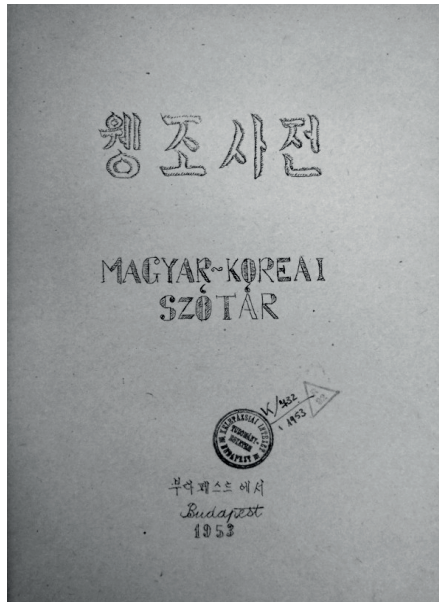
⁵ Kim Ir Szen (Kim Il-sung, 1912–1994): észak-koreai kommunista politikus. A japán gyarmati uralom időszakában Mandzsukuó bábállam területén harcolt a japánok ellen, majd átmene-kült a Szovjetunióba. 1945-ben a szovjetek a koreai ügyek kulcsfigurájaként tekintettek Kimre, aki a létrejövő (Észak-) Koreai Munkapárt első embere lett. 1948-tól a KNDK miniszterelnöke, majd 1972-től a KNDK elnöke. Uralmát a szélsőséges személyi kultusz, valamint a Kim család dinasztikus hatalmának megteremtése jellemezte.

egyik beszélt oroszul. A kommunikációs problémák csökkentése érdekében a diákok magyar nyelvtanára a Petőfi Sándor Gimnáziumban tanító Sövény Aladár lett, aki még a második világháború előtt japánul tanult Pröhle Vilmos szemináriumában. Mivel a Koreai-félszigeten egészen 1945-ig a japán volt a hivatalos nyelv, az észak-koreai diákoknak nagy segítséget jelentett Sövény Aladár japán nyelvismerete. A diákok a tanár vezetésével 1953-ban egy 14 ezer szavas magyar–koreai szótárt állítottak össze, ami aztán a Magyar Tudományos Akadémia gondozásában megjelent első távol-keleti nyelvű szótár alapja lett.



2. A magyar–koreai szótár első változatának borítója
(Forrás: az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének tulajdona)

A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok szerint a Kim Ir Szen Iskola tanulóinak napi beosztása meglehetősen katonás volt. Az ébresztőre reggel 6 órakor került sor, majd a mosakodás és a reggeli torna után 7 óra 30 perckor a reggeli következett. Pontosan 8 órakor elkezdődött a tanítás, ami délután 13 óráig tartott. Ezt követően a diákok megebédeltek, majd 14 és 16 óra között szabadfoglalkozással tölthették az időt. Ezután a tanulószobában írták meg házi feladataikat és készültek fel a másnapi órákra. Este 19 órakor vacsoráztak,



3. A magyar–koreai szótár első változatának kézzel készített címlapja
(Forrás: az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének tulajdona)

majd a fürdést követően 21 óra 30 perckor kellett lefeküdniük. A tanulók szórakoztatásáról a szombat esténként sorra kerülő filmvetítés gondoskodott.⁶

1952 júniusában a Külügyminisztérium összefoglalta a Kim Ir Szen Iskola első tanévének tapasztalatait, amelyek nem bizonyultak kizárólag pozitívnak. Bár a koreai diákok jó átlageredményeket értek el, a magyar nyelv elsajátításával kapcsolatosan komoly nehézségeik mutatkoztak. Mialatt a koreai diákok nagy része a nyári szünidő idejére a Balatonra utazott, a Közoktatásügyi Minisztérium a budapesti koreai követséggel egyeztetve igyekezett megoldást találni a problémára. Végül is úgy döntöttek, hogy a Kim Ir Szen Iskolát az új tanévtől kezdődően már csak diákotthon jelleggel fogják fenntartani, a tanulókat pedig szétosztják a környező általános iskolák és gimnáziumok osztályai között. Továbbá a magyar nyelvtudás gyors fejlesztése érdekében úgy határoztak, hogy a koreai diákok felmentést kapnak a heti három orosz nyelvóra alól. Miként a Külügyminisztérium 1952 szeptemberi jelentéséből kiderül, a koreai tanulók az új tanévet már a magyar általános iskolákban és gimnáziumokban kezdték meg.⁷

⁶ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

⁷ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

Az egyik kiválasztott intézmény a budai Petőfi Sándor Gimnázium volt, amelynek magyarnyelv- és irodalomtanára a már említett Sövény Aladár volt. Nem sokkal később a Petőfi Sándor Gimnáziumban kezdett magyar nyelvet és irodalmat tanítani Nemes Nagy Ágnes költő is, aki évtizedekkel később a következőképpen emlékezett vissza koreai növendékeire:

Hogy bonyolultabb legyen a dolog: ott ültek az osztályban a koreai diákok is. Ki emlékszik rájuk? Ki emlékszik arra a ferde szemű csoportra? A koreai háborúban összegyűjtöttek egy csomó észak-koreai hadiárvát, elhagyott gyereket, és szétosztották őket a közép-európai országok között. Mi is kaptunk egy csoportot; fent laktak a Szabadság-hegyen, egy szép villában, az volt az internátusuk. Némi nyelvi előkészítés után beömlesztették őket különféle iskolákba. Mindez voltaképpen helyénvaló volt. Csak – sajna – gőzölgött belőle az a tökéletesen elhibázott, parancsra rendelt, agitprop jószágosság. A koreaiak megjelenésével az iskolában elkezdődött beláthatatlan nehézségeink sora. Hiszen alig gagyogtak valamit magyarul; nekünk – ritka szerencsénkre – akadt egy tanártársunk (hadd álljon itt a neve: Sövény Aladár), aki valamikor, hobiból, foglalkozni kezdett a távol-keleti nyelvekkel, kínaival, japánnal, majd áttért a koreaira. Ő lett az új fiúk pásztora. De pásztoroltuk őket mindnyájan, nagy tömegű különórát nyújtva okulásukra. Életkoruk is eltérő volt; akadtak köztük piciny termetű fiúcskák, gyönyörű keleti babák, simogatni való kisdedképükkel, és akadtak magas, szikár, fiatal férfiak, korán megvésett arcuk furcsán komorlott a kamaszfejek fölött. [...]

Közben micsoda életsorsok a keletiek mögött! Az egyik gyerek, véletlenül belekeveredve a tűzvonalba, sebesült öccsét hátára vette, és elküszött vele valami csöndesebb zugba. Mire odaért, öccse – a hátán – halott volt. Ilyenek jártak hozzánk iskolába. A legmeghökkenőbb az volt, hogy ezek a fiúk tanultak. Tanultak és tanultak. Nem csak diáktársaik, mi, tanárok is tátott szájjal bámultuk, micsoda feszült vaserővel küzdik magukat előre nehéz, finnugor nyelvünkben. Dolgoztak éjjelnappal, mint a megszállottak. Az egyik zseniális kölyök még a Lear királyt is elolvasta, éppen Vörösmarty gyönyörű, de nyelvileg komiszul nehéz fordításában. – Miért olvastad el, K. O.? – kérdeztem tőle. – Mondtam, hogy nektek nem kell elolvasnotok. – De azt is tetszett mondani – felelte választékos magyarsággal –, hogy Shakespeare elsőrendű európai érték, és hogy a fordítás kiváló. Én két európai nyelven tudok: oroszul és magyarul. Gondoltam: magyarul olvasom Shakespeare-t.⁸

⁸ Nemes Nagy 2004: 169–172.

Koreai ösztöndíjas egyetemisták érkezése

Az ösztöndíjas egyetemisták első csoportja 1952 januárjában érkezett meg: a 21 fős csoport – 18 fiú és 3 lány – szinte közvetlenül a frontról érkezett. A megérkezett koreai hallgatókat először orvosi vizsgálatnak vetették alá, ami az egyik lánynál azonnal tbc-t állapított meg, így őt a Szabadság-hegy tetején lévő szanatóriumba vitték. A magyar hatóságok gondoskodtak a koreai ösztöndíjasok ruházatának kiegészítéséről is: köznapi viseletre egy rend szürke ruhát kaptak, alkalmi viseletre pedig egy sötétkéket. Ezen kívül mindenki kapott egy bundabéléses felsőkabátot is.⁹ A koreai diákok havonta 728 forintos ösztöndíjat kaptak, amiből a lakhatásért és a kosztért 328 forintot kellett befizetniük. Költőpénzként tehát 400 forintjuk maradt.¹⁰

A Külügyminisztérium 1952. április elsejei összefoglalója beszámol arról, hogy a budapesti koreai nagykövetség jegyzékben fordult a magyar kormányhoz, amelyben további koreai ösztöndíjasok fogadásának lehetőségéről érdeklődtek. A dokumentumokból kiderül, hogy a Külügyminisztérium a Közoktatásügyi Minisztériummal egyeztetve arra jutott, hogy a magyar állam annyi ösztöndíjast hajlandó fogadni, amennyit csak a koreai fél akar. A magyar javaslat szerint az ösztöndíjasok maguk dönthettek volna arról, hogy tanulmányaikat melyik technikumban vagy egyetemi szakokon kívánják folytatni. Kwon O-dok budapesti követ a megbeszélések folyamán 100 diák fogadására tett javaslatot.¹¹ Miként a Külügyminisztérium egyik leiratából kiderül, a koreai ösztöndíjasok térítésmentesen jutottak hozzá a tanulmányaikhoz szükséges eszközökhöz. A rajzkészletekből, vonalzókból, körzőkészletekből, valamint logaritmustáblázatokból álló listát a budapesti észak-koreai nagykövetség állította össze, amit a Külügyminisztérium egyenesen a Közoktatásügyi Minisztériumba továbbított, ahonnan utasították az oktatási intézmények tanulmányi osztályait az eszközök beszerzésére és átadására.¹²

1952 októberének végén újabb 131 koreai ösztöndíjas érkezett meg Budapestre, akik a Zsombolyai utcai diákothonban kerültek elhelyezésre. Pár nappal később Rózsa Irén, a Külügyminisztérium Politikai Főosztályának vezetőhelyettese személyesen látogatta meg a diákokat, és több problémára lett figyelmes. A koreai fiataloknak nagy nehézséget jelentett megbarátkozni a számukra ismeretlen magyar ételekkel, így a főosztályvezető-helyettes felszólította a diákothon felelősét, hogy a lehető legsűrűbben biztosítsanak rizst a diákoknak. Mivel ez egy héttel később sem valósult meg, Rózsa Irén leiratban

⁹ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

¹⁰ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

¹¹ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

¹² MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

kérte a Közoktatásügyi Minisztériumot, hogy tegyenek lépéseket a szükséges mennyiségű fött rizs biztosítására. A főosztályvezető-helyettes azt is kérte, hogy sürgősen vigyék orvosi vizsgálatra a koreai diákokat, mivel közülük több maláriások és rühesek.

A fenti csoport még alig érkezett meg Magyarországra, máris napirendre került az újabb ösztöndíjasok fogadása. Pásztor Károly phenjani magyar követ 1953 tavaszán arról számolt be jelentésében, hogy a KNDK kormányának célkitűzéseiről Park Chang-ok magas rangú pártfunkcionárius tájékoztatta az országba akkreditált nagyköveteket.¹³ Miként Park elmondta, a háborús pusztítások következtében a KNDK területén összesen 19 felsőoktatási intézmény és szakiskola maradt, a hallgatók száma pedig a háború előtti 3000-ról 1500-ra csökkent. A tanárok egyik faluból járnak át a másikba, több esetben 20 kilométereket gyalogolva. A nehézségeket tetézi, hogy nincsenek megfelelő tanuszerek sem. A fentiek alapján a KNDK kormánya úgy döntött, hogy 1953-ban újabb 1300 diákot szeretnének külföldre küldeni.

A budapesti Pak Den Áj Gyermekotthon létrejötte

1953. február 25-én a budapesti Külügyminisztérium Pásztor Károly phenjani nagykövetnek írt összefoglalójában közölte, hogy a magyar kormány döntése értelmében az ország ismét hajlandó 200 észak-koreai hadiárva befogadására. A Szabadság-hegyen lévő Kim Ir Szen Iskola zsúfoltságát enyhítendő 1953. május 8-án a Húvösvölgyben létrehozták a Pak Den Áj Gyermekotthont. A névadó nem volt más, mint a KNDK Nőszövetségének elnöke, aki az ötvenes évek folyamán az ország második emberének számított.¹⁴ A Pak Den Áj Gyer-

¹³ Park Chang-ok (?–1957): észak-koreai pártfunkcionárius. A szovjet állampolgárságú koreai kádereket tömörítő „szovjet frakció” prominens képviselője volt. 1947-től a Koreai Munkapárt kiadványa, a *Kullocha (Dolgozó)* című elméleti folyóirat főszerkesztőjeként tevékenykedett. 1948-tól a KNDK Legfelsőbb Népi Gyűlésének tagja, majd a háborús évektől a Koreai Munkapárt Központi Bizottságának agitációs és propagandaosztályát vezette. 1956-ban a desztalinizáció jegyében fellépett Kim Ir Szen uralma ellen, nem sokkal később bebörtönözték, majd valószínűleg kivégezték.

¹⁴ Pak Den Áj (Park Jong-ae, 1907–?): koreai kommunista politikusszó. Oroszországban született, fiatalon csatlakozott a kommunista mozgalomhoz. 1931-ben a Komintern utasítására tért vissza a Koreai-félszigetre, ahol részt vett a földalatti kommunista szervezkedésben. A japán hatóságok hosszú börtönbüntetésre ítélték. Hagyományosan az úgynevezett „hazai frakcióhoz” tartozott, de nagyon jó kapcsolatai voltak a szovjet állampolgárságú koreaiakat tömörítő „szovjet frakció” tagjaival és a Kim Ir Szen vezette „partizán frakcióval” is. A KNDK Nőszövetségének elnöke lett, a koreai háború idején Sztálin-békédíjjal tüntették ki.



4. Koreai diákok a Zsombolyai utcai diákotthon előtt
(Forrás: Dr. Rim Zang Dong gyűjteménye)

mekotthon lakói a nyár folyamán elsajátították a magyar nyelv alapjait, majd szeptembertől már magyar általános iskolákban folytatták tanulmányaikat. Bikácsy Gergely író *Makacs égítest* című kisregényében a következőképpen emlékezett vissza a Pak Den Áj Gyermekotthon tanulóinak felbukkanására:

1953 őszén koreai gyerekek érkeztek az iskolába, számszerint tizenketten. Az igazgatóság úgy döntött, hogy a legjobb osztályba, a hatodik bé-be fognak járni. Palinak Cang Jong Csan [Chang Yong-chan – CS. M.] lett a szomszédja, Csaninak nevezte el. Tanítás után néhányan mindig elkísérték a koreaiakat a Hűvösvölgy melletti Pak Den Áj Intézetbe. Sokan már az Arirang [Arirang – CS. M.], a híres koreai dalt is velük énekelték.¹⁵

Az idézetben szereplő Arirang című szomorkás népdal az egyik legfőbb koreai nemzeti szimbólum, ami politikai-ideológiai hovatartozástól függetlenül valamennyi koreai számára az összetartozást fejezi ki. A népdal szövege a szerelmesek búcsújáról szól, és csak a japán gyarmati uralom időszakában vált Korea jelképévé. 1926-ban ugyanis Arirang címmel készült egy fekete-fehér mozifilm, ami egy testvérpár sorsán keresztül mutatta be a gyarmati sorba ke-

¹⁵ Bikácsy 1964: 78.

rült ország tragikus helyzetét. A film fő zenei motívumaként a dal a koreai függetlenség és összetartozás szimbólumává vált.

Az észak-koreai diákok beilleszkedése során persze jócskán adódtak konfliktusok is. Miként a Külügyminisztérium 1953 júliusában kelt jelentéséből kiderül, az úttörővasút megnyitóján részt vevő koreai diákok feltűnően barátságatlanok voltak a magyar úttörőkkel. A diákok viselkedése a budapesti koreai követség munkatársaiban is aggodalmat keltett, így kezdeményezték a Kim Ir Szen Iskola tanári értekezletének összehívását. A találkozón Cho követségi titkár elmondta, hogy a tanulók kezdenek „teljesen elvadulni”, ezért alaposabb ideológiai képzést kellene kapniuk. Példaként olyan eseteket hozott fel, hogy amikor a koreai követ meglátogatta a Kim Ir Szen Iskolát, a diákok köszönés helyett elrohantak előle.¹⁶ Konfliktusok a középiskolákban is előfordultak. A budai Petőfi Sándor Gimnáziumban tanító Nemes Nagy Ágnes évtizedekkel később a következőképpen emlékezett vissza a feszültségekre:

Magyar osztálytársaik utálták őket. Utálták őket csak úgy infantilis idegengyűlöletből, utálták rejtett ellenállásból – hiszen ittletük szüntelen politikai propaganda ürügye volt –, és utálták, mert mindig jó osztályzatot kaptak. Mondják, kérem, hogyan lehet osztályozni egy magyarul csak dadogni tudó személyt Szkhárosi Horvát András 16. századi életművéből? Elprédikáltuk mi ezt százszor magyar diákjainknak: értsétek meg, nem tudnak magyarul, árvák, háborúból jöttek – de hát meg bírja-e érteni egy kamaszgyerek azt a flagráns igazságtalanságot, amit naponta lát, hogy a másik fiú egyetlen mukkanásért megkapja a jelest, őt meg komolyan osztályozzák? Azok az örökös torzsalkodások, titkos verekedések! Amelyeket mindig a mieink kezdeményeztek. Az a poshadtan izzó légkör! Amelyben megfogja a lerongyolt magyar gyerek a koreai fiú sötétkék, szomorúan-meleg egyenkabátját, és azt sziszegi a fülébe: ez is az én apám adójából van.¹⁷

Az egyetemista és főiskolás ösztöndíjasokkal kapcsolatosan ilyen jellegű konfliktusok kevésbé fordultak elő. Az ő beilleszkedésük sokkal zökkenőmentesebb volt, nehézséget inkább a nyelvi korlátok jelentettek. Erről számolt be az egyik volt észak-koreai ösztöndíjas hallgató, aki 1953-ban érkezett meg Budapestre. Zang Gi Hong tanulmányait a Műszaki Egyetem kultúrmérnöki szakán folytatta, majd az 1956-os forradalom aktív résztvevőjeként Ausztriába menekült. 2012 tavaszán e sorok írója személyesen tudott találkozni az idős férfival,

¹⁶ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

¹⁷ Nemes Nagy 2004: 170–171.

akinek tapasztalatait több órás életútinterjúban sikerült rögzíteni. Zang úr a következőket mondta el a megérkezés utáni időszakról:

Nekem a legnagyobb nehézséget a magyar nyelv tanulása jelentette. A magyar nyelv talán a világ egyik legnehezebb nyelve. A következőképpen tanultunk magyarul: a koreaiak közül sokan tudtak japánul, volt koreai–japán szótárunk is. Mivel akkor még nem volt magyar–koreai szótár, a japán–orosz szótárat vettük igénybe, majd pedig az orosz–magyart. Amikor megérkeztünk Budapestre, akkor egy évig magyar nyelvi előkészítésben részesültünk. A Móricz Zsigmond körtér közelében volt a diákszállónk, ahol egy tanárnő tanította nekünk a magyar nyelvet. Oroszul tartotta az órákat, a magyar nyelvtant oroszul magyarázta. El tudja képzelni, hogy mennyire nehéz lehetett nekünk? Mi nem is tudtunk oroszul, szóval rettentően nehéz volt. A tankönyv egyetlen oldalának lefordítása egész éjszakás munkát jelentett. Abban az időszakban én csak két–három órát aludtam éjszakánként.¹⁸

Zang Gi Hong és évfolyamtársai a Műszaki Egyetem Vásárhelyi Pál Diákotthonában laktak. Az észak-koreai diákok anyagi ellátásáról, valamint körülményeiről az idős férfi a következőket mondta el személyes találkozásunk alkalmával:

Amikor megérkeztünk Budapestre, mindenekelőtt elvittek bennünket egy áruházba, ahol mindenki kapott egy rend ruhát, ami tartalmazott egy öltönyt, egy inget, egy nyakkendőt, valamint egy kalapot. És egy pár cipőt is. Az egyetemi előadásokat mindig öltönyben, megkötött nyakkendővel hallgattuk, nagyon elegánsan. Mintha Oxfordban lettünk volna. Amerikában ez nem volt jellemző. A magyar diákok kétségkívül irigyeltek minket a ruházatunk miatt. [...] A magyar és a koreai diákok ösztöndíjában nem volt releváns különbség. A költőpénzünk nagyon kevés volt. Hétfévente például nem volt elegendő pénzünk arra, hogy elég kenyeret vásároljunk. Péntek esténként, vacsorakor kaptunk hétfégre egy kisebb kenyeret, tejet, de állandóan éhesek voltunk. A költőpénzünket villamosra, hajvágásra, pár üveg tejre költöttük. Nagyon kevés volt. [...]

Minden péntek este a kollégiumunkban volt egy kis táncolás, ez volt az egyetlen közösségi élet abban az időszakban. Minden péntek este egyetemisták, főiskolások, de még középiskolások is eljöttek szóra-

¹⁸ A szerző interjúja Zang Gi Hong egykori műegyetemi hallgatóval, az 1956-os forradalom aktív résztvevőjével Párizsban, 2012. április 29

kozni. Fiúk, lányok, eljöttek és csárdást táncoltak. Együtt csárdást táncoltunk, ennyi volt a közösségi élet.¹⁹

A beilleszkedés a főiskolás-egyetemista korosztály esetében tehát jól sikerült. Erre utal a Külügyminisztérium 1954 márciusában kelt leirata is, ami arról tájékoztatja az Oktatásügyi Minisztériumot, hogy a koreai ösztöndíjas hallgatók nem voltak megfelelően felkészítve a magyarországi osztályharc aktuális helyzetére. A dokumentum megfogalmazása szerint a „legtöbb koreai diák azt hiszi, hogy Magyarországon mindenki jó barát”. A Zsombolyai utcai diákotthonban lakó koreai egyetemisták politikai-ideológiai felügyeletét végül is a DISZ (Dolgozó Ifjúság Szövetsége) XI. Kerületi Bizottsága vállalta el. Ennek értelmében a DISZ-es aktivisták havonta egyszer előadásokat tartottak Magyarország politikai-gazdasági helyzetéről, valamint az ifjúság szerepéről. Ilyen előadások a Műszaki Egyetemen és az ELTE karain is zajlottak, bár a koreai hallgatók alig látogatták őket.²⁰ Az Oktatásügyi Minisztérium úgy vélte, hogy az érdeklődés hiánya a koreai diákok gyenge nyelvtudására vezethető vissza.

Meg kell említeni azt is, hogy az időközben nagykövetségi szintre emelkedett budapesti észak-koreai misszió korántsem szorgalmazta, hogy a koreai diákok elmélyedjenek a magyar politikai helyzet tanulmányozásában. A nagykövetség ugyanis felismerte, hogy a Magyar Dolgozók Pártjában zajló belső viták komoly hatást gyakorolhatnak a koreai egyetemistákra és főiskolásokra is. A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok tanúsága szerint 1954. május 20-án a Koreai Munkapárt Központi Bizottsága azzal a kéréssel fordult a Magyar Dolgozók Pártjához, hogy a Magyarországon tartózkodó és MDP-tagsággal rendelkező koreai diákok egyelőre ne vegyenek részt az MDP pártéletében.²¹

Személyes emlékek a koreai diákokról

E sorok írója 2012 őszén egy monográfiában foglalta össze a koreai hadiárva-
kal és vendéghiákokkal kapcsolatos információkat.²² A könyv megjelenését követően számos megkeresést kaptam olyan idős hölgyek és urak részéről, akik az 1950-es években együtt tanultak koreai diákokkal. A következőkben ezeket a visszaemlékezéseket fogom bemutatni.

¹⁹ A szerző interjúja Zang Gi Hong egykori műegyetemi hallgatóval, az 1956-os forradalom aktív résztvevőjével Párizsban, 2012. április 29.

²⁰ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

²¹ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

²² Csoma 2012.

Perjesi Tibor 1956-os Széna téri forradalmárt Szentes közelében, a tanya-világban sikerült felkeresnem, hogy rögzíthessem emlékeit koreai osztálytársaiival kapcsolatosan. Perjesi úr a következőképpen emlékezett vissza a Város-majori Általános Iskolába érkezett koreai diákokra:

Az általános iskola ötödik osztályában, 1953-ban kerültek hozzánk a koreai fiúk. Érdekes volt, ahogy megjelentek, hisz korábban egyáltalán nem találkoztunk ázsiaiakkal. Azt láttuk, hogy jóval idősebbek nálunk, fejlettebbek is. Volt köztük olyan is, aki már-már férfias vonásokkal is rendelkezett. Az én padtársam egy Son Pyong-un nevű fiúcska lett. Ahogy elkezdődött a tanítás, először az volt nagyon furcsa, ahogyan magyarul beszéltek. Gyakorlatilag nekünk az lett volna a dolgunk, hogy a koreaiak velünk beszélgetve még jobban tanuljanak meg magyarul, de nem ez történt. Mi tanultunk meg törve magyarul beszélni, ami miatt többen intőt is kaptunk. [...]

Az iskolánk a fogaskerekű végállomásánál volt, új osztálytársaink villamosbérletet kaptak, hogy utazhassanak a fogaskerekűn. Akkoriban nagy papírhiány volt, de elegendő tinta sem állt rendelkezésre. A koreai gyerekek ezt a kérdést ügyesen megoldották: a tintaceruzát feloldották vízben, és azzal tudtunk írni. Annyira megkedveltem ezt a megoldást, hogy később is gyakran alkalmaztam ezt. [...]

A felügyelő pedagógusuk nagyon vigyázott rájuk, a tanítás után nem lehetett elmenni a játszótérre egy kicsit focizni, vagy ilyesmi, hanem rögtön indulniuk kellett. Mondhatom, hogy katonásan sorba álltak, majd indultak a fogaskerekű felé. Nagyon nagy fegyelem volt náluk. Nem mondták el, hogy miként telnek azok a napok, amikor nincsen tanítás.²³

Perjesi úr a fentebb említett Son Pyong-unon kívül még két koreai diákra emlékezett név szerint: Ri The-okra és Kim Sae-jongra. Az 1956-os forradalom-ban aktívan részt vevő Perjesi úr emlékeire később még visszatérünk.

A Marczibányi téri általános iskola egykori diákja, Sillay István úr levélben osztotta meg velem személyes élményeit a koreai diákokról.²⁴ Sillay úr úgy emlékezett vissza, hogy a koreai diákok rendkívül jól beilleszkedtek az osztály életébe. Ebben az is benne volt, hogy bemutatásuk nagyon kedvező volt, valamint az egzotikum varázsa is hatott rájuk. A koreai diákoknak külön szerep jutott az iskolai ünnepek alkalmával, amit mindenki természetes dologként fogadott el. Sillay úr közel hatvan év távlatából három koreai osztálytársára

²³ Forrás: a szerző interjúja Perjesi Tibor 1956-os forradalmárral Szentes környéki lakóhelyén, 2012. október 31.

²⁴ Sillay István levele a szerzőnek 2012. október 29-én.

tudott pontosan visszaemlékezni: Shin Kyung-chulra, aki alacsony termete ellenére rendkívül aktív volt az osztályban, Park Chung-huira, aki a félsziget déli részén lévő Puszanból származott, valamint egy harmadik fiúra, aki a koreaiak „esze és vezetője” volt.

Szintén levélben számolt be emlékeiről Steiner Józsefné Ilona is, aki az 1950-es években a Keszthelyi Mezőgazdasági Akadémián tanult együtt három koreai diákkal: egy Yu Kyung-ae nevű lánnyal, valamint két fiúval, Kim Bong-huival és Chang Tae-hoval.²⁵ A koreai diákok kijelölt gyámja Keszthelyen a Magyar Nők Demokratikus Szövetségének egyik helyi képviselője volt, aki gyakran meghívta vendégségbe a diákokat. Steiner Ilona visszaemlékezése szerint a koreaiak a forradalom kitörése után nyomtalanul eltűntek. Mint később megtudta, Yu Kyung-ae Moszkvában folytatta tanulmányait, Kim Bong-hui pedig Vonszanban járt kertészeti egyetemre. Steiner Ilonának köszönhetően több olyan emlékkönyvbeli rajzot és bejegyzést sikerült dokumentálnom, amelyek egyértelmű bizonyítékát adják a koreai és a magyar csoporttársak között kialakult szoros barátságoknak.

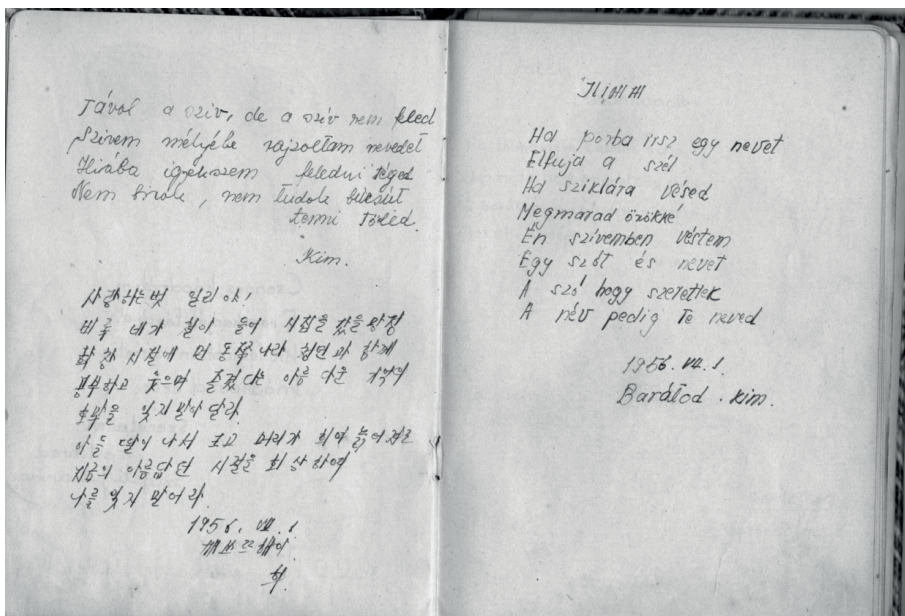


5. Koreai tanulók a Marczibányi téri Általános Iskola VII.a osztályában
(Forrás: Sillay István gyűjteménye)

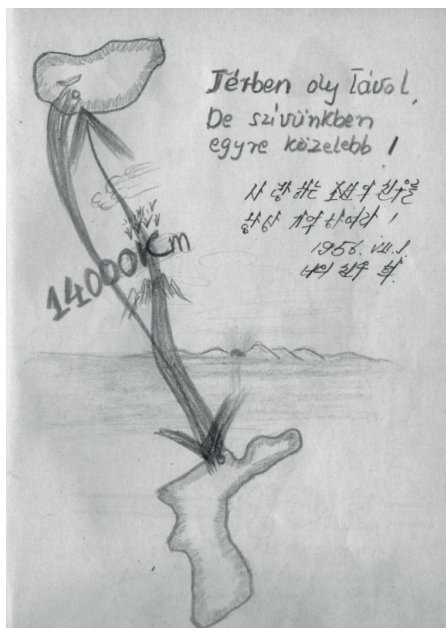
²⁵ Steiner Józsefné Ilona levele a szerzőnek 2012. október 26-án.



6. Yu Kyung-ae koreai diáklány és Steiner Józsefné Ilona
(Forrás: Steiner Józsefné Ilona gyűjteménye)



7. Kim Bong-hui koreai diák bejegyzése Steiner Józsefné Ilona emlékkönyvébe
(Forrás: Steiner Józsefné Ilona gyűjteménye)



8. Kim Bong-hui koreai diák rajza Steiner Józsefné Ilona emlékkönyvében
(Forrás: Steiner Józsefné Ilona gyűjteménye)

Az ezerkilencszázötvenhatos esztendő

Az ezerkilencszázötvenhatos esztendő kezdetén a társadalom elfojtott feszültségei a mindennapi élet szinte minden területén megnyilvánultak, így az észak-koreai diákok és magyar társaik viszonyában is. Az évtized első felére jellemző Korea-kultusz nemcsak megkopott, hanem egyre gyakrabban történtek konfliktusok és atrocitások is. A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok tanúsága szerint 1956. február 20-án a Külügyminisztériumból Rózsa Irén főosztályvezető-helyettes levélben értesítette az Oktatásügyi Minisztériumot, hogy nemkívánatos eseményekre került sor koreaiak és magyarok között. A KNDK budapesti nagykövetségének tanácsosa ugyanis felkereste a Külügyminisztérium Távol-keleti Osztályát, ahol elmondta, hogy 1955. decembere óta háromszor értesültek arról, hogy koreai diákok és magyar társaik között verekedés történt. Először a Kertészeti Főiskolán, majd a Műszaki Egyetem Gépészeti Karán, végül pedig Nagykanizsán a Gépipari Technikumban. A tanácsos persze elismerte, hogy a koreai diákok sem tökéletesek, hisz volt köztük olyan, aki megpróbált külföldre menekülni.²⁶ A disszidálási kísérlet

²⁶ MOL XIX-J-i-j-1945-1964-Korea-17/d 10. doboz.

részletei a levéltári dokumentumokból sajnos nem derülnek ki. A koreai diplomata megjegyzése ugyanakkor bizonyítja, hogy a szocialista tömb elhagyásának gondolata már az 1956-os forradalom kitörése előtt is megfordult egyik koreai ösztöndíjas fejében.

1956. február 20-án a Külügyminisztérium főosztályvezető-helyettese azt kérte az oktatásügyi tárcától, hogy fokozott „politikai nevelő munkával” vegyék elejét a koreaiak és a magyarok közti nemkívánatos eseményeknek. A magyar diákokat egyrészt fel kell készíteni a koreai nép iránti megbecsülésre, de a koreaiakat is rá kell vezetni a magyarországi eredmények tisztelétére. A dokumentum szerint ugyanis korábban előfordult olyan, hogy a koreai diákok „gyerekes módon” lekicsinylően vélekedtek a magyar viszonyokról. Az Oktatásügyi Minisztérium 1956. március 3-án levelet küldött a külügyminiszter első helyettesének, miszerint kivizsgálták a Műszaki Egyetemen történeteket. Kiderült azonban, hogy a verekedésért a koreai hallgatók a felelősek, az esetet így nem jelentették az egyetemi szerveknek. Az Oktatásügyi Minisztérium azt kérte a külügytől, hogy az esetre mindenképpen hívják fel a budapesti koreai nagykövetség figyelmét is.²⁷

1956 márciusában több mint 300 koreai egyetemista és 500 középiskolás tanult Magyarországon, valamint voltak még általános iskolás diákok is. Mindösszesen csaknem 1000 koreai tanulhatott Magyarországon. Ez a szám magasnak tűnik ugyan, de a környező szocialista országokkal összehasonlítva alacsonyabbnak tekinthető. A phenjani magyar nagykövetségen dolgozó Sövény Aladár jelentéséből ugyanis kiderül, hogy Csehszlovákiában 1391 koreai diák (800 hadiárva, 241 ipari tanuló, valamint 350 főiskolás) tanult, míg Romániában 2200 koreai diák (1800 hadiárva és 400 főiskolás) folytatott tanulmányokat.²⁸

A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok tanúsága szerint a koreai diákok éveken keresztül tartó magyarországi taníttatása komoly költségekkel járt. A felsőoktatásban tanulókkal kapcsolatos összkiadás elérte a 37,8 millió forintot. A Kim Ir Szen Iskola és a Pak Den Áj Gyermekeketthon működésével kapcsolatos költségek pedig 18,6 millió forintra rúgtak.²⁹ A fentiek alapján a Külügyminisztérium arról tájékoztatta a phenjani magyar nagykövetséget, hogy foglalkozni kell azzal a gondolattal, hogy az 1957-es évtől meg fognak változni az ösztöndíjasok fogadásának feltételei. A KNDK budapesti nagykövetségének tanácsosa ezzel párhuzamosan közölte a Külügyminisztériummal, hogy 1957-től már csak kisszámú ösztöndíjast terveznek Magyarországra küldeni.³⁰

²⁷ MOL XIX-J-i-j-1945-1964-Korea-17/d 10. doboz.

²⁸ MOL XIX-J-i-j-1945-1964-Korea-17/d 10. doboz.

²⁹ Faludi 1992: 128.

³⁰ MOL XIX-J-i-j-1945-1964-Korea-17/d 10. doboz.

A magyar forradalom és a koreai diákok

A forradalommal foglalkozó tudományos művekben alig, a szépirodalmi alkotásokban viszont valamivel gyakrabban szerepel az észak-koreai diákok kérdésköre. Az utóbbiak esetében persze nagyon nehéz megkülönböztetni a tényleges emlékeket a fikciótól. Csaknem hatvan év távlatából nem volt egyszerű vállalkozás annak a maroknyi szemtanúnak a felkutatása, akik visszaemlékezésükkel ki tudták egészíteni a korszakkal kapcsolatos ismereteinket. Természetesen az elsősorú célkitűzésem az volt, hogy kapcsolatba kerülhessek azokkal az egykori észak-koreai vendégszervezőkkel, akik az 1956-os események részesei voltak, majd a forradalom bukását követően nyugatra menekültek. A korábban már említett Zang Gi Hong volt műegyetemi hallgatóval Franciaországban sikerült személyesen találkoznom, majd pedig több mint négyórás, digitális videokamerára rögzített interjút készítenem. A férfi első feleségét, a szintén 1956-os emigráns Dr. Edith Zang asszonyt az Egyesült Államokban sikerült elérnem, aki számos új részlettel egészítette ki a korszakkal kapcsolatos ismereteimet. Dr. Rim Zang Dong úrral, egykori szakiskolai tanulóval Németországban tudtam beszélgetni. Herzum Péter nyugalmazott televíziós rendezővel, az 1956-os forradalom aktív résztvevőjével az ELTE BTK Koreai Tanszékén készítettem interjúkat. Továbbá fontos információkat kaptam Prof. Dr. Nemes György nyugalmazott traumatológus főorvostól, aki a Budapesti Orvostudományi Egyetemen 1953–1959 között tanult hallgatók életútját kutatta. A rendelkezésre álló információkat egybevetve kijelenthető, hogy észak-koreai diákok segítették a felkelők küzdelmét Budapesten a Móricz Zsigmond körtéren, a Széna téren, a Tűzoltó utcában, valamint Veszprémben.

A Móricz Zsigmond körtéren lezajlott eseményeket meghatározta a Műszaki Egyetem, valamint annak diákszallójának közelsége. A körtéren harcolóknak segítséget nyújtó észak-koreai állampolgár történetéről elsőként 1956 decemberének utolsó napjaiban, az Amerika Hangja rádióadó műsorában lehetett hallani. A rádióban név nélkül említett 24 éves koreai fiúról csupán anynyi hangzott el, hogy a mandzsúriai határvidéken született, majd katonai szolgálatát teljesítve 1954-ben Magyarországra kerülhetett. Tanulmányait a Műszaki Egyetemen folytatta. A koreai állapotokhoz képest Magyarországot nagyon fejlettnak találta, és csak magyar csoporttársaitól szerzett tudomást az országban uralkodó általános elégedetlenségről. A forradalom kitörésekor a Móricz Zsigmond körtéren kézigránát és aknavető használatára tanította a szabadságharcosokat, valamint géppisztollyal küzdött a szovjet csapatok ellen.³¹

³¹ Egy észak-koreai származású menekült elbeszélése. MTI Bizalmas Tájékoztató. 1956. december 29.

A fenti rádióadásban szereplő észak-koreai diák minden valószínűség szerint a már említett Zang Gi Hong volt, bár ő az adásban elhangzottakkal ellentétben 1953-ban érkezett Magyarországra. Beszélgetésünk során az idős férfi a következőképpen emlékezett vissza a több mint ötvenöt évvel ezelőtti eseményekre:

1956 őszén a forradalom a mi egyetemünkön, a mi szakunkon kezdődött. A civil mérnöki tanulmányokat folytató hallgatók indították el az eseményeket, a vezető pedig az én szobatársam volt. A különböző szakokon tanuló diákokkal közösen nyomtattuk ki a követeléseket. Emlékszem az utolsó előadásra, ami október 23-án reggel 9 órakor kezdődött. Tudtuk, hogy ki fog robbanni a forradalom. Az utolsó órát Csolnokyi Tibor professzor tartotta volna, akinek több felmenője is nagyon fontos szerepet töltött be Budapest történetében. [...] Ősz hajú, tekintélyt parancsoló professzor volt. Bejött az előadóterembe, de mi tudtuk, hogy nem lesz előadás. A delegációnk egy diáklány vezetésével átadta neki a követeléseinket, de ő pontosan tudta, hogy miről van szó. Könnyű szökött a szemébe és csak annyit mondott: – Nagyon vigyázzanak magukra! [...] Mi előzőleg már megállapodtunk, hogy a Bem-szoborhoz fogunk menni. Csolnokyi Tibor professzor tudta ezt. Délután indultunk a Bem-szoborhoz, a felrobbantott Erzsébet-híd mellett haladtunk el. Aznap este az ávósok már elkezdték a lövöldözést, az én kollégiumi szobám pedig 11–12 óra körül már tele volt gépfegyverekkel. Tudja, honnan szereztük a gépfegyvereket? A Csepel-szigetről. A sziget mint kiemelt ipari terület rendelkezett fegyverraktárakkal, a forradalmárok pedig egy teherautót küldtek a fegyverekért. És ők kinyitották a raktárakat és odaadtak mindent. Hogy miért az én szobámba hozták? Mert a szobatársam az események egyik vezetője volt. [...] A diákok és a forradalmárok a kollégiumba jöttek fegyverekért, azonban nem tudták használni őket. Ezek a koreaiul *tabalchong*nak nevezett dobtáras géppisztolyok voltak, a szobám ajtajában állva mutattam meg nekik, hogyan kell biztonságosan tárat cserélni. 51 vagy 52 lövedék volt egy tárban. Hallottam, hogy valahol baleset is történt, mert a diákok nem tudták biztonságosan kezelni a fegyvereket, és az egyik a saját társát sebezte meg.³²

A forradalmi eseményeknek, így a Móricz Zsigmond körtéren történekmek is persze két oldaluk van. Ezt támasztja alá Rátkai Ferenc magyar diplomata szóbeli közlése, aki még évtizedekkel ezelőtt egy idős pedagógustól hallotta a kö-

³² A szerző interjúja Zang Gi Hong egykori műegyetemi hallgatóval, az 1956-os forradalom aktív résztvevőjével Párizsban, 2012. április 29.

vetkező visszaemlékezést: A körtér közelében lévő Ménesi úti diákszállón – vélhetően a jelenlegi Táncsics Mihály Kollégium épületében – észak-koreai diákok voltak elszállásolva, akikre a fent említett pedagógus vigyázott. A forradalom napjaiban a koreaiak közül néhányan megpróbáltak lejutni a Móricz Zsigmond körtéren lévő talponálló étterembe, aminek során atrocitás érte őket. A dolog nem rasszista indíttatású volt, hanem egyszerű külföldiellenes támadás. Azzal inzultálták a koreai diákokat, hogy ittlétükkel a magyar kortársaik előtt vesznek el a férőhelyeket. Az idős pedagógus elmondása szerint a forradalom hátralévő napjai során bezárva tartotta a koreai diákokat, hogy nehogymint utcai inzultusba kerüljenek. A koreaiakkal szembeni idegenellenesség felbukkanásáról egy kínai külügyi jelentés is beszámol. A Csehszlovákiában lévő kínai nagykövetség 1956. november 5-én kelt jelentése egy kínai artistacsoport vezetőjét idézi, aki a forradalom napjaiban Magyarországon tartózkodott:

A tömegek úgy vélték, hogy minden, amit Rákosiék tettek, csak rossz volt. Rákosiék kezdeményezésére koreai árvákat hoztak ide, és azt akarták, hogy a magyarok neveljék őket, ezért azt követelték, hogy menjenek haza.³³

A Széna téren lezajlott összecsapásokkal kapcsolatosan több forrás is említést tesz a felkelők mellett felbukkant észak-koreai diákokról. Mezey Katalin költő 1956-os élményeire visszaemlékezve arról számolt be, hogy koreai diákok rendszeresen meleg ételt vittek a harcosoknak. A költő évtizedekkel az események után a következőket írta:

Egyik nap híre járt, hogy milyen rendesek ezek a koreaiak! Nagy üstökben ketten-ketten viszik a gulyást a Ludovikából a Széna téri forradalmároknak. Bátyámmal kiszaladtunk, hátha még látni őket. Nekünk is jutott még az elszánt, szinte elkeseredett képű, fekete hajú, alacsony férfiak látványából, akik nagy iramban haladtak a gőzölgő üstökkel, a fedetlen, bordó fényű gulyással, miközben szabad hónuk alatt jókora kenyert szorítottak. Bár az első napokban a helybelieknek is gyalog kellett lebaktatniuk kenyérért a Széna térre, ami ide legalább háromnegyed óra járásnyira volt – míg el nem kezdődött a háború az orosz tankok és az állásaikat kiépítő forradalmárok között, és emiatt be nem zárt a pékség –, mindenki elismeréssel nézte a hadszíntérről oda- és visszagyalogló, kommunistának tartott, de most hozzánk átállt távol-keletieket.³⁴

³³ Vámos 2008: 235.

³⁴ Mezey 2004: 5–7.



9. A szerző és Zang Gi Hong beszélgetése
(Forrás: Nam Sun-mi felvétele)

A Széna téren felbukkant koreai diákok egy része vélhetően a közeli Petőfi Sándor Gimnázium tanulója volt. Az egyik legkonkrétabb visszaemlékezés Nemes Nagy Ágnes egyik tanítványától származik. Tamás Mihály a magyar-tanárnőről írt nekrológiájában név szerint említi egykori észak-koreai osztálytársait. Külön kiemel egy Kim Ok nevű fiút, aki értesülései szerint együtt harcolt a Széna téri felkelőkkel.³⁵ A fiú minden bizonnyal az a tanuló, akit Nemes Nagy Ágnes korábban idézett visszaemlékezésében Shakespeare *Lear király* című műve kapcsán megemlített. A Petőfi Sándor Gimnázium koreai tanulóinak részvételét a Széna téri eseményekben egy másik osztálytárs visszaemlékezése is alátámasztja. Fekete Géza szobrászművész elmondása szerint koreai osztálytársai a forradalom alatt a Széna térről telefonáltak Barátosi Béláné osztályfőnöknek, hogy hatalmas bajba keveredtek.³⁶ Mint fentebb már említésre került, 2012 októberében személyesen felkerestem a Szentés környéki tanyavilágban Perjesi Tibor egykori Széna téri forradalmárt. Az idős férfi

³⁵ Tamás 1999: 1437–1441.

³⁶ A szerző interjúja Fekete Géza szobrászművésszel a budapesti XO Bisztróban, 2011. november 14.

elmondta, hogy a Széna téren három koreai osztálytársa is segítséget nyújtott a barikádok építésénél.³⁷

A Tüzoltó utcai felkelők soraiban felbukkanó távol-keleti fiatalokról először 1992-ben esett szó. A Történelmi Igazságtétel Bizottság katonai tagozatát képviselő Tankó Tibor vezérőrnagy egy ünnepi beszédében beszámolt arról, hogy a Tüzoltó utcában észak-koreai diákok vettek részt a küzdelemben, sőt kínai fiatalokról is említést tett. A volt szabadságharcos állítását illusztrálандó bemutatott egy H. Mu-lam névre szóló nemzetőr-igazolványt is, amit egy 31 éves távol-keleti nő részére állítottak ki. A dokumentumon Angyal István – később kivégzett – parancsnok és Kopácsi Sándor rendőrfőkapitány aláírása szerepel. A nemzetőr-igazolvány tulajdonosa a kínai Shandong-félszigeten született, de Herzum Péter nyugalmazott televíziós rendező, a Tüzoltó utcai események szemtanúja szerint valószínűleg koreai nemzetiségű lehetett.³⁸ A múlt század első felében ugyanis milliós nagyságrendben éltek koreai nemzetiségű emberek Északkelet-Kína területén, így a Shandong-félszigeten is, majd a második világháborút követően nagy részük a KNDK állampolgára lett. A Magyarországon tanult koreai diákok közül többen rendelkeztek hasonló múlttal, a koreai mellett anyanyelvi szinten beszélték a kínai nyelvet is. A fennmaradt nemzetőr-igazolványon szereplő név egyébként minden bizonnyal álnév: tulajdonosa egy 4. századbéli legendás kínai amazon, a férfiruhában harcoló Hua Mulan nevét vette kölcsön.

Csaknem hatvan év távlatából természetesen szinte lehetetlen beazonosítani, hogy melyik intézményből jöhettek a forradalmároknak segítő koreai fiatalok. A korábban már említett Dr. Rim Zang Dong egykori szakiskolai tanuló visszaemlékezéséből ugyan kiderül, hogy a forradalmat megelőzően több mint húsz csoporttársával együtt a Baross utca közelébe költöztették őket, lakhelyük tehát nem volt messze az Üllői úttól és a Tüzoltó utcától. Rim úr állítása szerint ugyanakkor a harcok kiszélesedése miatt csoporttársaival együtt bezárták őket a kollégiumba, így az eseményeket végül csak az ablakból tudták figyelemmel kísérni. Az idős férfi személyes találkozásunk alkalmával a következőképpen emlékezett vissza a történetekre:

A forradalom során egy héten keresztül be voltunk zárva az épületbe, semmilyen enivalónk sem volt. Azokban a napokban olyan volt, mintha börtönben lettünk volna. Körülbelül húsz koreai technikumi tanuló és sok magyar diák volt a kollégiumban. Az ablakból kinézve láttuk, ahogy

³⁷ A szerző interjúja Perjesi Tibor 1956-os forradalmárral Szentes környéki lakóhelyén, 2012. október 31.

³⁸ A szerző interjúja Herzum Péter szemtanúval az ELTE BTK Koreai Tanszékén, 2011. szeptember 19.

kint zajlik a harc, szemben volt egy saroképület, ahonnan folyamatosan lőttek. November 4-én a szovjetek lerohanták Budapestet, az épületek felett szovjet vadászgépek húztak el, az utcán pedig holttestek hevertek. Közülünk senki sem sérült meg. Nem is tudtunk kimenni, csak meghúztuk magunkat. Később hallottuk, hogy a szovjeteknek sok kenyérük van, ezért tőlük kértünk, amit megosztottunk a magyar diákokkal is.³⁹

Az események óta hiába telt el csaknem hatvan év, úgy tűnik, hogy a történetek pontosítása még mindig érzékeny témának számít. Ebben nyilvánvalóan közrejátszik a KNDK-ban talán még életben lévő résztvevők iránt érzett aggodalom is. A KNDK lakosságának várható élettartamát figyelembe véve ugyanakkor az egykori vendégdiákok életben találására vajmi kevés esély mutatkozik. Szintén nehezen pontosítható az a visszaemlékezés, ami a pesti oldal egy másik pontjához, Újpesthez kötődik. Lányi Zsolt egykori kiszgazda országgyűlési képviselő egy 1956-os témájú interjújában közölte, hogy a forradalom napjaiban az Újpesten lévő Disműbörgyár Munkástanácsának titkáraként tevékenykedett, és személyesen találkozott a felkelők mellé álló koreai diákokkal. Az egykori politikus a következőképpen emlékezett vissza a történetekre:

Nagyon megható dolog volt, hogy a Vas- és Fémipari Iskolában a nemzetközi segítséggel tanuló koreai diákok a magyar forradalom mellé álltak. Mi mondtuk nekik, hogy menjenek el, mert ez a mi dolgunk. De ők azt válaszolták: nem, és részt vettek a forradalomban, velünk harcoltak.

A negyven koreai diák fegyvert kért, hogy mellettünk vannak és segítsenek. Nem tudom, mi történt velük a forradalom leverése után.⁴⁰

Több forrás is alátámasztja, hogy észak-koreai diákok vettek részt a harcokban Veszprémben is. A Veszprémi Vegyipari Egyetemen összesen 15 koreai diák tanult, akik a várban lévő két diákszálló egyikében laktak. Paczolay Gyula egyetemi docens kutatásai szerint a november 4-én megindult kétirányú szovjet támadás során a veszprémi fiatalokkal válllvetve harcoltak a túlerő ellen. Ezt Mészáros Gyula helytörténész kutatásai is alátámasztják, aki monográfiájában konkrétumok említése nélkül a következőket írta:

A veszprémi várban a magyarok oldalán harcoltak néhányan, nagy harci tapasztalattal rendelkező olyan személyek is, akiknek nemzetisége még 1996-ban sem közölhető, miután nemzettestvéreik 1996-ban azt kérték [...] hogy nemzetiségük ne kerüljön nyilvánosságra...⁴¹

³⁹ A szerző interjúja Dr. Rim Zang Dong egykori szakiskolai tanulóval, 1956-os emigránssal Stuttgartban, 2012. június 15.

⁴⁰ Orbán 2001: 132.

⁴¹ Mészáros 2001: 350.

A fentiekből egyértelmű, hogy koreai vendéghallgatókról van szó. Ugyan- ebben a monográfiában persze jóval konkrétabb információk is felbukkannak. Kocsis Géza egykori nemzetőr szakaszparancsnok a várban harcoló egyetemisták fegyverletételére és fogságba kerülésére emlékezve a következőképpen tett említést a koreai diákokról:

Fehér lepedőt vettem magamhoz és kimentem, feltartott kézzel az oroszok elé. [...] Ezt követően bennünket lezavartak a szemben lévő kollégium pincéjébe. [...] A pincében körülbelül olyan 2–3 órát lehettünk, akkor fölzavartak bennünket. [...] Fal mellé állítottak – nem tudtuk, hogy mi lesz a sorsunk. A fegyverek velünk szemben voltak, de azt tudtam, hogy a koreai diákok mivel nagyon jól tudtak oroszul, ezek ilyen mongolfajta [...] legények voltak, éles vitába bocsátkoztak és nagyon veszekedtek a minket elfogó szovjetekkel.⁴²

A koreai diákok részvétele derül ki K. Szijj Ferenc egykori nemzetőr visszaemlékezéséből is, bár ő személyesen nem találkozott a harcoló koreaiakkal, csupán másoktól hallott róluk. A szovjet csapatok a Veszprémben elfogott magyar diákokat Kárpátaljára deportálták, de nem sokkal később hazatérhettek. Az egykori nemzetőr visszaemlékezése szerint a Veszprémi Vegyipari Egyetem decemberben az elutazni készülő koreai diákok búcsúztatására fogadást rendezett, bár az esemény igazándiból a Szovjetunióból visszatért magyar fiataloknak szólt.

Bekísértek bennünket az ebédlőbe, ahol tanárok és tanársegédek között ott voltak a koreai hallgatók. [...] Ők elég zárt közösséget alkottak, szigorú politikai normák között, annak ellenére, hogy közöttünk éltek. A zárkózottságuk azonban oldódott olyannyira, hogy egyikük, másikuk a várbeli harcoknál – ahogy a többiek beszélték – jól kamatoztatta a harctéri tapasztalatait.⁴³

Röplapok a phenjani Kim Ir Szen Egyetemen

Ezerkilencszázötvenhat októberének végén a budapesti példa ragadóssá válásától tartó phenjani vezetés végül is radikális döntésre szánta el magát: valamennyi Magyarországon tanuló koreai diákot hazahívják. November 12-én Kim Ir Szen levélben biztosította támogatásáról a Kádár János vezette Forradalmi Munkás-Paraszt Kormányt. Kim közölte, hogy a KNDK gazdasági se-

⁴² Mészáros 2001: 358–359.

⁴³ K. Szijj 2003: 46.

gítséget kíván nyújtani Magyarországnak, így egymillió rubel értékben Bulgáriában vásárolt ablaküveget és cementet fognak Budapestre küldeni. Több mint ötven év távlatából a cement küldése – legalábbis ami a Kádár-rendszer megszilárdítását illeti – akár szimbolikus lépésnek is tekinthető.⁴⁴

Több jel mutat arra, hogy az észak-koreai diákok nem voltak teljesen egységesek a forradalom támogatásában. A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok tanúsága szerint a Műszaki Egyetemen pár koreai diák azzal indokolta közelgő hazautazását a KNDK-ba, hogy Magyarországon „fasiszta veszélynek” vannak kitéve. Decemberben a Külügyminisztérium Távol-keleti Osztályának vezetője külön kérte a budapesti koreai nagykövetség tanácsosát, hogy a diákok ne ezzel magyarázzák hazatérésüket. Felix Pál osztályvezető arra kérte a koreai tanácsost, hogy ha a diákok feltétlenül meg akarják indokolni hazatérésüket, akkor inkább hivatkozzanak a magyar gazdaság nehéz helyzetére.⁴⁵

A KNDK döntésének ellenére a Magyarországon tartózkodó koreai diákok túlnyomó többsége maradni akart. Az év utolsó hónapjában egyetemi oktatók és iskolaigazgatók tucatjai küldtek kérvényeket a KNDK budapesti nagykövetségének, amelyben tanítványaik Magyarországi tartózkodásának meghosszabbítását kérték. A Magyar Országos Levéltárban őrzött külügyi jelentések szerint a magyar hatóságok is jobban örültek volna, ha nem kerül sor a koreai diákok hirtelen hazaszállítására. A Külügyminisztérium Távol-keleti Osztályát vezető Félix Pál egyik jelentésének végén megjegyzi, a koreai diákok attól tartanak, hogy hazatérésük után a KNDK-ban megbízhatatlannak fogják őket tartani. December 18-án Ahn Yong nagykövet a Külügyminisztériumba látogatva elmondta, hogy a diákok további tartózkodásával kapcsolatban olyan sok megkeresés érkezett hozzájuk, hogy az ügyeket nem is továbbították Phenjanba. A Távol-keleti Osztály vezetője ugyanakkor határozottan kérte a nagykövettől, hogy a kéréseket – különösen a házassági ügyeket – küldjék tovább.⁴⁶

A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok szerint 1956. december 16-án a Műszaki Egyetem rektorhelyettese, valamint három vezető oktatója külön levélben kérte a KNDK nagykövetségét, hogy Kim Sang-yul harmadéves vegyész mérnök hallgató kivételes jellel befjezhesse magyarországi tanulmányait.⁴⁷ 1957. január 3-án az Egészségügyi Minisztérium levélben fordult a Külügyminisztériumhoz, hogy igyekezzenek közbenjárni a haza-

⁴⁴ A KNDK által a „proletár internacionalizmus” jegyében küldött gazdasági segítség a következő tételekből állt: 100 ezer négyzetméter síküveg, 10 ezer tonna cement, valamint 10 tonna dohányáru. Forrás: MOL XIX-J-1-j-1945-1964-Korea 4. doboz.

⁴⁵ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea 2. doboz.

⁴⁶ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea 2. doboz.

⁴⁷ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

készülő koreai orvostanhallgatók érdekében. Az ötödéves koreaiak kérését tolmácsolva az Egészségügyi Minisztérium azt a javaslatot tette, hogy a hazakészülők tanulmányaik befejezése után a szarivoni magyar kórházban kaphassanak beosztást.⁴⁸ Ez persze nem valósulhatott meg, mivel alig néhány hónap múlva Magyarország befejezte a szarivoni kórház támogatását, az utolsó orvoscsoport pedig hazatért.

Az észak-koreai hatóságok végül úgy döntöttek, hogy 715 diák utazik vissza azonnal a KNDK-ba, de 25 egyetemi hallgató és 89 utolsó éves technikai tanuló még befejezheti tanulmányait. A Magyar Országos Levéltárban fellelt számadatokban ugyanakkor egy kisebb ellentmondás mutatkozik, mert Práth Károly phenjani magyar nagykövet pár héttel később kelt jelentésében a fenti 715 főnél több észak-koreai diák hazatéréséről számolt be.

A Magyar Országos Levéltárban fellelt dokumentumok tanúsága szerint Práth Károly 1957. január 6-án értesült arról, hogy a diákok egy nagyobb csoportja másnap fog megérkezni a KNDK-ba. A nagykövet jelentése szerint a magyar diplomaták a vasútállomáson tudták meg, hogy 21 diák Sopronból Csehszlovákián és a Szovjetunióon keresztül már előzőleg megérkezett. Január 7-én végül is 375 általános és középiskolás tanuló tért vissza. A nagy hideg ellenére a phenjani pályaudvaron hasonló korú iskolások sorakoztak fel, hogy énekszóval köszöntsék a megérkezőket. Január 9-én pedig befutott egy 400 fős szállító szerelvény is. A diákokat mindkét alkalommal Chang Ik-hwan oktatásiügyi miniszterhelyettes és kísérete üdvözölte. A magyar nagykövet a következőket írta a visszaérkezésről jelentésében:

Chang miniszterhelyettes elmondta, hogy a magyar kormány a jelenlegi nehéz körülmények között is mindent elkövetett, hogy biztosítsa a koreai diákok zavartalan hazatérését. Köszönetét fejezte ki a magyar kormány felé, hogy ilyen hosszú ideig biztosították Magyarországon a koreai diákok és árvák tanulását. [...]

Valamennyi hazatért diák különböző helyeken nagyobb csoportokban együtt lesz tartva. A nagyobbak egy hónapos politikai átképzésben részesülnek és azután kerülnek a különböző egyetemekre, technikumokra, hogy befejezzék tanulmányaikat. Valamennyien egészségesen érkeztek meg, és sok szeretettel beszélnek a Magyarországon eltöltött évek emlékeiről. Láthatóan nagyon sajnálják, hogy korábban kellett hazatérniük.⁴⁹

⁴⁸ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

⁴⁹ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

Práth Károly nagykövet megemlítette azt is, hogy az egyik hazatért orvostanhallgató már másnap felkereste a magyar nagykövetséget, hogy magyar újságokat és folyóiratokat kaphasson. Ez az igény több hazatért diák részéről is felmerült, így a nagykövet arra kérte a Külügyminisztériumot, hogy biztosítsák a szükséges napilapokat és folyóiratokat. Práth Károly továbbá felvetette azt is, hogy indokolt lenne Phenjanban egy-két magyar nyelvű könyvtár létesítése, amihez Budapestről ki lehetne szállítani a Kim Ir Szen Iskola magyar nyelvű könyveit. A nagykövet jelentésében külön kiemelte, hogy nagyon fontos a koreai diákok magyar nyelvtudásának megőrzése.⁵⁰

A *Rodong Sinmun* című pártlap 1957. január 10-én adott hírt arról, hogy a Magyarországon kialakult „nehéz helyzet” miatt a koreai diákok visszatértek a KNDK-ba. A nagyobb diákok végül a phenjani Kim Ir Szen Egyetemre kerültek, további sorsukról Andrej Lankov orosz történész kutatásainak köszönhetően van tudomásunk. A történész által publikált szovjet külügyi jelentések szerint 1957. február 7-én a phenjani szovjet nagykövetségen dolgozó Titorenko másodtitkár megbeszéléseket folytatott Yu Song-hunnal, a Kim Ir Szen Egyetem rektorával, akitől több érdekes dolgot hallott. A rektor ugyanis elmondta, hogy a Kim Ir Szen Egyetemen falfirkák és kézzel írt röplapok jelentek meg, amelyek kiállnak a magyar forradalom mellett. Ráadásul a tanórán is problémák adódtak. Miként a szovjet nagykövetség egy másik jelentéséből kiderül, az egyetem Marxizmus-Leninizmus Tanszékét vezető Song Geun-chan arról panaszkodott, hogy a Magyarországról visszajött diákok „helytelen” kérdésekkel zavarják a szemináriumokat, valamint tagadják, hogy a Kádár János vezette Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány ténylegesen képviselné a magyar népet.⁵¹

A Magyarországról hazaszállított diákok további sorsa

A KNDK-ba hazaszállított több száz diák további sorsáról csupán információredék áll rendelkezésre. A Magyar Országos Levéltárban őrzött külügyi jelentések szerint 1957 elejétől sok Magyarországon tanult diák kereste fel a phenjani magyar nagykövetséget. A hazatért hallgatóknak ugyanis nem kevés nehézséggel kellett szembesülniük. Többen arról panaszkodtak, hogy a helyi körülmények között nem tudják befejezni tanulmányaikat. Mások arról számoltak be, hogy a szakmájukhoz szükséges koreai kifejezéseket egyáltalán nem ismerik, csak a magyar szakszavakat tudják. A magyar nagykövetséget

⁵⁰ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

⁵¹ Lankov 2005: 147.

felkereső diákok általános hangulatára jellemző Práth Károly nagykövet jelentésének egyik mondata:

E koreai diákok többségükben rendes fiatal elvtársaknak bizonyultak, de vannak köztük jópáran, akik bizonyos mértékig még mindig az események hatása alatt vannak.⁵²

A diákok számára később egyre nehezebbé vált a kapcsolattartás a magyar nagykövetséggel. Az egyik legjellemzőbb történet a Kim Shi-yong nevű hallgatóhoz fűződik. A koreai diák 1952 és 1956 között a budapesti Iparművészeti Főiskola Textil Tanszékén tanult, de a diákok hazaszállítása miatt nem tudta befejezni tanulmányait. Kim mindenképpen szeretne volna megszerezni a főiskolai diplomát, de a KNDK-ban semmiféle hasonló képzés nem volt, így a tanulmányok befejezésére ott nem nyílt lehetősége. Az egykori diák igyekezett szoros kapcsolatban maradni a magyar nagykövetséggel, így 1959-ben tolmácsként közreműködött az országba látogató magyar irodalmárok és művészek fogadásában.⁵³ Práth Károly phenjani nagykövet szeretne volna állandó tolmácsként is alkalmazni Kimet, de a KNDK Külügyminisztériuma ehhez nem járult hozzá. Kim Shi-yong végül is 1960 áprilisában azzal a kéréssel fordult a magyar nagykövetséghez, hogy vagy levelező úton, vagy Magyarországra visszatérve lehetőséget kaphasson tanulmányai befejezésére.⁵⁴ Práth Károly nagykövet Budapestre küldött jelentéséből kiderül, hogy a Művelődésügyi Minisztériumot képviselő Aczél György phenjani látogatása során fel akarta vetni Kim Shi-yong ügyét a koreai szerveknek, de erre végül nem adódott lehetőség.

A Magyar Országos Levéltárban őrzött dokumentumok tanúsága szerint Kim Shi-yong külön kérte a magyar nagykövetséget, hogy saját költségére megkaphassa a *Népszabadság*, az *Élet és Irodalom*, valamint a *Színház-Művészet* című lapokat. Továbbá kérte, hogy megvásárolhassa a Barcsay Jenő által írt *Művészeti anatómia* című kötetet. A Magyarországon tanult diákok közül többen azzal próbálkoztak, hogy postai úton rendeljenek meg magyar folyóiratokat és szaklapokat. A koreai postahivatalok azonban nem fogadták el a magánszemélyek megrendeléseit, így a magyar nagykövetség is megpróbált közbenjárni a KNDK Külügyminisztériumánál. A diplomaták érdeklődésére a főreferens közölte, hogy külföldi lapokat még a vidéki postahivatalokban is egyszerűen meg lehet rendelni. Práth Károly phenjani magyar nagykövet 1961 áprilisi jelentésében ugyanakkor kiemelte, hogy a külföldi folyóiratok kataló-

⁵² Forrás: MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

⁵³ 1959-ben a kulturális munkaterv keretében az országba látogatót Berkesi András író, Simon István költő, Hincz Gyula festőművész, valamint Martsa István szobrászművész.

⁵⁴ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/d 8. doboz.

gusa csupán a szovjet és a kínai lapokat tartalmazza, kelet-európai kiadványokat egyáltalán nem ismertet. A jelentés szerint az észak-koreai fővárosban élő két magyar feleség által megrendelt szovjet lapok kézbesítését is korlátozták, illetve részben visszamondták. Práth Károly úgy vélte, hogy a koreai hatóságok valuta-takarékossági okokból nehezítik a külföldi kiadványok megrendelését. A budapesti Külügyminisztérium Kim Shi-yong ügyével kapcsolatosan végül arról tájékoztatta Práth Károly nagykövetet, hogy a magyar félnek semmiféle intézkedésre nincs lehetősége, mivel az ügy a koreaiak döntésétől függ. Kim Shi-yong további sorsáról sajnos nincsen tudomásunk.⁵⁵

Mindezzel párhuzamosan Magyarország és a KNDK kapcsolatai fokozatosan kiüresedtek, az 1950-es évek első felére jellemző széleskörű együttműködés soha többé nem tért vissza a két ország viszonyában. Csak az 1970-es években érkeztek ismét koreai egyetemisták Magyarországra, de számuk már meg sem közelítette elődeikét. A cserekapcsolatnak Magyarország és Dél-Korea diplomáciai kapcsolatfelvétele vetett véget, amelynek következtében a KNDK a már ismert gyorsasággal rendelte haza diákjait.

MELLÉKLET

A múlt század ötvenes éveiben magyarországi felsőoktatási intézményekben tanult koreai hallgatók létszáma

Orvostudományi Egyetem	71 fő
Műszaki Egyetem, Építőmérnöki Kar	34 fő
Műszaki Egyetem, Villamosmérnöki Kar	35 fő
Műszaki Egyetem, Gépészmérnöki Kar	45 fő
Műszaki Egyetem, Vegyészmérnöki Kar	39 fő
Műszaki Egyetem, Közlekedési Kar	11 fő
ELTE Matematika, Fizika, Kémia Kar	4 fő
ELTE Nyelv- és Irodalomtudományi Kar	5 fő
Agrártudományi Egyetem	25 fő
Képzőművészeti Főiskola	3 fő
Zeneművészeti Főiskola	2 fő
Színház- és Filmművészeti Főiskola	4 fő
Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem	5 fő
Állatorvostudományi Főiskola	5 fő

⁵⁵ MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-17/b 8. doboz.

Iparművészeti Főiskola	7 fő
Testnevelési Főiskola	3 fő
Mezőgazdasági Gépmérnöki Főiskola, Budapest	1 fő
Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, Gépészmérnöki Kar	9 fő
Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, Bánya- és Kohómérnöki Kar	26 fő
Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc	27 fő
Veszprémi Vegyipari Egyetem	15 fő
Mezőgazdasági Akadémia, Keszthely	3 fő
Mindösszesen	379 fő

A Művelődésügyi Minisztérium 1960-ban készített összesítése alapján
(Forrás: MOL XIX-J-1-k-1945-1964-Korea-15/d 8. doboz)

FELHASZNÁLT FORRÁSOK

Magyar Országos Levéltár

XIX-J-1-j-1945-1964-Korea 3. doboz
XIX-J-1-j-1945-1964-Korea 4. doboz
XIX-J-1-j-1945-1964-Korea 13. doboz
XIX-J-1-k-1945-1964-Korea 2. doboz
XIX-J-1-k-1945-1964-Korea 8. doboz

A szerző által készített interjúk és beszélgetések

A szerző interjúja Zang Gi Hong egykori műegyetemi hallgatóval, az 1956-os forradalom aktív résztvevőjével Párizsban, 2012. április 29.
A szerző interjúja Dr. Rim Zang Dong egykori szakiskolai tanulóval, 1956-os emigránssal Stuttgartban, 2012. június 15.
A szerző beszélgetése Méray Tibor író-újságíróval Párizsban, 2012. december 16.
A szerző interjúja Perjesi Tibor 1956-os forradalmárral Szentes környéki lakóhelyén, 2012. október 31.
A szerző beszélgetése Edith Zang asszonnyal, 2012. március 12.
A szerző interjúja Herzum Péter szemtanúval az ELTE BTK Koreai Tanszékén, 2011. szeptember 19.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Bikácsy Gergely 1964. „Makacs égitest.” *Tiszta szívvel* I.1: 52–111.
- Csoma Mózes – Osváth Gábor 2011. „Hua Mulan második élete.” *Magyar Nemzet Magazin*. 2011. október 22: 21, 30–31.
- Csoma Mózes 2012. *Koreaiak Magyarországon az 1950-es években*. Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Csoma Mózes 2013. *Honggari Budapesuthuro! 1956nyon honggari hyokmyongkwa pukhan yuhaksengdul*. [Magyarországra, Budapestre! Az 1956-os forradalom és az észak-koreai vendégdiákok. (koreai nyelven)] Szöul: Jimoon Dang Könyvkiadó.
- Faludi Péter 1992. „Magyarország és a koreai háború, 1950–1953.” *Hadtörténelmi Közlemények* 105: 120–130.
- Farber, Barry 2006. „Bureaucratic Horror in 1956 and Today.” www.newsmax.com. 2006. február 23. (letöltés ideje: 2011. december 20.)
- Lankov, Andrei 2005. *Crisis in North Korea: the failure of De-Stalinization, 1956*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- K. Szijj Ferenc 2003. *Túl a Kárpátokon avagy ötvenhatról másképpen: egy résztvevő visszaemlékezései és gondolatai*. [Veszprém]: Közelebb Egymáshoz Alapítvány. Dad.
- Mezey Katalin 2004. „A mosógép.” *Magyar Napló* 16/6: 5–7.
- Mészáros Gyula 2001. *Forradalom és szabadságharc Veszprémben 1956. Tények, dokumentumok, visszaemlékezések*. Veszprém: Művészetek Háza.
- Nemes Nagy Ágnes 2004. „Káin, Ábel, gimnázium.” In: *Az élők mértana*. II. köt. Budapest: Osiris Kiadó, 169–172.
- Osváth Gábor 2004. „A koreaiak magyarságképe és 1956.” In: Birtalan, Ágnes (ed.) *Aspects of Korean Civilization 2*. Budapest: Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies, 94–102.
- Osváth Gábor 2006. „The Koreans and the Hungarian Revolution in 1956.” In: *Hungary, Central and Eastern Europe and Korea. Current Issues in Humanities and Social Sciences 17th – 19th July 2006. (The Sixth International Conference of KACEEBS.)* Budapest: Hankuk University of Foreign Studies – ELTE University, 55–64.
- Orbán Éva 2001. *Üzenet a barikádokról*. Budapest: Összmagyar Testület.
- Paczolay Gyula 2006. „Az 1956-os forradalom eseményei a Veszprémi Vegyipari Egyetemen.” *Egyetemünk (Veszprém)* 2006/6: 23, 2006/7: 20–21.
- Rákosi Máttyás 1997. *Visszaemlékezések 1940–1956*. [III. kötet.] Budapest: Napvilág Kiadó.
- Tamás Mihály 1999. „A tanárnő.” *Holmi* 1999/11: 1437–1441.
- Vámos Péter 2008. *Kína mellettünk? Kínai külügyi iratok Magyarországról, 1956*. (História Könyvtár – Okmánytárak) Budapest: História Alapítvány – MTA Történettudományi Intézet.

EGY ANGOL SZEREPLŐ A SELYEMÚT JAPÁN FELFEDEZÉSÉBEN

A Selyemút modern kutatását és feltérképezését híres felfedezők és tudósok nevéhez kötik, akiknek az útjuk során szerzett gyűjteményei ma a világ nagy múzeumait és könyvtárait gazdagítják.¹ Sokan közülük, például Szergej Oldenburg (1863–1934), Sven Hedin (1865–1952), vagy Stein Aurél (1862–1943) már életük során a figyelem középpontjában álltak, nevük pedig a mai napig is jól ismert. Ugyanakkor hajlamosak vagyunk elfelejteni, hogy ezek a hírnév dicsőségét élvező kutatók sosem dolgoztak egyedül, s számos – általában helybéli – segítőjük akadt, akik felügyeletük alatt dolgozva ugyanazt az utat járták be, és ugyanazokban az élményekben volt részük, mint neves munkaadóiknak.

A Selyemút felfedezésének 20. század eleji mellékszereplői közül is kiemelkedik A. O. Hobbs, illetve az ő különös esete. Brit alattvaló létére Tachibana Zuichō 橘瑞超 (1890–1968) japán buddhista pap társául szegődött egy Kínai Turkesztánba induló nagyszabású expedícióban, melynek anyaga végül nagyrészt Japánban kötött ki.² A vállalkozást gróf Ōtani Közui 大谷光瑞 (1876–1948), a japán Tiszta Föld (Jōdo Shinshū 浄土真宗) iskola Nishi Honganji 西本願寺 ágának 22. apátja támogatta, és eredetileg vallásos céllal indult, nevezetesen, hogy felfedezze a térség buddhista emlékeit. Az út során a 19 éves Hobbs Kucsában, Kína nyugati határvidékén himlőt kapott, amibe bele is halt.

Ebben a cikkben arra keresem a választ, mi volt Hobbs szerepe az expedícióban, konkrétan arra, hogy miért vett fel Ōtani egy képzettséggel és tapasztal-

¹ Jelen cikk először angolul jelent meg az alábbi címen: “An English participant in the Japanese exploration of Central Asia: The role of A. O. Hobbs (1892–1911) in the third Otani expedition” I. F. Popova (ed.) 2008. *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*. St. Petersburg: Slavica, 188–202.) Ezúton is szeretnék köszönetet mondani Szél Norbertnek a magyar fordításban való segítségért.

² Pontosabban fogalmazva ez az anyag az Ōtani gyűjtemény többi részével együtt szétszóródott és jelenleg legalább három országban található: Kínában (Lüshun Múzeum és Kínai Nemzeti Könyvtár), Koreában (Koreai Nemzeti Múzeum) és Japánban (Ryūkyoku Egyetem Könyvtára, Kiotói Nemzeti Múzeum, Tokiói Nemzeti Múzeum, Nakamura Kalligráfia Múzeum, stb). Az anyag egy része elkallódott, bár a mai napig akadnak érdekes felfedezések a gyűjtemény hiányzó részével kapcsolatban.

talattal nem rendelkező angol fiatalembert egy ilyen veszélyes felfedezőútra. Hobbs teljesen váratlanul csatlakozott az expedícióhoz: újsághirdetés útján jelentkezett az állásra, és nem sokkal ezután már útnak is indult Tachibanával Közép-Ázsiába. Nem beszélt sem oroszul, sem kínaiul, de még a türk nyelvjárások egyikén sem, és nem is volt ajánlólevele senkitől. Vagyis teljesen alkalmatlan és felkészületlen volt a feladatra. Ugyanakkor az expedíció indulásának időpontjában Ōtani számos követője tartózkodott Londonban, akik közül bárki jobb választás lett volna egy ilyen útra.

A körülmények vizsgálata arra enged következtetni, hogy Hobbsot valójában taktikai okokból bérelték fel, ellenlépésként a brit hatóságok egyre erősödő gyanakvására a Kína nyugati peremvidékén ténykedő japán felfedezők valódi indítékaival kapcsolatban. Az 1904–1905-ös orosz-japán háborúban aratott fényes győzelem után Japán jelentős ázsiai hatalommá lépett elő, így mind az orosz, mind a brit hatóságok különösen óvatosak voltak a politikailag érzékeny régiókban tevékenykedő japánokkal szemben. 1908–1909-es útjuk során Tachibanát és Nomura Eizaburót 野村栄三郎 (1880–1936) a brit titkoszolgálat kémeknek hitte. Amikor Nomura az expedíció végén egy indiai látogatást követően engedélyért folyamodott, hogy visszatérjen Kaszárba, a brit indiai kormány megtagadta tőle a határátlépést. Bizonyos, hogy idővel a visszautasítás oka Ōtani számára is nyilvánvalóvá vált, és ez ráébresztette, hogy amennyiben folytatni akarja expedícióit, megoldást kell találnia erre a problémára és meg kell próbálnia mérsékelni a brit hatóságok gyanakvását. Így ahelyett, hogy – eredeti tervéhez híven – egy három buddhista papból álló csoportot küldött volna, úgy döntött, csak a fiatal Tachibanát indítja útnak, mellé adva egy még fiatalabb angolt. Úgy tűnik tehát, hogy Hobbsot egyszerűen angol mivolta tette alkalmassá az útra, szerepe pedig kimerült abban, hogy jelenlétével nemzetközivé, vagyis a lehető legnagyobb mértékben nem-japánná tette az expedíciót.

A. O. Hobbs előélete szinte teljes egészében rejtély előttünk. Nem volt sem kutató, sem felfedező, és a Selyemút izgalmas világába egyszerűen egy londoni lap álláskereső rovata révén csöppent bele. Érdekes lenne rábukkanni az eredeti apróhirdetésre, hogy megtudjuk, mit vártak el egy olyan munkavállalótól, aki néhány hét múlva a világ egyik legtávolabbi zugába indul. Már az is meglepő, hogy valaki az expedícióhoz ilyen módon keres személyzetet, és nem ajánlás útján. Mindenesetre Hobbs állást nyert mint Tachibana asszisztense és így ketten vágta neki annak az útnak, mely később a Harmadik Ōtani Expedíció néven vonult be a történelembe.

Az első, 1902–1904-es expedíciót maga Ōtani vezette, és hűséges követőinek maroknyi csoportja tartott vele. Ōtani ezt megelőzően két évet töltött Londonban, ahol a nyugati egyházi gyakorlatot tanulmányozta, és ez idő alatt kezdett érdeklődni az európai felfedezők Nyugat-Kínában talált régészeti leletei

íránt. Személyesen is találkozott a kor számos neves kutatójával, köztük Stein Auréllal és Sven Hedinnel. Eredményeik és látványos sikerük olyan nagy hatást gyakoroltak rá, hogy amikor 1902-ben hazaindult, elhatározta, hogy Közép-Ázsián keresztül utazik Japánba, és személyesen is bejárja a Tarim-medence buddhista romjait. Mint gyakorló hívő és a kínai szöveggyűjtemény kiváló ismerője, hivatottabbnak érzi magát erre a feladatra a nyugati felfedezőknél, akiknek érdeklődése elsősorban földrajzi megfigyelésekre és régészeti leletek gyűjtésére irányult. Ezen az első úton azonban személyes részvételének hamarosan apja halála vetett véget, ami miatt azonnal visszatért Kiotóba, hátrahagyva követőit, hogy nélküle folytassák a megkezdett munkát. Azután, hogy elfoglalta apja helyét a hatalmas Nishi Honganji irányzat apátjaként, még két további expedíciót szervezett és finanszírozott ugyanebbe a régióba, bár személyesen egyikben sem vett részt.

A második expedíció 1908–1909-ben járt a térségben, mindössze két résztvevővel, mindkettő a Nishi Honganji templomból: vezetőként a 19 éves buddhista pap Tachibana Zuichōval, és a nála alig idősebb Nomura Eizaburōval. Ez volt Tachibana első útja, amely meghozta számára a hírnevet is. Számos fontos kéziratot talált, köztük egy kora 4. századi levelet Loulanból 樓蘭, melyet Li Bai 李柏, a Nyugati Régiók alkormányzója írt. Munkájuk végeztével a két felfedező átkelt a Karakoram hágón Indiába, hogy csatlakozzanak vezetőjükhöz, a Japánból hajóval érkező Ōtanihoz. Ezt követően Tachibana több hetet töltött Kalkuttában, ahol úti jegyzetein dolgozott és ujjur kéziratokat tanulmányozott E. Denison Ross-szal (1871–1940), a Kalkutta Madrassa igazgatójával, majd Európába utazott Ōtanival. Velük tartott Ōtani felesége Kazuko 籌子, nővére Takeko 武子, és számos követőjük is, köztük Aoki Bunkyo 青木文教, Watanabe Tesshin 渡邊哲信, és Hashiramoto Zuishun 柱本瑞俊. Tachibana hónapokig élt Londonban, mielőtt 1910 augusztusában útnak indult Nyugat-Kínába a frissen felvett Hobbsszal.

De ki volt ez a titokzatos angol, aki együtt utazott és dolgozott Tachibanával Turkesztánban? Peter Hopkirk *Foreign Devils on the Silk Road* (Idegen ördögök a Selyemúton) című népszerű könyvében a japán felfedezőket kémeknek állítja be, elsősorban az India Office Library-ban őrzött hivatalos levelezés alapján. Az akták a kasgári brit főkonzul, George Macartney (1867–1945) jelentéseit és naplóit tartalmazzák.³ Hopkirk a következőket írja:

1911. január 13-án Macartney két táviratot kapott Kucsából, mely úgy négy száz mérföldre keletre található. Az egyik, kínaiul, a brit *akszaka-*

³ Macartney nagyjából Hobbs temetésének idején kapta meg főkonzuli való kinevezését.

tól⁴ érkezett, aki ezúton értesítette, hogy egy brit utazó, bizonyos A. O. Hobbs himlőt kapott. A második, egy kétségbeesett segélykérés volt magától Hobbstól, aki valószínűleg nem volt tudatában annak, hogy a betegség, ami ledöntötte a lábáról, himlő volt. Táviratában ijesztő képet fest a tünetekről: „Valamilyen bőrbetegségben szenvedek, mely minden szervemre áterjedt. Egyszerre csak néhány percig tudom nyitva tartani a szemem... Tíz napja változatlan az állapotom, és fel sem tudok kelni az ágyból.” Sem ez a távirat, sem az *akszakai* nem nyújtott támpontot Macartney-nak (aki azzal büszkélkedett, hogy mindenkiről mindent tud Kínai Turkesztánban) azzal kapcsolatban, hogy ki ez az ember, vagy hogy mit keres teljesen egyedül ezen a távoli helyen. Miután elküldte saját (indiai) orvosi asszisztensét Kucsába, Macartney jelezte Hobbsnak, hogy a segítség úton van. De január 16-án táviratot kapott a kucsai Tingkuantól (vezető kínai tisztviselő), azzal a hírrel, hogy Hobbs előző este elhunyt.⁵

Hopkirk azzal zárja a történetet, hogy leírja, miként szervezte meg Macartney Hobbs testének Kaszárba szállíttatását. A művelet majdnem három hónapig tartott, és Tachibana, értesülve társa szerencsétlen sorsáról Kucsában, rohanvást érkezett Kaszárba, épp időben a temetéshez. Hopkirk elbeszélése azt foglalja össze, mit tudtak a brit hatóságok és Macartney Hobbsról. Az angol fiatalember életének további részleteit a töredékes japán forrásokból egészíthetjük ki.

A fő forrás természetesen maga Tachibana, aki publikálta útleírását és többször beszélt az expedícióról nyilvános előadásokon is. Az ő elbeszéléseiből rekonstruálhatjuk az út Hobbszal kapcsolatos vonatkozásait. Annak érdekében, hogy csökkentse az expedíció szállítási költségeit, Tachibana induláskor úgy döntött, hogy a felszerelést tengeren küldi el Londonból Szentpétervárra, és megbízta frissen felfogadott asszisztensét, hogy tartson a poggyással. Így Hobbs két nappal korábban indult, felügyelve a húsz súlyos ládát, melyek tudományos eszközöket és az expedíció egyéb kellékeit tartalmazták. Tachibana 1910. augusztus 16-án hagyta el Londont, és először Berlinbe, majd Szentpétervárra utazott.⁶ Elsőként érkezett, és egyre növekvő türelmetlenség-gel várt további egy hetet, míg Hobbs és a csomagok beérték.

⁴ Az *akszakai* török nyelveken vént, előljárót jelent, de Kínai Közép-Ázsiában a britek így nevezték helyi ügynökeiket, akik egyfajta félhivatalos konzulként működtek tartományszerte.

⁵ Hopkirk 2001: 203–204.

⁶ Berlinben meglátogatta Albert von Le Coqot, a híres német felfedezőt is. Le Coq egy augusztus 23-án kelt Denison Rosznak írt levelében számol be az eseményről, és kitér benne Tachibana alacsony termetére is, lásd Ross 1943: 107.

Ekkor az expedíció hús ládányi felszerelése felkeltette az orosz vámhatóság tisztjeinek érdeklődését, így Tachibanának a japán követséghez kellett fordulnia segítségért. Végül alapos ellenőrzés és méricskélés után az összes poggyászt lezárták azzal a megállapodással, hogy Oroszország területén nem nyithatják fel őket, és hat hónapon belül elhagyják az országot. Míg Szentpéterváron voltak, Tachibana még egy orosz fiatalembert is fel akart venni tolmácsnak. A Nyevszkij proszpekt 57. szám alatt található, „Tokyo” nevű japán bolt tulajdonosának segítségével talált is egy 17 éves orosz fiút nagyjából 170 jen havi fizetés, plusz utazási költségek fejében.

Hogy körülnézhessen az országban és egyben takarékoskodjék is, Tachibana úgy intézte, hogy a nemzetközi expressz helyett helyi vasúton utazzanak. Elmondása szerint a vonaton utazó 17 éves orosz fiú, a 18 éves angol asszisztens és a 20 éves japán expedícióvezető külső szemlélők számára három, tanulmányi kirándulásra induló kölyöknek tűnhetett. Az emberek meglepődve hallották, hogy ők tulajdonképpen egy Belső-Ázsia sivatagjaiba tartó expedíció résztvevői. Tachibana maga is alacsony volt (157 cm), és nagyon vékony, így sokkal fiatalabbnak látszott valódi koránál.⁷ Tartott tőle, hogy ha felnőtt tolmácsot bérel, az illető valószínűleg nem hallgat rá, hanem kritizálni fogja és megpróbálja kioktatni, ekképpen összekuszálva a főnök-beosztott viszonyt. Azonban túlságosan későn ébredt rá arra, hogy „tolmácsuk” csak oroszul beszél, és bár mindent megértett az oroszok szövegéből, nem volt módja ezt továbbadni Tachibanának és Hobbsnak, akik viszont egy szót sem tudtak oroszul. Végül, számos frusztráló esetet követően Tachibana Szemipalatyinszknál elbocsátotta a fiút. Ezután próbált olyan orosz tolmácsot találni, aki kínaiul és angolul egyaránt beszél, de több kiábrándító próbálkozás után csak egy „zilált külsejű kirgizre” futotta, szűkös kínai nyelvtudással.

Mondanunk sem kell, a kirgiz sem tudott sem angolul, sem japánul, így szerepe mint tolmács újfent megkérdőjelezhető volt. Ugyanakkor Tachibana az előző expedíció során egy kicsit megtanult beszélni kínaiul és ujgurul, így nem igazán volt szüksége orosz tolmácsra Nyugat-Kínában, ahol elsősorban ezt a két nyelvet beszéltek. Ez is arra utal, hogy Tachibana Ōtani instrukciói alapján igyekezett orosz alattvaló tolmácsot bérelni azért, hogy hangsúlyozza az expedíció nem japán jellegét, így csökkentve a brit hatóságok bizalmatlanságát. Új, kirgiz tolmácsuk azonban helybélinek számított Kínai Turkesztán nagy részén, így nem tölthette be ezt a szerepet. Sem Tachibana saját beszámolóí, sem a brit hírszerzés jelentései nem hivatkoznak rá az expedíció tagjaként.

⁷ Tachibana fiatalos kinézete sok leírásban szerepel. Például az 1908–1909-es expedíció során Shuttleworth százados, az akkori brit képviselő az írja róla, hogy „Tachibana körülbelül tizenöt évesnek néz ki” (The British Library, India Office Records, L/P&S/IO/55/240).

Szemipalatyinszktól kínai területen haladtak tovább Tarbagatajba, ahol folytatódott kálváriájuk a csomagokra való várakozással, melyeket még korábban karavánnal küldtek előre. Tizenöt nap után üzenetet kaptak a kínai vámhatóságtól, hogy a holmijuk megérkezett. A jó híren felbuzdulva Hobbs, aki ekkor lóháton ült, megpróbált vágtaba kezdeni, de mivel szinte teljesen tapasztalatlan lovas volt, hátasa ledobta. Szerencsére a nagy ijedtségen kívül nem esett baja, egy helybéli pedig nem sokkal később visszahozta az elszabadult lovat.

Míg úton voltak, Tachibana és Hobbs általában előrelovagoltak, felszerelésüket pedig helyi szállítók hozták utánuk lóháton. Így a két fiatalember rendszerint előbb ért a szálláshelyükre. Az Angliából érkező Hobbs eleinte nem volt hozzászokva a mocsokhoz, ami a helyi fogadóknak várta őket. Nem volt világítás, de gyakran még szőnyeg sem, ők pedig sokszor csak ültek a szobában, kimerülten és leverten egy hosszú nap után, és várták a poggyászt, mely a készleteiket és főzőedényeiket tartalmazta. Tachibana visszaemlékezik, hogy egy alkalommal, mikor elcsigázottan maguk elé meredve várakoztak, Hobbs hirtelen hozzá fordult, és kifakadt: „Miféle életkörülmények ezek? A legprimitívebb ősemberek élete lehetett ilyen!” Ugyanakkor persze az is előfordult, hogy az utazókat lenyűgözte az útjukba eső táj érintetlen szépsége. Az út egyik kellemesebb pontja az Ürümcsiben töltött idő volt, ahol egy rendezvényen találkoztak George Hunter tiszteletessel, az ismert angol misszionáriussal, valamint a dán Petersonnal, akit a pekingi kormány küldött, hogy megszervezze a postahálózatot.

Ürümcsiben felbéreltek egy helyi kirgizt és néhány kínai segítőt, majd továbbmentek Turfánba. Bár Tachibana leírása turfáni tartózkodásukról igen rövid, meglepő módon fennmaradt egy beszámoló magától Hobbstól a *Lloyd's Weekly News* című angol lap 1911. január 1-i számában. Ebben Hobbstot úgy mutatják be, hogy Swindonból származik, és a Turfán melletti romok ásatásait felügyeli Tachibana megbízásából. Egy idézetben a következő szavakkal írja le a romokat: „Félúton felfelé a sziklában a barlangok falait és mennyezetét figyelemre méltó állapotban fennmaradt Buddha-festmények borítják.”⁸

December elején, a Turfán melletti ásatások befejeztével Tachibana újra fel akarta keresni Loulant, ahol korábbi útja során a híres Li Bai-kéziratra bukant. A turfáni ásatások leleteinek épsége, valamint Hobbs biztonsága miatt is aggódva úgy döntött, egyedül megy és csak a sivatagi munkához szükséges felszerelést viszi magával. Poggyászuk többi részét Hobbsszal együtt a nyugatra fekvő Kucsába küldte, hogy ott várjon rá. A búcsúzást Tachibana erős

⁸ Az idézetet lásd McKay 1911: 60. Sajnos az eredeti leírást a *Lloyd's Weekly News* többszöri átnézésével sem sikerült megtalálni. Ugyanakkor McKay könyve 1911-es kiadású, így az expedícióról szóló egyik legkorábbi híradást tartalmazza.

érzelmi színezettel írja le, valószínűleg azért, mert amikor ezt a részt később megírta, már tudta, hogy ezek voltak utolsó közös perceik. Azzal, hogy Hobbsot egy nagyobb városba küldte, Tachibana feltehetőleg fiatalabb társát próbálta óvni a sivatag viszontagságaitól. Talán mire idáig jutottak, kiderült, hogy az angol fiú számára komoly megpróbáltatást jelentenek a körülmények és a környezet, és hogy nem bírná ki a sivatagi utat. Azzal vigasztalta Hobbsot, hogy nem egész Közép-Ázsia ilyen, és hogy máshol hatalmas, nyüzsgő városok vannak, melyeket országutak kötnek össze. Elmondása szerint Kucsá is egy ilyen központ volt. Épp ezért 1910. december 2-án Hobbs egy helyi kísérő társaságában útra kelt a felszereléssel Kucsá felé.⁹

A következő három hónapban Tachibana átkelt a Lop-sivatagon, ásatásokat folytatott Loulanban, felkereste Mirant, majd keresztbe átvágott a Taklama-kán-sivatagon. Ezt követően Kucsába sietett, hogy odaérjen a még decemberben kitűzött találkozási időpontra. Március 4-én este érkezett, és ekkor tudta meg, hogy Hobbs közben himlőben meghalt. Az is kiderült, hogy George Macartney, a brit főkonzul intézkedései nyomán teste már úton volt Kaszárba.

A himlő ez idő tájt nem volt szokatlan betegség Nyugat-Kínában. Stein Aurél antropológiai elemzései számos helybelit említenek, akik már szenvedtek tőle korábbi életük során.¹⁰ Ami azt illeti, Őtani 1899-es kínai útján egyik követője is himlőben halt meg. Hobbs azalatt kapta el a vírust, míg Tachibanára várt, ám táviratai, melyeket Macartneynak küldött Kaszárba, azt mutatják, hogy halvány sejtelve sem volt állapota súlyosságáról, és mindvégig azt hitte, valamilyen bőrbetegségben szenved. Bár január közepén halt meg, testét csak február végén küldték el Kaszárba, így alig pár héttel került el Tachibanát.

Macartney konzuli naplója, melyet az India Office Library-ban őriznek, a következő feljegyzést tartalmazza:

Március 1. Távirat múlt éjjel Pekingből a brit nagykövettől Mr. Hobbs Kucsában bekövetkezett haláláról. A kínai kormány tájékoztatta őexcellenciáját, miszerint Xinjiang kormányzója utasította Kucsá elöljáróját, hogy az ügyben az én kívánságom szerint járjon el.¹¹

Egy másik, ehhez kapcsolódó külügyi dokumentum 1911 márciusából néhány további részlettel szolgál Macartney erőfeszítéseiről, hogy segítsen Hobbsnak:

Mr. Macartney értesítést küldött egy angol utazó, bizonyos Mr. A. O. Hobbs január 15-én Kucsában bekövetkezett haláláról. Mr. Macartney, amint hírért vette Mr. Hobbs súlyos állapotának, elküldte kórházi asz-

⁹ Enoki 1981.

¹⁰ Stein 1921: 1362–65.

¹¹ "British Consulate, Kashgar, Diary for the month of March 1911", L/P&S/7/248/894.

szisztensét, hogy segítsen rajta. Ám az utazó himlőben elhalálozott még az egészségügyi szakember megérkezése előtt. Mr. Macartney lépéseket tett a temetés, valamint az ingóságok rendezése érdekében. Úgy tűnik, Mr. Hobbs a japán utazó, Tachibana társa volt.¹²

Miközben barátját gyászolta, Tachibanára hirtelen számos adminisztratív feladat zúdult: érintkezésbe kellett lépnie a kínai hatóságokkal, a brit konzullal Kasgárban, és a japán követséggel Pekingben. Emellett gondoskodnia kellett a csomagokról, és utasításokat küldenie azoknak a bémunkásoknak, akiket egy kis faluban hagyott hátra. Mikor ezekkel végzett, Kasgárba sietett a temetésre – az út kicsivel több, mint két hetet vett igénybe. Azonnal felkereste Macartney-t és beszélt vele a temetéssel kapcsolatban,¹³ amely 1911. március 21-én zajlott le, az anglikán egyház szertartásai szerint. Az angol konzulon kívül ott volt még Szokov, az orosz főkonzul is. Tachibana az expedícióról szóló könyvében azt írja, hogy a temetésen a konzulokon kívül csupán két vagy három külföldi gyászoló volt jelen.¹⁴

Macartney ide vágó rövid naplóbejegyzése feltételezhetően pontosabb leírást ad az eseményről:

Március 21. Mr. A. O. Hobbsot, akinek koporsója tegnap érkezett meg Kucsából, a mai napon eltemették a brit konzulátus temetőjében. Az anglikán egyházi szertartást én és Mr. Niustrom, misszionárius tartottuk, megjelentek Mr. Szokov és a titkára, Mr. Walther, Mr. Tachibana, és néhány svéd.¹⁵

Ez a maroknyi ember jelentette gyakorlatilag Kasgár teljes európai népességét akkoriban. A temető a város északi kapuján kívül helyezkedett el. A temetés után Tachibana kiszámolta Hobbs fizetését, és személyes tárgyaival együtt elküldte „a családjának Wales-be”. Ezután sírkövet állíttatott, 100 orosz rubel értékben.¹⁶ Ekkor kapta meg a táviratot Japánból, hogy Ōtani felesége, Kazuko is elhunyt. Két, hozzá közel álló ember elvesztése komoly csapás volt a fiatal és most már magányosan utazó Tachibana számára. Hosszú hónapokig tartó búskomorságba süllyedt.

¹² “Trans-Frontier Journal for March 1911”, L/P&S/7/248/730.

¹³ Macartney feljegyzése szerint Tachibana március 19-én érkezett meg Kasgárba Kucsából, ahonnan később Hotánba távozott (“British Consulate, Kashgar. Abstract of News Reports received during the month of March 1911”, L/P&S/7/248, 894).

¹⁴ Tachibana 1986: 85.

¹⁵ “British Consulate, Kashgar, Diary of the month of March 1911”, L/P&S/7/248, 894, p. 3.

¹⁶ Tachibana egy 1912. július 10-én kelt, Watanabe Tesshinhez intézett levelében beszél Hobbs fizetésével, személyes tárgyaival és sírkövével kapcsolatos intézkedéseiről, lásd Kaneko 2002: 174–175.

Kazuko 1911. január 27-én halt meg. Rendkívül zsúfolt időszak volt ez Ōtani és temploma számára, mert épp Shinrannak 親鸞, a Jōdo Shinshū irányzatot megalapító szent halálának 650. évfordulójára készültek. Az ünnepség nyilvános rendezvény volt, mely hetekig tartott, s melynek során nagyjából kétmillió hívő kereste fel az irányzat fő templomát Kiotóban. Mihelyt Ōtani és Kazuko hazatértek londoni látogatásukból, ahol Tachibana is velük volt, azonnal nekiláttak a szervezésnek. Kazuko a készülődés alatt, január 20-án betegedett meg és egy héttel később – mindössze 31 évesen – meghalt.¹⁷

Tachibanának egyedül, egy távoli helyen kellett megbirkóznia a gyásszal, és ez kétségkívül komoly traumát okozott a fiatalembernek. Mindemellett még a balszerencse is üldözte. Három heti ott-tartózkodás után, április 7-én elhagyta Kasgárt a déli úton a Tarim-medence irányában, és két hónapig kutatott Hotán térségében. Ezután Kerijából át akart kelni a Kunlun-gerincen a Tibeti-fennsíkra, de félúton karavánjának összes tevéje odaveszett, emberei otthagyták, és még frissen készült fényképeinek üvegnegatívjai is összetörték. Egy egész hónapot elvesztegetett, és kénytelen volt ugyanazon az útvonalon visszatérni Kerijába. Ezután kirabolták, ráadásul egy fogadóban testileg súlyosan bántalmazta egy kínai vendég. A kínai hatóságok szemet hunytak az eset fölé, és azt állították, ez kívül esik a hatáskörükön. A probléma jelentős részét kétségkívül az jelentette, hogy addigra Tachibana egy, a pekingi japán követségre eljuttatott panasz szerint nem volt hajlandó útlevelét láttamoztatni, és így egy politikailag kényes térségben utazgatott engedély nélkül.¹⁸ Ezt követően minden kapcsolat megszakadt Tachibanával. Mikor augusztusig sem érkezett meg Dunhuangba, ahol Yoshikawa Koichirōval 吉川小一郎 kellett volna találkoznia, Ōtani hivatalos csatornákon is kerestetni kezdte. Közben azonban kitört a kínai forradalom, és egy elveszett japán utazó keresése közel sem volt elsődleges probléma a helyi hatóságok számára.

Tachibana végül féléves késéssel magától is megérkezett Dunhuangba január 26-án. Itt csatlakozott Yoshikawához, aki azért jött, hogy felváltsa az expedícióban. Egy hetet töltöttek az Ezer Buddha barlangoknál, ahol kéziratokat vásároltak, majd Turfánba mentek, hogy ásatásokat végezzenek. Tachibana végül észak felé hagyta el Kínát, és a transz-szibériai vasútvonalon tért haza az

¹⁷ Ōtanit nagyon megviselte a gyász, és amikor egy hónappal később levélben számolt be Sven Hedinnek Tachibana Turfánban és a Lop-sivatagban tett útjáról, kitért Kazuko halálára is, valamint arra, hogy mennyire elhagyatottnak érzi magát. Ezt az 1911. február 27-én kelt levelet Kaneko Tamio tette közzé Tachibana könyve 1989-es kiadásának utószavában (Tachibana 1989: 268).

¹⁸ Ezt a hivatalos jelentést Kaneko publikálta (2002: 181). A panasz augusztus 26-án érkezett be a japán nagykövethez, aki ezt egy bizalmas táviratban továbbította Komura Jūtarōnak 小村壽太郎, Japán akkori külügyminiszterének.

eddig összegyűjtött kéziratokkal, köztük a Dunhuangban vásároltakkal is. Yoshikawa hátra maradt, és további két évig folytatta az expedíciót, majd 1914 júliusában tért vissza Japánba.

Nyugat-kínai expedíciója során, Tachibana távozása után egy évvel Yoshikawa átutazott Kasgáron, és ekkor felkereste Hobbs sírját is. Naplója a következő bejegyzést tartalmazza:

[1913.] Július 8. Szerda. Meleg északi szél, tiszta égbolt. Reggel fél nyolckor [keltem]. A hőmérséklet 72 fok Fahrenheit. Két üveg gyümölcsbort ajándékoztam a megye *yamenjének*, azután felkerestem a megyei előljárót. Guangxiból származik, következésképpen nagy mesélő. Azelőtt Koreában élt, így jól ismeri azt a vidéket. Végül kimentettem magam, beugrottam a postahivatalba, majd délután 2-re hazaértem. 3-kor elmentem, hogy lerójam tiszteletemet az elhunyt Hobbs sírjánál, az északi kapun kívül, és készítettem róla egy fényképet is. Ő volt Tachibana szeretett asszisztense – milyen kár, hogy maradványait egy ilyen elhagyott helyen kellett elföldelni! Az ember sosem tudhatja, mit hoz a holnap.¹⁹

Ez a fotó később nyomtatásban is megjelent Yoshikawa naplójával együtt, de sajnos a kép nem elég tiszta, hogy a név is látszódjon a sír fölé emelt kis téglá emlékművön. A sír maga ma már nem maradt fent.

Ezzel végére is értünk az összes információnak, amit Hobbsról össze lehetett gyűjteni. Nyilvánvaló, hogy Macartney tömör jelentései róla és Tachibanáról nem utalnak arra, hogy gyanús tevékenységet folytattak volna Nyugat-Kínában. Macartney számára a március zsúfolt időszak volt: ekkor léptették elő főkonzullá, és rengeteg idejét lekötötte az orosz és a kínai hatóságokkal való kapcsolatok újradefiniálása. Olyannyira, hogy Tachibana és Hobbs jelenlétéről csak négy hónappal az országba érkezésüket követően szerzett tudomást, amikor január közepén megkapta a beteg Hobbs segélykérő levelét. Ez a nagyvonalú attitűd szöges ellentétben áll a Shuttleworth százados által készített jelentésekkel, aki két évvel korábban Tachibanát és Nomurát, a Második Őtani Expedíció két résztvevőjét folyamatos megfigyelés alatt tartotta.

Shuttleworth százados megbízott konzulként szolgált Kasgárban 1908–1909-ben, míg Macartney Angliában töltötte szabadságát. Ez alatt az idő alatt alaposan szemmel tartotta Tachibana és Nomura tevékenységét, és számos alkalommal személyesen is találkozott velük. Az utazók iránt érzett kezdeti szimpátiája ellenére idővel meggyőződésévé vált, hogy ezek ketten hírszerző ügynökök, akik csak álcának használják a régészetet. Tényleges bizonyíték hi-

¹⁹ Uehara 1937: 667.

ányában gyanúja sosem nyert igazolást, de így is nagyban hátráltatta az expedíciót. A két japán felfedező az egyre szorosabb megfigyelés mellett tényleges hátrányt is szenvedett, mikor indiai útjuk után Nomurát nem engedték vissza Kínába Leh-n keresztül, és így nem juthattak hozzá felszerelésükhöz és régészeti leleteikhez, melyeket ideiglenesen Kasgárban hagytak.

1909 őszén Tachibana és Nomura expedíciója véget ért, amikor átkeltek a Karakoram-hágón Srinagarba, és ott találkoztak Ōtanival. Amikor a japán konzul Kalkuttában Nomura nevében engedélyért folyamodott, hogy az átkelhessen a brit határon és visszatérhessen Kasgárba, azt a választ kapta, hogy „India Kormánya sajnálattal értesíti, hogy nem engedélyezheti Mr. Yeizaburo Nomurának, hogy átkeljen a brit határon Leh-nél vagy a Karakoram-hágónál.”²⁰ Bár a döntést udvariasan fogalmazták meg, ez egyenes következménye volt Shuttleworth jelentéseinek akkorról, mikor a kutatók még Kasgárban tartózkodtak. A belső levélváltás a brit oldalon egyértelművé teszi, hogy a japán utazókat valójában „nem kívánatos vendégként” kezelték.

Ōtaninak kétségtelenül tudomására jutott, hogy expedíciója milyen gyanúba keveredett, és nyilván megpróbálta elkerülni a további bonyodalmakat. Londoni útja, melynek során részt vett az 1910-es Japán–Brit Kiállításon, egyike volt azon gesztusoknak, melyekkel baráti és kifejezetten apolitikus hozzáállását akarta demonstrálni Anglia felé. Kiemelkedő fontosságú volt az expedíciók és a leletek népszerűsítése tudományos körökben, melynek eredményeképpen Tachibanát és Watanabe Tesshint (az első Ōtani expedíció résztvevőjét) a Royal Geographical Society tagjává választották, ezzel nyilvánosan elismerve kutatói érdemeiket.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy Ōtani leplezni vagy rejtegetni próbált volna valamit a brit hatóságok elől. Épp ellenkezőleg, igyekezett annyira feltárni valódi motivációit, amennyire csak lehetséges. Ennek ellenére, ahogy Nomura Kínába való visszatérésének kudarca is mutatja, a bizalmatlanság az expedíciók tagjaival szemben konkrét akadályokat támasztott, melyeket gyakorlati eszközökkel kellett leküzdeni.

1910 áprilisában a *Geographical Journal* publikált egy rövid jelentést Tachibana új expedíciójáról „Japán expedíció Kínai Turkesztánba és Mongóliába” címmel. A jelentés első fele azért érdekes, mert az eljövendő expedíciónak három résztvevőjét nevezi meg, Tachibanát, Hashiramotót, és Aokit:

Az ifjú japán utazó, Mr. Zuicho Tachibana, aki nemrégiben érdekes régészeti kutatásokat folytatott a Kínai Birodalom északi részén, úgy tájékoztatott minket, hogy hamarosan új expedícióra indul ugyanebbe a

²⁰ A levelet E. H. S. Clarke, az Indiai kormány külügyminisztériumának altitkára írta T. Hirata, Esq., kalkuttai japán főkonzulnak (L/P&S/IO/55/240, No. 36).

régióba, ismét Kozui Otani gróf pártfogásával és anyagi támogatásával. Az előző expedíció régészeti leletei Kaszárban maradtak, mivel az indiai kormány nem adta meg az engedélyt a Karakoram-hágón való átkeléshez. Mr. Hashiramoto természettudósként vesz részt az új expedícióban, ezért Pekingből Kaszárba megy majd Kwa-hua-chengen és Guchenen keresztül, hogy elhozza a korábbi gyűjtés anyagát, és visszaúton, Hamiban találkozik majd az expedíció vezetőjével (aki az orosz oldalról remél belépést Közép-Ázsiába). Guchenben és Turfanban Mr. B. Aoki vezet majd rendszeres ásatásokat, miközben a vezető Sachuba (Dunhuangba) utazik azon az úton, melyet főútként használtak a Han- és Tang-dinasztia idejében...²¹

A fenti információt a folyóirat bizonyára 1910 január vége után kapta, mikor Nomura kérvényét már elutasították, és Ōtani úgy döntött, más útvonalon utazik be Kínába. További óvintézkedésként elhatározta, hogy nem küldi vissza Nomurát, talán azért, mert úgy gondolta, ő is része a problémának. Később azonban nyilvánvalóan ráébredt, hogy a britek bizalmatlansága nem annyira Nomura személye, hanem a térségben gyanúsnak tűnő japán jelenlét ellen irányult. A Londonban töltött hónapok alatt, talán mert további részleteket tudott meg az indiai kormánnyal tapasztalt nehézségek valódi okáról, Ōtani megváltoztatta a tervet, és úgy döntött, angol és orosz résztvevők bevonásával minimalizálja az expedíció japán jellegét.

A külföldi felfedezőkkal és tudósokkal való együttműködés azonban egy sor új problémát vetett volna fel, nem is beszélve a plusz időről, amibe egy ilyen valóban nemzetközi expedíció megszervezése került volna. Ōtaninak emellett le kellett volna mondania a munkálatok irányításának egy részéről, és a régészeti leleteken is kénytelen lett volna osztozni. Épp ezért az adott pillanatban a legjobb és leghatékonyabb megoldásnak az tűnt, hogy hirdetés útján keressen valakit Londonban, aki mint alkalmazott kénytelen lesz hűen követni az utasításokat. Szentpétervárra érve Tachibanának fel kellett vennie egy újabb „résztvevőt” egy orosz fiatalember személyében, így létrehozva a csapatot, melynek tagjai három különböző országból származnak. Valószínűleg nem a véletlen műve, hogy ez a két tag nem német vagy dán, hanem éppen orosz és brit volt, így képviselve azt a két hatalmat, amelyeknek befolyása akkoriban Xinjiangban érvényesült.

Tachibana bizonyára maga is túl fiatal volt ahhoz, hogy alaposabb régészeti képzést tudhasson maga mögött. Bár eddigre már két évet töltött utazással és ásatással Nyugat-Kínában, szakmailag valószínűleg még mindig nem ő jelentette a legjobb megoldást a feladatra. Ami azt illeti, évekkel később gyakran

²¹ *The Geographical Journal* 35.4 (April 1910) 448–449.

erte kritika mind a leletekhez kapcsolódó hiányos dokumentáció, mind az ásatási helyszíneken okozott károk miatt.²² Őtáninak tudnia kellett ezekről a kockázatokról Tachibanával kapcsolatban, mégis őt választotta a második és a harmadik expedícióra is. Természetesen az első expedíció eredményei és azok elismerése a nemzetközi tudományos közéletben komoly érvet jelentettek a fiatal felfedező mellett.

A Harmadik Őtani Expedíció során nem ütközött nehézségekbe sem az orosz, sem a brit hatóságok részéről. Ennek egyik fő oka brit részről az volt, hogy addigra Macartney visszatért Kasgárba, és neki lényegesen nagyobb tapasztalata volt a térségen áthaladó tudományos expedíciókkal, mint a túlon túl gyanakvó Shuttleworth századosnak. A londoni népszerűségi kampány, melyet Őtani ottlétük alatt szervezett, szintén jelentős szerepet játszott abban, hogy a nyilvánosság megismerte Tachibanát és az előző út régészeti jelentőségét. 1910 első felében a fiatal japán felfedező eredményeit a kor vezető kutatói és felfedezői is elismerték, köztük Denison Ross, Albert von Le Coq, Stein Aurél, valamint Sven Hedin.

Tachibana tudományos megítélése egyértelműen befolyással volt az indiai kormányra is. A vele foglalkozó iratcsomag tartalmazza azt a *Times*ből kivágott rövid cikket is, amit egy kalkuttai tudósító írt az expedícióról, méghozzá nagyon pozitívan, rávilágítva több olyan részletre is, amelyet a konzul annak idején megfelelő háttérismeretek nélkül gyanúsaknak ítélt.²³ Így mikor a brit szervek a japán felfedezőkről szóló ügyiratot 1910. február 8-án iktatták, a fedőlapon az altitkár megjegyezte, hogy a *Times*ből kivágott cikk Mr. Tachibana tevékenységét teljesen más megközelítésben tálalja, és így „nem alaptalan a feltevés, hogy ez az ember elsősorban régészettel foglalkozott, és csak szabadidejében gyűjtött kormánya számára információkat”.²⁴

Figyelembe véve azt a viszonylag nagy mennyiségű levelezést, melyet a brit szervek részéről Tachibana feltételezett – de kielégítő módon soha nem bizonyított – hírszerző tevékenységével foglalkozik, ez a megjegyzés majdnem egyenértékű annak elismerésével, hogy a vele kapcsolatos vélemények alaptalanok voltak. Talán ennek a megváltozott véleménynek tulajdonítható, hogy egy évvel később, a Harmadik Őtani Expedíció során Tachibana nem ütközött nehézségekbe a brit hatóságok részéről.

²² Stein Aurél többször is éles hangon bírálta Tachibana miráni látogatását. *Innermost Asia* (Stein 1928: 171–172) című munkájában például részletezi a Tachibana által okozott károkat azokon a miráni falfestményeken, amelyeket Stein maga korábbi látogatása során túl törékenynek ítélt meg és ezért a helyszínen hagyott.

²³ “Exploration in Chinese Turkestan,” *The Times*, February 3, 1910.

²⁴ L/P&S/IO/55/240.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Enoki Kazuo 榎一雄 1981. „Tachibana Zuichō shi no Sabaku manyūki 橘瑞超氏の沙漠漫遊記 [Tachibana Zuichō sivatagi úti feljegyzései].” *Shiruku rōdo* シルクロード 7.1: 3–13.
- Hopkirk, P. 2001. *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Treasures of Central Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaneko Tamio 金子民雄 2002. *Saiiki: Tanken no seiki* 西域——探検の世紀 [A nyugati területek: a felfedezések évszázada]. Tokyo: Iwanami shoten.
- McKay, J. 1911. *The Origin of the Xosas and Others*. Cape Town: J. C. Juta.
- Ross, D. 1943. *Both Ends of the Candle: The Autobiography of Sir E. Denison Ross*. London: Faber and Faber.
- Stein, M. Aurel 1921. *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, M. Aurel 1928. *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran*. Oxford: The Clarendon Press.
- Tachibana Zuichō 橘瑞超 1986. *Chūa tanken* 中亜探検 [Belső-ázsiai expedíció]. Postscript by Kaneko Tamio 金子民雄. Tokyo: Hakubunkan.
- Uehara Yoshitarō 上原芳太郎 (ed.) 1937. *Shin Saiikiki* 新西域記 [Új feljegyzések a Nyugati területekről]. Tokyo: Yūkōsha.

JÓZSA SÁNDOR

A MAGYAR DIPLOMÁCIA LEHETŐSÉGEI A KÍNAI NYITÁS FOGADÁSÁBAN AZ 1970-ES ÉVEKBEN

Ez a visszapillantás a negyven évvel ezelőtti magyar-kínai kapcsolatok néhány epizódjára olyan történeti, diplomácia-történeti korszak, vagy helyesebben körkép, amely kapcsolatainkat hosszú évek óta oly sikeresen építő fiatalabb kollégáink számára már anakronisztikusnak tűnhet. A mi generációnk hatvan-egynéhány évvel ezelőtti ösztöndíjas-aspiráns éveiben 1950–1955 között Kína és a magyar-kínai kapcsolatok első virágkorukat élték. Ám akkor mégis gyakran hallhattuk azt a jövőbe mutató, jóslatnak is beillő jelmondatot, amely így hangzott: „A jövő ragyogó, a hozzávezető út azonban kanyargós.” Kínaiul ez így hangzik: „*Weilai shi guangmingde, daolu shi quzhede* 未来是光明的, 道路是曲折的”. És valóban. Alig telt el néhány esztendő, Kína addigi egyenes útja máris veszélyesen kanyargóssá vált. E tekintetben persze mi sem nagyon maradtunk el Kínától. Gondoljunk csak 1956-ra, ami az én életemben sem múlt el nyomtalanul. A mi generációnk legproduktívabb életkorában túl hosszúra nyúlt a kanyargós út, ami természetesen befolyásolta szakmai és egyéni életünket, karrierünket. Rengeteg élményem fűződik ehhez az időszakhoz is.

Erről a korszakról idéznék most fel önéletírásom kéziratának „Másodszor a Külügyben” című fejezetéből néhány részletet. Azért is választottam mai előadásom témájául ezt az időszakot, hogy a fiatal generáció az akkori és a mai feltételeket, lehetőségeket összevetve, kellőképpen értékelje azt az óriási változást, ami az utóbbi 35 évben a kínai politikában, az ország fejlődésében végbement.

E bevezető gondolat után rátérek a tárgyra. 1972 tavaszán Marjai József külügyminiszter-helyettes hívására négyéves külügyi szolgálatot vállaltam kínai szakterületen. Szakemberek kölcsönkérése egyetemektől és más intézményektől néhány évre a Külügy részéről egyébként bevett gyakorlat volt.

Ezt az ajánlatot már csak azért is elfogadtam, mert 1957 óta a Kelet-ázsiai Tanszéken tizenöt évig úgy oktattam mai kínai nyelvet, Kína új- és legújabb kori történetét, illetve a Kínai Népköztársaság fejlődésének történetét, hogy pekingi ösztöndíjas-aspiráns tanulmányaim 1955-ös befejezése után csupán egy alkalommal, 1965-ben tölthettem két hetet Kínában.

A négyéves külszolgalat vállalásával reméltem, hogy felfrissíthetem nyelvtudásomat, és az ország életébe is sikerül némi bepillantást nyernem. Mindjárt

hozzáteszem azonban, hogy az a közel négy év 1973-tól 1976-ig, amit diplomataként Pekingben töltöttem, a tízéves zűrzavar végső szakaszára, az ország teljes bezárkózására esett.

Ugyanakkor a külpolitikában Nixon amerikai elnök 1972 februári kínai látogatásával felgyorsult a nyitás a Nyugat és Japán felé, miközben Kína az úgynevezett harmadik világgal, Ázsia, Afrika, Latin-Amerika számos országával – mely világ kirobbanni vélt forradalmának vezetésére készült – már intenzív kapcsolatokat épített ki. Ennek a gyümölcsei érnek be manapság a kínaiak számára.

Az úgynevezett szocialista országok közül az önálló külpolitikát folytató három balkáni országgal, Romániával, Jugoszláviával és Albániával Peking szintén normális kapcsolatokat ápolt. A nyugati nyitással párhuzamosan Kína normalizálni kívánta minimálisra csökkent kapcsolatait azon szocialista országokkal is, melyek hűen követték, vagy kénytelenek voltak követni a szovjet Kína-politikát is.

Egyetlen kivételt képezett a Szovjetunió, mellyel nemcsak ideológiai és politikai vitákba, de egészen a súlyos fegyveres határincidensekig fajuló konfliktusba keveredett. Hadseregek álltak egymással szemben a határon. Tömören, nem babra ment a játék.

Amikor 1972 áprilisában tanácsadói kinevezéssel a Külügy kínai referatúrájára kerültem, a magyar-kínai kapcsolatok viszonylatában elég feszült helyzettel szembesültem.

Ezt a feszültséget persze már a tanszéken is jó pár éve érzékeltük. Ha például a kínai nagykövetség fogadására meghívást kaptunk, a részvételhez a dékántól engedélyt kellett kérni. Dékánunk egyébként mindig azt javasolta: „Menjete, de ne sokan.” Persze egyébként sem voltunk sokan a tanszéken. Hosszú ideig a lektorcsere is szünetelt. Anyanyelvű tanárnő egyedül Mao Shoufu, Gal-la tanár úr felesége volt.

A külügynek akkor az okozott gondot, hogy a Budapesten átutazó kínai küldöttségeket, kormányküldöttségeket miként kezelje, meg hogy kapcsolataink normalizálására tett javaslataikat hogyan fogadja.

Azt a kérdést nem tanulmányoztam, hogy Kína a többi Szovjetuniótól függő szocialista ország irányába milyen kezdeményezéseket tett a kapcsolatok normalizálása tekintetében. Magyarország irányába azonban biztosan tett kezdeményező lépéseket, és remélni lehetett, hogy a válaszlépésekre a Szovjetunió ellenkezése miatt nem kell több mint egy évtizedet várni. Ilyen kezdeményezés volt például az ösztöndíjas csere felújítására tett kínai javaslat is.

Az akkori magyar vezetés a kínai kezdeményezések fogadásában valószínűleg nem volt egyöntetűen elutasító. Egyesek hajlottak volna a kapcsolatok normalizálására. Úgy tudom, közéjük tartozott Fock Jenő miniszterelnök is, míg mások a szovjet Kína-politikát követték hűségesen. Ez utóbbiak közé tar-

tozott például Pulya Frigyes külügyminiszter is, s ezt onnan tudtam, hogy a kínai referatúra berkeiben őt csak Pujao elvtársként emlegették. A *bu yao* 不要 kínai szó, annyit jelent nem akar, nem kell, vagyis a kínai kapcsolatokat nem kell normalizálni.

Akkori pekingi nagykövetségünk, Gódor Ferenc mindkét oldalról kaphatott eligazítást a követendő magatartás tekintetében, amit a sajnos már elhunyt, jó humorú Iván László, pekingi tanácsos kollégám (1983–1988 között pekingi nagykövetségünk) némi túlzással úgy jellemezte, hogy egyik lábára lakkcipőt, a másikra meg patkós csizmát húztak. Nos, Gódor nagykövet, és ezt én is igazolhatom, szívesebben járt volna lakkcipőben Kínában, ami az ő vágyainak és az én reményeimnek is (hogy ti. a magyar–kínai kapcsolatok mihamarabb normalizálódjanak) jobban megfelelt volna. Ennek azonban akkor már nem volt semmi realitása.

Bárhogyan is vélekedtek ugyanis egyes vezető magyar politikusok, Breznyev nem tűrhette, hogy a magyarok kilógnak a sorból, mivel esetleg számolhatott azzal a veszéllyel, hogy a Kína-politikában már amúgy is önálló úton járó három balkáni ország, Románia, Jugoszlávia és Albánia mellé a kínaiaknak esetleg még Magyarországot is sikerül félig-meddig becsatlakoztatni. Ezért aztán a többiek árgus szemekkel figyelték a magyar diplomácia minden mozdulatát, amit egy-egy kínai delegáció budapesti átutazása alkalmával tett.

Mindennek számomra a későbbiekben legmeggyőzőbb bizonyítéka volt, hogy első nyári szabadságom idején, 1973 nyarán kezembe adtak egy feljegyzést, amely a szovjet nagykövet Kádárnál tett látogatásáról e témában íródott. Ebből kiderült, hogy a kínaiakkal kapcsolatban óvatosságra intette Kádárt. Nem véletlen ezért, hogy amikor már bent tanácsadóskodtam a Külügyben, ha egy kínai delegáció feltűnt a magyar égbolton, és le is szálltak Ferihegyen, mert itt volt az átszálló állomás, és még valami hivatalos programot is kértek, mindnyájunkat elfogott a harctéri idegesség, mert javaslatot kellett tennünk, hogy mit csináljunk velük, ki milyen szinten fogadja őket. Ha túl alacsony szinten történik a fogadás, az nagy udvariatlanság.

Ez történt korábban Li Peng 李鹏 későbbi miniszterelnökkel, aki akkor miniszteri rangú delegáció vezetőjeként utazott át, és a magyar metróépítést kívánta tanulmányozni. Őt sikerült megsérteni azzal, hogy alacsony szinten fogadtuk. Ha pedig magas szinten fogadjuk a pekingi vendégeket, kiváltjuk a szovjet diplomácia rosszsallását. Ilyen esetekben aztán az úgynevezett hét együttműködő szocialista ország (Szovjetunió, Német Demokratikus Köztársaság [a továbbiakban NDK], Csehszlovákia, Lengyelország, Bulgária, Magyarország, Mongol Népköztársaság) valamelyik nagykövete felkereste a Külügy valamelyik magas rangú vezetőjét, sőt mint kiderült a szovjet nagykövet egyenesen Kádárt, közülük valamelyik tanácsos pedig a frissen kinevezett „tanácsadót”, mármint engem és töviről hegyire igyekezett kipuhatolni még a gondo-

latainkat is. Hogy mit mondtak a magasrangú külügyi vezetők, azt persze nem tudtuk. Nekünk kellett kitalálni, hogy mit gondolhatnak odafent. Ilyen esetekben végül is az arany középutat választottuk, hogy ti. se túl magas, se alacsony szinten ne fogadjuk az átutazó kínai kormányküldöttségeket.

Hogy aztán a kínai politikának tényleg volt-e a szocialista tábor „bomlasztani” kívánó szándéka, arra csak a további kutatások deríthetnek fényt. Vámos Péter sinológus történész szerint igenis volt. Érzésem szerint az akkori kínai politikától nem állt távol az ilyen szándék.

Hogy mindezeket a negyven évvel ezelőtti eseményeket ilyen részletekbe menően felidézem, csupán azért lehet érdekes, mert ahogy látjuk, az Európai Unió viszonylatában is ugyanúgy, az ennél néha sokkal nagyobb horderejű ügyekben is (lásd védőhálós kölcsön) adva vannak az idegfejtő, ezúttal az ország anyagi teherbírását is veszélyeztető lépések, döntések.

Talán az sem érdektelen, hogy még a pekingi kihelyezésem előtti időre esett a kínaiul kitűnően tudó, Kína-szakértő Kapica szovjet külügyminiszter-helyettes budapesti látogatása. Peking felszabadításakor, 1949-ben ő volt a Guomindang 国民党 kormányhoz akkreditált utolsó beiping-i 北平 szovjet főkonzul. A Guomindang időkben ugyanis 1928-tól Nanking (Nanjing 南京, jelentése „déli főváros”) volt a Kínai Köztársaság fővárosa, s csak az új, kommunista hatalom döntött úgy, hogy 1949-től újra Peking (Beijing 北京, jelentése „északi főváros”) lesz a Kínai Népköztársaság fővárosa. Időközben, 1928–1949 között ugyanis Peking nevét a Guomindang-kormány az északi nyugalom, békesség jelentésű Beipingre változtatta. Amikor Marjai fogadta Kapicát, engem is behívott, hogy bemutasson neki. Meglepő volt, hogy Marjai (gondolom az én 1956-os külügyes múltamra is tekintettel) milyen hosszan beszél arról, hogy 1956 után sok értékes szakembertől kellett a Külügynek megválnia, amit Kapica kénytelen volt türelmesen végighallgatni. (Az 1956-os forradalom idején ugyanis már közel egy éve kínai referensként, majd megbízott osztályvezetőként a Külügyben dolgoztam, és akkor a minisztérium Forradalmi Bizottságának tagjává választottak. A forradalom leverése után emiatt a Külügyből elbocsátottak.)

Végül is 1973 januárjában családommal együtt kiutaztunk Pekingbe. A kínai fél akkor már tudomásul vette, hogy kapcsolataink normalizálására részünkről nincs fogadókészség. Ezért aztán a minimálisra csökkent kétoldalú kapcsolatok terén alig akadt számomra teendő. Maradt a másik, fontosabb feladat, a kínai belpolitika alakulásáról a lehetőség szerint hiteles információt adni.

Ez azonban számos nehézségbe ütközött. Először is a hivatalos programokon kívül semmiféle magánkapcsolat felvételére nem volt mód. Úgy telt el a négy esztendő, hogy sem régi tanárainnal (az egyetemek zárva voltak), sem évfolyamtársaimmal, régi barátaimmal nem találkozhattam. Ilyen feltételek mellett maradt a sajtó, a rádió, a televízió, meg persze a vidéki utazások. Fon-

tos információforrás volt még az úgynevezett „klub” is. Szovjet kezdeményezésre a hét együttműködő szocialista ország kínai belpolitikával foglalkozó szakdiplomatai (közülük többen, hozzám hasonlóan, egyetemi emberek, a leningrádi, varsói, berlini egyetemről), hetenként találkoztak, és a kínai helyi és vidéki sajtóból, másfelől vidéki utazásaink során szerzett tapasztalatainkat kicserélve értékeltük a kínai belpolitikai helyzet alakulását. (A fenti találkozókra prágaiak azért nem jöttek, mert az ottani, egyébként kiváló sinológusok, az 1968-as „prágai tavasz” felszámolása miatt karanténba kerültek, illetve más foglalkozást voltak kénytelenek keresni.)

Ezek alapján írtam jelentéseimet. A későbbiekben többször tapasztaltam, hogy a Pálffy József főszerkesztésében megjelenő *Magyarország* című szírvonalas politikai hetilapban szó szerint olvashattam belpolitikai jelentéseim részleteit.

A kínai külpolitikai nyitás eredményeként az egyre sűrűbben Kínába látogató államférfiak tiszteletére a súlyos rákbeteg Zhou Enlai 周恩来 miniszterelnök életének utolsó éveiben az Országos Népi Gyűlés (a kínai parlament) palotájában többszáz vendég részvételével nagyszabású díszvacsorákat rendezett. A háttérzenét egy hatalmas, kitűnő katonazenekar szolgáltatta. Ezekre a díszvacsorákra természetesen a nagykövetek is meghívást kaptak. A vendégeket Zhou Enlai fogadta, és mindenkivel kezet fogott. A nagykövet képviselőjében többször én vettem részt. E díszvacsorákon Zhou mindig beszédet mondott. E beszédekből nem maradhatott ki egy a szovjet hegemonizmust elítélő mondat. Amikor e mondat elhangzott, az „együttműködő hét szocialista ország” nagykövete, illetve képviselője (általában előzetesen egyeztetve, akkori megállapodás szerint Csehszlovákia nagykövete kezdeményezésére) tiltakozással kivonult a díszvacsoráról. Ez a kivonulás, meg kell mondanom, elég feltűnő és kellemetlen volt. Ez is velejárója volt a diplomáciai szolgálatnak. A kivonulást a jelenlévő vendégek, meg persze a tudósítók nagy figyelemmel kísérték és számolták a kivonulókat. Ha valaki kimaradt volna, abból esetleg már messzemenő következtetéseket lehetett volna levonni abban az információszegény Pekingben.

Hogy a kínai kiküldetés élménye teljes legyen, 1976 nyarán már éppen hazautazásunkhoz készülődtünk, félig már be is pakoltunk, amikor 1976. július 28-án hajnalban átéltük a borzalmas, 7,5-ös erősségű tangshani 唐山 földrengést is. Milliós város vált romhalmazzá. Akárcsak Zhou Enlai halálakor, megint ügyvivő voltam.

A diplomáciai testület képviselői (legalábbis a nyugatiak családtagjai) a földrengéstől megrettenve rögtön elutaztak Hongkongba. Mi, „szocialisták” azonban maradtunk. A sanlituni 三里屯 diplomata lakónegyed kis szellemvárossá vált. Alig lézengett néhány család ebben a jókora, katonák által őrzött, természetesen fallal körülvett lakótelepen.

Aztán szabadságáról visszajött Iván László, és átvette tőlem az ügyvivői beosztást. Megírtam utolsó jelentésemet, „válsághelyzet Kínában” végkövetkeztetéssel, azután családommal vonatra szálltunk. Szeptember 9-én, Mao halálának napján (a vonaton erről nem értesültünk) a Keleti-pályaudvaron az azóta sajnos már szintén elhunyt kedves Huszár Flórián fogadott. Köszönés helyett csak annyit mondott: „Meghalt Mao!” Ismét új korszak kezdődött Kína történelmében és az én életemben is, mivel az eredeti megállapodás szerint visszamentem a tanszékre.

Aztán ismét eltelt nyolc hosszú esztendő, és 1984-ben, amikor már Galla Endre volt a tanszékvezető, ő Csongor Barnabást és engem javasolt az évtizedek után tanszékünknek először juttatott 3–3 hónapos tanulmányútra. Csongor Barnabás 61, de már én is 56 éves voltam akkor, és harminc évvel az ösztöndíjas évek után, végre újra szabadon, kötetlenül találkozhattam régi tanárainkkal, évfolyamtársaimmal, barátaimmal. És amilyen barátsággal, szeretettel fogadtak családi körben is, az felejthetetlen.

És akkor, a Peking Egyetem menzáján, a kedves kis kukta mondta nekem, hogy mennyire tiszteli és csodálja az öreg, puritán magyar professzort, *lao jiaoshou* 老教授, aki mindig csak híg rizskását, *xifan* 稀飯 reggelizik. És én tudom, azért spórolt annyira Csongor tanár úr, hogy a szűkös hazai ellátmányból minél több könyvet tudjon hazahozni. Ilyen ember Csongor tanár úr, akit a mai, ünnepélyes alkalommal is sok szeretettel köszöntök. Sokáig éljen erőben, egészségben!

És végül szívből kívánok tanszékünk és a Távolségi Intézet tanárainak, hallgatóinak és külön a most megalakult pekingi Magyar Kulturális Intézet igazgatójának, Buslig Szonjának (aki már általános iskolás kislány korában járt a TIT, vagyis a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat keretében szervezett kínai nyelvtanfolyamomra) a magyar-kínai kapcsolatok második virágkorának reményeink szerint nyílegyenes, kikövezett útján további sok sikert.

KALMÁR ÉVA

MŰ ÉS FORDÍTÁS. MŰFORDÍTÁS KÍNAIBÓL¹ A PRÓZAFORDÍTÁS NYELVI ÉS STILÁRIS PROBLÉMÁI

Szakfordítás és szépirodalmi mű

Műfordításról szólván legtöbbször *versfordítás* problémáit szokták taglalni, de ezúttal a prózai művek fordításának kérdéseit szeretném számba venni. A prózai mű átültetése egy másik nyelvre, jelesül kínaiból magyarra meglehetősen sokféle kérdést vet föl, nemcsak nyelvi természetűeket, hanem a kulturális távolságból adódó problémákat is.

Ami a prózafordítást illeti, ezzel kapcsolatban legtöbbször a *pontoság* igénye fogalmazódik meg. Ha szakszöveget fordít az ember, valóban a pontoság a legfontosabb, nem árt, ha az, aki fordít, ért az adott szakterülethez, de általában elég, ha szinte szóról szóra pontosan visszaadja egy-egy orvosi, jogi vagy például forgalomtechnikai vagy fűtéstechnológiai szöveg értelmét. A pontoság igényének megfelelni sem könnyű feladat, mert ha kínaiból fordít az ember, szembetalálja magát például azzal a problémával, hogy az európai nyelvekben mindenütt használatos latin vagy görög eredetű szakkifejezések a kínaiban nem használatosak, s ez nem könnyíti meg a fordító dolgát, mert neki rendszerint ilyen latin vagy görög eredetű szavakat kell használnia a magyar szövegben. (Olykor a kínai is használ ilyen kifejezéseket, csak hogy nem eredeti formájukban, hanem latinból vagy görögből szó szerint kínaira fordítva: non-steroid = *fēilèigùchún* 非类固醇, agrokémia = *nóngyèhuàxué* 农业化学).

De az irodalmi mű más. *Műfordításról* csak akkor beszélünk, ha irodalmi mű megszólaltatásáról van szó az eredetitől különböző nyelven, s akkor sok olyan kérdés merül fel, amely szakszöveg fordításánál nem elsőrendű szempont: sikerült-e az eredeti mű *stílusát* visszaadni? Megszólalt-e magyarul egy kínai regény vagy elbeszélés? Megszólította-e a magyar olvasót? (Egy irodalmi esten egyszer felolvastak egy novellát. Jelen volt a kínai író is, aki persze nem értett magyarul, amikor azonban a közönség némely részeknél felnevetett, megállapította: „ha nevetnek, nem lehet olyan rossz a fordítás.”) A mű-

¹ Ezen írás az ELTÉ-n 2013. november 27-én Csongor Barnabás 90. születésnapja alkalmából rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett változata.

fordításban a pontosság nem mindig célravezető, sokszor egyáltalán nem is lehet pontosan, szöveghűen fordítani. Modern fordításelméleti álláspont szerint nem az legfontosabb, hogy mondatról mondatra újrameséljük az eredeti művet egy másik nyelven, hanem hogy a fordító saját személyiségén átszűrve interpretálja az eredetit, olyanféleképpen, amiként a hangszeren játszó zenész a zene-művet a kotta alapján előadja, megszólaltatja.

A fordítás és a műfordítás összes problémája abból a zűrzavarból származik, amelyet *Bábel tornya*, e metafora jelent. Hogy mit is jelent, arra nézve pedig hadd idézzem Voltaire *Bábel* szócikkét a *Filozófiai abécéből*:

A hiúság minden időben hatalmas építményeket emelt. Hiúságból építették meg az emberek Bábel szépséges tornyát is: 'Jertek, építsünk magunknak várost és tornyot, melynek teteje az eget érje és szerezzünk magunknak nevet, hogy el ne széledjünk az egész földnek színén.' A vállalkozás egy Péleg nevű férfi korában történt, aki is ötödik ük-atyájának tartotta a derék Noét. Az építészet és a járulékos mesterségek ezek szerint sokat fejlődtek öt nemzedék alatt. ... Nem tudom, miért állítja *Mózes első könyve*, hogy *Bábel* zűrzavart jelent, hiszen a keleti nyelvekben *Bá* jelentése: atya, *Bélé* pedig: Isten; Bábel Isten városa, szent város: a régiek minden székvárost így nevezték. Vitathatatlan azonban, hogy Bábel zűrzavart jelent, akár azért, mert az építők, miután nyolcvanezer zsidó láb magas tornyot emeltek, egész belezavarodtak, akár azért, mert a nyelvek zavarodtak össze; nyilvánvaló, hogy a németek azóta nem értik meg a kínaiakat, hiszen a tudós Bochart szerint napnál világosabb, hogy a kínai nyelv eredetileg azonos volt a felnémettel.²

Voltaire ironikus értelmezéséhez hozzátehetjük: a kínai akkor akár a magyarral is azonos lehetett.³ S ha még mindig azonos volna, nem volna gondunk vele, hogy miként szólaltassuk meg magyarul Konfuciuszt vagy Laozit, a kínai filozófia és orvoslás kanonikus műveit, a csodálatos kalandokat elbeszélő kínai regényeket, a fantasztikus novellákat, melyekben nehezen megnevezhető természetfeletti lények is szerepelnek, vagy éppen a különös mondatfűzéssel jeleskedő modern irodalmi alkotásokat. – De Bábelben a nyelvek összezavarodtak, és most ebben a Bábel teremtette zűrzavarban kell a fordítónak rendet teremtenie.

² Voltaire 1983: 57–58.

³ A 19. század végéig még igen elterjedt volt különféle, egymástól távoli nyelvek rokonítása egymással, pusztán egyes szóalakok hasonlósága alapján. Például a (máig pótolhatatlanul gazdag) Czuczor–Fogarasi szótár (*A magyar nyelv szótára*, 1862–1874) tele van a magyar szavak kínai eredeztetésének példáival.

A teljes mű: novella, regény

Amikor az ember fordít, hogy megértse az eredetit, előbb az eredeti nyelven (kínaiul) kell gondolkodnia. Amikor megértette, és már képszerűen, tapasztalatszerűen van a fejében a mű, nem nyelvi formájában, akkor leírhatja a maga nyelvén (a célnyelven: magyarul). Ha ragaszkodik az eredeti nyelvi formájához (például a mondatszerkezethez), vagy ragaszkodik az eredetiben megjelenő, magyarul leírható, de meg nem jeleníthető valósághoz, a fordítás idegenül hangzik, vagy rossz. (például: „A zsúpfedeles fogadócsarnok közepe az elköltözött lélektábláját megillető hely volt”⁴) A kínai valóságban sok olyasmi van, aminek magyarul nincs neve, vagy nem volt, amíg valamely fordító nem alkotott olyan nevet, kifejezést rá, amit a magyar olvasó elfogad. Ha mindent átszünk, mindent „magyarítunk”, elvész az eredeti íze (Kell-e „mandarin-kacsa-párral díszített paplan” helyett „gerlepárral díszített”-et írunk?). Ha viszont mindent meghagyunk „kínaiasnak”, képszerűen, bonyolult módon körülírjuk azt, amire nincs szavunk, akkor keresett, barokkos, idegen, egzotikus lesz a magyar szöveg, és az eredeti mű keresetlen stílusa teljesen elvész. Ezen lehetőségek között kell a fordítónak egyensúlyt találnia. Olykor sikerül magyar szót alkotni a magyarul nem létező kínai tárgyra vagy fogalomra. Csongor tanár úrnak köszönhetjük például a következő, immár magyar szavakat: *kettős-óra* = *shí* 時; *böjtös eledel* = *zhāi* 齋; *első, második...ötödik őrég* = *yī, èr, ...wǔ gēng* 一, 二。。。五更, *felhőbukfenc* = *yúntóu* 雲頭, *kilenc testnyílás* = *jiǔ qiào* 九竅, amelyek mind egy-egy kínai fogalom igen találó magyar megfelelői.

Sokszor nem elég egy-egy szó megfelelőjét megtalálunk. Egy különös tájat vagy szokást, egy életképet, egy csodás kalandot, egy szertartást és sok más hasonló jelenetet a kínai regényben gyakorta pergő, szójátékos, olykor rimes prózában ábrázolnak, sokszor pedig egymás után kétszer is megjeleníti az író: előbb prózában, azután versben. Ha ilyenkor csak pontosan fordítanánk, csak a prózát hagynánk meg, mindenképpen sokkal szegényebben jelenne meg az eredetihez hasonló kép, ráadásul nem élhetné át az olvasó a ritmussal és szófejtéssel tarkított élményt, amit az eredeti olvasása felidéz. Az európai regény hagyománya szerint e kettős leírás túlságosan hosszúra nyúlik, bonyolult, sok időre megszakítja a cselekmény menetét, és nem olyan természetes az európai olvasónak, mint a kínainak, aki – mivel a kínai regény eredetileg szóbeli elbeszélés volt, a piactereken adták elő mesemondók az összegyűlt közönségnek –

⁴ *Tángzhōng* 堂中 jelentése: a csarnokban vagy teremben a bejárattal szemben, a fő helyen elhelyezett kép, kalligráfia, szobor vagy tábla, itt: az elhunyt lélektáblája állt ezen a helyen.

igényli az ilyen hosszú leírást, mert ezáltal fogan meg a cselekmény színtere a képzeletében.

A nyugati fordítási hagyományban (valamennyi „nagy” nyelven is) a huszadik század utolsó harmadáig rendszerint kihagyták a leíró részek egy részét és a hosszú, hangulatfestő verseket a fordításból. Úgy vélték, bizonyára nem is teljesen alaptalanul, hogy a nyugati olvasó így könnyebben befogadhatja a regények számára amúgy is egzotikus világát. A magyar fordítások sem teljesek. Vagy azért, mert közvetítő nyelvből készültek, mint Cao Xueqin 曹雪芹 – Gao E 高鶚: *A vörös szoba álma* és Xiaoxiao sheng 笑笑生 álnevű ismeretlen szerző regénye, a *Szép asszonyok egy gazdag házban*; vagy mert a fordító vagy a kiadó a mű befogadásáról, lehetséges sikeréről a fentebbiekhez hasonlóan vélekedett. Csongor Barnabás tanár úr Wu Cheng'en 吳承恩 *Nyugati utazásának* első fejezetét teljes szöveggel lefordította, hogy az olvasónak fogalma legyen az eredeti stílusáról. S a további fejezetekben is sokszor megtaláljuk a versbe foglalt tájleírást, vagy éppen meditációt.

Az 1960-as, 1970-es évektől új érdeklődés támadt Nyugat-Európában és Amerikában a távol-keleti irodalmak iránt és újrafogalmazódtak a műfordítás alapelvei is. Ezért a nagy kínai (és japán) regényeket sorra újr fordították nyugati nyelvekre, immár filológiai alaposággal a teljes szöveget. Magyarul ez a vállalkozás még késik: talán majd ha egyszer újra érdeklődés támad Magyarországon is a klasszikus kínai kultúra világirodalmi mércével is kiemelkedő teljesítményei iránt...

Klasszikus nyelven, beszélt nyelven írott művek és mai regények, elbeszélések: különböznek-e a fordításban?

A kínai irodalom mintegy háromezer éves története során prózai művet hosszú évszázadokon át kizárólag „ékes” irodalmi nyelven (*wényán* 文言) írtak – hihetetlenül tömör, lakonikus stílusban, mely tele volt egy-két szavas utalásokkal régi művekre vagy történetekre, megértésükhöz a klasszikus kultúra alapos ismeretére és nyelvi-gondolkodásbéli találékonyságra volt szükség. A klasszikus esszé és elbeszélés mellett a kínai középkorban megjelent a beszélt nyelvű (*báihuà* 白话) elbeszélés is: születésekor szóbeli műfaj volt, az irodalmi nyelvű elbeszéléssel ellentétben közérthető és terjengős, szerteágazó szerkezetű; amikor leírták, írástudó-szerkesztők csiszolták e művek szövegét. A beszélt nyelvű elbeszélésből nőtt ki a kínai klasszikus regényirodalom. Modern nyelven csak a huszadik század elejétől írtak prózai műveket, de azóta csak elvétve akad író, aki visszatérne a klasszikus stílushoz vagy a korábbi beszélt nyelv írásmódjához. (Az élő nyelvben azonban nincs éles határ e három nyelvi réteg között, a mai nyelvbe is sok klasszikus nyelvű kifejezés ékelődik, de

nyelvtani szempontból, elsősorban a szintaxist tekintve a modern nyelvben mások a szabályok, mint a klasszikus kínaiban.)

Azért tartottam fontosnak mindezt elmondani, mert a fordításban tükröződnie kellene ezen nyelvi rétegeknek, ha valamiképpen vissza akarnánk adni a kínai stílus sokféleségét, tömörségét illetve terjedősségét. De nyugati nyelvű fordításokban nincsen különbség klasszikus vagy modern nyelven írott művek stílusa között, a magyarban sincs.

Akár az ókori kanonikus művekből, például Sima Qian 司馬遷 *Történeti feljegyzéseiből*, akár a 17–18. századi író, Pu Songling 蒲松齡 az eredetiben végtelenül tömör klasszikus nyelvű novelláiból, akár pedig 15–16. századi beszélt nyelvű elbeszélésekből vagy mai művekből készült a fordítás, a nyelvi stílus egyáltalán nem, vagy alig különbözik. Márpedig ha azonos stílusban fordítunk, nem lehet visszaadni például a beszélt nyelvű szövegbe iktatott klasszikus mondatok, részek sajátos ízét.

Még ha akarnánk, sem tudnánk magyarul olyan régies stílusban fordítani, mint a klasszikus kínai, az archaizálást tulajdonképpen csak jelezni lehet: műveltető igealakok használatával, néhány régies szóval, latinos mondatszerkezettel vagy közérthető latin szavak beiktatásával.

Csongor Barnabás fordításában rendszerint igen finom nyelvi-nyelvtani utalás jelzi, hogy egy-egy szövegrész stílusa a többihez képest emeltebb vagy régiesebb:

Ahogy a káosz meghasadt – *mondotta* a királyfi –, a könnyűből s tisztából lett az ég, a súlyosból s zavarosból lett a föld. Az ég tehát *tisztaságos* őszanyag *lévén*, az egék palotáit *tartván*, törvényes rend szerint fel nem szippantható. Mivelhogy azonban Szun Vu-kung a nyugatra *menendő* kínai barát *oltalmára volna* ezzel, illendő, hogy hatalmas jóságát valahogy segítsük, és így műve *sikeredjék*.⁵

Egy-egy pontosan használt névelő, egy-egy szokatlan, régies szó régies, patinás stílust kölcsönöz a szövegnek.

„Igen vár a mester, aztán majd *megkésünk*.”

„Mondd csak el szaporán, különben *elzsanakollak*”.

Ha egész elbeszéléseket próbálunk archaikus stílusban visszaadni, mint Tokaji Zsolt próbálkozott vele Pu Songling néhány rövid novelláját Heltai Gáspár stílusában fordítva le,⁶ magyarul nehezen olvasható írásművet hozunk létre. Ez megfelel ugyan az eredeti stílusának: a kínai szöveget is nehezen érti még az

⁵ Vu Cseng-en 1980: 420. (A kurzív kiemelés tőlem, K. É.)

⁶ Pu Songling 1997: 7–12.

anyanyelvi olvasó is, de mégis kérdéses, hogy ez-e a klasszikus kínai írásművek átültetésének királyi útja.

Kínai klasszikus regények magyarul

Shi Nai'an: *Vízparti történet*, Wu Cheng'en: *Nyugati utazás avagy a Majomkirály története* Csongor Barnabás fordításában

A nagy kínai beszélt nyelvű regények közül kettőnek a magyar átültetését vehetjük számba a magyar műfordítás-irodalom értékeiként. Shi Nai'an 施耐庵 *Vízparti történet*ének és Wu Cheng'en *Nyugati utazásának* műfordítás szempontú elemzése meghaladná ezen írás lehetőségeit, ezért csak néhány példával szeretném illusztrálni, hogy Csongor Barnabás tanár úr miként oldott meg néhány nehéz helyet, amelyek a kínai kultúra mély ismeretét követelik meg a fordításban, és kiváló magyar nyelvi fantáziát feltételeznek.

A *Vízparti történet* cselekményének egyik fordulópontján a történet egyik főhőse, Song Jiang 宋江 (Szung Csiang), a Jókorjött Eső részegen „lázadozó” verset ír a fogadó falára. – A helybéli mandarin és a talpnyaló Huang Wenbing 黃文炳 (Huang Venping) között a versről zajló párbeszéd több eleme: az írásjegyek alakjáról és értelméről szóló rész, a mandarin apósának levelében említett gyermekvers sorainak áttételes értelmezése a fordítói leleményesség példája:

知府道：「卻是何等樣人寫下？」

Ki írhatta? (a lázadozó verset)

黃文炳回道：「相公，上面明題著姓名，道是『鄆城宋江作』。」

Itt van, kegyelmes uram, a végén: “A jüncsengi Szung Csiang műve.”

知府道：「這宋江卻是甚麼人？」

De ki ez az ember?

黃文炳道：「他分明寫著『不幸刺文雙頰，那堪配在江州』。眼見得只是個配軍，牢城營犯罪的囚徒。」

Itt van kegyelmes uram: „Ráróttak két orcámra szégyenbélyeget, a száműzött sors siralmát szenvedem”... nyilvánvalóan száműzött, egy fegyenc a táborból.

知府道：「量這個配軍，做得甚麼！」

No, ha csak egy rab, akkor nyugton lehetünk felőle! – nyugodott meg a mandarin

黃文炳道：「相公不可小覷了他。恰才相公所言尊府恩相家書說小兒謠言，正應在本人身上。」

Ne kicsinyeld le, kegyelmes uram! – kiáltotta Huang Ven-ping – Az a gyermekdal,⁷ amit a kancellár úr őkegyelmességének a levele említ, éppen órá vonatkozik.

知府道：「何以見得？」

Hát ezt honnét veszi kegyelmed? – csodálkozott a mandarin.

黃文炳道：「『耗國因家木』，耗散國家錢糧的人，必是『家』頭著個『木』字，明明是個『宋』字；

“Fahából jő országháborító”, nos, ha a *ház* írásjegyét a *fa* írásjegye fölé tesszük, az a Szung családnevet adja ki, az ő nevét!

第二句『刀兵點水工』，興起刀兵之人，水邊著個『工』字，明是個『江』字。這個人姓宋，名江，又作下反詩，明是天數，萬民有福。」

A második sorban pedig “A vízi mester, kardos-katonás”, persze, hogy karddal, katonával akar az országra támadni, s ha *víz* jegye mellé a *mester* jegyét tesszük, az Csiang, a versíró személyneve! Aztán itt van ez a lázadó vers is; világos a jóslat! Adjon az ég boldogságot népünknek! – fohászzkodott fel ájtatosan.

知府又問道：「何謂『縱橫三十六，播亂在山東』？」

De mit tesz az, hogy “A harminchat meg keresztül-kasul, Santungból lesz nagy felfordulás?” – akadékoskodott a mandarin.

黃文炳答道：「或是六六之年，或是六六之數；『播亂在山東』，今鄆城縣正是山東地方。這四句謠言，已都應了。」

Hát az hatszor hat év, vagy valaminek a száma – bizonytalankodott Huang Ven-ping – De nézd csak, kegyelmes uram – mondta izgatottan: – “Santungból lesz nagy felfordulás” Jüncseng az Santungban van! Egybevág a dologgal ez a négy sor is teljesen!⁸

⁷ 小兒謠言四句道：『耗國因家木，刀兵點水工。縱橫三十六，播亂在山東。』 *Az utcákon meg a gyermekek egy dalt énekelnek, azt, hogy: “Fahából jön országháborító. / A vízi mester, kardos-katonás, / A harminchat meg keresztül-kasul, / Santungból lesz nagy felfordulás.”*

⁸ Si Naj-an 1977: 143.

A fenti szövegrészben Huang Ven-ping saját ármányos céljainak megfelelően magyarázza a gyermekdalt. Itt az eredetihez ragaszkodó szöveghűség lehetetlenné tenné a magyarázatban rejlő ártalmas félreértelmezés visszaadását. – E szövegrész arra is például szolgálhat, hogy a párbeszédben a beszélő személyét jelölő, a kínaiban mindig elől álló, „a mandarin mondta”, „Huang Ven-ping mondta” monotonitását miként lehet a magyarban feloldani.

A *Nyugati utazás* szövegéből a mennyei paripák elnevezésének sokszínű, különleges nyelvi fantáziát igénylő fordítását emelem ki:

止有天馬千匹。乃是：驪騮騏驎，騶駼織離；龍媒紫燕，挾翼驪驪；馱馱銀騶，騶裏飛黃；駒駮翻羽，赤兔超光；踰輝彌景，騰霧勝黃；追風絕地，飛奔霄；逸飄赤電，銅爵浮雲；驄瓏虎，絕塵紫鱗；-----

四極大宛，八駿九逸，千里絕群。此等良馬，一個個嘶風逐電精神壯，踏霧登雲氣力長。

Volt ott mennyei paripa ezer éppen: A Tarka Öszvér, Csodaló, Zöldfülű, Deres Fakó, Sárkánynőszte, Bíbor Fecske, Szárnyas Mén, Harmat Megeste, Hún Csödör, Ezüst Kanca, Tízezer Mérföldet Futó, Repülő Sárga Csikó, Pusztai Tarpán, Tollát Forгатó, Veres Nyúl, Fénnyel Suhanó, Cikázó Sugár, Ügető Hóka, Kődökön Szálló, Győzelmes Róka, Széllel Vágtázó, Földet Elhagyó, Szárnnyal Csapkodó, Égbe Futó, Vigan Lebegő, Vörös Mennykő, Rézkupa és Úszó Felhő, Tarka Kincs, Tigrissávós, Port Elrúgó, Pikkelyes Táltos, négy égtáj felől, messzi Fergánából, válogatott, remek paripák a javából. S ezek a pompás mének mind széllel nyerítene, villámsebesek, csudás szépek, ködöt tapodnak, felhőbe hágnak, csodaerejük világot áthat.⁹

A nyelvi fantázián túl még az eredeti elszórt rímei is megjelennek a magyar szövegben.

Az, hogy a fordítás jó-e vagy sem, azon áll vagy bukik, hogy a teljes mű, a novella vagy regény stílusát sikerült-e újratemetni, egységessé tenni, a mű magyarul jól olvasható-e. Vajon gördülékeny, humoros, változékony, szűkszávú vagy bőbeszédű, könnyen érthető vagy tekervényes? Vagyis hogy a magyar fordítás stílusa valamiképp visszaadja-e az eredeti mondandóját és atmoszféráját. Ez természetesen nemcsak a kínaiból készült fordítások stílusára vonatkozik, hanem minden műfordítására.

⁹ Vu Cseng-en 1980: 68.

Miben különbözik a modern regény a klasszikusoktól? – a fordítás szempontjából

A modern kínai regény formáját, szerkezetét, nyelvi rétegeit tekintve hasonló a nyugati irodalomban megszokott regényformához, és ritkán nyúl vissza a klasszikus hagyományhoz. Nincsenek versbetétek, a leírásokat prózában olvashatjuk; legtöbbször nincsenek csodás elemek, természetfölötti helyszínek és szereplők; a nyelv ritkán archaikus, rendszerint köznapi beszélt nyelv – annak minden buktatójával. De a mai kínai regény éppoly sokféle és sokféleképpen problematikus lehet, mint amiként a nyugati irodalom számtalan stílusában született művek azok. A mai kínai nyelv igen gyorsan változik, rengeteg összevonást, rövidítést tartalmaz (egy-egy fogalomnak vagy kifejezésnek csak az egyik felét mondják ki, írják le, a másikat ki kell találni, tájanként különbözőképpen neveznek növényeket, állatokat, a mindennapi életben használatos tárgyakat). De a szókincs furcsaságai eltörpülnek a kulturális és szemléletbeli távolságból adódó fordítási problémák mellett. Ami az eredetiben nem mulatságos, hanem természetes, azt semmiképp nem szabad úgy visszaadni, hogy a fordításban furcsasága miatt nevetségessé legyen. Egy-egy rövid utalást akár távoli, akár közelmúltbeli eseményekre érdemes kibontani, megmagyarázni, néhány szót, félmondatot beletoldva így a szövegbe, ez rendszerint nem töri meg az eredeti stílus ritmusát.

Mivel a kínai nyelvben nincs ragozás, az alany sokszori ismétlése gyakori. Például négy mondat egymás után így kezdődik: „A kis fekete öszvér...” Magyarul kopogósnak és feleslegesnek tűnik az alany ismétlése. De sokszor mégis a stílus része az ismétlés, van, hogy az eredetiben is hallatszik a kopogás, de nem monoton, nem unalmas. Ilyenkor a fordító mást nem tehet: a fülére hallgat, annyit visz át a magyar szövegbe e kopogásból, ami még nem teszi elfogadhatatlanul unalmassá az adott rész stílusát.

Az ismétlés általában is gyakori, kínaiul inkább erősíti, rögzíti az ismételt információt, magyarul azonban rosszul hangzik, ismétlés helyett a fordító változtatja az ígét (az állítmányt), átfogalmazza a mondatot.

A kínai nevek fordításának kérdése

Angol, német vagy spanyol neveket egy regényben, hacsak nem beszélő nevek, manapság senkinek sem jutna eszébe lefordítani magyarra. De a klasszikus kínai regények magyar fordításában rendszerint Jáspis, Jáde, Gyöngyvirág, Drágakő és más hasonló nevekkal találkozunk. Való igaz: túl sok kínai név megerheli a magyar olvasó memóriáját, nem tudja megjegyezni a hasonlóan hangzó, két-három szótagos neveket. További probléma, hogy a kínai regényben, még a modernben is gyakran több neve bukkan fel egy-egy szereplőnek.

Ha pedig az összes nevet lefordítjuk, a jelzős szerkezetek, virágnevek sokszor édeskés, finomkodó hangulatot teremtenek, ami az eredetit meghamisítja.

A *Vízparti történetben* bravúrosan, nagy nyelvi fantáziával oldotta meg a fordító, Csongor tanár úr a nevek fordítását: szinte minden szereplő kínai nevén is, jelképes nevén is szerepel, de a fordításban az utóbbi többször fordul elő, így nem okoz zavart, az olvasó emlékezetében megragad Fekete Forgószél, Jókorjött Eső, Toronyhordozó, Sötétképű, Vereshajú Ördög, Kapubálvány, Aranszemű Párduc, Párduckoponya és a többi jó vitéz neve.

Olykor modern regényben is le kell fordítani a neveket, vagy a nevek egy részét, éppen azért, mert „beszélő” nevek: *Habókos Ren* (Han Shaogoung 韩少功: *Papapa*, Zombory Klára fordítása); *Istenikező Hetedik Li*; *Kisfekete* (Xu Xu: *Mestertolvajok és nagy rablók*, Kiss Marcell fordítása), *Li Akó*, *Yu Icce* (Mo Yan: *Szeszföld*, Kalmár Éva fordítása). A kínai névadási szokások miatt az elbeszélések sok szereplőjének neve okoz még fejtörést a fordítónak: egy családon belül ugyanaz az írásjegy szerepel a testvérek kétszótagú személynévének második jegyeként, az első különbözik, és bár nem beszélő névről van szó, a névadás jellemzi a testvéreket; a köznép körében sokszor név helyett csak sorszámnévvel jelölték az egy családon belül született gyermekeket: *Negyedik Liu*, *Hatodik Wang* stb. A férfiak egymást gyakran a vezetőknél elé tett *lǎo* 老 = ’öreg’, ’vén’ jelzővel szólítják meg, de a szereplő olykor egyáltalán nem vén, inkább ’öregem’ megszólítás felelne meg az eredetinek. A nőket pedig gyakorta *xiǎo* 小 = ’kicsi’, ’apró’ jelzővel illetik, tulajdonképpen megfelel a kicsinyítő képzőnek, csak hogy a kínai nevekhez, ha le nem fordítjuk, nem lehet magyar képzőt illeszteni. *Pici Lou*, vagy csak *kicsim* lehet belőle magyarul.

A neveken túl számtalan nyelvi buktatót kell a kínai irodalom fordítójának megoldania. Az alábbi példák csupa olyan szövegrészre vonatkoznak, amelyeket szó szerint nem lehet lefordítani. A közmondások vagy ahhoz hasonló szólások esetében vagy talál a fordító hasonló értelmű magyar mondást, vagy a kínai nyomán alkot egyet.¹⁰ Itt Csongor Barnabás két kiváló leleményét szeretném idézni:

火燒到身，各自去掃；蜂蠱入懷，隨即解衣。

*Hogy ha jön a tűzvész, maga veri el ki-ki magától, ha meg darázs vagy skorpió, hát csak kibújunk a testi ruhánkból.*¹¹

¹⁰ A kínai közmondások és szólások magyar megfelelőiből egész csokorra valót gyűjtött egybe Meng Chuande és Szeremi Anna, lásd Meng 2005: 110–125.

¹¹ Si Naj-an 1977: 205.

這個便沒甚麼阜絲麻線。

*Tiszta dolog, nincs kenderkóc a selyem közt.*¹²

Régi és mai művekben egyaránt számtalan négytagú metaforikus kifejezés, *chéngyǔ* 成语 színesíti a stílust. Némelyik mögött történelmi anekdota sejlik föl, mások találó jelzőként szerepelnek, vagy természetes módon részei a köznyelvnek. Mindegyik fordítása más-más elbánást igényel. Van, hogy érdemes megtartani a négyszavas, kötött kifejezést, még akkor is, ha terjedelmesség az ára. Máskor nem szabad, mivel maga a négyszavas kifejezés nagyon hétköznapi, és egyszerű szavak helyett áll, ha így kifejténé az ember, a szöveg fölöslegesen bonyolult lenne. Például:

miaoyu lianzhu 妙语连珠 – Egész gyöngysort lehetne fűzni a szebbnél szebb szavakból

peng dingzi 碰钉子 – akadályba ütközik.

mo ming qi miao 莫名其妙 – érthetetlen

jin nang miao ji 锦囊妙计 szó szerint 'brokát tokban csodás terv' – kiváló megoldást tartogat valamire.

kuai dao zhan luan 快刀斩乱麻 – Szó szerint: 'éles karddal vágja/töri a burjánzó kendert' – elvágja a gordiuszi csomót.

zhi gao qi yang 趾高气扬 – hetykén. Szó szerint: 'magas sarokkal (a.m. lábujjhegyen), széles kedvvel'

she zhang shou tu 设帐授徒 – tanít v. iskolát alapít. Kifejtve: Konfuciusz tanítványa a mester emlékére sátrat állíttatott, tanítványokat gyűjtött, hogy továbbadja a mester bölcsességét.

man tiao si li (de shenying) 慢条斯理 (的身影) – vézna, méla alak(ja)

A szójáték a modern és a régi kínai nyelvben egyaránt sokkal gyakoribb és természetesebb eszköz, mint a nyugati nyelvekben, mivel a kínaiiban rengeteg a homofon szó. Csak egyetlen példa, Mo Yan egyik regényének szereplőjéről mondja:

tā jiào Mǎhǔ, dàn Mǎhǔ bìng bú mǎhǔ.

他叫 马虎, 但 马虎 并不 马虎.

Lefordíthatatlan szójáték, de ma már nem illendő ezt lábjegyzetben megjegyezni, vagy megmagyarázni, hogy mit is jelent: Ma Hu: Ló-Tigris. Ez a szereplő nevének értelme, de az összetett szó közönséges értelme: *rendetlen, hanyag, lompos*. „Ma Hu vagyis Ló-Tigris egyáltalán nem volt ló-tigris, vagyis nem volt lompos”. Ezt így fordítani képtelenség. A kínaihoz hasonlóan szelle-

¹² Si Naj-an 1977: 340.

meset kell kitalálni úgy, hogy a pontosságot feladja az ember a szójáték kedvéért. Például: „Neve: Lompos, de Lompos nem volt lompos.” Vagy egy másik, az írásjegy formájából adódó szójáték:

他不悦地说。tā búyuèdi shuō

Mondta monotonul

Mondta lemondón

A fordítás nyelvi buktatói közé tartoznak a kínaiban rendkívül gyakori és színes hangutánzó szavak. Például: *dian-dian-bo-bo*, *ka-ka-zhi-zhi* (autó bukácsol az úton).

Magyarul sokkal kevesebb ilyen, tárgyakra, mozgásra vonatkozó hangutánzó szó akad, a magyar nyelv hangutánzó *igékben* gazdag. A fenti hangsor helyett: *döcögött-zötyögött*. Vagy: *dī-liù-liù-de* 滴溜溜地 – belegörög (a kosarába).

A kínai kultúra ismerete és a műfordítás

E pontnak kellene a legnagyobb teret szentelnem, mivel a műfordítás szempontjából a régi és mai kultúra tudása, régi és mai szokások, politikai jelszavak, rövidítések, rétegnyelvi kifejezések és rengeteg egyéb, a köznapi életben elsajátítható dolog ismerete nélkül nem készülhet hiteles fordítás – ebben a tekintetben a kínai nem különbözik más nyelvektől és kultúráktól, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy nagyobb a távolság közöttünk, mint ha szomszédjainkéhoz hasonlítjuk a magunk kultúráját.

Igen lényeges, még a mai életben és a mai nyelvben is jelenlévő különbség egyfajta *szemléletet* tükröz: mindarra, amit magamról, a saját házamról, sőt az országomról mondok, szerény, lekicsinylő, önbecsmérlő kifejezést illik használni, ellenben a partner, akivel beszélek, s az ő minden holmija, háza, országa kiváló, dicsérenivaló. A klasszikus nyelvben e beszédmód kötelező volt, nemcsak rangkülönbség esetén, hanem egyenlő rangúak között is. Természetesen a konfuciánus etika által meghatározott alá- fölérendeltségi viszonyok tükröződtek e beszédmódban. Karlgren e beszédmód miatt mulatságos szituációba került írástudó történetének idézésével fejezte be a kínai nyelvről szóló tanulmányát immár közel száz évvel ezelőtt: A vendég legjobb ruhájában várakozik vendéglátójára. Közben megriaszt egy egeret a gerendán, az fellöki az olajos kancsót odafönn, az olaj pedig végigfolyik a vendég ruháján. Ebben a pillanatban belép a vendéglátó, s kölcsönös üdvözlések után a vendég így szabadkodik: „Amint beléptem tiszteletreméltó házába, és letelepedtem tiszteletreméltó gerendája alá, vigyázatlanul megriasztottam tiszteletreméltó egerét, amely is elszaladt, és ráborította tiszteletreméltó olajoskannáját szegényes és említésre sem méltó ruházatomra, ez az oka annak, hogy ily megvetendő külsővel jele-

nek meg az ön tiszteletreméltó színe előtt.”¹³ A mai nyelvből ugyan már kikopott az önbecsmérlő, illetve dicsőítő kifejezések többsége, de e szemléletmód nem tűnt el. Ezért mai elbeszélések szövegében is gyakori olyan helyzet – túlzott szerénység, alázat, szolgálatkészség, a másik fél érdemein felüli dicsérete –, amelyet sokszor nem lehet változtatlanul lefordítani, mert nevetségessé tenné a szereplőket. Másfelől e szemléletmódnak a stíluson túlmutató jelentősége van a kínai életben, (a legendás kínai udvariasság egyik eleme) s ha semmit nem érzékeltetne a fordító belőle, meghamisítaná az eredeti művet.

A kínai írásbeli kultúra ismerete nélkül számtalan kifejezést meg sem értene a fordító. Ismét csak egyetlen példa: 为什么不小试牛刀? Szó szerint: *Miért nem próbálja meg picit a marha(nyúzós) kését?* Az eredeti: idézet Su Shi 11. századi költő verséből, ő pedig a kifejezést Konfuciusz *Beszélgetések és mondások* című klasszikus művéből vette. És még a *Zhuangzi* híres anekdotájára is utal, amelyben a mészáros oly könnyedén és tökéletesen darabol föl egy marhát, mintha zeneművet játszana, s közben a kése szinte nem érinti a húst és az inakat.— A „mészároskés” azonban magyarul nem a tehetséget, a mesterien használt eszközöket idézi, hanem a „hentesmunkát”. Ezért mást kellett találni helyette: *miért nem vág bele bátrabban, hiszen van hozzá mives vésője?*

A fordító olykor megpróbálja meghagyni az eredeti képet, és szíve szerint még jegyzetet is fűzne hozzá, mert sajnálja azt a gazdagságot, ami lefordíthatatlan, de mégis szeretné, ha anyanyelvi olvasói is részesülnének belőle. Nemcsak klasszikus művek, a mai irodalom is sokszor jegyzeteket követel. (Olykor még az eredetit is magyarázni kell az anyanyelvi olvasónak.) Ilyen nehezen érthető szavak és kifejezések ihlették a mai író, Han Shaogong 韩少功 *Ma Qiao szótár* című regényét, amely szinte kizárólag furcsa kifejezések magyarázatából áll.¹⁴

A műfordítás nehezen megoldható feladványai közül végül hadd idézzek egyet, amelyet Csongor tanár úr fordításának segítségével sikerült megoldanom:

想当年吃花和尚拳打遭青面兽刀杀的青草蛇张三泼皮牛二都在咱酒
国留下了后代...

Azt hiszem, minálunk lakik minden utóda annak, aki megismerte Tarka
Barát öklét, Sötétképű lándzsájával bökték Vízisikló a léhűtő a csavargó
Ökör Kettő és akárhány földön fekvő...¹⁵

Egyetlen mondatban a *Vízparti történet* című regény több kalandja besűrítve, kicsit elferdítve (hibásan idézve), közben rímel, egy szuszra kell kimondani...

¹³ Karlgren 1923: 110.

¹⁴ Magyarul Han 2009.

¹⁵ Mo 2013: 155–156.

Abban az angol nyelvű kötetben, melyben a legjelesebb angol-amerikai sinológusok és fordítók tanulmányai rendhagyó nézőpontból közelítenek a kínai-angol műfordítás problémáihoz, Eugene Eoyang professzor *Speaking in Tongues* című írásában úgy véli, hogy poszt-bábeli világ felé tartunk. Meghatározásában a Bábel előtti világban mindenki azonos nyelven beszélt, a bábeli világ az, ahol a népek egymás számára kölcsönösen érthetetlen nyelven beszélnek, s a poszt-bábeli világban különféle nyelvek léteznek ugyan, de sok olyan ember van, aki egynél több nyelven beszél, a nyelvek egyre többet vesznek át egymástól. A poszt-bábeli világban végül majd mindenki beszél mindenki más nyelvét.¹⁶ – A kínai ugyan akkor sem lesz azonos sem a felnémekkel, sem a magyarral, de ebben az utópisztikus világban majd nem lesz szükség műfordítókra.

* * *

Ez az esszé Csongor Barnabás tanár úr tiszteletére íródott, ezért elsősorban az ő műfordítói teljesítményéről szóltam, bár szerénytelenül hozzáfűztem valamit saját tapasztalataimból. A kínai klasszikus és modern széppróza magyarra fordításában még sokan szereztek érdemeket, valamennyi fordító felsorolása szinte lehetetlen. Tőkei Ferenc, Miklós Pál, Galla Endre, Ecsedy Ildikó, Polonyi Péter jártak előttem, s tehetséges fiatalok veszik át a stafétabotot.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Cao Hszüe-csin [Cao Xueqin 曹雪芹] – Kao O [Gao E 高鹗] 1959. *A vörös szoba álma I-II.* [Franz Kuhn rövidített német szövegéből ford. Lázár György, a versbetéteket ford. Szerdahelyi István, az előszót írta Tőkei Ferenc.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Eoyang, Eugene Chen 2003. „Speaking in Tongues: Translating Chinese Literature in a Post-Babelian Age.” In: *„Borrowed Plumage”. Polemical Essays on Translation. Approaches to Translation Studies.* Amsterdam – New York: Rodopi, 55–65.
- Han Shaogong 韩少功 2009. „Ma Qiao szótár.” [regényrészlet, ford. Zombory Klára] *Kalligram* 2009. december: 44–52.
- Karlgren, Bernhard 1923. *Sound and Symbol in Chinese.* London: Oxford University Press.
- Meng Chuande 孟传德 – Szeremi Anna 2005. *Magyarország, ahol élek – 我生活的匈牙利.* Budapest: [a szerző saját kiadása].
- Mo Yan 莫言 2013. *Szeszföld 酒国.* [Ford. Kalmár Éva.] Budapest: Noran Libro.
- Pu Szung-ling [Pu Songling 蒲松齡] 1997. *A templom démona.* [Ford. Tokaji Zsolt.] Budapest: Terebess Kiadó.

¹⁶ Eoyang 2003: 59.

- Si Naj-an [Shi Nai'an 施耐庵] 1961 (1977²). *Vízparti történet (Suj hu csuan) I-II.* [Ford., az előszót és a jegyzeteket írta Csongor Barnabás.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Szép asszonyok egy gazdag házban (Csin Ping Mej) [Jin Ping Mei]. Ismeretlen kínai szerző regénye a XVI. század végétől.* 1964. [Franz Kuhn német szövegéből ford. Mátrai Tamás, a verseket ford. Pór Judit, az utószót írta Tőkei Ferenc.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Voltaire 1983. *Filozófiai ábécé: Bábel.* [Ford. Réz Pál.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Vu Cseng-en [Wu Cheng'en, 吳承恩] 1969. (1980²). *Nyugati utazás avagy a majomkirály története I-II.* [Ford., a jegyzeteket és a bevezetőt írta Csongor Barnabás.] Budapest: Európa Könyvkiadó.

KÓSA GÁBOR

A TAI-HEGY KIRÁLYA

Kezdett már elszállni a bor gőze a majomkirály fejéből. Feleszmélkedett, körülnézett, hát a városfalra szegezve ott egy vaspajzs, a vaspajzsra meg rávésve nagy betűkkel: ‘Az alvilág birodalma.’ (...) Nagy haragra gerjedt ettől a majomkirály (...) berontott a városfal kapuján. (...) Én a Virág-gyümölcs Hegy Vízfüggöny Barlangjának égtől nemzett szentje, Szun Vu-kung vagyok – bőmbölte Szun Vu-kung dühösen. – Hát nektek mi a rangotok? Földig hajolt a tíz király, úgy felelte: – Mi vagyunk az alvilág tíz királya.¹

A 16. századi *Nyugati utazás* című regényből származó mottó által említett Tíz király (*shi wang* 十王) egy Kínában valamikor a Tang-kor (i. sz. 618–907) idején született elképzelésre utal. Az elképzelés írásos alapja egy apokrif, tehát a hagyományos kínai buddhista kánonba fel nem vett szútra, a „A Tíz király szútrája”, melynek teljes kínai címe: *Fo shuo Yanluo wang shouji sizhong yuxiu shengqi wangsheng jingtu jing* 佛說閻羅王授記四衆預修生七往生淨土經.² A Dunhuang környékén a 10–11. században már biztosan népszerű szútrát talán egy Zangchuan 藏川 nevű, 8–9. századi kínai buddhista szerzetes írta Chengduban 成都 (Sichuan), a Dashengci-kolostorban (Dashengcisi 大聖慈寺),³ de az is elképzelhető, hogy Zangchuan csak a verses részek szerzője.⁴ Az egykor Kínában bizonyára nagy népszerűségnek örvendő szútrából összesen 32 példány maradt fenn, melyből hatot illusztráltak. Az illusztrációk tekintetében a megőrződött dunhuangi kéziratok között fennmaradtak olyanok, amelyekben csak képek (P.4523), illetve csak szöveg (P.5580) található, valamint olyanok, amelyekben a kép és a szöveg együttesen szerepel (pl. P.2003,

¹ *Nyugati utazás avagy a majomkirály története*, 3. fejezet. Fordította Csongor Barnabás (1980: 56–57). Jelen tanulmány az OTKA 100632 számú pályázata keretében készült. A T-vel jelölt buddhista szövegek a *Taishō shinshū daijōkyō*ból 大正新脩大藏經 származnak, az X-szel jelöltek pedig a *Xu Zangjing* 續藏經 gyűjteményből.

² Teiser 1994.

³ Teiser 1994: 69–71.

⁴ Teiser 1994: 8.

P.2870).⁵ A legkorábbi datált szöveg i. sz. 908-ból származik,⁶ az eredeti szöveg valamikor 720–908 között keletkezhetett.⁷

A 10–11. századi dunhuangi példányok illusztrált verzióin túl létezik egy önálló képi hagyomány, amely Délkelet-Kínában volt népszerű a 13–14. század környékén.⁸ A valószínűsíthetően szintén dunhuangi mintára visszavezethető, Ksitigarbha-ábrázolásokból önállósuló képtípus elsősorban Ningbo 寧波 (Zhejiang) környékén volt rendkívül elterjedt. A Dunhuangban talált önálló Ksitigarbha-képeken a tíz király általában két oldalt, egymással szemben helyezkedik el, előttük néha asztal, illetve néhány attribútum (pl. Yama [Yanluo 閻羅] előtt a karmikus tükör).⁹ Egyes illusztrált *Tíz király szútrák* szintén tartalmaznak olyan nyitóképet, amelyen egy központi alak körül (Buddha) hasonló módon van elrendezve a Tíz király (pl. Pelliot chinois 2003, Pelliot chinois 2870, Pelliot chinois 4523). A dunhuangi önálló Ksitigarbha képekhez, illetve a Tíz király nyitóképekhez hasonlóan öt–öt király balra, illetve jobbra néz a Ningbóból származó képeken is, bár ezek már önálló képtekercseken ábrázolják az egyes királyokat.

A Ningbóból származó képeken szereplő feliratok bizonyítják, hogy külön műhelyek szakosodtak a korabeli, jelentős nagyságú kereslet kielégítésére.¹⁰ Két ilyen jelentős műhely nagy hírnévre szert tett festőjét ismerjük is: Jin Chushi 金處士 (fl. 12. sz.) és Lu Xinzong¹¹ 陸信忠 (ca. 1195–1276). A képek aláírásából úgy tűnik, hogy a műhelyek családi vállalkozásként funkcionáltak, illetve a Lu Xinzong halála után a neve védjegyként szerepelt.¹² A Kamakura-鎌倉 (1185–1333) és a Muromachi-időszakban 室町 (1336/92–1573) a képek nem elhanyagolható része Ningbóból Japánba kerül, ahol az ikonográfiát továbbfejlesztve (például az egyes bírákhoz buddhákat, illetve bódhiszattvákat kapcsoltak) rendkívüli népszerűsége tett szert az eredetileg kínai

⁵ Teiser 1999: 179–182.

⁶ Teiser 1999: 177; Ledderose 2000: 176.

⁷ Teiser 1994: 9.

⁸ Tokushi–Ogawa 1963, Miya 1990, 1992, 1993, Ebine 1986, Kajitani 1974, 1979, Takasu 1993.

⁹ Kwon 2005: 28. Pl. 1919,0101,0.9 (Whitfield 1983.II. Pl.23), 1919,0101,0.23 (Whitfield 1983.II. Pl.24), Guimet EO 3580 (Giès 1995–1996.II: Fig. 66), Guimet EO 3644 (Giès 1995–1996.II: Fig. 64), Guimet MG 17793 (Giès 1995–1996.II: Fig. 61), Guimet MG 17662 (Giès 1995–1996.II: Fig. 63), Guimet MG 17795 (Giès 1995–1996.II: Fig. 62). Ugyanez a hagyomány még a 16. századi Koreában is megtalálható volt (Choe 2011: 371 [II-9], 367 [II-1]).

¹⁰ Ledderose 2000.

¹¹ Ledderose 2000: 167–168.

¹² Ledderose 2000: 168.

képtípus, illetve a hozzá fűződő vallási praxis,¹³ amely kiegészült egy Japánban összeállított művel is (*Bussetsu Jizō bosatsu hosshin innen jū'ō kyō* 佛說地藏菩薩發心因緣十王經).¹⁴

A TÍZ KIRÁLY SZÚTRA TARTALMA

A Tíz király szútra azt mutatja be, hogy halála után a lélek miként jelenik meg egyes bírák előtt, akik földi tetteit megítélve bizonyos mennyiségű kínzást mérnek ki rá egy-egy adott időperiódusra. A bírókként megjelenő királyok mindegyike saját udvarában fogadja az elhunytat, és a büntetés kiszabásakor figyelembe veszi, ha az elhunyt élő rokonai különböző (elsősorban vallási) érdemeket szereznek. A szútra nem titkolt célja, hogy az élőket az elhunyt rokonok kínjait enyhítő érdemszerző tevékenységre (*pariṇāmanā*) biztassa.

Hasonló megfogalmazást találunk más, akár jóval korábbi szövegekben is. Az 5. századi *Fo shuo guanding jing* 佛說灌頂經 például így fogalmaz: „Az elhunyt személy alakja a köztes állapotban olyan, mint egy kisgyermeké. Mivel a büntetése, illetve a jutalma még nem dőlt el, így szükség van arra, hogy érdemeket szerezzünk számára.”¹⁵ A korai *Fo shuo guanding jing* természetesen még nem a Tíz király elméleti keretében gondolkodik, hanem a Tíz király elképzeléseknél korábbi gyökerekre visszavezethető hétszer hét napos rítus-sorozatban.¹⁶

A Tíz király szútrában leírtak szerint minden elhunyt végigjárja az udvarokat: az első hét udvarban az elhunyt egy-egy hetet tartózkodik (összesen tehát 49 napot), a 8. udvarban az 50–100. nap közötti időszakot tölti, ezután a 9. udvarban az első év végéig megmaradt időt, végül a 10. udvarban a második és harmadik évet, majd ezután dől el, hogy kire milyen újjászületés vár. A tíz udvar királyai a következők:

1. Qinguang wang	秦廣王	1–7. nap
2. Chujiang wang	初江王	8–14. nap
3. Songdi/Zongdi wang	宋帝王, 宗帝王	15–21. nap
4. Wuguan wang	五官王	22–28. nap

¹³ Teiser 1993: 129: „By the fourteenth century pictures of the ten kings were a familiar sight throughout China and were gaining popularity in Korea and Japan.” A koreai Tíz király-hagyomány képviségéről lásd például Kwon 1999, 2005.

¹⁴ Teiser 1994: 57–62.

¹⁵ T21,1331: p0529c21–22: 命終之人在中陰中身如小兒，罪福未定應為修福。Vö. Teiser 1994: 24.

¹⁶ *Fanwang jing* 梵網經 T24,1484: p1008b.

5.	Yanluo/Yanmo wang	閻羅/魔王:	29–35. nap
6.	Biancheng wang	變成王	36–42. nap
7.	Taishan wang	泰山王, 太山王	43–49. nap
8.	Pingdeng wang	平等王	50–100. nap
9.	Dushi wang	都市王	101. naptól az 1. év végéig.
10.	Wudao zhuanlun wang	五道轉輪王	a 2. év elejétől a 3. évig.

Az egyes udvarokban lezajló eljárás, mind a segélyszemélyzetet, mind a fontosabb lépéseket illetően nagymértékben hasonlított a korabeli Kína hasonló büntető eljárásaira.¹⁷ Mivel a tíz király titulus alapvetően pozíciót, nem pedig egy-egy konkrét szellemi individuumot jelölt,¹⁸ így az evilági és túlvilági bíróságok nem pusztán analógiában álltak egymással, hanem bizonyos mértékben átjárás is volt közöttük: a híres Bao 包 bíró például 1062-ben bekövetkező halála után becsületességével érdemelte ki, hogy a túlvilági bíróságon (annak konkrétan a 7. udvarában) folytathassa immáron túlvilági karrierjét.¹⁹

Úgy tűnik, hogy a Tíz király fent látható listájának tagjai heterogén forrásokból kerültek egymás mellé. A legismertebb közülük az 5. király, Yanmo wang 閻魔王 vagy Yanluo wang 閻羅王, aki egyértelműen az indiai Yama alakjára vezethető vissza.²⁰ A 10. helyen szereplő Wudao zhuanlun wang 五道轉輪王 alakjáról Glen Dudbridge mutatta ki, hogy Tang-kori elbeszélésekben már felbukkan.²¹ A többi király eredete meglehetősen homályos, kivéve egyet, a 7. udvarban tartózkodó Tai-hegy királyáét, aki már a buddhizmus elterjedése előtt jelentős szerepet kapott a túlvilágról szóló kínai elképzelésekben.²² A következőkben az ő alakját vizsgálom.

A TAI-HEGY MOTÍVUMA A NEM BUDDHISTA FORRÁSOKBAN

Valamikor a Han-kor közepén (i.e. 1 – i. sz. 1. sz.) alakult ki az a népi vallásos nézet, hogy a mai Shandong 山東 tartománybeli Tai-hegy (általában Taishan

¹⁷ Ledderose 2000: 184.

¹⁸ Teiser 1994: 2.

¹⁹ Ledderose 2000: 184.

²⁰ Teiser 1994: 2–3, Nakano 1992.

²¹ Dudbridge 2005.

²² A leginkább buddhista eredetű Yama és a leginkább kínai eredetű Tai-hegy urának neve egy Sui-kori katalógusban együtt szerepel egy mára elveszett, egytekerceses mű címében: *Yanluo wang dong Taishan jing* 閻羅王東泰山經 (*Zhongjing mulu* 眾經目錄, T55,2146: p0138c17, lásd Teiser 1994: 81).

泰山, de lehet Taishan 太山, Daishan 岱山 vagy Daiyue 岱岳 is) a lelkek gyűjtőhelye.²³ A hegy fontos kultikus szerepet játszott az állami rituálékban: Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 és Han Wudi 漢武帝 itt mutatta be az úgynevezett *fengshan* 封禪 áldozato(ka)t.²⁴ Az i. sz. 3–4. század környékén a Tai-hegyhez kapcsolódva már egy kiépült adminisztráció hivatalnokai²⁵ dokumentálják az emberi élet jó és rossz cselekedeteit, és minden léleknek halála után ezeken a hivatali helyszíneken kell megjelennie.²⁶

A Tai-hegy az öt égtájhoz rendelt Öt („szent”) hegycsúcs (*wu yue* 五嶽) egyike, a Keleti hegycsúcs (*dongyue* 東嶽). A Tai-hegy urának neve a forrásokban Taishan fujun 泰山府君 (a Tai-hegy ura) vagy Taishan dongyue dadi 泰山東嶽大帝 (a Tai-hegy, a Keleti hegycsúcs nagy uralkodója). Egy Keleti Han-kori (i. sz. 25–220) sírszöveg (*zhenmuquan* 鎮墓券), amely egy bizonyos Liu Boping 劉伯平 sírjából került elő, így fogalmaz: „Az élők nyugaton Chang’anhoz (a fővároshoz) tartoznak, a halottak keleten a Tai-hegyhez. 生人屬西長安, 死人屬東太(=泰)山.”²⁷ Hasonló kijelentések egyéb kései Han-kori sírszövegekben is előfordulnak,²⁸ bár néha ezek, akárcsak a későbbi források a Tai-hegy mellett fekvő kisebb hegyeket, a Liangfut 梁父 vagy a Haolit 蒿里 (vagy Gaoli 高里) említik.²⁹ A Tai-hegy közelében fekvő e két hegyet néha kapcsolatba hozták a két lélektípussal is: eszerint a *hun*-lelket 魂 a Liangfu-hegynél, a *po*-lelket 魄 a Haoli-hegynél tartják nyilván.³⁰

Az i. sz. 3. századi *Bowuzhi* 博物志 1. fejezete (1.4a, részben megismételve 1.6a) a következőképpen fogalmaz: „A Tai-hegyet egyesek az Ég unokájának hívják, ami azt jelenti, hogy az Égi Császár unokája, akinek feladata, hogy az emberek lelkét (*hunpo*) magához szólítsa. Keleten jön létre a tízezer létező, ő az, aki tudja, hogy milyen hosszú egy ember élete 泰山一曰天孫, 言為天帝之孫, 主召人魂魄, 東方萬物始成, 知生命之長短者.”³¹ A Keleti Han-

²³ Seidel 1982: 108–109, Poo 2011: 20, a Tai-heggyel kapcsolatos elképzelésekről lásd Chavannes 1910.

²⁴ Lásd Hamar 1998, Chui–Kwan 2011: 160–163.

²⁵ Guo 2011: 90–91.

²⁶ Seidel 1982: 109.

²⁷ Nickerson 2006: 27.

²⁸ Nickerson 2006: 27: „The notion of Mount Tai as a destination for the souls of the dead is expressed in a number of late Han ordinance texts.”

²⁹ Poo 2011: 21. Lu Ji 陸機 (i. sz. 261–303) Tai-hegyről szóló versében (*Taishan yin* 泰山吟) például a lelkek gyülekezésére való utalás előtt említi a Liangfu- és a Haoli-hegyeket is (梁父亦有館, 蒿里亦有亭. 幽岑延萬鬼, 神房集百靈).

³⁰ Pirazzoli-t’Serstevens 2009: 976, Guo 2011: 90–91. Ez utóbbi M. Pirazzoli-t’Serstevens (2009: 976) szerint kapcsolódik a Han-kor előtt is meglévő túlvilág-elképzelés prominens szimbólumához, a sárga forrásokhoz (*huangquan* 黃泉).

³¹ *Bowuzhi* (1980: 10), vö. Campany 1990: 107.

korra vonatkozó szövegek közül megemlítendő még például a *Hou Hanshu* 後漢書 (81.2980), amely szintén ezzel a hegygel köti össze a halál utáni állapotot: „Ha a Középső Birodalomban meghal egy ember, a lelke a Tai-hegyhez tér vissza. 中國人死者魂神歸岱(泰)山也.”

A Han-kor utáni széttagoltság időszakában írta Dai Zuo 戴祚 (fl. i. sz. 4. második fele) a *Zhenyi zhuan* 甄異傳 című művet, amelynek következő története a *Taiping yulan* 太平御覽 955. fejezetében maradt fenn:

„A Pei állambeli Zhang Boyuan tízéves volt, amikor betegségben meghalt. Egy hatalmas hegyet látott, amelynek lábánál több mint tíz kisgyermek közösen próbált egy nagy szekeret feltolni. A szekér több *zhang* magas volt, Boyuan is tolni kezdte. Ekkor porvihar támadt, Boyuan egy eperfa ágába (tudott csak) megkapaszkodni, mindenfelől kiáltásokat hallott. Ezután visszatért és feléledt, a hajába mindenütt homok és por keveredett. Később mikor felnőtt, és eljutott a Tai-hegyhez, felismerte az eperfát, amit halálakor látott.”³²

Szintén ebből a korszakból származik a természetfelettil kapcsolatos történeteket tartalmazó *Soushenji* 搜神記, amely egy később is gyakori toposzt jegyez fel (15.3) a túlvilági adminisztráció névazonosságából származó hibájáról.

„A Han-beli Xian császár *Jian'an* uralkodói korszakában [i. sz. 196–220] a nanyangbeli Jia You, akinek Wenwen volt az adott neve, megbetegedett és meghalt. Ekkor egy hivatalnok elvitte őt a Tai-hegy Sors-felügyelőjéhez, aki megvizsgálta a hivatalos lajstromot és így szólt a hivatalnokhoz: »Neked az X megyebeli Wenhet kellett volna idehoznod, miért ezt az embert hoztad? Gyorsan küldd vissza!«”³³

A Tai-hegy fontosságát egyébként mi sem jelzi jobban, mint hogy a taoista szövegekben is felbukkan a Tai-hegy Titokzatos Igaz Ura (*Taishan xuanmiao zhenjun* 泰山玄妙真君) vagy a Tai-hegy Egyenes Útjának Igaz Ura (*Taishan zhengdao zhenjun* 泰山正道真君) nevekben, miközben a Tíz király egyéb alakjaira a taoisták gyakran más neveket használtak.³⁴

³² *Taiping yulan* (1960.IV: 4241b): 沛國張伯遠，年十歲時病亡，見大山下有十餘小兒，共推一大車，車高數丈，伯遠亦推之。時天風暴起揚塵，伯遠因桑枝而住，聞呼聲。便歸，遂蘇，發中皆有沙塵。後年大，至泰山，識桑，如死時所見之也。Vö. Campany 1990: 10.

³³ *Soushenji* (1979: 180). 漢獻帝建安中，南陽賈偶，字文合，得病而亡。時有吏，將詣太山司命，閱簿，謂吏曰：「當召某郡文合，何以召此人？可速遣之。」*Taiping guangji* 太平廣記 386. fejezet; vö. Campany 1990: 108–109.

³⁴ Teiser 1994: 29, 226–227; Jiang 2010: 85.

A későbbi időkben a Tai-hegy ura különféle további címeket is kapott. A Song-kori Zhenzong 眞宗 császár (ur. 997–1022) például az „Éggel egyenrangú Keleti hegycsúcs nagyszentségű uralkodója” (*Dongyue qitian dasheng di* 東嶽齊天大聖帝) címmel ruházta fel, kultuszát pedig a birodalom nagyvárosaiban mindenütt bevezette.³⁵ A Tai-hegy nem buddhista jellegét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy egy Baolin 寶林 nevű 5. századi buddhista szerzetes egy írásában azt állítja, hogy a Tai-hegy állítólagos hivatalnokai valójában gonosz szellemek, akik becsapják az egyszerű embereket.³⁶

Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy a Tang-kori buddhizmus, a szóhasználat szintjén legalábbis, már magáévá tette a Tai-hegyről alkotott pre-buddhista elképzeléseket, amelyeket tehát nem idegen elemként kezelt. Ennek egyik, témánk szempontjából is releváns példája a „Mulian megmenti anyját” (*Mulian jiu mu* 目連救母) történet. Ennek egyik epizódjában az anyját az alvilágban kereső Mulian szerzetest Yama király (a tíz király közül az ötödik) fogadja, és így szól hozzá:

„Ó, szerzetes, ó, Mester, vajon mi okból érkeztél ide? (...) Szerzetességedet ugyan én nem ismerem, de neved már régóta hallom én. Alighanem Buddha küldött, vagy családi ügyben jársz talán? A Taishan [Tai-hegy, KG] urának ítéletét megmásítani nehéz [太山定罪卒難移], mivel égi hivatalban rötták ki földi ecsettel.”³⁷

„»Qingti asszony immár három esztendeje halott. Bűneinek lajstroma a Taishan urának, a mennybéli hivatal irattára tanácsnokának könyvében van feljegyezve.« A király akkor szólította a Jó és Gonosz tettek két apródját, hogy a Taishan urának könyvéből keressék ki: mely pokolban található Qingti asszony (向太山檢青提夫人在何地獄).”³⁸

A HÁROMÉVES GYÁSZ

Mint a fentebb láttuk, a Tíz király alakja alapvetően egy hároméves ciklusba van rendezve. A témával foglalkozó kutatók egyetértenek abban, hogy a Tíz király elképzelések hároméves kerete alapvetően a hagyományos kínai gyászperiódussal függ össze.³⁹ Ez az elképzelés régi, de nem ősi, úgy tűnik, hogy az ókori Kínában nem egy általános gyakorlatról volt szó, hanem egyértelműen a

³⁵ Von Glahn 2004: 159.

³⁶ Poo 2009: 265–266.

³⁷ Kalmár 2010: 16.

³⁸ Kalmár 2010: 18.

³⁹ Teiser 1994: 25–26.

konfuciánus (*ru* 儒) körökhöz kötődik. Konfuciusz előttről lényegében nincs is forrásunk a hároméves gyász gyakorlatára, Keith N. Knapp kifejezésével élve konfuciánus találmányról van szó.⁴⁰

A későbbiekben konfuciánus klasszikusként számon tartott *Zuozhuan* 左傳 (Zhao gong 11.) említi, hogy Lu hercegének három évig kellett volna gyászolnia, de még egyetlen napra való bánata sem volt (有三年之喪，而無一日之戚).⁴¹ A Konfuciusz kijelentéseit tartalmazó *Lunyu* 論語, bár nem mindig egyértelműen, de említi a hároméves gyászt.

Zai Wo 宰我 (Zai Yu 宰予) a hároméves gyászról kérdezősködött, s azt mondta: „Egy év is éppen elég volna. Ha a nemes ember három évig nem teljesíti a szertartásokat, akkor a szertartások veszendőbe mennek. Ha három évig nem gyakorolja a muzsikát, akkor a muzsika tönkremegy. Az az egy év, amely alatt a régi gabonát elfogyasztjuk, az új gabonát begyűjtjük, a különböző tűzcsiholó fával pedig más-más tüzet gyújtunk, elég lenne a gyászra.” A mester így szólt: „S ha (egy év után) finom rizst eszel, hímzett selyembe öltözöl, neked nyugodt a lelkiismereted?” (Zai Yu) azt felelte: „Nyugodt.” „Hát ha nyugodt, (mondta a mester), akkor csak tegyed. A nemes ember azonban a gyász ideje alatt ehetne bármily finomságot, nem érezné az ízét, hallhatna muzsikát, nem lenné öröme benne, lakozhatna a szokott módon, nem lenne nyugodt a lelke. Ezért nem is tenne úgy (mint te). De ha neked nyugodt a lelkiismereted, akkor csak tegyed.” Zai Wo ekkor eltávozott, a mester pedig azt mondta: „Yu 予 nem erényes ember. Hiszen a gyermek csak hároméves kora után kerül ki apja és anyja karjából; s (éppen ezért) a hároméves gyászt az égalattiban mindenki tiszteletben tartja. Yut nem becézgette három évig apja és anyja?”⁴²

A mester mondotta: „Amíg az apa él, figyelni kell az akaratát. Ha az apa meghalt, a tetteit kell megnézni. Ha három évig nem térünk le az apa útjáról, akkor beszélhetünk fiúi szeretetről (*xiao*).”⁴³

Habár a fenti idézet azt sugallja, hogy egy általános gyakorlatról van szó, a második legfontosabb konfuciánus klasszikus, a *Mengzi* 孟子 (IIIA.2) egyértelműen arra látszik utalni, hogy mégsem ez volt a helyzet.

⁴⁰ Knapp 1995: 209. Ezzel a véleménnyel nem minden kutató ért egyet, lásd pl. Cook 2009: 275: „He [Knapp, KG] claims the three-year mourning period was a Ruist fiction. I doubt that, but I do agree that there were (...) many variants.”

⁴¹ Knapp 1995: 209.

⁴² *Lunyu* XVII.20 (ford. Tőkei 2005: 151–152).

⁴³ *Lunyu* I.11 (ford. Tőkei 2005: 59).

Mikor a Teng-beli 滕 Ding 定 fejedelem elhalálozott, (fia,) a trónörökös így szólt (mesteréhez,) Ran Youhoz 然友: „Egyszer régen Mengzi olyan szavakat mondott nekem Songban, amelyeket sohasem fogok elfelejteni. Most, amikor szerencsétlenségemre ilyen fontos eseményhez érkezem, szeretnék elküldeni téged Mengzihez, hogy mielőtt bármihez fognék, megtudjam a véleményét.” Ran You elment Zouba 鄒, s tanácsot kért Mengzitől. Mengzi pedig mondotta: „Nagyon dicséretes dolog (ilyen komolyan venni a gyászt)! Szüleink meggyászolása bizony megérdemli minden erőfeszítésünket. Zengzi 曾子 azt mondta: »Életükben szolgálj szüleidet a szertartások szerint, halálukban temesd el őket a szertartások szerint és áldozz nekik a szertartások szerint, s akkor megérdemled a szülőtisztelő (*xiao*) nevet.« A fejedelmek (*zhuhou* 諸侯) szertartásait én nem tanulmányoztam. Azt azonban tudom, hogy a durva, szegélyezetlen ruhában és egyszerű, hústalan ételekkel viselt hároméves gyászt a három dinasztia óta mindenki kötelezőnek tartja, az Ég Fiától egészen az egyszerű emberekig (*shuren* 庶人).” Amikor Ran You beszámolt megbízatásáról, (a fejedelem) elhatározta, hogy megtartják a hároméves gyászt. Apái (nagybácsijai), bátyjai (unokafivérei) és a hivatalnokok (*boguan* 百官) azonban mind ellene szegültek, mondván: „Őseink országában (*zongguo* 宗國), Luban a régi fejedelmek közül senki sem csinált ilyet, s nem tett ilyet senki a mi régi fejedelmeink közül sem. Nem szabad tehát, hogy most hozzád érkezve, minden felforduljon. Krónikáinkban is írva vagyon: »Temetés és áldozat dolgában kövesd őseidet.« Mintha azt mondanák: »Megvan nekünk, amit örököltünk (a magunk hagyomány).«⁴⁴

„Nem lenni képesnek a hároméves gyász megtartására, de tanulmányozni a (kisebb jelentőségű) *si* 緦 [három hónapos] és *xiaogong* 小功 [öthónapos] gyász (szabályait); mértéktelenül zabálni, öntené magunkba az italt, de arról (a szabályról) tudakozódni, hogy nem foggal kell szétépíteni (a húst): ezt nevezzük a fontosság meg nem értésének.”⁴⁵

A hároméves gyász konfuciánus eredetének egyik bizonyítéka, hogy az i. e. 5. században a konfuciánusok lényegében egyetlen riválisának számító motista irányzat alapítója, Mo Di 墨翟 (Mozi 墨子) többször kritizálta ezt a gyakorlatot. Ezekben a dialógusokban a mindösszesen három hónapos gyászidőszakot⁴⁶ hirdető Mozi visszatérő vitapartnere a konfuciánus Gong Mengzi 公孟子 (aki nem azonos a fent említett Mengzivel).

⁴⁴ *Mengzi* IIIA.2. (ford. Tőkei 2005: 340).

⁴⁵ *Mengzi* VIIA.2. (ford. Tőkei 2005: 385).

⁴⁶ Tőkei 2005: 293. n.38.

Gong Mengzi mesterünkkel, Mozival beszélgetve azt mondta: „Ha a hároméves gyászt helytelennek tartod, akkor a te háromhónapos gyászod ugyancsak helytelen.” Mesterünk, Mozi erre azt felelte: „Ha te a hároméves gyással akarod bizonyítani a háromhónapos gyász helytelenségét, akkor éppen úgy teszel, mint a meztelen ember, aki illetlennek mondja a ruha felemelését.”⁴⁷

Gong Mengzi azt mondta: „A hároméves gyászt én úgy tanulom, amennyire a szüleimet tisztetem.” Mesterünk, Mozi így felelt neki: „A kislány és a kisfiú tudása csak addig terjed, hogy apját és anyját tisztelje. Apjukat és anyjukat nem tudják másképp odahívni, mint hogy szakadatlanul ordítanak. Miért? Mert a legnagyobb mértékben ostobák. S ha ez így van, vajon a konfuciánusok a maguk tudásával bölcsőbbek-e, mint a kislányok és kisfiúk?”⁴⁸

Mesterünk, Mozi, Gong Mengzivel beszélgetvemondotta: „A gyászszertartások szerint a fejedelem, az apa és anya, a feleség és fiú halála után három évig kell viselni a gyászt, az apa idősebb és fiatalabb fivéréért, a saját idősebb és fiatalabb fivért, valamint a (távolabbi) törzsbelieket öt hónapig, a nagynéniket, nővéreket, valamint az anyai nagybácsikat és unokafivéreket pedig néhány hónapig kell gyászolni. Azokban az időszakokban, amikor véletlenül éppen nem gyászolnak, akkor szavalják a háromszáz verset (*shi* 詩), lanton pengetik a háromszáz verset, éneklük a háromszáz verset, táncolják a háromszáz verset. Ha szavaid szerint élénének, akkor a nemesek (*junzi* 君子) ugyan melyik napon tanulnák meg a jó kormányzást, és a köznép (*shuren* 庶人) ugyan melyik napon végeznél el szolgálatait?”⁴⁹

A konfuciánusok azt mondják, hogy a rokonokkal való bánásmódnak előírásai, a kiváló férfiak tiszteletének pedig különféle fokozatai vannak. Ez azt jelenti, hogy a közelebbi és távolabbi rokonokkal való bánásmód, valamint a magasabb és alacsonyabb állásúak tisztelete között különbséget tesznek. A szertartásaik előírják, hogy az apát és anyát három évig kell gyászolni, az utódlásra jogosult fiút három évig, az apa idősebb és fiatalabb fivéréért, a saját idősebb és fiatalabb fivért s az ágyastól született fiút egy évig, a távolabbi nemzetségből való rokont pedig öt hónapig. Ha a rokonság közelsége vagy távolsága szabályozza az évek és hónapok számát, akkor a közeli rokonokat hosszabb ideig, a távoli rokonokat rövidebb ideig kell gyászolni. A feleség és az utódlásra jogosult fiú az

⁴⁷ Mozi 48.11 (ford. Tőkei 2005: 248).

⁴⁸ Mozi 48.13 (ford. Tőkei 2005: 248).

⁴⁹ Mozi 48.8 (ford. Tőkei 2005: 247).

apáéval azonos fokozaton áll. Ha azonban a magasabb vagy alacsonyabb rang határozza meg az évek és hónapok számát, akkor a feleséget és a fiút ugyanúgy kell tisztelni, mint az apát és anyát, az apa idősebbik fivére és a saját rangbeli fivér alacsonyabb fokozatra kerül, mint a fiú. Mi is lehetne ennél visszatetszőbb?⁵⁰

Az i. e. 4–2. század közötti anyagokat tartalmazó, a Nyugati Han-korban összeállított konfucianus *Liji* 禮記 már egyértelműen hároméves periódusról beszél, még ha ez sem ekkor, sem később nem feltétlenül jelentett konkrétan három teljes évet, tehát 36 hónapot, hanem pusztán annyit, hogy a harmadik évben is tartott még a gyász, így összesen nagyjából 25–27. hónapon keresztül.⁵¹ A *Liji* (3. fejj.) szerint ez a mindenkire vonatkozott: „A hároméves gyászidőszak az Ég fiától a közemberekig (kiterjed).”⁵² Ugyanakkor, mint azt a témáról szóló könyvében Miranda Brown kimutatja, valójában gyakran még az írástudói, hivatali elit tagjai sem tartották be az ilyen hosszúságú gyászidőszakot, és sokan megelégedtek az ennél jóval rövidebb (néha mindössze egy hónapos) gyászperiódussal.⁵³ A *Hanshu* 漢書 az igencsak szülőtisztelő Yuan She 原涉 (fl. i. sz. 13–25) kapcsán megjegyzi, hogy „akkoriban azonban kevesen voltak azok, akik a hároméves gyászt betartották 時又少行三年喪者”..⁵⁴ A Keleti Han-kor második felében An 安 császár (ur. i. sz. 107–125) vezette be, hogy a magas rangú hivatalnokoknak és tartományi kormányzóknak kötelező a szüleik iránti hároméves gyász, i. sz. 157-ben pedig ezt kiterjesztették a többi hivatalnokra is.⁵⁵

MIÉRT KIEMELT A 49. NAP?

A hároméves gyász gyakorlata tehát a Keleti Zhou-korban egyértelműen konfucianus praxis volt, amelyet például a konfucianusok legnagyobb vitapartnereként fellépő motisták nem osztottak. A Song-korban Zhipan 志磐 (13. század) és Zongjian 宗鑑 műveikben (*Fozu tongji* 佛祖統紀, illetve *Shimen*

⁵⁰ *Mozi* 39. (ford. Tőkei 2005: 283).

⁵¹ Brown 2007: 13. A pontos időhosszról viták folytak: Wang Su 王肅 (i. sz. 195–256) szerint 25 hónap, a Zheng Xuan 鄭玄 (i. sz. 127–200) későbbiekben dominánssá vált nézete szerint 27 (Kutcher 1999: 15–16).

⁵² 三年之喪，自天子達庶人。

⁵³ Brown 2007: 21–40. M. Pirazzoli-t’Serstevens (2009: 970) szerint a Nyugati Han-korban lényegében csak a császári család tagjai tartották a hároméves gyászt, ami csak az i. sz. 2. században terjedt el az elitrétegben.

⁵⁴ *Hanshu* 92.3714, vö. Brown 2007: 24.

⁵⁵ Kutcher 1999: 14–15.

zhengtong 釋門正統) hangsúlyozták, hogy a Tíz király rendszerében az utolsó három király konfuciánus alapzottságú.⁵⁶

„Konfuciusz azt mondta: »A gyermek születése után csak három évvel kerül ki szülei öléből [*Lunyu* XVII:19].« Ezért viszonozzák (ezt a gyerekek) a három éves gyással. A buddhista szútrák szerint az ember halála után hétszer hét [nap] után kerül ki a köztes lét útjáról, ezért gyakorolják az ünnepek helességének módszerét. Azok a kortársaink, akik (a halál utáni) száz nap, a ‘kis jóserencse’ és a ‘nagy jóserencse’ buddhista rítusát gyakorolják, habár a konfuciánus gyász rendszerének mintájára alapoznak, de (mégis) képesek megvalósítani a buddhisták komoly felajánlásainak jótékony hatását.»⁵⁷

Kérdés azonban, hogy az első hét helesség mivel függ össze, hiszen ennek fényében lehet értelmezni az első 49 napot lezáró utolsó hetet, illetve annak urát, a Tai-hegy királyát. Első ránézésre logikusnak tűnne, hogy a hároméves, „konfuciánus” vagy legalábbis mindenképpen pre-buddhista cikluson belüli első egység (a hétszer hét nap) alapját szintén egy pre-buddhista elképzelés szolgálta, hiszen ezt az egységet egy jellegzetesen nem buddhista király zárja. A valóság azonban, úgy tűnik, nem ezt a logikát követi, amint ezt a téma egyik legismertebb kutatója, Stephen Teiser is egyértelművé teszi: szerinte a hétszer hetes rendszer a buddhista hagyományhoz kapcsolódik.⁵⁸ Ugyanezt támasztja alá Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) rituális kézikönyve, a *Családi szertartások* (*Jiali* 家禮) című mű, amely egyik gyakori forrását, Sima Guangot 司馬光 (1019–1086) idézve a következőket mondja:

„Ne mutass be buddhista szertartásokat! Sima Guang azt írja: »Manapság a köznép elhiszi a buddhisták hazugságait: a halál után hétszer hét (napot), száz napot, egy évet és egy második évet (ünnepelnek), a gyász (ruha) levetését, a szerzetesek etetését, szertartások bemutatását, egyesek ’víz és szárazföld összejöveleteket’ tartanak, szútrát másoltatnak, képmásokat készíttetnek, sztúpákat vagy templomokat javíttatnak és építtetnek. Azt állítják, hogy (ezáltal) megsemmisítik az Éggel (szemben) elkövetett bűnöket és gonoszságokat, és (az elhunyt) a Mennyei csarnokban születik majd meg, ahol különféle örömeben és boldogságokban lesz része, és ha nem végeznék el (ezeket a szertartásokat),

⁵⁶ Teiser 1994: 25.

⁵⁷ *Fozu tongji*, T49,2035: 320c: 孔子曰: 子生三年然後免於父母之懷, 故報以三年之喪。佛經云: 人死七七, 然後免於中陰之趣, 故備乎齋七之法。至於今人百日小祥大祥, 有舉行佛事者, 雖因儒家喪制之文而能修釋門奉嚴之福。

⁵⁸ Teiser 1994: 1, 25

akkor (az elhunyt) a pokolba kerülne, ott feldarabolnák, megsütnék, porrá zúznák, megőrölnék, és határtalan szenvedéshullámban lenne része. Ezek nem tudják, hogy amíg az ember él, vérrel és *qivel* teli, ismeri a fájdalmakat, de ha levágják a körmét vagy a haját, és (a levágott körmöt vagy haját) megsütik és felaprítják, az azoknak okozott fájdalmakról már nincs tudomása. Mennyivel inkább így van ez, ha a halott teste és szelleme elválik, a test a sárga göröngyök közé kerül, elrothad és megsemmisül a fákkal és kövekkel együtt. A lélek pedig forgószélként, mint a szél és a tűz, ki tudja hová kerül, tehát még ha (a testet) fel is darabolják, meg is sütik, porrá is zúzzák, meg is őrlik, (a lélek) honnan is tudhatna erről?»⁵⁹

A fentiekben tehát megpróbáltam bemutatni, hogy miközben a Tíz király kultuszának átfogó keretét szolgáló hároméves rendszer a konfuciánus gyászidőszakkal hozható kapcsolatba, addig a benne önálló egységként megjelenő hétszer hétes, 49 napos rendszert éppen a konfuciánusok teljes mértékben a buddhizmushoz kötötték annak ellenére, hogy a 49 napos időszakot lezáró, azt betetőző hetedik király (a Tai-hegy királya) éppen az egyetlen egyértelműen pre-buddhista, leginkább tősgyökeres kínai alakja a Tíz király csoportjának. Mi lehet tehát a magyarázat arra, hogy miközben sem a hároméves rendszer, sem a 49 napot lezáró Tai-hegy királya nem kapcsolódik a buddhizmushoz, ez utóbbit mégis egyértelműen buddhista jellegzetességként könyvelik el kritikusaik?

Az egyik lehetséges magyarázat nyomára magában a *Tíz király szútrában* bukkanhatunk, ahol a 43–49. nap eseményeihez írt versben ez olvasható:

„A hétszer hetedik napon a Tai-hegy királya elé kerül. A himnusz így szól: »Hétszer hét (napig) a homályos utakon a 'köztes sötétség' alakjai kizárólag szüeleiket keresik, hogy találkozhassanak szeretett rokonaikkal, a boldogsághoz vezető tettek ekkor még nem döntettek el [nem záruktak le], (a holtak) azt figyelik, hogy fiaik és lányaik milyen (érdemszerző) okokat szolgáltatnak erre.«⁶⁰

⁵⁹ *Jiali* IV.3: 不作佛事! 司馬光曰: 「世俗信浮屠誑誘, 於始死及七七、百日、期年、再期、除喪飯僧設道場, 或作水陸大會, 寫經造像, 修建塔廟, 云為死者滅彌天罪惡, 必生天堂, 受種種快樂, 不為者必入地獄剉燒、舂磨, 受無邊波吒之苦。殊不知人生含血氣, 知痛癢, 或剪爪剃發, 從而燒斫之已不知苦, 況於死者形神相離, 形則入於黃壤, 朽腐消滅, 與木石等, 神則飄若風火, 不知何之, 借使剉燒、舂磨, 豈復知之? 且浮屠所謂天堂、地獄者, 亦以勸善而懲惡也, 苟不以至公行之, 雖鬼可得而治乎? 」 Vö. Ebrey 1991: 79.

⁶⁰ X 1,21: 0409c08–10: 第七七日過大山王, 讚曰: 七七冥途中陰身, 專求父母會情親, 福業此時仍未定, 更看男女造何因。

A versben a „köztes sötétség” (*zhongyin* 中陰) kifejezés a halál utáni és a következő újjászületés előtti köztes létet jelenti. Ugyanez a kifejezés máshol is előfordul a *Tíz király szútrában*, a következőkben két ilyen helyet vizsgálok.

„Ha egy jóságos fiúgyermek vagy egy jóságos leány, egy szerzetes vagy szerzetesnő, egy világi hívő férfi vagy nő, aki előzetesen [halála előtt] gyakorolja az élet hét szertartását,⁶¹ és minden hónapban kétszer felajánlást tesz a Három kincsnek, könyörögve áldozik a Tíz királynak, annak nevét feljegyzik, iratát iktatják, és felterjesztik a Hat minisztériumnak. A Jótettek(et feljegyző) Ifjú felterjeszti az Égi Minisztériumba, a Föld Hivatalába és a többi hivatalba, ahol bejegyzik a névjegyzékbe.⁶² Mikor az illető megérkezik (a túlvilágra), azonnal elnyeri az őt megillető boldogság helyét, nem kell 49 napon keresztül a köztes sötétségben tartózkodnia, nem kell fiaitól és lányaitól várnia a szabadulást.”⁶³

A Tíz király felsorolása előtti általánosabb bevezető részből egyrészt kiderül, hogy a köztes lét 49 napig tart, másrészt világossá válik, hogy ezt úgy lehet elkerülni, ha valaki még az életében előkészítő, mintegy preventív szertartásokat végez. Ha ezt elmulasztja, akkor már csak rokonai, elsősorban gyermekei buzgóságán múlik, hogy milyen gyorsan szabadul a túlvilági megpróbáltatásokból. A köztes lét (*zhongyin*) összetétel két király versében jelenik meg: a hetedik király fent említett himnusza mellett a legelső királyéban:

Az első hetes napján a Qin Guang király előtt jelennek meg. A himnusz így szól: »Az első hetesben az elhunytak köztes lét alakjai csapatostul terelik oda, számuk mint a porszem. Az első király egyformán megvizsgálja mindegyiküket, előttük van még, nem jutottak túl a Naihe-gázlón.«⁶⁴

A Tíz király közül tehát kizárólag az első (Qin Guang wang) és a hetedik (Taishan) udvarában említi a szöveg a köztes lét alakot vagy testet (*zhongyin shen* 中陰身), ami meglehetősen logikusnak tűnik, hiszen az első király udvarába való belépéstől a hetedik király udvarának elhagyásáig éppen 49 napot feltételez számos, köztes léttel foglalkozó, kínaira is lefordított buddhista szútra.

⁶¹ 齋 = 齋.

⁶² Vagy: „a túlvilági jegyzékbe” (*ming an* 冥案).

⁶³ X 1,21: 408b23–c03 || 若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，預 / 修生七齋者，每月二時供養三寶，祈設十王，修名納 / 狀，奏上六曹。善業童子奏上 / 天曹、地府官等，記在名 / 案。身到之日便得配生快樂之處，不住中陰四十九 / 日，不待男女追救。Vö. Teiser 1994: 203–204.

⁶⁴ X 1,21: 409b14–16 || 第一七日過秦廣王 讚曰：一七亡人中陰身，驅將隊隊數如塵，且向初王齋檢點，由來未渡秦河津。Vö. Teiser 1994: 211–212.

A szanszkrit *antarābhava* (köztes lét)⁶⁵ kifejezésnek alapvetően két kínai megfelelője létezik: *zhongyin* 中陰 és *zhongyou* 中有. Mint láttuk, a *Tíz király szútra* az előbbit használja, akárcsak például az *Abhidharmakośabhāṣya* Paramārtha 真諦 által i. sz. 563–568 között készített fordítása (T29,1559: *Apidamo jusheshi lun xu* 阿毘達磨俱舍釋論序), vagy Xuanzang 玄奘 i. sz. 651–654 között készített kínai verziója (T29,1558: *Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論). Más szövegek, például a *Yogācārabhūmiśāstra* Xuanzang által i. sz. 647–648-ben készített kínai fordítása (T30, 1579: *Yuqieshidi lun* 瑜伽師地論) a 49 napos köztes létre a második összetételt (*zhongyou*) használják.

Meg kell jegyezni, hogy habár a köztes létre a 49 nap lett az általánosan elfogadott időtartam, léteznek olyan kínaira is lefordított szövegek, amelyek ennél több lehetőséget említenek. Ilyen például az *Abhidharmamahāvibhāṣā* (T27,1545; Xuanzang ford. [i. sz. 656–659]: *Apidamo da piposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論), amely lehetőségként az azonnali, az egy hét múlva történő, a 49 nap (*qiqi ri* 七七日, *sishijiu ri* 四十九日) múlva bekövetkező és a meghatározatlan idő utáni újjászületésről (és természetesen ezeknek megfelelő köztes létről) beszél.⁶⁶ Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy amennyiben a *Tíz király szútra* csak az első 49 naphoz rendeli a köztes lét állapotát, akkor milyen státuszban van az elhunyt a további időszakban, egészen addig, amikor a harmadik év folyamán eljut a tizedik királyhoz (az öt [újjászületési] út kerékforgató király, Wudao zhuanlun wang 五道轉輪王), akinél eldől az elhunytat megillető újjászületés pontos típusa. Nyilvánvaló, hogy ez az ellentmondás a szöveg és a benne leírt elképzelések történeti változásából ered, amit itt nem vizsgálunk.

ÖSSZEFOGLALÁS

A népi buddhista elképzelésekben fontos szerepet játszó Tíz király közül a legfontosabb pre-buddhista alak egyértelműen a Tai-hegy ura, akinek udvarában (a hetedik udvarban) az elhunyt lélek a 43–49. napokon tartózkodik. Az inkább konfuciánus hagyományra visszamenő teljes, hároméves cikluson belül a 49 nap egy önálló, kisebb egységet képez, aminek oka, hogy a kínai nyelvre is lefordított buddhista művekben a köztes lét éppen 49 napig tart. Első ránézésre paradoxnak tűnhet, hogy éppen a pre-buddhista eredetű Tai-hegy király a jelzi a buddhista köztes lét időszakának végét. Érdemes tudatosítani, hogy a Tai-hegy a halott sorsát életbeli tettei alapján egy az élők számára nem látható helyen el-

⁶⁵ A fogalom háttéréről lásd például Cuevas 1996, Kritzer 2000.

⁶⁶ Buswell & Lopez 2013: 50.

döntő bíró funkcióját töltötte be a buddhizmus előtti Kínában. Hasonló módon a személytelen, de szintén a tettek alapján működő buddhista elképzelések szerint a halott egy az élők számára nem látható helyen (köztes lét) tartózkodik, mielőtt elnyerné tettei jutalmát vagy büntetését. Mindezekon túl arra is következtethetünk, hogy a Tai-hegy 49 napos ciklust lezáró pozíciója megerősíti azt a más forrásokból is vélelmezett feltételezést, hogy az utolsó három király csak későbbi változás eredménye, eredetileg tehát a hagyományos kínai elképzelések szerint ítélkező, túlvilági adminisztrációval is rendelkező Tai-hegy zárhatta le a túlvilági eljárás menetét.

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Bowuzhi jiaozheng* 博物志校證. 1980. Beijing: Zhonghua Shuju.
Hou Hanshu 後漢書. 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.
Jiali 家禮. 1987. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
Soushenji 搜神記. 1979. Beijing: Zhonghua Shuju.
Taiping yulan 太平御覽. 1960. 4 vols. Beijing: Zhonghua Shuju.
Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 (eds.) 1924–32. 85 vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.
Xuzangjing 續藏經 (Xinwenfeng Reprint 新文豐影印本). 1975. 150 vols. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Brown, Miranda 2007. *The Politics of Mourning in Early China*. Albany, NY: SUNY Press.
 Buswell, Robert E. Jr. & Lopez, Donald S. Jr. 2013. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
 Campany, Robert F. 1990. „Return-from-Death Narratives in Early Medieval China.” *Journal of Chinese Religions* 18: 91–125.
 Chavannes, Édouard 1910. *Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Leroux.
 Choe, Kyungwon 2011. *Marginalized yet Devoted: Buddhist Paintings Commissioned by Nuns of the Early Joseon Palace Cloisters*. (PhD diss., University of Kansas)
 Chui, Chak – Kwan, Lok Yiu 2011. „Taishan shen xinyang fazhan qianlun 泰山神信仰發展淺論 [A Tai-hegy szellemében való hit rövid összefoglalása].” *2010–2011. Paper 5*.
http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_5/5 (Utoljára megtekintve: 2015. jan. 19.)
 Cook, Constance 2009. „Ancestor Worship during the Eastern Zhou.” In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion. Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 1. Leiden – Boston: Brill, 237–280.
 Cuevas, Bryan Jaré 1996. „Predecessors and Prototypes: Towards a Conceptual History of the Buddhist Antarābhava.” *Numen* 43.3: 263–302.
 Csongor Barnabás (ford., utószó) 1980². *Vu Cseng-en, Nyugati utazás avagy a Majomkirály története*. I. kötet. Budapest: Európa Könyvkiadó.
 Dudbridge, Glen 2005. „The General of the Five Paths in Tang and Pre-Tang China.” In: *Books, Tales and Vernacular Culture*. Leiden–Boston: Brill, 238–253.

- Ebine Toshiro 海老根聡郎 1986. „Kin Shoshi fude jūō zu 金処士筆十王図 [Jim Chushi Tiz király képei].” *Kokka* 国華 1986.10: 20–29.
- Ebrey, Patricia Buckley (trans.) 1991. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press.
- von Glahn, Richard 2004. *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Giès, Jacques (ed.) 1995–1996. *Les arts de l'Asie centrale: la collection Paul Pelliot du Musée nationale des arts asiatiques*. 2 vols. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Guo, Jue 2011. „Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China.” In: Olberding, Amy – Ivanhoe, Philip J. (eds.) *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany, NY: SUNY Press, 85–115.
- Hamar Imre 1998. „Vu-ti áldozata az égnek és a földnek.” In: Tar I. (szerk.) 1998. *Szöveggyűjtemény az Augustus-korhoz*. Szeged: JATEPress, 168–173.
- Jiang Shoucheng 姜守诚 2010. „Shiwang xinyang Tang-Song diyu shuo zhi chengxing. 十王信仰唐宋地狱说之成型 [A Tiz királyban való hit és a Tang-, illetve Song-kori pokolelképzelések kialakulása].” *Hunan keji xueyuan xuebao* 湖南科技学院学报 31.9: 81–87.
- Kajitani Ryoji 梶谷亮治 1974. „Nihon ni okeru jūō zu no seiritsu to tenkai 日本における十王図の成立と展開. [A japán Tiz király képek születése és fejlődése].” *Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 97: 84–95.
- Kajitani Ryoji 梶谷亮治 1979. „Riku Shinchū fude jūō zu 陸信忠筆十王図 [Lu Xinzong Tiz király képei].” *Kokka* 国華 1020: 22–38.
- Kalmár Éva (ford.) 2010. *Mulian megmenti anyját. Kínai buddhista pokoljárás-história*. Budapest: Syllabux.
- Knapp, Keith N. 1995. „The *Ru* Reinterpretation of *Xiao*.” *Early China* 20: 195–222.
- Kritzer, Robert 2000. „Rūpa and antarābhava.” *Journal of Indian Philosophy* 28: 235–272.
- Kutcher, Norman 1999. *Mourning in Late Imperial China Filial Piety and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kwon, Cheeyun 1999. *The 'Ten Kings' from the Seikadō Library*. (Ph.D. Dissertation, Princeton University)
- Kwon, Cheeyun 2005. „The Ten Kings from the Former Packard Collection: A Reassessment.” *Oriental Art* 55.2: 28–36.
- Ledderose, Lothar 2000. „The Bureaucracy of Hell.” In: *Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*. Princeton: Princeton University Press, 163–185.
- Miya Tsugio 宮次男 1990. „Jūō kyō e ni tsuite 十王経絵について [A Tiz király szútra illusztrációról].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 5: 81–118.
- Miya Tsugio 宮次男 1992. „Jūō kyō e shūi 十王経絵拾遺 [Néhány megjegyzés a Tiz király szútra illusztrációról].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 7: 1–63.
- Miya Tsugio 宮次男 1993. „Jūō jigoku e 十王地獄絵 [A Tiz király pokolábrázolásai].” *Jissen Joshidai bigaku bijutsushi gaku* 実践女子大美学美術史学 8: 5–24.
- Nakano Teruo 中野照男 (ed.) 1992. *Enma, jūō zō* 閻魔・十王像. [Yama – the Images of the Ten Kings] (Nihon no bijutsu 日本美術 313.) Tokyo: Shibundō.
- Nickerson, Peter 2006. „‘Let living and dead take separate paths’: bureaucratisation and textualisation in early Chinese mortuary ritual.” In: Penny, Benjamin (ed.) *Daoism in History. Essays in honour of Liu Ts'un-yan*. London and New York: Routledge, 10–40.
- Pirazzoli-t-Serstevens, Michèle 2009. „Death and the Dear: Practices and Images in the Qin and Han.” In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion. Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Vol. 2. Leiden – Boston: Brill, 949–1026.

- Poo, Mu-chou 2009. „The Culture of Ghosts in the Six Dynasties Period (c. 220–589 C.E.)” In: Poo, Mu-chou (ed.) *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden – Boston: Brill, 237–267.
- Poo, Mu-chou 2011. „Preparation for the Afterlife in Ancient China.” In: Olberding, Amy – Ivanhoe, Philip J. (eds.) *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany, NY: SUNY Press, 13–36.
- Seidel, Anna (with an appendix by Marc Kalinowski) 1982. „Tokens of Immortality in Han graves.” *Numen* 29.1: 79–122.
- Takasu Jun 鷹巢純 1993. „Meguri wataru akudō: Chōgakuji-bon rokudō jūō zu no zuzō o megutte めぐりわたる悪道 — 長岳寺本六道十王図の図像をめぐって [Átkelni a rossz ösvényeken – a Chōgaku templom Hat ösvény és Tíz király képeinek ikonográfiájáról].” *Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 211: 39–59.
- Teiser, Stephen F. 1993. „The Growth of Purgatory.” In: Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (eds.) 1993. *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 115–145.
- Teiser, Stephen F. 1994. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Teiser, Stephen F. 1999. „Picturing Purgatory: Illustrated Versions of the Scripture of the Ten King.” In: Drège, Jean-Pierre et al. (ed.) 1999. *Images de Dunhuang. Dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*. Paris: École française d'Extrême-Orient (Mémoires archéologiques, 24), 169–197.
- Tokushi Yūshō 禿氏祐祥 – Ogawa Kan'ichi 小川貫弼 1963. „Jūō shōshichi-kyō santōken no kōzō 十王生七経讚図巻の構造 [Az élet heteseiről szóló Tíz király szūtra himnuszainak és illusztrációinak felépítése].” In: *Chūō Ajia bukkyō bijutsu. Seiiki bunka kenkyū*. 中央アジア佛教美術. 西域文化研究. Vol. 5. Tokyo: Hōzōkan, 255–296.
- Tőkei Ferenc (vál., ford., bev., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány
- Whitfield, Roderick (ed.) 1985. *The Art of Central Asia: the Stein Collection in the British Museum. Volume 2*. Tokyo: Kodansha International — Trustees of the British Museum.

A NYELVTANULÁSI STRATÉGIÁK SZEREPE A KÍNAI NYELV TANULÁSÁBAN

Az utóbbi időben Magyarországon az oktatás teljes vertikumában – az általános, a közép-, és felsőoktatásban tanulók körében – megnőtt az érdeklődés a kínai nyelv tanulása iránt. A növekvő igény szükségessé teszi, hogy olyan kutatások szülessenek, amelyek megalapozzák a kínai nyelv tanításának elméleti és gyakorlati hátterét.

A jelen kutatás célja, hogy feltárja a kínai nyelv elsajátítására jellemző tanulási módokat, a nyelvtanulási stratégiák használatát, stílusát, azokat a jellegzetességeket és összefüggéseket, amelyek a magyar nyelvtanulóknál a kínai nyelv eredményes elsajátításának folyamatát meghatározzák.

A kutatás segítséget nyújthat abban, hogy megismerjük, milyen nyelvtanulási stratégiák és nyelvtanulási stílusok jellemzőek a magyar nyelvtanulókra a kínai nyelv sikeres elsajátításában, az egyes háttérváltozók hogyan befolyásolják a nyelv sikeres elsajátítását. A kutatás eredményei hasznosak és beépíthetők lehetnek a kínai-, mint idegen nyelv eredményes oktatásában.

1. A vizsgálati minta bemutatása

A vizsgálat 2011 tavaszától 2013 februárjáig 227 egyetemista részvételével zajlott. A kínai nyelv nyelvtanulási és szóbeli nyelvtanulási stratégiáinak felmérését az idegennyelv-tanuláshoz kapcsolódó két kérdőív segítségével mértem fel. Az egyik-, az R. L. Oxford által kifejlesztett SILL (Strategy Inventory for Language Learning) kérdőív magyar nyelvű módosított változata volt, a másik-, pedig a nyelvtanulási stílusok vizsgálatára kifejlesztett Learning Style Survey kérdőív magyar nyelvű változata. A kérdéseket a megkérdezettek személyes adataira és nyelvtanulási hátterére vonatkozó információs résszel egészítettem ki (nem, életkor, nyelvtudás szintje, nyelvtanulásban eltöltött idő, a kínai nyelvtanulás motivációja, nyelvvizsga megléte, kínai ösztöndíj).

Az adatbevitel az Excel táblázatkezelő programjával, a kérdőívek adatainak elemzése az IBM SPSS Statistics 20 matematikai statisztikai programcsomag használatával történt. Az adatok elemzése során varianciaelemzést (Anova), diszkriminancia-elemzést, sokdimenziós skálázást (Multidimensional Scaling),

faktorelemzést és látens változók útelemzését (LVPLS modell – Latent Variables Path Analysis with Partial Least-Squares Estimation) használtam.

A stratégiák jobb megismerése érdekében a kvantitatív elemzésen túl hét magyar anyanyelvű kínai nyelvtanulóval készítettem interjút. Az interjúkészítéssel az volt a célom, hogy a kutatás kvantitatív részeredményeit a diákok egyéni és személyes tapasztalataival egészítsem ki.

2. A kutatás eredményeinek összefoglalása

Az egyetemista kínai nyelvtanulók nyelvtanulási stratégiáinak preferenciasorrendje a következőképpen alakult:

	Stratégia	Átlag	Szórás
1	Kompenzációs stratégia	4,09	0,52
2	Metakognitív stratégia	3,81	0,62
3	Szociális stratégia	3,57	0,70
4	Kognitív stratégia	3,51	0,58
5	Memorizációs stratégia	3,12	0,71
6	Érzelmi stratégia	3,11	0,68

1. táblázat: A stratégiacsoportok átlagpontjainak sorrendje

A kompenzációs stratégián kívül a metakognitív, a szociális és a kognitív stratégiák is a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulásának *gyakran használt* stratégiái közé kerültek.¹A kognitív stratégia gyakorisági értéke viszont a metakognitív és a szociális stratégia használatának gyakorisági értéke mögé szorult, ami azt jelenti, hogy a magyar nyelvtanulók *gyakrabban* használnak kompenzációs, metakognitív és szociális stratégiákat, mint kognitív stratégiákat kínai nyelvtanulásuk során. A memorizációs és az érzelmi stratégia alacsony használati gyakorisága azt jelenti, hogy a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulásuk során ezt a két stratégiát csak *néha* veszik igénybe azért, hogy sikeresebbé tegyék nyelvtanulásukat.

¹ Oxford szerint, amennyiben az adott stratégia előfordulási gyakoriságának középpértéke 1,0–1,4 közé esik, úgy az *nem használt* stratégia. A 1,5–2,4 közötti érték a *keveset használt* stratégiára utal, a 2,5–3,4 közötti érték a *néha használt*, míg a 3,5–4,4 közötti érték a *gyakran használt*, végül a 4,5–5,0 közé eső érték az igen gyakran használt vagy *mindig használt* stratégiára vonatkozik. Oxford 1990: 300.

A magyar nyelvtanulók intenzív stratégiahasználók, sok stratégiát vesznek igénybe kínai nyelvtanulásuk során. A kompenzációs stratégia olyan nyelv tanulási stratégia, amelyet a nyelv tanuló azért vesz igénybe, hogy leküzdje a tudásbeli hiányosságokból fakadó nehézségeket.² A nyelv tanulási hiányosságok leplezésére és leküzdésére irányuló kompenzációs stratégia használata inkább a kevésbé jó nyelv tanuló körében gyakori.³ A magyar nyelv tanuló körében a kompenzációs stratégiák használata mutatta a legmagasabb használati értéket (átlag = 4,09). A kompenzációs stratégiák használatát mérő kérdések közül a „kínai nyelv tanulásában fontos a kínai kultúra ismerete” stratégiájának használata okoz nyelv tanulásbeli hiányosságokat (átlag = 4,3).

A kompenzációs stratégiák használatán kívül a metakognitív stratégiacsoport magas használati gyakorisága (átlag = 3,81) jellemzi a magyar nyelv tanulókat. Ezek közül első helyre került a figyelem összpontosítására irányuló „mindig figyelek arra, amit a tanár az órán mond” (átlag = 4,4), valamint a saját tanulást erősen szabályozó külső kontrollt mérő „próbálok megtalálni annak a módját, hogyan válhatok jobb nyelv tanulóvá” metakognitív stratégia használata (átlag = 4,22).⁴

A kínai nyelv nyelv tanulási stratégiáinak eddigi kutatási eredményei nagy különbséget mutattak ki az egyes nemzetek nyelv tanulóinak metakognitív stratégia használatában. A japán és indiai származású kínai nyelv tanuló gyakran használnak metakognitív stratégiákat. A japán nyelv tanuló nemcsak nyomon követik saját nyelvi fejlődésüket, hanem ahhoz tervet is készítenek.⁵ Chen Xiaofen az Európa különböző országaiból érkező kínai nyelv tanulóknál a metakognitív stratégiák alacsony használati gyakoriságát figyelte meg.⁶ Wen Qiufang tanulmánya is a metakognitív stratégiák használatának alacsony gyakoriságát mutatta ki.⁷ A magyar tanulók angol nyelv tanulásával kapcsolatban Tar Ildikó kutatása is arra az eredményre jut, hogy a megkérdezett nyelv tanuló csupán 5,9%-a használ a saját tanulás szabályozásával kapcsolatos metakognitív technikákat.⁸

A metakognitív stratégiák magas gyakoriságú használatát magyarázhatja az, hogy a magyar nyelv tanuló nagyon tudatosan keresik azt a módszert,

² Oxford 1990: 48.

³ Napravszky et al. 2009: 71.

⁴ A metakognitív stratégiák használatával a nyelv tanuló a megtanulandó anyagot megszerzezi, a tanulást megtervezi. Oxford a metakognitív stratégiáknak három típusát különböztette meg: a tanulásra összpontosító, a tanulás megtervezése és megszervezése, valamint a tanulás értékelésével kapcsolatos metakognitív stratégiai alcsoportot. Oxford 1990: 137.

⁵ Wen 1996: 41.

⁶ Chen 2008: 54.

⁷ Wen 1996: 38.

⁸ Tar 2007: 138.

amely alkalmas és segíti őket a hatékony kínai nyelvtanulásban. Ahhoz, hogy a kínai nyelvet tanulók rájöjjenek, mely stratégiák alkalmazhatók a nyelv jobb elsajátítása érdekében, hosszabb időnek kell elteltie.

Érdekességként hozható fel, hogy a nyelvtanulás tervezését, szervezését, értékelését igénylő (metakognitív, kognitív) metakognitív stratégiák gyakori használatát diszlexiás tanulóknál figyelték meg.⁹

Az, hogy a magyar nyelvtanulók a stratégiák legtöbbszörét *igen gyakran* használják, kétféleképpen értelmezhető. A már tanult nyelveknél megszerzett idegennyelv-elsajátítási tapasztalatra a szakirodalom úgy hivatkozik, hogy a nyelvtanulási tapasztalat és a megszerzett ismeretek pozitív transzferként segítik a nyelvtanulót egy további nyelv tanulásában. „Kétségtelen tény, hogy a már tanult egy vagy több idegen nyelv is fontos szerepet játszik egy később elkezdett idegen nyelv tanulásában”.¹⁰ A kínai nyelv tanulásában a már elsajátított idegen nyelveknél alkalmazott stratégiák használata kevésbé vagy nem nyújt segítséget, ezért a kínai nyelv kezdeti tanulásának szakaszában jelentkező nehézségeket a nyelvtanulók úgy igyekeznek legyőzni, hogy nagyon aktívan használják nagyon sok stratégiát. Ezért a más nyelvek tanulása során alkalmazott stratégiák szerepe a kínai nyelv tanulásának kezdetén elhanyagolható.

Az intenzív stratégiahasználat azonban egyfajta tanácstalanságot jelenthet, ami esetlegesen nem megfelelő stratégiahasználatban mutatkozik meg: „*Otthon is rengeteget próbálkoztam, hogy mi lehet a leghatékonyabb, mert nem volt semmilyen eszköztáram, soha senki nem mondta, hogyan tanuljak. Azért jó kínaiul tanulni, mert saját magamon kísérleteztem, hogy az agyamat mire tudom ráállítani...*”.¹¹

3. A magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulási stratégiái

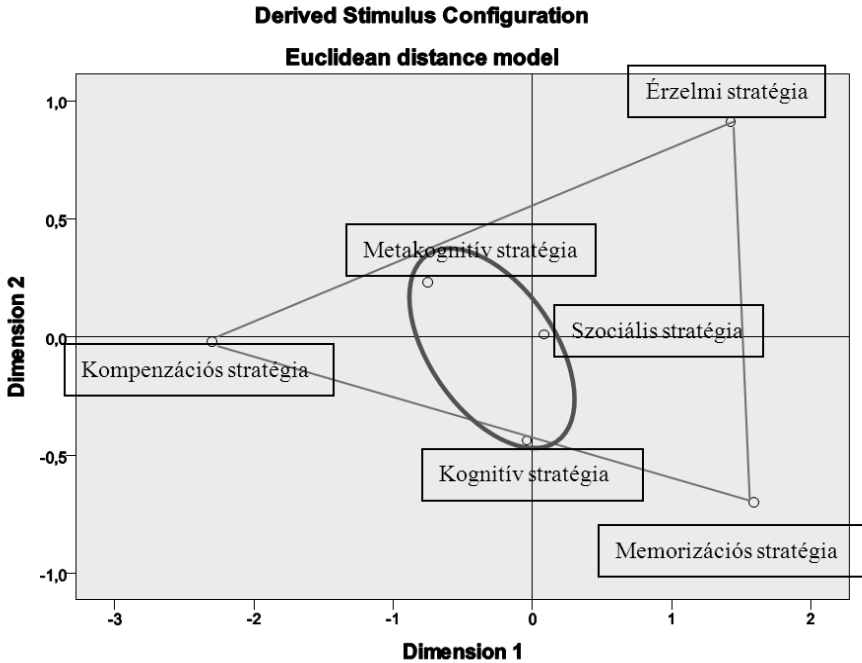
A sokdimenziós skálázás legkisebb térelemzése segítségével felállítottam azt a modellt, amely a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulási stratégiáinak használatát jellemzi.¹²

⁹ Napravszky et al. 2009: 69.

¹⁰ Budai 2010: 12.

¹¹ Kozjek-Gulyás Anett 2013: 91.

¹² MDS: Multi Dimensional Scaling (sokdimenziós skálázás). Az inputok elhelyezkedését a térben a pontok által kialakított geometriai alakzat adja. Ez az adatelemzési módszer kiválóan alkalmazható a társadalomtudományok, a pszichológia és a szociológiai vizsgálatok nehezen értelmezhető, puha adatainak elemzésekor (Lengyel 1999: 54).



1. ábra: A nyelvtanulási stratégiák MDS-modellje

A nyelvtanulási stratégiák hat csoportjának térben való elhelyezkedéséről az állapítható meg, hogy a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulását három stratégia, a szociális, a metakognitív és a kognitív stratégiák gyakori használata határozza meg. Ezeket az *elsődleges stratégiákat* három *másodlagos* – az érzelmi, a kompenzációs és a memorizációs – *stratégia* veszi közre egy háromszög alakban. Az elsődleges, központi stratégiáknak a másodlagos stratégiákkal való szembenállása azt jelenti, hogy ezek a stratégiák kevésbé dominánsak a kínai nyelv tanulásában. Azok a nyelvtanulók, akik érzelmi stratégiákat használnak, kevésbé használnak memorizációs és kompenzációs stratégiákat. Azok, akik kompenzációs stratégiákat használnak, kerülnek a memorizációs és az érzelmi stratégiák használatát – innen adódik a háromszög.

Az *elsődleges szerepet játszó stratégiák* közül a metakognitív stratégiák használata a második legfontosabb a magyarok kínai nyelvtanulásában. A kínai nyelv elsődleges stratégiáinak – a metakognitív, a kognitív és a szociális stratégiáknak – a gyakori használata inkább a nőkre jellemző.

A kognitív stratégiákat legkevésbé az egy évnél kevesebb ideje kínai nyelvet tanulók csoportja használja, leggyakrabban pedig azok, akik már négy éve tanulják a kínai nyelvet.

A kognitív stratégiák kevésbé gyakori használatának egyik lehetséges magyarázata, hogy a szavak gépies, monoton ismétlése a nyelv tanulását unal-

massá teszi. Másik magyarázat az, hogy a nyelvtanuló kevésbé ismer olyan technikákat, amelyek a kognitív stratégiák hatékony használatát segítik elő. A kognitív stratégiák gyakori használatát a nyelvvizsga megszerzésének külső motivációja pozitívan befolyásolja.

A magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulásában *másodlagos szerepet játszó stratégiák* közül-, a memorizációs stratégiák használata különbözteti meg leginkább egymástól az egyes nyelvtudással rendelkező nyelvtanulói csoportokat. A nyelvtudás szintjének emelkedésével a memorizációs stratégiák használata gyakoribbá válik. Az, hogy a memorizációs stratégiák gyakori használata a kezdő nyelvtanulókra jellemző, érthető, hiszen a nyelvtanulás kezdeti szakaszában az írásjegyek, a kiejtés memorizálása egyfajta kihívást jelent a kezdő kínai nyelvtanuló számára. Azonban nem erre a nyelvtanulói csoportra, hanem a több mint négy éve kínai nyelvet tanuló nyelvtanulókra jellemző a memorizációs stratégiák gyakori használata.

A memorizációs stratégiákat az *átlagos* vagy *nem jó* nyelvtanulói csoporttal szemben a *jó nyelvtudás szintjével* rendelkező nyelvtanulók csoportja preferálja.

A kínai nyelvtanulásban eltöltött idő háttérváltozója pozitívan befolyásolja a memorizációs és a kognitív stratégiák használatát.

A kompenzációs stratégia használata a kínai nyelv tanulása során a magyar nyelvtanulók állandó stratégiájának tekinthető (beleértve a *jó nyelvtudással rendelkező nyelvtanulói csoportot is*). A nyelvtanulásban eltöltött idő előrehaladtával nemhogy nem csökken a kompenzációs stratégiák használata, hanem ennek a stratégiának az egyre gyakoribb használata valamennyi nyelvtanulói csoportra egyaránt jellemző. A kompenzációs és a kognitív stratégiák gyakori alkalmazása a célnyelvi környezetben eltöltött nyelvtanulás háttérváltozójának függvényében módosul.

4. A magyar nyelvtanulók kínai szóbeli nyelvtanulási stratégiái

A magyar nyelvtanulók a kínai nyelv szóbeli elsajátításakor *gyakrabban* vesznek igénybe a nyelvtanulás irányításával, szervezésével kapcsolatos stratégiákat (átlag = 3,65), mint magával a nyelvhasználattal kapcsolatos stratégiákat (átlag = 3,29).

A nyelvhasználatra vonatkozó stratégiák két alcsoportja közül a hagyományos stratégiák használatának gyakorisága (átlag = 3,29) – a formacentrikus gyakorlás, a pontosságra törekvés stratégiája, az anyanyelv használatának stratégiája – magasabb értéket kapott, mint az olyan nem hagyományos stratégiák használata (átlag = 3,06), mint a kompenzációs, az értelmes gyakorlás, a folyamatosságra törekvés, az anyanyelv elkerülésének stratégiahasználat.

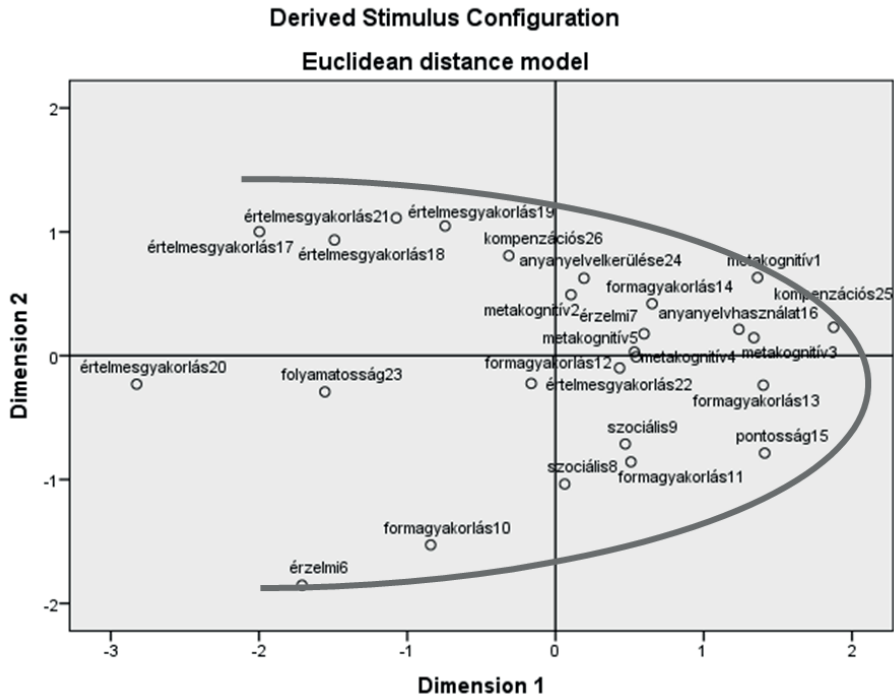
A hagyományos szóbeli nyelvtanulási stratégiák használatában az anyanyelv használatának stratégiája kapta a legmagasabb használati gyakorisági értéket

(átlag = 4,09). Ezt a pontosságra törekvés stratégiája (átlag = 3,9), a metakognitív stratégiák (átlag = 3,83), a kompenzációs stratégiák (átlag = 3,75) és a szociális stratégiák (átlag = 3,57) *gyakori* használata, valamint a formacentrikus gyakorlás (átlag = 3,47) *néha használt* stratégiája követte. A nem hagyományos szóbeli stratégiák használata közül *néha használt* stratégiának számít az anyanyelv elkerülésének stratégiája (átlag = 3,45), az értelmes gyakorlás (átlag = 2,83) és a folyamatosságra törekvés stratégiája (átlag = 2,65).

	Szóbeli stratégia	Átlag	Szórás
1	Anyanyelvhasználat	4,09	0,90
2	Pontosságra törekvés	3,9	1,12
3	Metakognitív stratégia	3,83	0,77
4	Kompenzációs stratégia	3,75	0,73
5	Szociális stratégia	3,57	0,95
6	Formacentrikus gyakorlás	3,47	0,78
7	Anyanyelv elkerülése	3,45	1,19
8	Érzelmi stratégia	3,27	0,89
9	Értelmes gyakorlás	2,83	0,83
10	Folyamatosságra törekvés	2,65	1,11

2. táblázat: A szóbeli nyelvtanulási stratégiák átlagainak sorrendje

A magyar nyelvtanulók szóbeli stratégiahasználati modellje (2. ábra) szerint a kínai nyelvtanulás szóbeli stratégiáinak használata egy „oldalra dőlt kaspó” (vagy egy U -alakú patkó) alakját veszi fel, amelyen az egyes stratégiák szinte megszakítás nélkül, láncszemekként fűződnek fel. A nyelvtanulók szinte valamennyi szóbeli nyelvtanulási stratégiát állandóan és intenzíven használják annak érdekében, hogy emeljék és javítsák szóbeli kínai nyelvtudásuk szintjét.



2. ábra: A szóbeli nyelvtanulási stratégiák MDS-modellje

Négy szóbeli stratégia – az értelmes gyakorlás két stratégiája, a folyamatosságra törekvés stratégiája és a formacentrikus gyakorlás egy stratégiája – önálló pontként helyezkedik el a térben, ezek használatát a nyelvtanulók nem preferálják szóbeli kínai nyelvtanulásuk során. Legkevésbé a folyamatosságra törekvés stratégiájának használata jellemző a kínai nyelvtanulásukra.

A kínai nyelvtanulók az *anyanyelv használatának stratégiáját* intenzíven alkalmazzák a szóbeli kínai nyelv elsajátításában. Az anyanyelv használatát a jó nyelvtudással rendelkező nyelvtanulói csoport tagjai gyakrabban veszik igénybe, mint az átlagos vagy nem jó nyelvtanulói csoporthoz tartozók. Ennek a hagyományos szóbeli stratégiának a használatát egyetlen háttérváltozó sem befolyásolja, tehát ez olyan állandó stratégia, amelyre a kínai nyelvtanítás során mindenképpen építeni kell. Arra, hogy a nyelvtanuló lemondjon az anyanyelv gyakori használatáról, és ezzel párhuzamosan elkezdje használni az anyanyelv elkerülésének stratégiáját egyedül a nyelvvizsgára készülési manifeszt változója tud hatni.

A célnyelvi környezet háttérváltozója az, amely több szóbeli stratégia használatát aktivizálja-, a *szóbeli kompenzációs stratégiák* használatát nemhogy nem csökkenti, hanem felerősíti. A célnyelvi környezetben megtapasztalt és

gyakorolt kommunikáció képes azokat a hiányosságokat leküzdeni, amelyeket az osztálytermi és az anyanyelvi környezetben tanult szituációk nem. A nyelvtanuló a célnyelvi környezetben szembesül a kulturális hiányosságokból adódó stratégiák használatával. Amíg az anyanyelvi környezetben a kultúra ismeretének hiánya jelenti a legnagyobb nehézséget, addig a célnyelvi környezet a kulturális hiány tudatosításával, a nyelvi-, kulturális különbségek feltárásával az anyanyelv használatot teszi gyakoribbá.

A célnyelvi környezet az olyan nem hagyományos stratégiák használatára is hatással van, mint a nyelvi és kulturális inputok feldolgozásában szerepet játszó értelmes gyakorlás stratégiája. Szintén a célnyelvi környezet – és kevésbé a nyelvi képességek szintje – befolyásolja a leghatékonyabban a kínai nyelv szóbeli tanulása irányítási, szervezési és nyelvhasználati stratégiáinak eredményességét és sikerességét. A *szóbeli metakognitív stratégiák* gyakori használatát a jó nyelvtudással rendelkezők csoportjánál még inkább felerősíti.

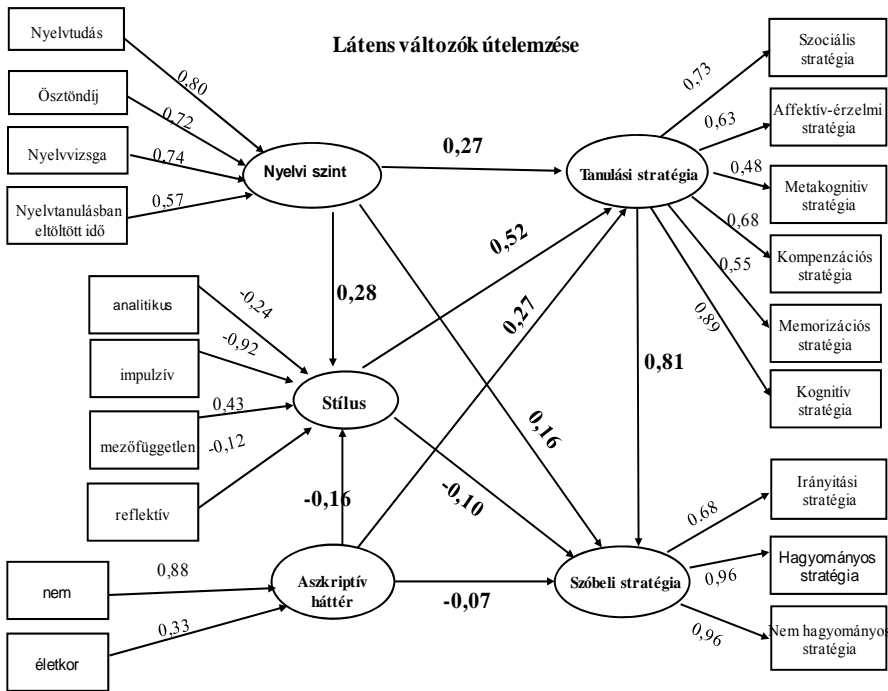
A nyelvi tartalomra és a formák pontosságára törekvő és odafigyelő technikákat elsősorban a 20 év alattiak csoportjához tartozó nyelvtanulók alkalmazzák, míg kevésbé használják ezeket az idősebb nyelvtanulói csoport (30 év felettiek) tagjai.

5. Az egyes háttérváltozók hatása a kínai nyelvtanulásra

A kínai nyelv tanulásában szerepet játszó háttérváltozók, a nyelvtanulási és szóbeli nyelvtanulási stratégiáknak, valamint a nyelvtanulói stílusoknak a hatását a kínai nyelv sikeres elsajátítására az LVPLS modell felállításával vizsgáltam, amelyben a manifeszt változó-blokkok mögötti látens változók közötti kapcsolatrendszert tártam fel.

A nyelvi szint látens változói közül (nyelvtudás, ösztöndíj, nyelvvizsga és a nyelvtanulásban eltöltött idő) a *nyelvtudás* manifeszt változója határozza meg a legnagyobb súllyal (0,80) a nyelvi szintet. A nyelvi szintet másodsorban a nyelvvizsga (0,74), harmadsorban az ösztöndíj (0,72), és csak legutoljára a kínai nyelv tanulásában eltöltött idő (0,57) határozza meg.

A nyelvi szint egységnyi változása 0,27 egységnyivel emeli a kínai nyelv tanulásában kiválasztott stratégiák eredményességét, míg a szóbeli stratégiák használatára csak ennek közel fele mértékű hatást fejt ki (0,16). A nyelvi szint látens változója 0,16 egységnyit javít a hallgatók szóbeli nyelvtanulási stratégiáinak a kiválasztásában és használatában. A szóbeli nyelvtanulási stratégiák használatát a hagyományos (0,96) és a nem hagyományos stratégiák (0,96) azonos súllyal határozzák meg, tehát egy jó nyelvtanuló mind a két szóbeli stratégia-csoportot intenzíven használja annak érdekében, hogy emelje szóbeli nyelvtudásának eredményességét. Az irányítási stratégiák használata kisebb mértékben szól ebbe bele (0,68).



3. ábra: A manifeszt és látens változók útelemzésének modellje

A nem és az életkor (aszkríptív háttér) esetében a *nem* igen nagy faktor-súllyal (0,88), míg az életkor kisebb súllyal (0,33) játszik szerepet a kínai nyelv tanulásában. Az aszkriptív háttér változó a tanulási stratégia látens változóját pozitívan befolyásolja (0,27), ami a harmadik legerősebb strukturális hatás.

A nyelvtanulási stílus látens változó hat a legnagyobb mértékben a kínai nyelv tanulásában kiválasztott stratégiák használatára. A nyelvtanulási stílus látens változójának útegyütthatója (0,52) a legmagasabb, ez határozza meg a leginkább azt, hogy valaki milyen nyelvtanulási stratégiát választ a kínai nyelv tanulásakor. A nyelvtanulói stílus négy manifeszt változója (analitikus, impulzív, mezőfüggetlen, reflektív) közül a mezőfüggetlen stílusnak van pozitív súlya (0,43), míg a másik három stílus – az analitikus (-0,24), az impulzív (-0,92) és a reflektív (-0,12) stílus – esetében negatív irányba mutatnak a súlyok. A stílus látens változója az impulzív vs. mezőfüggetlen bipolaritást fejezi ki. A stílus látens változója pozitív irányban a mezőfüggetlen tanulási stílust, míg ellentétes, negatív irányban az impulzív tanulási stílust fejezi ki. Az impulzív stílus szignifikánsan befolyásolja a szóbeli stratégia választását (0,10). Az aszkriptív háttér változó alapján azt tudjuk megállapítani, hogy minél fiatalabb férfi valaki, annál inkább a mezőfüggetlen nyelvtanulói stílus jellemző

rá, ez az aszkriptív háttér változó pozitív irányban befolyásolja a nyelvtanulási stratégia használatának látens változóját.

A nyelvtanulási stratégiákat leginkább a kognitív (0,89) és a szociális (0,73) stratégiák használata határozza meg. Minél inkább jó nyelvtanuló valaki, annál több szociális és kognitív nyelvtanulási stratégiát használ annak érdekében, hogy a kínai nyelv tanulásában sikeres legyen. Az összes stratégia faktorsúlyai közül a metakognitív stratégia (0,48) faktorsúlya kapta a legkisebb értéket, bár ez még így is magas értéknek mondható. A memorizációs stratégia faktorsúlya a metakognitív stratégiák használatánál egy kicsit magasabb értéket mutat (0,55).

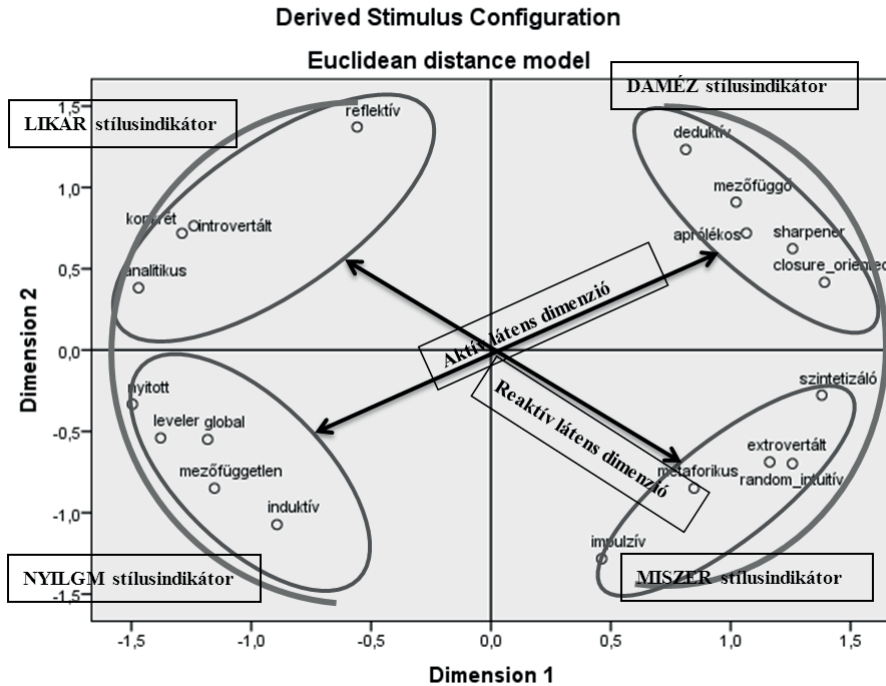
6. A nyelvtanulói stílusok szerepe a kínai nyelvtanulásban

A nyelvtanulási stratégiák választását és használatát a nyelvtanulási stílus erősen befolyásolja. A tanulói stílust sztereotípiákra és klasszifikációra hajlamosító tényező helyett érdemes egy olyan kontinuumként vagy a nyelvtanuló olyan repertoárjaként felfogni, amelyben az egyik pólustól a másik pólusig terjedő stílusok lehetőséget kínálnak a nyelvtanulónak arra, hogy az adott feladat megoldása során válasszon a stílusok használata közül.

Az egyes nyelvtanulói típusok nyelvtanulásuk során aszerint, hogy milyen stílusban tanulnak, más és más stratégiát preferálnak, ezért ezek mentén jól elkülöníthetők a kínai nyelv nyelvtanulási és szóbeli nyelvtanulási stratégiáinak használatai.

A kínai nyelv nyelvtanulói stílusainak térbeli szemléltetésében a sokdimenziós skálázás legkisebb térelemző modellje négy nyelvtanulói stílusdimenziót különít el.

A kínai nyelv nyelvtanulói stílusainak terét két bipoláris dimenzió feszíti ki. A tér két féltékéjét két látens dimenzió különíti el. Az egyiket AKTÍV, a másikat REAKTÍV látens dimenzióknak neveztem el. Az AKTÍV látens dimenzió egyik pólusán a deduktív–mezőfüggő–aprólékos–élesítő–zárt típusú nyelvtanulók helyezkednek el, – ezért ennek a dimenzióknak a jobb oldali pólusát Deduktív–Aprólékos–Mezőfüggő–Élesítő–Zárt (DAMÉZ) stílusindikátornak nevezem. Az AKTÍV látens dimenzió bal oldala, ami egyébként a kétdimenziós tér bal féltékéjének alsó része, a Nyitott–Induktív–Leveler–Globális–Mezőfüggetlen (NYILGM) stílusindikátor nevet kapta, a térrészben található stílusjegyek alapján. A jobb oldali féltékének alsó negyedében a második stílusindikátor alkotóelemei a Metaforikus–Impulzív–Szintetizáló–Extrovertált–Random, ennek alapján (MISZER) stílusindikátornak neveztem el. A bal féltéke felső negyedében a harmadik stílusindikátor helyezkedik el, amit Literal–Introvertált–Konkrét–Analitikus–Reflektív (LIKAR) nyelvtanulói stílusindikátornak neveztem el. Ez egyébként a REAKTÍV látens dimenzió bal oldali stíluspárja.



4. ábra: A nyelvtanulói stílusok MDS-modellje

A Reaktív látens dimenzióban található a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulását meghatározó két stílusellentétpár: az impulzív és a reflektív nyelvtanulói stílus. Az impulzivitás a nyelvi szituációkban történő gyors reagálást jelenti, míg a válasz előtti információk összegyűjtését, elemzését ennek stílusellentétpárja, a reflektivitás jelöli.

Az impulzív és a reflektív nyelvtanulói stílusok a kínai nyelv stratégiáinak használatában és kiválasztásában egymás ellentétpárjaiként foghatók fel. A kínai nyelv sikeres elsajátításában az impulzív nyelvtanulói típus eredményesnek mondható, hiszen ez a stílus a *jó nyelvtanulók csoportjára*, és nem az átlagos vagy rossz nyelvtanulói teljesítményű nyelvtanulókra jellemző. Az impulzivitás nagyobb kockázatvállalást igényel a nyelvtanulótól, ezért a kínai nyelv tanulásában ez egy hatékony nyelvtanulási stílus. Az impulzív nyelvtanulói stílust preferáló nyelvtanulókra a szociális, az érzelmi és a memorizációs stratégiák gyakori használata jellemző, szóban viszont az érzelmi és a kompenzációs szóbeli stratégiák elkerülése az általános. Az, hogy az impulzív nyelvtanulókra a hirtelen válaszadás jellemző, nem zárja ki a pontosságra törekvő stratégiájának használatát. A kognitív stratégiák használatában az induktív tanulás – a speciális példákon keresztül az általános szabályokig történő nyelvtanulás – jellemzi őket.

A harmadik nyelvtanulói stílusindikátor, az analitikus is ebben a látens dimenzióban helyezkedik el. Az információfeldolgozás logikai analízis segítségével, alapvetően a nyelvtani formákra való fókuszálással történik.

Az Aktív látens dimenzióban a magyar nyelvtanulók mezőfüggetlen nyelvtanulói stílusindikátora található (NYILGM). A mezőfüggetlen gondolkodási módot előnyben részesítő nyelvtanulók-, az ingereket függetleníteni tudják a helyzettől, a környezettől, míg a mezőfüggőeknél a tárgyak észlelését erősen befolyásolja a környezet.

A nyelvtanulói stílusok közül a nyelvtanulás eredményességével a legszorosabb összefüggést a mezőfüggetlen gondolkodási stílusú nyelvtanulók mutatják. A mezőfüggetlen nyelvtanuló a problémát képes részekre bontva analitikusan elemezni, következtetéseket von le, ami a teljesítménnyel is szoros összefüggést mutat.¹³ Azt a megállapítást, miszerint a mezőfüggetlen gondolkodási módot előnyben részesítő hallgatók jobb teljesítményeket érnek el a kínai nyelvtanulásban, a vizsgálat eredményei alapján nem tudtam igazolni, mivel az ebbe a nyelvtanulói stílusba tartozó nyelvtanulók az átlagos vagy a nem jó nyelvtanulók csoportjából kerültek ki. A mezőfüggetlenség azt is jelentheti, hogy ez az a nyelvtanulói stílus, amelynek alkalmazói nem választanak stratégiákat. Ezzel szemben a velük stílusellentétpárt alkotó mezőfüggő nyelvtanulók három stratégia – a metakognitív, a memorizációs és a kognitív – használatát preferálták.

A tanulás folyamatában használt érzékszervek használata alapján három típust lehet megkülönböztetni: vizuális, auditív és szenzomotoros típusú nyelvtanulót.¹⁴ A kínai nyelv tanulása esetében a három típus közül az auditív stílust előnyben részesítő hallgatók azok, akik a kínai nyelv tanulásában jó eredményeket érnek el. A vizuális technikák használata kevésbé jellemző a jó nyelvtanulóakra, viszont preferálják a metakognitív, a memorizációs, a kognitív, a szóbeli metakognitív és a formacentrikus gyakorlatok stratégiáinak használatát.

A magyar diákok körében az auditív stílust előnyben részesítése figyelhető meg.¹⁵ Az angol és német nyelv esetében végeztek felmérést diszlexiás és nem diszlexiás gyerekek érzékszervi preferenciáinak leírására. A német nyelv esetében a preferenciák sorrendje az általános és a diszlexiás nyelvi csoportban is auditív, vizuális és haptikus sorrendet mutatott.¹⁶ Az angol nyelv esetében az átlagos és a diszlexiás nyelvtanulók is az auditív stílust részesítették előnyben.

Az eredmények azt mutatják, hogy az auditív stílust preferáló tanulók sikeresek kínai nyelvtanulásuk során.

¹³ Bárdos 2000: 239.

¹⁴ Oxford 2003: 3.

¹⁵ Kontráné 2004: 97.

¹⁶ Napravszky et al. 2009: 69.

7. Összegzés

Vizsgálatomban arra vállalkoztam, hogy felmérjem a magyar nyelvtanulók kínai nyelvtanulási stratégiáit és nyelvtanulási stílusuk jellegzetességeit. Arra kerestem a választ, hogy a kínai nyelv sajátosságai hogyan befolyásolják a nyelvtanulási stratégiák és stílusok használatát

A kutatás eredményeiből a következő tanulságokat vonhatjuk le: A magyar nyelvtanulók intenzív stratégiahasználók, ami azt is jelenti, hogy a jól megválasztott nyelvtanulási stratégia erősen hozzájárulhat a kínai nyelv tanulásában megszerezhető sikerélményhez.

A kognitív és memorizációs stratégiák összekapcsolása és együttes használata sikeres kínai nyelvtanulást eredményez, mivel ezek egymást támogatva, egymást kiegészítve segíthetik az írásjegyek szerkezeti felépítésének logikai úton történő megtanulását. A kínai nyelv tanulásában egy év elégséges idő, hogy a nyelvtanuló rájőjjön a kínai nyelv írásjegyeinek „rejtjelezésére”, és a memorizációs stratégiák használata helyett a kognitív stratégiákat részesítse előnyben.

A nyelvtanulói stílusnak van a legerősebb strukturális hatása a kínai nyelv elsajátítására. Ezért a továbbiakban érdemes lenne ajánlásokat tenni a személyiségjegyekkel a lehető legjobban kongruáló stratégiaválasztásra is.

A kínai nyelv eltérő nyelvi sajátosságait figyelembe véve megtanulása eltérő megközelítésmódokat igényel a tanulótól. A kínai nyelv elsajátításának folyamata sok tekintetben más nyelvekhez hasonlatos, azonban a stratégiahasználat különbségeket mutat az angol, illetve a német nyelv esetében.

A nyelvtanulási stratégiák és stílusok kutatásának eredményei abban is segítséget nyújthatnak, hogy olyan feladattípusok kerüljenek be a nyelvkönyvekbe, amelyek figyelembe veszik a kínai nyelv tanulása során használt hatékony stratégiákat és stílusokat.

A fiatal nyelvtanulók stratégiahasználatával kibővített vizsgálat pontosíthatja az aszkriptív háttér (életkor és nem) hatásának részletesebb megismerését.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Bárdos Jenő 2000. *Az idegen nyelvek tanításának elméleti alapjai és gyakorlata*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Budai László 2010. *Az anyanyelv változó szerepe az idegennyelv-oktatásban*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Chen Xiaofen 陈小芬 2008. *Liuxuesheng hanyu xuexi celüe yanjiu* 留学生汉语学习策略研究 [Külföldi nyelvtanulók kínai nyelvtanulási stratégiáinak vizsgálata]. (MA szakdolgozat, Xiamen University)
- Füstös László 2009. *A sokváltozós adatelemzés módszerei*. (Módszertani Füzetek). Budapest: MTA Szociológiai Kutatóintézete, Társadalomtudományi Elemzések Akadémiai Műhelye (TEAM).
- Konráné Hegybirő Edit 2004. „Gimnazista nyelvtanulók tanulási stratégiái.” In: Konráné Hegybirő Edit – Kormos Judit (szerk.) *A nyelvtanuló. Sikerek, módszerek, stratégiák*. Budapest: Okker Kiadó, 83–107.
- Kozjek-Gulyás Anett 2013. *A nyelvtanulási stratégiák szerepe a kínai nyelv tanulásában*. (PhD. disszertáció, ELTE BTK Kínai Tanszék)
- Lengyel Imre 1999. „Mérni a mérhetlent? A megyei jogú városok vizsgálata többdimenziós skálázással.” *Tér és Társadalom*. 13.1–2: 53–73.
- Mónos Katalin 2004. *Learner Strategies of Hungarian Secondary Grammar School Students*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Napravszky Noémi – Táncoz Judit – Mónos Katalin 2009. „Diszlexiás és nem diszlexiás általános iskolai tanulók nyelvtanulási stílusainak és stratégiáinak összehasonlító vizsgálata.” *Új Pedagógiai Szemle* 59.1: 50–71.
- Oxford R. L. 1990. *Language Learning Strategies: What Every Teacher Should Know*. Englewood Cliffs, NJ: Newbury House.
- Oxford R. L. 2003. „Language Learning Styles and Strategies: An Overview.” *Learning Styles & Strategies*. Oxford: GALA, 1–25
- Tar Ildikó 2007. *Az idegennyelv-tanulási stratégiák választásának összefüggései a nyelvtanulási tapasztalattal és szorongással*. Ph.D. diss., Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet. Személyiség-és Klinikai Pszichológiai Tanszék.
- Wen Qiufang 文秋芳 1995. „Yingyu chenggongzhe yu bu chenggongzhe zai fangfashang de chayi. 英语成功者与不成功者在方法上的差异 [A sikeres és sikertelen angol nyelvtanulók nyelvtanulási módszerei közötti különbségek].” *Waiyu jiaoxue yu yanjiu* 外语教学与研究 3: 61–66.
- Wen Qiufang 文秋芳 1996. „Chuantong he fei chuantong xuexi fangfa yu yingyu chengji de guanxi 传统和非传统学习方法与英语成绩的关系 [Hagyományos és nem hagyományos tanulási módszerek és az angol nyelv tanulásának sikeressége közötti kapcsolat].” *Xiandai waiyu* 现代外语 1: 37–43.
- Wu Yongyi 吴勇毅 2007. *Butong huanjingxia de waiguoren hanyu xuexi celüe yanjiu* 不同环境下的外国人汉语学习策略研究 [A különböző nyelvi környezetben tanuló külföldi hallgatók kínai nyelvtanulási stratégiáinak vizsgálata]. (PhD disszertáció, Shanghai Normal University)
- Wu Yongyi 吴勇毅 2008. „Yidali xuesheng hanyu kouyu xuexi celüe shiyong de ge'an yanjiu 意大利学生汉语口语学习策略使用的个案研究 [Olasz nyelvtanulók kínai szóbeli nyelvtanulási stratégiáinak vizsgálata].” *Shijie hanyu jiaoxue* 世界汉语教学 4: 88–100.

MECSI BEATRIX

BÓDHIDHARMA. A CHAN BUDDHIZMUS LEGENDÁS ALAPÍTÓJÁNAK ÁBRÁZOLÁSAI ÉS NÉPSZERŰSÍTÉSE JAPÁNBAN

Daruma, a japán keljfeljancsi Japán-szerte számos alakban jelenik meg, ám sajátos jegyei mindig megegyeznek. Se lába, se keze, de még a szeme feketéje is üres újkorában. Mi ez a Daruma tulajdonképp?

Daruma eredetileg a chan 禪 (japánul zen) buddhizmus vallásalapítójának, Bódhidharmának a rövidített neve. Kínaiul Putidamo 菩提達摩, koreaiul pedig Boridalmaként ejtik a nevét, és szinte mindenhol találkozunk vele, ahol a meditációs buddhizmus elterjedt. Mégis Japánban válik oly népszerűvé, hogy nemcsak a vallási élet, de a közmondások világának mindennapos résztvevője, és a politikai élet közkedvelt alakja is egyben.

Bódhidharma alakja köré számos legenda szövődik. Népszerűsége és ábrázolásainak a populáris kultúrában való tömeges megjelenése késztetett arra, hogy megvizsgáljam, hogyan is indult e legendás vallásalapító a népszerűség felé, honnan erednek és miképpen változtak a róla szóló történetek, és mint művészettörténészt elsősorban az érdekelt, hogy miként is készültek a legkorábbi ábrázolásai a vizuális művészetekben, mikor jelentek meg bizonyos legendaelemek, miféle kapcsolat van a leírt szövegek és a vizuális ábrázolások között. Többéves kutatómunka során összegyűjtöttem a Bódhidharmáról fellelhető elsődleges, illetve másodlagos írott forrásokat, amelyekből táblázatok segítségével összeállítottam az egyes legendaelemek előfordulását és megjelenési sorrendjét. Ezzel párhuzamosan összegyűjtöttem Bódhidharma vizuális médiában – elsősorban rajzokon, festményeken, szobrok formájában – előforduló ábrázolásait, majd összevettem az írásos és képi forrásokat, hogy megérthessem a vallásos legendaképződés dinamikáját és a képek és szövegek kapcsolatát, összefüggésrendszerét.

Megvizsgálva gazdag forrásanyagunkat, nem volt nehéz észrevenni, hogy a szöveges forrásokhoz képest mennyivel gazdagabbak a képi ábrázolások. Számos olyan legendarészlet jelent meg a képeken, amelyek a szövegekben nem, vagy csak később tűntek elő. A művészek tehát nyilván nem csupán az írott forrásokra támaszkodva alkottak, hanem gyakran fordultak más forrásokhoz, amelyekből új elemeket tettek hozzá a már meglévő legendákhoz, gazdagítva és színezve az amúgy is sokrétű hagyományt. Érdekes megfigyelni, hogy

miként jelentek meg bizonyos új elemek Bódhidharma legendájában, és ezek hogyan befolyásolták a későbbi szöveges és képi ábrázolásokat.

Bódhidharma legendái dióhéjban

Bódhidharma a legendák szerint indiai származású hittérítő volt, akit a Kínában működő keresztény misszionáriusok sokáig Szent Tamás keresztény apostollal véltek azonosítani, hiszen Szent Tamás Indiában térített.¹ Egyes legendák bráhmának, míg mások egy dél-indiai király fiának tartották, aki a mahájána buddhizmus népszerűsítésére idős korában Kínába utazott. Itt a Liang-dinasztia buddhizmust pártoló uralkodója, Liang Wudi 梁武帝 császár (uralk. 502–549) fogadta udvarában, ahol rövid beszélgetésük során hamarosan kiderült, hogy igencsak eltérő módon értelmezik a buddhizmus lényegét.² Nem is csoda, ha ezután Bódhidharmának nem volt maradása a császári udvarban, és így kénytelen volt Észak-Kínába távozni – a legendák szerint egy nádszál segítségével kelve át a Jangce-folyó vizén.³ Úgy tartják, hogy ezután a híres Shaolin-kolostorhoz közel kilenc évig ült meditációban a fal felé fordulva. A hosszú meditáció alatt kezei és lábai elsorvadtak, és lehullottak – tartja egy új keletű legenda, magyarázva a japán Daruma babák kéz és láb nélküli kerek formáját –, viszont Bódhidharmát tartják a Shaolin-kungfu alapítójának, sőt, a teaivás szokásának elterjedését is sokan az ő nevéhez kötik. Bódhidharma nehezen fogadott tanítványokat, ellenben annál több ellenséget szerzett magának, ugyanis bizonyos források megemlékeznek arról, hogy vetélytársai megmérgezték.⁴ De ezzel nem ért véget a történet, hiszen halála után egy kínai zarándok beszámol róla, hogy útban hazafelé látta Bódhidharmát India irányába menni. Bódhidharma kezében egy szandált tartott, aminek a párját meg is találták, miután felnyitották sírját, ami – üres volt.⁵

¹ Faure 1993: 45–50.

² Daoyuan 道原: *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄, japánul: *Keitoku Dentōroku* 景德伝灯録 (A Lámpás átadásának feljegyzései), i. sz. 1004 (T 51,2076: 219a). Lásd még: Dumoulin 1951: 67–83. Xuedou Chongxian 雪竇重顯: *Biyan lu* 碧巖錄 (Nefrit szirt feljegyzések), i. sz. 1125 (T 48,2003: 104a), lásd még: *Hekigan-shū teihon* 碧巖集定本.

³ Xisou Shaotan 希叟紹曇: *Wujia zhengzong zan* 五家正宗贊 (‘Dicséretes az Öt Házból, az Igaz Iskolában’), 135. A téma 13. századtól történő képzőművészeti megjelenéséről lásd Mecsi 2009.

⁴ *Lidai fabao ji* 歷代法寶記 (‘Történelmi feljegyzések a tanításról’), i. sz. 774 körül (T 51,2075: 180c).

⁵ Yang Xuanzhi 楊銜之: *Luoyang qielanji* 洛陽伽藍記 (‘Feljegyzések a luoyangi buddhista kolostorokról’), 547, a mű fordítását lásd Wang 1984. Ezen kívül lásd még *Zutang ji* 祖堂集, 952. Erről lásd még Sekiguchi 1967: 205–210.

Bódhidharma és Japán

Japánban Bódhidharma alakjához további legendákat kapcsolnak, elhozván őt a Japán-szigetekre. A *Nihonshoki* 日本書紀 (i. sz. 720) 22. kötetében olvashatjuk a következő történetet Shōtoku hercegről 聖徳太子 (i. sz. 574–622), a buddhizmus jeles támogatójáról, a 17 cikkelyes alkotmány megalkotójáról:

A 12. hónap első napján Shōtoku herceg Kataokába ment. Egy éhező ember feküdt az út mentén. Shōtoku herceg megkérdezte a nevét, de az nem válaszolt. A herceg adott neki enni, aztán betakarta a saját ruhájával, majd azt mondta neki, hogy aludjon nyugodtan, és a következő verset költötte neki: „Sajnálát a kataokai úton fekvő szegény éhező vándornak! Bizonyára szülők nélkül kellett felnőnie, nincs hát egyetlen kedves szerető ember sem számára? Sajnálát szegény éhező vándornak!” Másnap Shōtoku herceg egy szolgát küldött arra a helyre, hogy nézze meg, hogy van az az ember, akivel előző nap találkozott. A szolga, amikor visszajött, azt a hírt hozta, hogy az éhező ember már meghalt. Erre Shōtoku herceg nagyon elszomorodott. Aztán azon a helyen, ahol találkoztak, eltemettette és készíttetett neki egy sírt. Néhány nappal később Shōtoku herceg elmondta a kísérete egyik tagjának, hogy az az éhező ember, aki akkor ott feküdt az úton, nem egy közönséges ember volt, hanem bizonyosan egy szent ember. És egy szolgát megint elküldött, hogy menjen és nézze meg (a sírt). Amikor visszatért a szolga, azt mondta, hogy a sír ugyanolyannak látszott, mint annak előtte, viszont amikor felnyitotta és megnézte, a holttest nem volt ott. Csak az a ruha feküdt összehajtogatva a koporsó tetején, amit a herceg adott neki. Shōtoku herceg visszaküldte a szolgát, hogy hozza vissza a ruhát. És ezután ugyanúgy hordta azt a ruhát, mint annak előtte. Az akkori emberek nagyon csodálkoztak, és mondták: „Csak egy szent ember ismeri fel a szent embert. És ez bizonyosan így van.” És ezután sokkal jobban tisztelték.⁶

Az éhező vándor Bódhidharmával való azonosítását a tiantai 天台宗 (japán: tendai)-iskola propagálta erőteljesen, mégpedig a következők miatt: Shōtoku hercegről, a buddhizmus első jeles támogatójáról Japánban a tendai iskola úgy tartotta, hogy Nanyue Huisi 南嶽慧思 (i. sz. 517–577) tiantai mester, a tiantai iskola első pátriárkájának megtestesülése. Nanyue Huisiről pedig úgy tartották, hogy valaha Bódhidharma tanítványa volt.

Erről *Kōjō* 光定 (i. sz. 779–858) *Denjutsu issshinkaimon* 伝述一心戒文⁷ című írásában olvashatunk. Itt, a Tiantai-hegyen (amiről a nevét is kapta az is-

⁶ *Nihonshoki* 98–99.

⁷ T 74,2379: 653b.

kola) Bódhidharma és Nanyue Huisi beszélnek arról, hogy a következő életben Japánban fognak újjászületni és itt újra találkoznak majd. Majd ezután Shōtoku herceg (mint Nanyue Huisi reinkarnációja) találkozik az éhező koldussal az út mentén, akiben felismeri régi mesterét, Bódhidharmát. *Kōkan Shiren* 虎関師鍊 (1278–1348) *Genkō shakusho* 元亨釈書 című írásának (i. sz. 1322) 15. kötetében szintén beszél az éhező vándorról, aki nem más, mint Bódhidharma. Szintén a 14. századból maradt ránk *Kōshū* 光宗 (i. sz. 1276–1350) *Keiran Shūyōshū* 溪嵐拾葉集 című tendai enciklopédiája is, amiben a szerző Bódhidharma és a tendai iskola valódi alapítója, Zhiyi 智顛 (i. sz. 538–597) tanításait állítja szembe egymással, ahol az utóbbi kerül ki győztesen.⁸

Ez a legenda Shōtoku herceg tiszteletével párhuzamosan egyre mélyebben beágyazódott a köztudatba. Olyannyira, hogy Bódhidharma személye és Japán igen erősen és meglehetősen furcsa módon kapcsolódik össze, s a populáris kultúra részévé válna az indiai misszionárius kilépve a templomok falai közül elvegyült a japán emberek mindennapjainak színes forgatagában.

Szentből játékbaba?

De hogyan is válhatott a legendás vallásalapító játékbabává? Daruma képzőművészeti ábrázolásainak eredetét, a vallásalapító legendás életével összefüggő hiedelmeket és a japán mindennapi életben betöltött szerepét összevetve szemlélhetjük azt a folyamatot, ahogy a szent alakja az idők során fokozatosan popularizálódott, s végül játékbabává alakult át.

A Bódhidharma-ábrázolások eredete az arhat-ábrázolásokra nyúlik vissza, ahol az arhatok sorából két típust kiemelve elkezdtek ellátni a Bódhidharmára jellemző attribútumokkal, ismertető jegyekkel. Az egyik típus a kopasz szerzetes, a másik pedig a szőrös, nagydarab idegen ábrázolása volt.⁹ A buddhista templomok számára készített festményeket általában hivatásos festők készítették, rendszerint a hagyományos ábrázolásmódot követve, míg a szerzetesek által készített festmények inkább a meditációt segítő, jóval összetettebb funkciójú tusfestmények voltak, ahol a hagyományos ábrázolási módoctól eltérő, igen sokféle ábrázolásmódokkal is találkozhatunk.

Az Edo-korszaktól 江戸時代 (i. sz. 1603–1867) kezdve számos meggyőző példa mutatja, hogy a zen szerzetesek Bódhidharmaként ábrázolták magukat, mintegy önarcképként. Jól látható ez Fūgai Ekun 風外慧薰 (i. sz. 1568–1654)

⁸ T 76,2410: 532b. Itt Bódhidharma képviseli a tiszta tanítást, a különleges áthagyományozást függetlenül az írásoktól (*kyōge betsuden* 教外別傳), míg Zhiyi egy sokkal eklektikusabb álláspontot követ, amiben a zen meditáció és a vallásos szövegek egymással való harmóniájára törekszik (*kyō zen ichi* 教禪一) (T 76,2410: 532b).

⁹ Mecsi 2003, Mecsi 2014

képein, de Nakahara Nantembō 中原南天棒 (i. sz. 1839–1925) és Yūzen Gentatsu 猷禅玄達 (i. sz. 1842–1918) Bódhidharma-ábrázolásain már a modern fotográfia is lehetővé teszi e képek összehasonlítását festőkkel. A monokróm tufestéssel a művészeknek egyre nagyobb szabadságuk volt az absztrakt kifejezésekre, ahogy a részletek elhagyása kitágítja a képzelőerőt.

Az egyik legérdekesebb fejlemény az egyvonalas Bódhidharma (japán: Ippitsu Daruma 一筆だるま), amely csak a meditálómester körvonalait ábrázolja, végül egy üres körré (japán: *ensō* 円相) alakul, ami a tökéletes megvilágosodás szimbóluma. Az egyszerűsített Bódhidharma-portrék készítése a 14. században kezdődött, amikor Bódhidharma ruháját kevés és erőteljes kalligrafikus ecsetvonással vitték fel a kép felületére, míg az arc és a mellkas ábrázolása sokkal részletesebb módon került megfestésre.¹⁰ A humor sem hiányzik az egyvonalas Daruma-portrékról: gyakran találunk a képeken verseket, amelyek Bódhidharma meditáló alakját egyenesen zöldségekhez hasonlítják. Nakahara Nantenbō (1839–1925) *Falnéző Daruma (Menpeki Daruma 面壁達磨)* című 1909-es tufestményén a következőket olvashatjuk:

Ez volna nagy pátriárkánk alakja
szemben a fallal?
Vagy ez egy dinnye vagy padlizsán
Yahata környékéről, Yamashiróból?
Bele kell harapni, akkor megtudod...¹¹

Ennek a humornak a zen buddhizmus szempontjából is óriási a jelentősége, mert felhívja a figyelmet a valóság és az illúzió közötti különbségtételre.

Bódhidharma megjelenik az *ukiyo-e* 浮世絵 paródiákban, ahol az Edo-kor félvilági életében jelenítik meg, együtt egy kurtizánnal, akivel épp ruhát cserélnek,¹² de más módon is megjelenítik Daruma alakját, nem mindig a legtisztetéltőbb módon. Sőt, bizonyos esetekben Bódhidharma figuráját egyenesen nőként ábrázolják.¹³ A keljfeljancsi formájú (*okiagari* 起き上がり) Daruma babák női változatainak megjelenése érdekes jelenség, szoros kapcsolata az orosz matrjoska babák kialakulásával immár bizonyított tény.¹⁴

Mi a kapcsolat a vallásalapító és különösen az Edo-korban népszerű Daruma figurája között? Bernard Faure Bódhidharma legendáihoz kapcsolható szimbolikus képzettársításokra vezet vissza a Darumához köthető, Edo-kor-

¹⁰ Mecsi 2008a.

¹¹ Stevens 1990: 86–87.

¹² McFarland 1987: 82.

¹³ Kidō 1978 (1932).

¹⁴ Mecsi 2003: 119; Mecsi 2008: 230.

ban népszerű szokásokat és hiedelmeket.¹⁵ Bódhidharmát a legendák szerint megmérgezték vetélytársai, ezért kortársai ártó, bosszúra éhes halottnak képzelhették el (*gōryō* 御霊). A Shōtoku herceggel a kataokai keresztúton való találkozás felidéli a ruhaáldozat szokását a veszélyesnek tartott helyeken.¹⁶ A kataokai keresztút eredetileg is fontos rituális helynek számított, ahol tisztító rítusokat végeztek (*chimata* 衢). Ezeknek a tisztító rítusoknak a központi alakja egy tűzisten (vörös színű istenség) volt, akinek a feladata a föld megtisztítása volt az ártó szellemektől. Ezen alkalmakkor babákat is használtak (*hitogata* 人形), akiket az uralkodó ruhájába öltöztettek, és áldoztak fel.¹⁷ Amennyiben Bódhidharmát ártó szellemnek képelték, talán nem véletlen, hogy a népi képzelet összekapcsolta a keresztúton megjelenő koldus figurájával, akinek engesztelő áldozatként, és nem pedig jótékonyságból ajánlhatta fel a herceg a köntösét.

Bódhidharmát a lovak és majmok védelmezőjének is tartják. Ez az elképzelés kapcsolatban állhat Shōtoku herceggel, aki a hagyomány szerint istállóban született („az istálló hercege”, *umayado* 厩戸皇子), és születésekor Bódhidharma ló formájában háromszor elnyerítette magát.¹⁸ Darumát a lódoktorok védőjeként is tisztelték az Edo-korban.

A majmokat himlő elleni rítusokban használták, és majomtáncot (*saru-mawashi* 猿まわし) rendeztek, hogy megállapítsák, vajon a betegség súlyos vagy könnyű kimenetelű lesz-e. A *Saru-mawashi no ki* 猿まわしの記 című írásban olvashatjuk, hogy „A majomtánc (*sarumawashi*) fő istensége (*honzon* 本尊) az első pátriárka (vagyis Bódhidharma), védő istensége pedig Sarutahiko 猿田毘古.”¹⁹

Bódhidharma betegségelhárító szerepe valószínűsíthetőleg kapcsolódik egy *shōjō* 猩猩 nevű figurához (japánul ez a szó orangutánt is jelent), aki a majom és az ember ismertetőjegyeivel rendelkezik, és nagyon szereti az alkoholt, amitől általában vörös színű az arca.²⁰ Japánban a skarlátlázat ezért „orangután-láznak” is nevezték.²¹ Kida Teikichi 木田 定吉 leírja, hogy a Muromachi-korban az orangután alakja különös módon átalakult egy tengerben élő szerencseisten alakjává, aki halhatatlanságot ad az embereknek. Egy időben még a hét szerencseisten csoportjában is ábrázolták.²² Őt tartják a soha ki nem ürülő

¹⁵ Faure 2004.

¹⁶ Rotermund 1998: 19–20.

¹⁷ Michael Como, idézi Faure 2004: 509–538.

¹⁸ Kidō 1978: 526.

¹⁹ Kidō 1978: 527.

²⁰ Gabi Greve: Omamori. Japanese Amulets (<http://omamorifromjapan.blogspot.hu/2011/09/shojo-heavy-drinker.html>, hozzáférés: 2014.02.23).

²¹ Faure 2004: 509–538; Rotermund 1991: 274.

²² Kida 1976, idézi: Rotermund 1991: 274.

boroskancsó tulajdonosának is, de ártó szellemnek is vélték egyúttal (*goryō*), azon emberek ártó szellemének, akik nem a szülőföldjükön haltak meg. Ezen kívül még járványistenségnek (*hōsōgami* 疱瘡神) is tekintették, különösen a himlővel kapcsolatban, valószínűleg vörös színének köszönhetően. Az 1836-ban megrendezett Hōsōgami ünnepséget *shōjō matsurinak* 猩々祭り is hívták.²³ A *shōjō*-baba hasonlít a Daruma babára, és gyakran imádkoztak hozzá a himlő sújtotta házakban. A *shōjō*-kultusz az Ōbaku 黄檗 zen alapítójához, Yinyuan Longqi 隱元隆琦 (japán: Ingen *Ryūki*) nevéhez fűződik, aki a rítust bevezette, hogy enyhítse a himlőbetegséget.²⁴ A hagyomány szerint maga Ingen volt a modellje a kis keljfeljancsi babáknak (*okiagari koboshi* 起き上がりの小法師). Köszönetként, hogy a *shōjō*-kultusz bevezetésével enyhítette a himlőbetegséget, követői az ő képmását használták fel a Kínában már ismert „viszszapattanó öregember” (*budaoweng* 不倒翁, japán *futō-o*) alakjában, és így *shōjō* és a szerzetes formájú keljfeljancsi egymás mellett váltak a tisztelet tárgyaivá.

Bernard Faure kapcsolatot vél felfedezni Bódhidharma és az idegen járványistenségek között a tendai-iskola Miidera 三井寺 ágának dokumentumaiban.²⁵ Ebben az esetben a források nem említik Bódhidharma személyét, de szót ejtenek itt egy bizonyos *Shinra myōjin* 新羅明神 nevű istenségről mint védőszentjükről, aki Bódhidharmához hasonlóan a Song-hegyen 嵩山 lakott egy barlangban (Bódhidharmáról is úgy tartják, hogy a kolostor melletti barlangban töltötte kilenc éves meditációját). *Shinra myōjin* volt a Song-hegy hegyi szelleme. Neve („*Shinra*”) utal a koreai Silla királyságra, ami azt jelenthette, hogy „idegen”, a „kontinensről érkező”. Ugyanúgy idegen, mint Bódhidharma Kínában. A chan hagyomány úgy tartja, hogy a Song-hegy szelleme, akit időnként a Song-hegy királyának is neveztek, elsajátította a chan tanításokat az északi chan iskola mestereitől. Főtemploma megegyezik azzal a híres barlanggal, amiről úgy tartják, hogy Bódhidharma itt töltött kilenc évet meditációban. Elképzelhetőnek látszik tehát, hogy a népi képzelet összekapcsolta a haragos indiai aszkétát az adott hegy szellemével. Ez az elképzelés azért is érdekes, mert a hegyi szellem *démonizáló erővel bír*, így nem véletlen, hogy Bódhidharma piros ruhás alakjához is hasonló erőket társítottak Japánban.

Daruma jószerencse-szimbólumként volt használatos (*engimono* 縁起物), amelyet a házioltáron (*kamidana* 神棚) helyeztek el, mielőtt játékbabává vált volna. A Daruma-baba azonban ma már a japán tömegkultúra szerves része.

²³ Fude Makase 筆まかせ: *Nihon shomin seikatsu shiryō* 日本庶民生活史料 1836, idézi: Rotermund 1991: 274 és Faure 2004: 509–538.

²⁴ *Jūshū honsō kōmoku keimō* 本草綱目啓蒙 1844, idézi Rotermund 1991: 96–97 és Faure 2004: 509–538.

²⁵ Faure 2004: 509–538.

Japán-szerte tartanak Daruma-vásárokat, vannak kifejezetten Darumának szentelt templomok és emlékhelyek, ábrázolása megjelenik a vasútállomások falán, de még a hóembert is „hó Darumának” hívják. A Daruma-babához kötődő egyik legérdekesebb szokás – az úgynevezett szem-berajzolás – megmagyarázza, miért nincs szeme az újonnan vásárolt babának. Daruma egyik szembogarának berajzolásakor kívánni kell valamit, s a másikat csak akkor lehet berajzolni, ha a kívánság teljesült.²⁶ A szem-berajzolás rítusán keresztül Daruma még a politikai életbe is beszivárgott: Daruma szemét a politikai választások nyertese nagy nyilvánosság előtt rajzolja be (ez a győzelmi vagy választási Daruma).

A *Daruma otoshi* だるま落とし egy öt korongból álló oszlop Daruma fejével. A játék lényege, hogy úgy kell a legalsó korongot kiütni egy kis fakalapács segítségével, hogy az oszlop ne dőljön fel. Ezen kívül láthatunk Daruma alakú kulcstartót, dobókockát, kiugró szemű Daruma-babát, Daruma képét ábrázoló fatáblákat, s természetesen magát a fából készült babát számtalan alakban.

Gyerekeknek szóló mesékben és mondókákban is megjelenik a Daruma-baba mint betegségűző talizmán. Kifejezetten himlő ellen volt hatásos, ha a beteg gyermek ágya mellé helyezték. A baba piros színe is kapcsolatba hozható a betegségelhárító szereppel. A himlőben szenvedő gyermekkel piros csuklyát viseltek, vörös színű a vér, az életadó, így nem csoda, ha a vörös színt már ősidőktől fogva démonűzőnek tartották. De Bódhidharmát a termékenységgel is kapcsolatba hozta a népi képzelet, ahol a selyemhernyó-tenyésztő vidékeken a selyemhernyógubók Daruma-babára emlékeztető alakja miatt magukból a gubókból is készítették Daruma-babákat. Itt a szemberajzolási rítust a selyemhernyók kikeléséhez igazították.

Az ezoterikus zen iskolák is kapcsolatba hozták Bódhidharmát a születéssel, mégpedig olyformán, hogy Bódhidharma kilencévi elzárt meditációját az anyaméhben eltöltött kilenc hónappal azonosították. Írásos forrásokban arra is választ adnak, miért is ábrázolták Bódhidharmát piros lepelben. Ez a vörös lepel nem más, mint a magzatburok. Ennek közvetett forrása egy Rinzai kommentár lehet a *Kapujanincs átjáró* című kóangyűjteményhez, amelyben a Xiangyan 香巖 így magyarázta el a chan lényegét:

Éppen olyan, akár egy ember, aki fogaival erősen kapaszkodva lóg le egy fáról, de kezei nem érik el az ágat, lábait pedig nem tudja megvetni

²⁶ A szem berajzolásának rítusa a szerencsejátékokhoz is kapcsolódik a japán nyelv kezdvelt szójátékai miatt. A szemberajzolás Daruma baba neve: *Me dashi Daruma* 目だし達磨. A szem 目 és a dobókocka nyerőszámai 芽 írásjegyének ugyanaz a kiejtése (*me*), így egy japán szójátékkal a szemberajzolás felidézi a „szerencsedobás” jelentést, sőt a gratuláció (*omedeta* おめでた) szavait is.

a törzsén. Ekkor valaki megáll a fa tövében, és azt kérdi tőle: „Mit jelent az, hogy Bódhidharma nyugatról érkezett?” Ha a szerzetes nem felelne, ezzel megtagadná hite diktálta kötelességét, ha viszont válaszol, elveszti életét. Mikor viselkedik helyesen?²⁷

A fent említett kommentár az esetet végig a születés szimbólumaként értelmezi: a fa az anya teste, az ember a fán a magzat az anyaméhben. A foggal való kapaszkodás az ágakba: az anyatejhez való kötődés már a magzati időszak alatt.

Bódhidharma tehát nem egyszerűen egy a buddhizmus őshazájából, Indiából érkező vallásalapító, akihez a későbbi zen-iskolák legitimitásuk érdekében kötötték iskolájukat. Ennél jóval több. Bódhidharma, amint Japánba érkezett, egy sokkal átfogóbb és szövevényesebb hitvilág részévé vált, elvilágiasodott, és már nem csupán mint az indiai meditációs mester hús-vér személyisége jelenik meg a képzeletben, hanem mint egy csodatévő, taoista halhatatlanok módjára viselkedő betegségelhárító istenség, akivel a mindennapi élet során újra-meg újra találkozhatunk. Piros ruhás alakja az Edo-kortól fogva mindenhol látható, a gyerekszobáktól kezdve a nyilvánosházakon át a kisvendéglők kirakataiig, de azért ne felejtjük el: ha részévé is vált a világi életnek, alakja még mindig tisztelet tárgya a zen kolostorokban, és még ha az elvilágiasodott Daruma-baba is kerül vissza a templomokba, alapvető jelentése a zen buddhizmust gyakorlók között továbbra is őrzi a tisztelt vallásalapító emlékét.

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Biyan lu* 碧巖錄 [‘Nefrit szirt feljegyzések’], Xuedou Chongxian 雪竇重顯. In: Taishō 48,2003.
Denjutsu issjin kaimon 伝述一心戒文 [‘“Az egyetlen tudatra vonatkozó előírások” című írásról’], Kōjō 光定. In: Taishō 74,2379.
- Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 [‘A Lámpás átadásának feljegyzései’], Daoyuan 道原. In: Taishō 51,2076.
- Genkō Shakusho* 元亨釈書 [‘A buddhizmus története a Genkō-korszakban’], Kōkan Shiren 虎関師鍊 (1278–1348). In: *Dai Nihon Bukkyō zensho* 大日本佛教全書, szerk. Takakusu Junjirō et al. Tōkyō: Yoseido, 1921–1922. Repr.: Suzuki gakujuitsu zaidan edition. Tōkyō: Kodansha 1970–1973, vol. 62: 66–230.
- Hekigan-shū teihon* 碧巖集定本. Tōkyō: Itō Jūten, Risō-sha, 1963.
- Keiran Shūyōshū* 溪嵐拾葉集 [‘Ködös völgyekben szedett levelek gyűjteménye’], Kōshū 光宗 (1276–1350). In: Taishō 76,2410.
- Lidai fabao ji* 歷代法寶記 [‘Történelmi feljegyzések a Tan drágakövééről’]. In: Taishō 51,2075.
- Nihonshoki* 日本書記 [‘Japán krónikája’]. Translated from classical Chinese to Japanese by Inoue Mitsusada. Tōkyō: Chūō Koronsha, 1987.

²⁷ Ford. Miklós 1994: 51; *Wumenguan* 無門關 5.

- Taishō = *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. Szerk. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 és Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭, 85 köt. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–32.
- Wujia zhengzong zan* 五家正宗贊 [‘Dicséretetek az Öt Házból, az Igaz Iskolában’], Xisou Shaotan 希叟紹曇. In: *Xu Zangjing* 續藏經, reprint of *Dai Nihon zokuzōkyō* 大日本續藏經 78, 1554.
- Zutang ji* 祖堂集 [‘Feljegyzések a pátriárkák csarnokáról’]. In: Yanagida Seizan 柳田聖山 (ed.) 1974. *Sōdōshū* 祖堂集. Kyoto: Chūun shuppansha.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Dumoulin, H. 1951. „Bodhidharma und die Anfänge des Ch’an Buddhism.” *Monumenta Nipponica* VII.1–2: 67–83.
- Faure, Bernard 1993. *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Faure, Bernard 2004. „La double vie du patriarche.” In: Kyburz, Josef A. et al. (eds.) *Reflets du Japon ancien et moderne*. Paris: Editions Philippe Picquier, 509–538.
- Kidō Chūtārō 木戸忠太郎 1978. *Daruma to sono shosō* 達磨と其諸相 [Bódhidharma és ábrázolásai]. Tokyo: Heigo Shuppan-sha. [A 1932-es kiadás reprintje].
- McFarland, H. Neill 1987. *Daruma: The Founder of Zen in Japanese Art and Popular Culture*. Tokyo and New York: Kodansha International.
- Mecsi Beatrix 2008. “The Power on Images on Texts Re-Examined: The Case of Bodhidharma’s Crossing and the Mass-Consumption of Bodhidharma-images in Japan and Contemporary South Korea.” *Archiv Orientalní / Oriental Archive: Journal of African and Asian Studies* 76: 217–249.
- Mecsi Beatrix 2008a. „Átkelés a nádszálon. Kép és szöveg kapcsolata a kelet-ázsiai vallásos művészetben.” In: Szele Bálint (szerk.) *Pro Scientia Aranyérmesek IX. Tudományos konferenciája, Kaposvár*. Budapest: Pro Scientia Aranyérmesek Társasága, 46–58.
- Mecsi Beatrix 2009. “Az ‘Átkelés a nádszálon’ legenda eredetének kérdéséről.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/2: 103–122.
- Mecsi Beatrix 2014. „Bodhidharma in China, Korea and Japan: Models for representations and commercialization of the legendary founder of Chan Buddhism in East Asia.” In: Lopes, Rui Oliveira (ed.) *Face to Face, The Transcendence of the Arts in China and Beyond – Historical Perspectives*. Lisbon: CIEBA/FBAUL, 170–200.
- Miklós Pál (vál., kinaiból ford., a jegyzeteket és az utószót írta) 1994². *Kapujanincs átjáró, Kínai csan-buddhista példázatok*. Budapest: Helikon. [1987¹]
- Rotermund, Hartmut O. 1991. *Hōsōgami ou la petite vérole aisément: Matériaux pour l’étude des épidémies dans le Japon des XVIIIe, XIXe siècles*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Rotermund, Hartmut O. 1998. *Pèlerinage aux neuf sommets: Carnet de route d’un religieux itinérant dans le Japon du XIX^e siècle*. Paris: CNRS Editions.
- Sekiguchi Shindai 関口真大 1967. *Daruma no kenkyū* 達磨の研究 [Kutatások Bódhidharmáról]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Stevens, John Yelen – Rae, Alice 1990. *ZENGA, Brushstrokes of Enlightenment*. New Orleans: Museum of Art.
- Wang Yi-tung 王伊同 (trans.) 1984. *A Record of Buddhist Monasteries in Loyang by Yang Hsüan-chih*. New Jersey: Princeton University Press.

NAGY MARIANN

AZ ÉRTÉKREND KÉRDÉSE A MAI KÍNÁBAN

A mindenkori értékrend vizsgálatakor, legyen szó bármely térségről is, a következő három tényezőt biztosan figyelembe kell venni: politika, gazdaság és társadalom. A politika bizonyosfajta ideológiai gyökerekkel rendelkezik, és az adott ideológiát követve egyes értékeket propagál, másokat viszont háttérbe szorít. Kína 1949 óta elvileg szocialista politikát folytat, mely gondolatiságában a marxizmusból merít, ugyanakkor a jelenlegi berendezkedést tekintve, bár a kommunizmus jegyei máig felfedezhetőek, egyre inkább kapitalista országgá fejlődik. A nyolcvanas évek reformjainak köszönhetően Kína a szocialista tervgazdálkodásról a piacgazdaságra váltott, vagyis ha politikailag nem is, de gazdasági szempontból kapitalista mintát követ. Ez a kétféle szellemiség tehát egyszerre van jelen a kínai társadalomban, és együttesen hat a társadalom által fenntartott értékrendre is.

A jelen tanulmány célja, hogy bemutassa néhány olyan kutatás eredményeit, amely a mai kínai társadalom értékrendje szempontjából relevánsnak tekinthető.

Magas és alacsony szintű konfucianizmus

A kínai társadalom tradicionális szellemiségeként a konfucianizmust szokás említeni, ugyanakkor a konfucianizmus maga is változott az idők során, ráadásul egy adott korban sem volt teljesen homogén. Lee e tekintetben – a konfucianizmus alakulásának korára vonatkozóan – különbséget tesz magas és alacsony szintű konfucianizmus között. A magas szintű konfucianizmus alatt a kínai írástudó réteg körében tanulmányozott szellemiséget érti, míg az alacsony szintű alatt a közemberek körében megjelenő, később a taoizmus és a buddhizmus tanításával – és más elemekkel – keveredő értékrendszert és erkölcsi normákat.¹

¹ Lee 2003: 47.

A konfuciánus értékekről alkotott képünk nagyjából a filozófiai szövegeken alapszik. Valójában azonban a társadalomban megjelenő értékek, bár jó részét a filozófiai tanításokból erednek, a mindennapokban fellelhető formájukban már inkább a pszichológia vagy a szociológia eszközeivel vizsgálhatóak. Ez azt jelenti, hogy a klasszikus szövegekben és a társadalom különböző rétegeiben megtalálható értékek és értékrendek komoly eltéréseket mutathatnak.²

A konfucianizmus fejlődésének egyik legjelentősebb fordulópontja közismerten az volt, amikor Dong Zhongshu 董仲舒 tevékenységének köszönhetően a tanítás a Han-dinasztia 漢 (i. e. 206–i. sz. 220) állami ideológiájává vált. A konfuciánus szellemiség állami szintre helyezése az eredeti tanítások bizonyos mértékű átformálásával járt. Ezt az átalakulást a politikai érdekek diktálták, mint ahogyan az jól megfigyelhető például a szülőtiszteletről alkotott elképzelés változásában. A Konfuciusznak tulajdonított klasszikus tanításokban leírt szülőtisztelet eredetileg kétirányú: a fiú szülőtisztelő módon viszonyul jólelkű apjához. A Han-dinasztia államiasított konfucianizmusában azonban a szülőtisztelet elve kizárólag a fiúra vonatkozik, aki feltétel nélkül önfeláldozó viselkedést tanúsít apja irányában. Ez a fajta szülőtisztelet sokkal inkább összhangban állt a politikai célokkal, hiszen a szülőtisztelet mintájára így az alattvaló-uralkodó viszonyban is elvárhatta a vezetői réteg az alattvalók teljes odaadását.³

Ez alapján azt állapíthatjuk meg, hogy a konfucianizmus társadalmi szinten maga is alakult adott korszakokban, tehát már emiatt is problémás úgy tekinteni a konfucianizmusra, mint a kínai szellemiség kizárólagos alkotóelemére. Ráadásul a kínai köznép gondolkodásmódjára nem egyedül a konfucianizmus hatott, hanem a későbbiekben többek között a buddhizmus és a taoizmus különböző irányzatai is. A nép körében tehát egyszerre voltak jelen a mindezen ideológiák által felmutatott értékek. Így a kínai értékrendet nem nevezhetjük egyszerűen konfuciánusnak, ugyanakkor a konfucianizmusnak a hagyományos értékrend kialakulási folyamatában betöltött szerepe vitathatatlan.

Kína hagyományosan közösségcentrikus társadalom, melyben a társadalom legkisebb egysége nem az egyén, hanem a család. A konfucianizmus ugyan az egyéni erényeket, viselkedési normákat fogalmazza meg, de mindezen szabályok a szűkebb vagy tágabb közösség érdekeit tartják szem előtt, akár az egyén közvetlen érdekeivel szemben is – lásd a szülőtiszteletről szóló példázatokat, melyekben gyakran az önfeláldozás bizonyos formája a követendő példa.⁴

² Lee 2003: 48.

³ Nylan 1996: 9.

⁴ Holzman 1998: 198.

A kínai hagyományokat jelentősen háttérbe szorította a 19. századi nyugati behatolás, a 20. század első felének modernizációs kísérletsorozata, az 1949-es politikai fordulat, majd ezt követően különösképpen az 1966 és 1976 között zajló kulturális forradalom. A Deng Xiaoping 鄧小平 nevéhez fűződő reformoknak köszönhetően egyrészt a hagyományokat lassanként rehabilitálták, másrészt a nyugati kultúra és szellemiség is szabadabban áramolhatott az országba. Elmondható tehát, hogy a huszadik század során a kínai gondolkodást számos komoly hatás érte, melyek mind otthagyták lenyomatukat.

Kollektívizmus, individualizmus

A konfucianizmus táplálta hagyományos értékrend kollektivistá szemléletével összhangban állt a huszadik században megjelenő kommunista ideológia és szocialista államberendezkedés is. A nyolcvanas évektől megjelenő kapitalizmus és az ezzel együtt járó konzumerizmus azonban az egyéni érdekeket rendeli a közösségek elé, csakúgy, mint a reform és nyitás politikájának köszönhetően Kínában is ismertté váló nyugati gondolkodási áramlatok.

A kollektivistá gondolkodás alapján az egyén a szűkebb vagy tágabb értelemben vett közösség érdekéért munkálkodik, a közösség tagjainak céljai közösök, és a haszon, melyre esetleg szert tesznek, egyenlően oszlik el az egyes emberek között. Ezzel szemben az individualista szemlélet szerint az egyén a saját érdekét igyekszik érvényesíteni, céljait magának határozza meg, és az elért haszon is őt illeti.⁵

Két egymással konfliktusban álló érték szemlélet van tehát jelen párhuzamosan, ami az egységes kínai nemzet összefogására törekvő állami vezetés szempontjából kedvezőtlen, hiszen a jelenleg fennálló rendszert veszélyezteti az, ha a társadalom egysége megbomlik. Kína lakosságának egységességét természetesen nem kizárólag az értékrendben fellelhető különbségek veszélyeztetik, ugyanakkor a közös értékrend sok egyéb különbséget áthidalhatna.

Az ellentétes érték szemléletekből fakadó esetleges problémák kiküszöbölésében egy olyan ideológia propagálása nyújt segítséget, mely átfogó szinten uniformizálja a részleteiben akár merőben eltérő kínai társadalmat. A nacionalizmus eszméje tölti be ezt az uniformizáló szerepet. A nemzeti büszkeség fejlesztésére irányuló propaganda két fő eszközzel enyhíti azt a feszültséget, amelyet a többféle ideológiai rendszer együttes hatása kelt a társadalomban. Elsőként, a globalizációt mint negatív jelenséget mutatja be, azt a képzetet erősítve ezzel, hogy ami kínai, az szükségszerűen jobb, ami idegen, azt viszont

⁵ Yuki 2003: 167.

érdemesebb gyanakvással kezelni. Másodsorban pedig konzervatív irányba igyekszik terelni a társadalmat, hogy a változások és a változások iránti vágy minél inkább csökkenjenek.⁶

A nacionalizmusnak két fajtáját figyelhetjük meg. Az első egyfajta közösségi szintű nosztalgikus elképzelés a dicső múlttól és a régi rendről, mely a közös gyökerek, közös hagyományok mentén fonja egységbe a társadalom egészét. A másik a közös érdekeket, közös célokat előtérbe helyező elgondolás, mely a társadalmi rend alapjainak biztosítását szorgalmazza a nemzet felemelkedése, sikeres jövője érdekében. Ez a kétféle megközelítés külön és együtt is érvényesülhet.⁷

A nacionalizmus megerősödése, legyen szó a fentiek közül bármely formájáról is, alapvetően az identitás válságára utal.⁸ A nemzeti büszkeség építésének szükségességét az adja, hogy az identitás számára szükséges referenciapontok (értékek) elhomályosultak, ami mind a közösség, mind az egyén szintjén problémát jelent. A nacionalizmus úgy kendőzi el ezt a problémát, hogy az egyébként önmagukban már nem megálló értékeket a nemzetkultusz részévé teszi, ugyanakkor ez egyszerre rá is mutat az adott értékek kiüresedésére, amennyiben az érték már pusztán azért marad érték, mert kínai.

Hofstede kutatásai

Az értékrenddel kapcsolatos kutatások közül a leggyakrabban idézett eredmények Geert Hofstede nevéhez fűződnek. Ez a nemzetközi felmérés a vállalati vezetés elveit követte nyomon. Két részben folytatták le, az első részt 1967-től 1978-ig, majd a másodikat 1983-ban, összesen ötven országban. A kérdőívek négy különböző kulturális dimenzió vizsgálatára irányuló kérdéseket tartalmaztak. Ezek a kulturális dimenziók a következők: nagy, illetve kis hatalmi távolság; individualizmus, illetve kollektívizmus; férfiasság, illetve nőiesség; magas, illetve alacsony fokú bizonytalanság-elkerülés.⁹

Bár Hofstede eredeti kutatása nem terjedt ki Kínára, a hagyományos kínai gondolkodásra vonatkozó következtetéseket lehet levonni mégis az olyan területekről származó eredmények alapján, melyek a kínai kulturális örökség részesei (pl. Tajvan, Szingapúr). A későbbiekben Kínában is végeztek a Hofstede által felvázolt kulturális dimenziókra vonatkozó kutatásokat,¹⁰ melyek

⁶ Sausmikat 2003: 363.

⁷ Chen 2006: 31.

⁸ Chen 2006: 32.

⁹ Hofstede 1980: 92–112, Hofstede 2001: 23.

¹⁰ Huo és Randall 1991, Pheng és Shi 2002.

eredményei megerősítették a Hofstede felmérése szerint a kínai társadalomról közvetett módon alkotott következtetéseket.

A hatalmi távolságra vonatkozó kérdések azt hivatottak felmérni, hogy az adott vállalatnál milyen a hatalom eloszlása – Kínában az eredmény alapján a nagy hatalmi távolság a jellemző, vagyis a hatalom nem egyenlően oszlik el a vállalati vezetők között, hanem inkább kisszámú vezető kezében összpontosul.¹¹

Az individualizmus kontra kollektívizmus aspektusában, mely az egyénnek a közösséggel szembeni elhivatottságát, beilleszkedési képességét, valamint a csoport összetartását vizsgálja, a kínai válaszadók esetében nem volt jellemző az egyéni célokat előtérbe helyező szemlélet.¹²

A nőies, illetve férfias jellemvonásokra vonatkozó kérdések olyan tulajdonságokat vizsgálnak, melyeket a konvencionálisan elképzelt nemi szerepekhez kapcsolunk. Ilyenek például a nőiesnek tekintett gyengédség, alázatosság és gondoskodásra való hajlam, szemben a férfiasnak tartott agresszivitással, magabiztossággal és versenykedvvel. Hofstede kutatása ebben a kulturális dimenzióban nem mutatott a kínai kultúrkörbe tartozó területekre jellemző hozzáállást, Lee ezt azzal magyarázza, hogy ez a felosztás inkább a nyugati gondolkodásmódot követi, tehát a kínai viszonyokra nem alkalmazható.¹³ Meglátásom szerint a Hofstede által a nőiesség kontra férfiasság dimenziójában felsorolt karakterjegyek valójában a hatalmi pozíciótól függenek, vagyis a hatalmi pozícióban lévő egyének vagy csoportok fognak inkább a férfiasnak sorolt vonásokkal rendelkezni, míg az alárendelt helyzetben lévők a nőiesnek nevezettekkel. Mivel a hivatkozott kutatások a vállalati vezetés vezérelveire fókuszálnak, és a válaszadók között különböző beosztásban lévő, azaz különböző hatalmi szinteken álló dolgozók voltak, válaszaik nyilvánvalóan nem mutathattak konzisztens eredményt.

Végül az utolsó dimenzióban, mely kapcsán azt vizsgálják, hogy egy adott egyén hogyan reagál egy bizonytalan helyzetre – például nyugodt marad, vagy ideges lesz –, a felmérések ismét nem szolgáltak említésre érdemes sajátos eredménnyel a kínai válaszadók esetében.

Hofstede átfogó következtetése a kínai kulturális hagyományokkal rendelkező területekről az volt, hogy jellemzőek a nagy státuszbeli különbségek és a közösségi érdekek előtérbe helyezése az egyéniakkal szemben.¹⁴

¹¹ Huo, Randall 1991: 168–169.

¹² Pheng, Shi 2002: 10–11.

¹³ Lee 2003: 45.

¹⁴ Lee 2003: 45.

Bond kutatásai

Egy másik kutatás, melyet Michael Bond vezetett, már kifejezetten kínai hagyományos értékek mentén mérte fel a modern kínai társadalom sajátosságait. Bond negyven értéket sorolt fel, és ezek alapján állította össze a kutatáshoz használt kérdőíveket. Ezeket az értékeket négy kategóriába sorolta, melyeknek a következő elnevezéseket adta: integráció, konfuciózus dinamizmus, emberségesség, erkölcsi fegyelem.¹⁵

Az integráció kategóriájába olyan értékeket sorolt, mint a tolerancia, harmónia, megbízhatóság, elégedettség, konzervativizmus, szülőtisztelet, női szűziesség, szoros barátság. A konfuciózus dinamizmus értékei többek között a hierarchikus kapcsolatrendszer, a szégyenérzet, az „arc” védelme és a hagyománytisztelet. Az emberségesség csoportjába kerültek például a kedvesség, türelem, udvariasság, igazságosság és hazafiaság. Az erkölcsi fegyelem alatt pedig olyan értékek szerepeltek, mint az önmérséklet, az alkalmazkodóképesség, valamint az óvatosság.

Bond és Hofstede felméréseinek legszembetűnőbb eltérése, hogy míg Hofstede nyugati koncepciók alapján építette fel kutatását, Bond kínai elképzeléseket vett alapul. Lee a két tanulmány eredményeinek összehasonlító elemzésében arra mutat rá, hogy a Bond-féle kategóriák közül három kapcsolatba hozható a Hofstede által megrajzolt dimenziókkal, méghozzá úgy, hogy az integráció kategóriája negatív korrelációban van a hatalmi különbség dimenziójával, ugyanígy negatív korreláció áll fenn az erkölcsi fegyelem és az individualizmus között, végül az emberségesség megfeleltethető Hofstede nőiesség-férfiasság dimenziójának. A konfuciózus dinamizmusnak nevezett csoport azonban nem hozható kapcsolatba semmilyen nyugati kulturális aspektussal. Éppen ez a csoport volt az, melyet Bond a kínai kultúra legfőbb sajátosságának tartott, annak a megkülönböztető vonásnak, amely lehetővé teszi a kínai társadalom egyedi fejlődését.¹⁶

Ahogy arra Lee rávilágít, Bond tanulmánya ugyan meggyőző végkövetkeztetést fogalmaz meg a kínai értékrend és a gazdasági sikerek kapcsolatáról, de következtetéseit valójában egy nem túl pontosan körülhatárolt kínai erkölcsiségre alapozza. Lee szerint több kutató is abba a hibába esik a kínai társadalom vizsgálatakor, hogy bármilyen kínai erkölcsi normát „konfuciózus” elvnek tekint. Michael Bond négy értékkategóriájának vizsgálatakor például megfigyelhetjük, hogy míg az egyik csoport a „konfuciózus dinamizmus” nevet kapta, az olyan konfuciózus értékek, mint a szülőtisztelet vagy az igazsá-

¹⁵ Bond 1987: 143–164.

¹⁶ Lee 2003: 46.

gosság, mégsem ebben a kategóriában kaptak helyet (előbbit az „integráció”, utóbbit az „emberségesség” címszavak alatt találjuk). Az sem teljesen világos továbbá, hogy vajon miért tekinti Bond külön kategóriának az emberségességet, az egyik fő konfucianus erényt. Mindez arra enged következtetni, hogy a kutatás alapját képező elképzelés a konfucianizmusról nem egészen kristálytiszta. Ezzel együtt viszont mind Bond, mind Hofstede eredményei fontosak a modern kínai társadalomban jelenlévő értékek vonatkozásában.¹⁷

Chu és Ju kutatásai

A Chu és Ju által az 1990-es évek elején folytatott felmérés éppen a kínai értékrend hagyományos és hagyományoktól eltérő elemeinek valós arányát kívánta feltárni. A két kutató kiemeli, hogy a fejlődő országokra általánosan jellemző az a jelenség, hogy a modernizációval együtt a külföldi értékek is megjelennek a társadalomban, és ezek összeütközésbe kerülnek a hagyományos kultúrával, módosítva ezzel az adott társadalom által követett értékrendet. Ugyanakkor Chu és Ju egyedülállóan tartja Kínát a fejlődő országok között abból a szempontból, hogy bár a külföldi hatás már a tizenkilencedik század közepén, az ópiumháborúk idején megjelent az országban, a hagyományos kultúra visszaszorulása mégsem ennek volt betudható, hanem sokkal inkább a Mao 毛 által kezdeményezett kulturális forradalomnak, melynek célja éppen a hagyományos kultúra lerombolása volt egy új rendszer megteremtése érdekében. Így tehát a kínai társadalom jelen állapota egyszerre alakult a modernizáció és a forradalmi kulturális tisztogatás erőinek hatására. Ráadásul a felmérés készültkor, a kilencvenes évek elején, ahogyan azt a szerzőpáros megjegyzi, a kínai társadalom épp kulturális átalakulásának folyamatában volt, hiszen a reformpolitikának megfelelően a hagyományos kultúra újraélesztése is megkezdődött a modernizációval együtt.¹⁸

A kutatásban használt kérdőíveket Shanghaiban 上海 és a közelben lévő Qingpu 青浦 megyében élő alanyokkal töltették ki. Az egyik kérdőíven hagyományos értékek szerepeltek véletlenszerű sorrendben, a válaszadók feladata pedig az volt, hogy jelöljék meg, mely értékekre büszkék, melyeket vetnék el, és melyekkel kapcsolatban bizonytalanok. A kutatók az így kapott válaszokat a következőképpen összesítették: az egyes értékekre jelölt pozitív válaszokat összeadták, majd ebből az összegből kivonták a negatív válaszok összegét. Ezzel a módszerrel kapták az alábbi sorrendet (1. táblázat).¹⁹

¹⁷ Lee 2003: 47.

¹⁸ Chu – Ju 1993: 221–222.

¹⁹ Chu – Ju 1993: 222.

Hagyományos értékek	Jóváhagyás vagy elvetés
Hosszú történelmi háttér	89,7%
Szorgalom és mértékletesség	86,2%
Az állam iránti hűség és elkötelezettség	67,5%
Jólelkű apa, szülőtisztelő fiú	48,0%
Nagylelkűség és erények	39,8%
Hagyománytisztelet	38,5%
A tekintély iránti alázatosság	33,2%
Harmónia	29,5%
Tolerancia, szertartásosság, tiszteletudás	25,3%
Női szüziesség	-13,5%
Ősök tisztelete	-23,8%
Gyerekekkel és unokákkal teli otthon	-35,5%
Földművesek elől, kereskedők hátul	-43,3%
Felettesek kedvében járni	-48,9%
Körültekintés az önfenntartás érdekében	-55,9%
Nők és férfiak megkülönböztetése	-59,2%
Arany középút	-59,6%
Három engedelmesség és négy erény	-64,0%

1. táblázat. A hagyományos értékek jóváhagyása és elvetése Kinában²⁰

A szerzők a fenti listán szereplő értékeket öt kategóriába rendezték: hagyomány és örökség, családi kapcsolatok, társadalmi kapcsolatokra vonatkozó előírások, a nők szerepe, munkaetika és társadalmi státusz.²¹ Ezek közül a kategóriák közül az összesítésben a „hagyomány és örökség” csoportba tartozó értékek kapták a legnagyobb támogatást a felmérés alapján – az idetartozó értékek a hosszú történelmi háttér, az állam iránti elkötelezettség és a hagyománytisztelet. A válaszok részletes elemzésekor az is kiderült, hogy a különböző korcsoportokba tartozó válaszadók értékelése nem tért el figyelemre méltó mértékben ezen értékek tekintetében, ami azt jelenti, hogy a fiatalabb generáció számára is fontos a hagyomány. Chu és Ju ugyanakkor megemlíti, hogy a válaszok között mutatkozott némi eltérés attól függően, hogy az adott válaszadó mennyire áll az állami média befolyása alatt – minél nagyobb hozzáféréssel rendelkeztek a válaszadók a különböző médiumokhoz, annál pozitívabban ítélték meg a „hagyományok és örökség” kategória értékeit, ami

²⁰ Chu – Ju 1993: 24.

²¹ Chu – Ju 1993: 222.

azt mutatja, hogy az állami propaganda ezeket az értékeket hatásosan igyekszik visszaállítani.²²

Chu és Ju egy másik kérdőív segítségével feltérképezte a kínaiak fontosabb életcéljait is. Az életcélok azért számítanak mindenképpen említésre méltónak az értékrend tárgyalásakor, mert a célok maguk is értékmotiváltak. A válaszadókat arra kérték, hogy egy tizennégy elemből álló listáról válasszanak ki legfeljebb öt számukra fontos célt. Az eredmények az alábbi módon alakultak (2. táblázat).

Fontos életcélok	Pozitív megítélés
Bensőséges, összetartó család	79,8%
Sikeres utódok	66,2%
Eredményes karrier	60,1%
Kényelmes élet	57,5%
Harmonikus (családi) kapcsolatok	53,2%
Igaz szerelem	27,1%
Képzettség és tudás	22,8%
Házépítés	22,2%
Igaz barátság	19,0%
Nemzeti hozzájárulás	18,9%
Saját vállalkozás indítása	12,3%
Külföldi tanulmányok	9,1%
Felsőfokú diploma	8,0%
Kaland és kezdeményezés	2,1%

2. táblázat. *Fontos életcélok.*²³

A fontosnak tartott életcélok sorrendje alapján azt láthatjuk, hogy a család és a családtagok jóléte fontos értéket képez, mint ahogyan az a hagyományos szemléletben is érvényes. Érdekes eredmény, hogy míg a siker fontos volt a válaszadók számára mind saját karrierjük, mind gyermekeik esetében, a képzettséggel kapcsolatos célokat hátrább sorolták. A szerzők ennek kapcsán felhívják a figyelmet arra, hogy míg például a nyugati társadalmakban a szakmai sikerek lényeges feltételeként tekintenek a képzettségre, a kínai társadalomban a kettő nincs ilyen szoros kapcsolatban.

²² Chu – Ju 1993: 223.

²³ Chu – Ju 1993: 174.

Egyéb kutatások

A kilencvenes években kezdődött a világszerte átfogóan végzett *World Values Survey*, melyet újabb és újabb hullámokban indítanak el (1990, 1995, 2000, 2005, 2010–2012), hogy folyamatos képet kapjanak az értékrend alakulásáról. A felmérés szintén kérdőívekkel zajlik, az eredmények pedig bárki számára elérhetőek. Az így begyűjtött adatok arról tanúskodnak, hogy ugyan a hagyományos kollektivisták szemlélet máig él Kínában, de már az individualizmus jegyei is megjelentek, és bizonyos mértékben hatással vannak az értékrend alakulására.²⁴

2013 decemberében tette közzé a francia piackutató cég, az Ipsos annak a felmérésnek az eredményeit, melyet ugyanez év szeptemberében folytattak le húsz országban, több mint tizenhatezer alany bevonásával. A kérdőíveket egy átfogó kutatás (*Global Trends Survey*) részeként elemezték, mely azt kívánja feltárni, hogy pontosan milyen fogalmaknak tulajdonítanak jelentőséget az emberek a világ különböző pontjain. A kínai válaszadók körében szembetűnően dominált az anyagi értékek előtérbe helyezése. 68 százalékuk értett egyet azzal az állítással, hogy nagy nyomás nehezedik rá az anyagi javak előteremtése miatt, továbbá 71 százalékuk szerint a siker mértéke, hogy kinek mi van a birtokában – mindkét kérdés kapcsán megelőzve a felmérésben résztvevő összes többi országot. Jellemző volt még, hogy a kínaiak optimistábban álltak az országuk jövőjéhez, mint saját személyes jövőjükhöz.²⁵

Az értékutatásban fontos szerepet kapott két fogalom: szubjektív jólét (*subjective well-being*, SWB) és életminőség (*quality of life*, QQL). Mindkettő tulajdonképpen a „boldogság” képlékeny fogalmának mérhető leképezését jelenti. Szubjektív jólét az azt értjük, hogy saját megítélése szerint mennyire elégedett az egyén az életével, míg az életminőség a jólétről alkotott általános érvényű fogalom, mely egy teljes közösségre terjeszthető ki.

Az életminőséghez kapcsolódó elképzelés a kínai gondolkodás átformálódásával együtt alakult. A konfucianizmus által meghatározott szellemiség szerint a jólét egyenlő a társadalmi harmóniával, melyhez az egyének státuszukból adódó kötelezettségeiknek eleget téve járulnak hozzá. A Mao-korszak ideje alatt a jólét küszöbe igen alacsonyra került, hiszen tömeges szinten csupán a legalapvetőbb szükségletek biztosítására volt mód. Az egyéneknek továbbra is a közös jóért kellett munkálkodniuk annak az elgondolásnak a mentén, hogy az áldozatok, melyeket meghoznak, megtérülnek majd, ha egy adott ember élete során nem is, talán majd a gyermekei életében. A szubjektív jólét fogalma

²⁴ Brockmann et al. 2009: 391.

²⁵ Ipsos 2013: 2–3.

tehat egészen a nyolcvanas évekig szorosan a közösségi szintű jóléthez kapcsolódott. A piacgazdaságra történő átállás és a konzumerizmus megjelenése azonban azt eredményezi, hogy a jólét társadalmi diskurzus témájává válik.²⁶

Az utóbbi harminc évben megfigyelhetők bizonyos tendenciák, melyek közvetlen módon hatással vannak az emberek életminőségéről alkotott elképzeléseire. Kína gazdasági fellendülése az anyagi jólét emelkedését idézte elő, ugyanakkor negatív hozománya a környezet súlyos mértékű pusztulása. A kínaiak fokozatosan nagyobb személyi szabadsággal rendelkeznek, de ez egyes esetekben a társadalmi elidegenüléshez vezet. A lehetőségek egyre távolulnak egyéni szinten is, így azonban az egyes döntések bonyolultabbakká válnak, növekszik a bizonytalanság és csökken a biztonságérzet. A modern életstílus számos szempontból megkönnyíti a mindennapi életet, csakhogy egyúttal a hagyományok visszaszorulásának okozójává válik.²⁷

A Li Liu által publikált, 2006-ban készült felmérés az életminőségéről alkotott fogalmat a jólét öt aspektusából vizsgálta kínai alanyokkal folytatott interjúkon keresztül. Az öt aspektus az egészség, a család, a munka, a társadalmi kapcsolatok és a természetes környezet. Az eredmények összességében túlnyomóan közösségcentrikus szemléletet tükröztek, de helyenként már individualista elemek is felfedezhetőek voltak. Több ponton egymással ellentétes nézetek összeütközése volt megfigyelhető, melyek különböző ideológiai irányzatok párhuzamos jelenlétéből fakadnak.

Az egészség fogalmát a válaszadók mindegyike a pénzzel hozta összefüggésbe. Az egészséget mint az anyagi javak előteremtésének alapfeltételét határozták meg, a betegséget pedig mint az anyagi gyarapodás akadályát:

„Ha egészséges vagyok, pénzt tudok keresni, és meg tudom spórolni egy esetleges betegség kezelésének költségeit... Ha megbetegszem és pénzbe kerülne a betegség kezelése, kiszámolom majd, hogy megéri-e a pénzt a gyógyításomra költeni.”²⁸

A fenti válaszból is látható, hogy az egészség mint az anyagi javak megszerzését lehetővé tevő erőforrás jelent értéket, de adott esetben a hozzá fűzött érték kevesebb, mint amit az anyagiakhoz kapcsolnak.

A család aspektusában kiemelkedő jelentőséggel bír az utódlás kérdése. A születésszabályozási politika szembetűnő hatást gyakorolt a hagyományos családi értékek és kapcsolatok rendszerére. A fiúgyermek hiánya komoly kudarcélményt jelenthet, különösen a vidéki családok esetében. A fiú utódok két

²⁶ Li 2006: 217–218.

²⁷ Li 2006: 218.

²⁸ Li 2006: 225.

meghatározó szerepet töltenek be a hagyományos gondolkodás szerint. Először is az ő feladatuk, hogy időskorba ért szüleikről gondoskodjanak, vagyis a fiú a szülők számára a jövőbeli biztonság záloga. Másodsorban pedig a fiúgyermek az, aki a család folyamatoságát biztosítja, mely egyrészt az ősök tiszteletének fenntartása miatt fontos, másrészt egyfajta „örökkévalóság” iránti vágyat is beteljesít. Kétfajta értékrend kerül konfliktusba: egyik oldalon a konfuciánus hagyomány, mely szerint a szülőtisztelő gyermek kötelességgel viseltetik az ősök felé, a másik oldalon pedig a marxista elképzelés, miszerint az egyén kötelességgel tartozik az államnak.

A jólétről alkotott elképzelés határozott anyagiasszínét mutatta, hogy a házasság kérdése kapcsán a felmérésben résztvevők kiemelték a házasság révén szerezhető anyagi hasznot.

A munka aspektusában kétféle attitűd különült el. Az idősebb válaszadók a munkát bizonyosfajta hozzájárulásként értékelték, mely a kollektivista szemléletet tükrözi: az egyén eredményei a társadalom egészének jólétéhez kapcsolódnak. A fiatalabbak körében ezzel szemben az a nézet volt jellemzőbb, hogy a munka révén az egyén bizonyítási lehetőséget kap, kibontakoztathatja képességeit és dicsőséget érhet el. A munka ilyen értelemben tehát az egyén értékének igazolására szolgálhat. A válaszokban említésre kerültek olyan értékként jelölt fogalmak, mint „siker”, „hírnév”, mely szintén azt bizonyítja, hogy az egyéni felemelkedés, mások elismerésének megszerzése mind jelen vannak mint ideális célok, vagyis az individualista szemlélet nem idegen a fiatalabb generációk számára. Mindkét attitűdből kitűnik, hogy a munka kapcsolatot teremt az egyén és a közösség között, mert akár mint hozzájárulás, akár mint eszköz mások elismerésének megszerzésére, egyik esetben sem kizárólag az egyén vagy kizárólag a közösség szintjén hajt hasznot. Egyéni szinten összetett a szerepe, mert a megélhetés biztosításán túl a társadalmi és gazdasági státusz, illetve az identitás meghatározásában is fontos helyet tölt be. Értelmezhető célként önmagában, de egyes esetekben akár életmódként is. Az állam felől megközelítve a munka a társadalom működésének, fennmaradásának és fejlődésének eszköze.

A társadalmi kapcsolatok aspektusában két kiemelendő kapcsolattípus jelent meg: a barátság és a *guanxi*. E két kapcsolatfajta lehet átfedésben, de jelentőségük nem azonos. A barátság értékét a hozzá kapcsolt kölcsönös érzelmi töltet, elkötelezettség, támogatás és kötődés adja. A *guanxi* ezzel szemben olyan ismeretséget jelöl, mely valamely haszon elérését könnyíti meg vagy bizonyos lehetőségeket biztosít az egyén számára, de nem feltétlenül jelöl szoros köteléket. Mindkét viszonyrendszer a közösség kohézióját erősíti, ugyanakkor az egyén szempontjából is hasznos és értékes.

A nagy ütemben zajló gazdasági fejlődés egyre nagyobb léptékű környezet-szennyezést okoz Kínában, és ez a jelenség átalakította az emberek viszonyát a

természetes környezettel. A jelenlegi megítélés szerint a természet elsősorban az ember anyagi szükségleteinek kielégítésére szolgál. A környezetszennyezést negatív jelenséggént értékelik, ugyanakkor úgy gondolják, elkerülhetetlen velejárója annak, hogy Kína hagyományos agrártársadalomból modern ipari társadalommá váljék.

Reklámok és értékrend

A piacgazdasággá alakulás hozadékaként megjelenő konzumerizmus egyik vetülete, hogy a kínai társadalom a piac szempontjából fogyasztók tömegeként értelmeződik. A fogyasztói társadalomban az értékeknek fontos szerepük van abban, hogy a gyártók és forgalmazók felmérjék, mire van igény, és milyen módon tehetik az eladni kívánt terméket vonzóvá a potenciális vásárlók számára. A tömeggyártásra szánt termékek esetében a reklámokban megjelenő értékeknek minél univerzálisabbnak kell lenniük, hogy minél nagyobb számban vonzzák a fogyasztókat. A reklámok által közvetített üzenetek ugyanakkor arra is alkalmasak, hogy egyes értékeket propagáljanak, ilyen módon bizonyos mértékben befolyásolni is tudják a befogadókat.

A kínai reklámok fejlődésében két fordulópont figyelhető meg 1979 és 2001 között.²⁹ Az első, amikor az egyszerű gyakorlatias üzenetben hedonista elemek is megjelennek. A gyakorlatias üzenet valamilyen fiziológiai szükséglet kielégítését hangsúlyozza, a hedonista üzenet viszont a reklámozott termék élvezeti értékére is rávilágít. A következő fontos változás pedig, amikor a reklámokban elsődleges kulturális értékek jelennek meg szimbolikus és érzelmi szinteken. Ebben a szakaszban a reklámok egyszerre mutatják be a nyugati és a keleti, a hagyományos és a modern értékeket. Olyan hagyományos értékeket közvetítenek, mint a tisztelet a múlt, a szokások és a hagyományok iránt, a történelmiség, vagy a hosszú időre visszavezethető megbecsültség. A modern értékek közül pedig felfedezhető többek között az újszerűség, a korszerűség, az innováció.

Az X-generációnak nevezett 18 és 35 év közötti városi középosztálynak szánt magazinokban megjelenő hirdetések vizsgálatából³⁰ kiderült, hogy a közvetített értékek között túlsúlyban vannak a modernnek és az individualizmus-hoz köthetőnek tekinthetőek. Ezzel szemben a teljes piacra irányuló, vagyis nem célcsoport-specifikus televíziós reklámokban továbbra is dominálnak a hagyományos, illetve a kollektivista szemléletbe illő értékek. A kifejezetten az

²⁹ Zhang – Shavitt 2003: 24.

³⁰ Zhang – Shavitt 2003.

X generációra szabott reklámok üzenete azt mutatja, hogy a modernizáció folyamata és az individualizmus irányába történő haladás már jelen van, és a jövő társadalmát kitevő rétegek körében megelőzi a hagyományos szemlélethez kapcsolt értékeket. Az individualizmus és a modernizáció mind a fogyasztói kedv fokozását segítik elő, így a reklámok nagy hangsúlyt fektetnek ezek propagálására.

A kínai társadalomban tehát egyszerre vannak jelen a hagyományos és a modern értékek. Megtalálhatóak a kollektivisták jegyek, de már nem megkérdőjelezhetetlen érvényűek. A jelenleg zajló tendenciák alapján az a prognózis állítható fel, hogy az újabb generációk egyre inkább az individualizmus felé haladnak majd, és bár a hagyományok tisztelete miatt a régi értékek nem kopnak ki a gondolkodásból szükségszerűen, de a mindennapi életből nagymértékben visszaszorulnak, hiszen a különféle döntések meghozatalakor vagy a célok kitűzésekor már nem játszanak olyan meghatározó szerepet, mint az anyagi értékek.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Bond, Michael 1987. „Chinese Values and the Search for Cultural-free Dimensions of Culture: The Chinese Culture Connection.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 18.2: 143–164.
- Brockmann, H., J. Delhey, C. Welzel & H. Yuan 2009. „The China Puzzle: Falling Happiness in a Rising Economy.” *Journal of Happiness Studies* 10.1:387–405.
- Chen, Lingchei Letty 2006. *Writing Chinese: Reshaping Chinese Cultural Identity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Chu, Godwin & Ju, Yanan 1993. *The Great Wall in Ruins: Communication and Cultural Change in China*. Albany: NY: SUNY Press.
- Hofstede, Geert 1980. *Culture's Consequences – International Differences in Work-related Values*. California: SAGE Publications.
- Hofstede, Geert 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Holzman, Donald 1998. „The Place of Filial Piety in Ancient China.” *Journal of the American Oriental Society* 118.2: 185–199.
- Huo, Y. Paul – Randall, Donna M. 1991. „Exploring Subcultural Differences in Hofstede's Value Survey: The Case of the Chinese.” *Asia Pacific Journal of Management* 8.2: 159–174.
- Ipsos 2013. „Global Attitudes on Materialism, Finances and Family.” Ipsos-na.com, <http://www.ipsos-na.com/download/pr.aspx?id=13284> [Megtekintve: 2014. január 11].
- Lee, Cheuk Yin 2003. „Do Traditional Values Still Exist in Modern Chinese Societies?” *Asia Europe Journal* 1.1: 43–59.
- Li, Liu 2006. „Quality of Life as a Social Representation in China: A Qualitative Study.” *Social Indicators Research* 75.2: 217–240.
- Nylan, Michael 1996. „Confucian Piety and Individualism in Han China.” *Journal of the American Oriental Society* 116.1:1–27.
- Pheng, Low Sui and Shi, Yuquan 2002. „An Exploratory Study of Hofstede's Cross-Cultural Dimensions in Construction Projects.” *Management Decision* 1. 2: 7–16.

- Sausmikat, Nora 2003. „Generations, Legitimacy and Political Idea sin China: The End of Polarization or the End of Ideology?” *Asian Survey* 43.2: 352–384.
- Yuki, Masaki 2003. „Intergroup Comparison versus Intragroup Relationships: A Cross-Cultural Examination of Social Identity Theory in North American and East Asian Cultural Contexts.” *Social Psychology Quarterly* 66.2: 166–183.
- Zhang, Jing – Shavitt, Sharon 2003. „Cultural Values in Advertisements to the Chinese X-Generation: Promoting Modernity and Individualism.” *Journal of Advertising* 32.1: 23–33.

SZABÓ BALÁZS

KÖVETNI A HALÁLBA:
SZAMURÁJ-ÖNGYILKOSSÁGOK
A 17. SZÁZADI JAPÁNBAN

A japán történelem Edo-kornak 江戸時代 nevezett időszakának (1603–1867) elején a *shōguni* kormányzat a japán társadalom katonai rétegét (*bushi* 武士 vagy *szamuráj* 侍)¹ a többi társadalmi csoporttól elkülönítve kezelve, a kialakuló rendszer elitjévé kívánta tenni.² Ebben a törekvésükben egyszerre akarták megőrizni a szamurájok katonai hagyományait és ahhoz kapcsolódó erkölcsiségét, illetve elhelyezni őket az új rendszerben, ahol immár hivatalnokként, civil funkciót töltettek be velük. Mindez értékek konfliktusához vezetett, ahol a *shōguni* kormányzat gyakran találta magát ellentmondásos helyzetben, hiszen egyszerre kívánta fenntartani a szamurájok „harci szellemét”, hagyományos értékrendjét, ugyanakkor pedig együttműködő elemként építeni be őket egy békés, civil társadalom szerkezetébe. A korszak első évszázadának helyét kereső szamurájai számára különösen értékes volt minden olyan lehetőség, amely esélyt adott számukra önképük legértékesebb része, szamuráj-identitásuk megerősítésére, bizonyítására. A 17. században ennek talán legszembeötlőbb példája volt a *junshi*³ 殉死, az urát öngyilkossággal a halálba követő szamuráj esete, amely kezdetben a hűség (a kormányzati propagandában a legfontosabb szamuráj-erény) legmagasabb fokú bizonyításának számított, ám a Tokugawa-kormány gyorsan eljutott oda, hogy korlátozni próbálta, majd pedig szigorúan betiltotta. Írásomban ezt a sajátos jelenséget vizsgálva szeretném megvilágítani az Edo-kori harcos társadalmi helyzetének különleges voltát, a katonáét, akinek a háború hiánya miatt hivatalnokká kellett ugyan válnia, de kívülről és belülről is nagy rajta a nyomás, hogy sohase feledje el, ki ő valójában.

¹ Saját maguk a *bushi* kifejezést szívesebben használták, a „szolgáló” eredeti jelentésű *samurai* az Edo-korban, a gazdátlan harcosok tömeges megjelenésével nyert új, pozitív értelmet.

² A harcosok és a földművesek szétválasztására már a 16. században is történtek kísérletek, Oda Nobunaga 織田信長 1576-ban az éppen meghódított Echizen 越前 tartományban begyűjtette a parasztok fegyvereit és tudatta velük, hogy „dolguk a földművelés” (Ooms 1985: 31), Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 pedig kifejezetten veszélyesnek ítélte, amilyen könnyen váltottak a korabeli japán földművesek a földművelés és a háború között, ezért döntött a két szerep szétválasztásáról (Howland 2001: 353). Hideyoshi kapcsolódó politikájáról lásd Minegishi 1991.

³ A *junshit* az Edo-korban gyakran *oibarának* 追腹, „követő *seppukunak*” nevezték.

A SZAMURÁJSÁG KIALAKULÁSA, AZ ÚJ TÍPUSÚ FÜGGŐLEGES VISZONY MEGJELENÉSE

A szamurájság mint önálló társadalmi kategória Japán Heian-kornak 平安時代 nevezett időszakában (794–1192) alakult ki, bár a földbirtokosok magán haderejének megteremtését lehetővé tevő törvények már az előző korban (Nara-kor 奈良時代, 710–794) megszülettek,⁴ illetve nem túlzás a magán-földbirtokokat (*shōen* 莊園) lehetővé tevő, még korábban kiadott rendeleteket sem a földesúri magánhadseregek létrejötte előzményének tekinteni.⁵ A vidéki, főleg keleti országrészek közrendjének a 9. század végétől kezdődő megbomlása megnövelte jelentőségüket, s a 10. század második harmadában, Taira no Masakado 平将門 felkelésének⁶ idején már kulcsfontosságú szerepük volt az udvar sikeres büntetőhadjárataiban. A 11. század északi hadjárataiban⁷ felbukkanó harcos már minden tekintetben a középkori *bushin*ak felel meg,⁸ hogy azután egy évszázad múlva a saját katonai erő híján védtelen császári udvaron átlépve magához ragadja a hatalmat, megalapozva a *shōguni* uralom hét évszázadát.⁹

Az udvar körül csoportosuló arisztokrácia vezette, a 7. század közepétől kezdve kialakított törvényeken alapuló császári állam kiüresedett,¹⁰ sokszor már csak a hagyomány tisztelete miatt fenntartott alárendeltségi viszonyokhoz képest a katonai feladatukat egyre inkább mesterségüknek tekintő harcosok csoportjaiban új típusú viszonyok alakultak ki. Az újfajta kapcsolat gazdasági alapját az jelentette, hogy a szerkezetében még létező *shōen*-rendszer szétesésével a földek feletti valódi birtokjog egyre inkább a *myōshun*ak 名主 nevezett

⁴ Főként a 792-es, a tartományi hadtesteket (*gundan* 軍団) feloszlató rendeletről van szó (McCullough 1964: 180, Friday 1988: 155), de szorosan ide kapcsolódik az előző után alig egy héttel kiadott, a tartományi elit alkalmas fiaira (*kondei* 健児) vonatkozó sorozási parancs is (Friday 1988: 157).

⁵ 723-ban a magántulajdonú földbirtok három generáción át történő tulajdonlásáról született rendelet, ezt követte 743-ban az ilyen birtokokat örök időkre a tulajdonos család kezébe juttató rendelet (Watsuji 1962b: 207–209).

⁶ A Masakado-féle felkelésről lásd Saeki et al. 1976, illetve Stramigioli 1973.

⁷ A „korai kilencéves” (*zenkunen* 前九年) és a „késői hároméves” (*gosannen* 後三年) hadjáratról van szó, amelyek történetét két kortárs krónika, a Mutsu waki 陸奥話記 és az Ōshū gosannenki 奥州後三年記 beszéli el. Az ezekből a korai háborús krónikákból kiolvasható *bushi*-képről szól Paul Varley könyve (Varley 1994).

⁸ Watsuji 1962b: 226.

⁹ A japán történelem egyik nagy problémája, aminek megoldásához csak a Meiji-korban jutottak közelebb, az volt, hogy a császári hatalom mindig csak névleges volt a császárnak alárendelt katonai erő hiánya miatt (Kublin 1949: 23).

¹⁰ Meg kell jegyezzük, hogy a japán császár valójában a japán történelemnek csak egy nagyon kis részében rendelkezett bármilyen hatalommal is, a hagyomány inkább az volt, hogy a császár ne uralkodjék (Wakabayashi 1991: 26).

kisbirtokosok kezébe került: ők eleinte a *shōen* birtokosának (*shōen-ryōshu* 莊園領主) voltak alávetve, ám a kor előrehaladtával a hozzá fűződő viszonyuk formálissá vált majd teljesen megszűnt.¹¹ A *myōshu* kezdettől fogva háromféle, hatalma alatt álló munkaerőre támaszkodhatott: családtagjaira, a házi szolgákra és a neki alávetett kisparasztokra. Mivel az első két csoport létszáma korlátozott volt, egyre jobban nőtt az utóbbiak jelentősége, s a Heian-kor során ez is hozzájárult a *myōshu bushivá* való fejlődéséhez.¹² Ebben a folyamatban előbb a *bushi-shōen*, majd a *bushi*-paraszt szembenállás jött létre, ám utóbbi erősen lassította a közös, őket kizsákmányoló ellenfél (a *shōen*) elleni küzdelem.¹³ A *bushivá* fejlődött *myōshu*-réteg csoportokká szerveződése különösen ott volt gyors, ahol a veszélyes, folyamatos katonai készenlélet igénylő környezet katalizálta azt – sehol sem volt ez jobban igaz, mint az akkori japán állam keleti határvidékén.¹⁴ Ezeknek a csoportoknak az egyre gyakoribb harcokban kialakuló kohéziója nagyon erős volt; nem egyszerűen hivatali viszony volt ez, mint a császári állam körülményei között megszokott volt, hanem nagyfokú bizalmat és teljes odaadást feltételező, aktív kapcsolat. Ennek a kapcsolatnak jellegzetessége volt az is, hogy mindig a közvetlen úr felé nyilvánult meg. Az, hogy a *bushi*-csoport vezetője fölött ott a *shōen* tulajdonosa, ő fölött pedig a tartományi kormányzó, majd a császár, az illető számára másodlagos jelentőségű, „nem az én dolgom” jellegű ügy volt. Ennek az odaadásnak jellegzetessége volt az is, hogy az még a családi kötelekeket is felülírta – persze nem azt jelentette ez, hogy a harcos számára mit sem jelentett a családja, hiszen, mint Watsuji Tetsurō rámutat, minden forrás hangsúlyozta a kapcsolat önfeláldozó jellegét.¹⁵ Ennek az odaadásnak a középpontjában az én központúság feladása állt, ami élesen különbözött a Heian-kor középső szakaszának arisztokrata beállítottságától, amely hajlamos volt az egyéni (családi) érdekeket az államé elé helyezni. Ez a kapcsolat azonban kétirányú volt, mindkét résztvevőtől áldozatokat követelt: a *bushi* felemelkedésével megjelenő új eszmény az az úr lett, aki a saját kényelmét, érdekeit, de még a biztonságát is feladja az embereiért, akik az ilyen úr felé természetesen önfeláldozó odaadással viseltetnek.¹⁶

¹¹ A *myōshu shōen*-rendszeren belüli szerepéről lásd Koyama Yasunori tanulmányát (Koyama 1981).

¹² Morimoto 1987: 53–54.

¹³ Morimoto 2009: 170.

¹⁴ Kasaya 1993: 11–17.

¹⁵ Watsuji 1962a: 242–244.

¹⁶ Watsuji 1962a: 249.

A *bushi* mint önálló, de legalábbis saját identitástudattal rendelkező társadalmi osztály¹⁷ fejlődése a japán társadalmat nagyban meghatározó alá-fölérendeltségi viszonyokat merőben új, belső, érzelmi alapokra helyezte, sőt Sagara Tōru szerint magát a japán etikai gondolkodás iránti igényt a harcosok vetették fel először a Heian-kor végén.¹⁸ Az úr-szolga, vagy inkább hűbérúr-vazallus viszony intenzitása növekedésének úgy gondolom, természetes velejárója volt az, hogy az alárendelt személy ura iránti érzelmeiben megjelent a kizárólagosság és a rajongás érzése: Watsuji szerint annak gyakori megfogalmazásában „ha hűség van, nincs én” (*chū atte watakushi nashi* 忠あって私なし), vagyis tulajdonképpen az én feloldódik az úr lényében.¹⁹ Az ilyen kapcsolatban élő ember nyilván nehezen tudta kezelni azt a helyzetet, hogy az úr halálakor lojalitását egyszerűen annak örökösére irányítsa át, ura halálát saját életének a végéként élte meg. Ezt az érzést egészítette ki az a *shintō* vallásban gyökerező meggyőződés, hogy azok, akik ezen a világon összetartoztak, a túlvilágon is együtt lesznek – ez volt a logikája a kettős szerelmi öngyilkosságoknak is.²⁰ A samuráj-társadalomban kialakuló hűbérúr-vazallus kapcsolat az alárendelt oldaláról megnyilvánuló érzelmi túlfűtöttsége miatt valóban hasonlítható egyfajta szerelmi rajongáshoz,²¹ ami segít megérteni az úr halálakor érzett kétségbeesés mértékét.²²

A KÖVETŐ HALÁL, KÖVETŐ ÖNGYILKOSSÁG KORAI FORMÁI JAPÁNBAN

A világ minden táján elterjedt hit volt, hogy azok a tárgyak, állatok és személyek, amelyek és akik az elhunytat életében körülvették, vele együtt eltemetve a túlvilágon is szolgálni fogják, ennek megfelelően a temetési áldozatokról, az úr temetésekor megölt szolgálókról nyugatról és keletről számos példát ismer-

¹⁷ Szigorú értelemben, jól meghatározott társadalmi osztályként a *bushi* az Edo-kor előtt nem létezett: a Tokugawa Ieyasu által alapított *shōguni* kormány volt az első, amelyik törvényekben örökletes státuszként határozta azt meg, olyan jogokat kapcsolva hozzá, mint a hivatalviselés és a fegyverhordás (Howland 2001: 353).

¹⁸ Sagara 1984: 3.

¹⁹ Watsuji 1962a: 249–250. Kasaya Kazuhiko ezt a „szolgálatban megsemmisülő én” (*ishi hōkō* 滅私奉公) kifejezéssel írja le (Kasaya 1993: 90). Ez a szemlélet jellemzően az ország keleti részén kialakult *bushi*-csoportokban jelent meg. A keleti bushi erkölcséről Watsuji Tetsurō idézett tanulmányán (Watsuji 1962a) túl bővebben ír Minegishi Sumio (Minegishi 1981).

²⁰ Mikami 1977, 3: 26.

²¹ Így látja pl. Watsuji Tetsurō (Watsuji 1962a: 249).

²² Miyazaki Kasumi kifejezetten kiemeli a *junshi* „homeroitikus” jellegét, bár elfogadja, hogy nem volt mindig szexuális töltete (Miyazaki 2011: 375).

rünk. Kínában a szokás szintén ismert volt, egyes uralkodók halálakor több száz szolgát öltek meg, bár a Han-korban²³ ezt már tiltani próbálták – nem meglepő, hogy a kínai kultúra erős hatása alatt álló Koreában és Japánban a társadalmi különbségek növekedésével, az arisztokrácia kialakulásával párhuzamosan ez a szokás is megjelenik, ahogy arról a tumulusokból (*kofun* 古墳) előkerülő leletek is tanúskodnak. A legkorábbi források a szokást még sírba követésként (*junsō* 殉葬) említik,²⁴ s ez az uralkodó halálakor szükséges egyfajta élő áldozat volt, sokan abban, hogy Suijin 垂仁 császár²⁵ idejében a sírba *haniwa* 埴輪 bábukat helyeztek, már ennek az áldozatnak a kiváltását látják. Konkrét példaként a *Harima-fudokiban* 播磨風土記 szerepel, hogy Yūryaku 雄略 császár idejében egy előkelő a halála előtt úgy rendelkezett, hogy lovait és szolgálóit temessék el vele együtt, amit be is tartottak.²⁷

A *Nihonshoki* 日本書紀 arról számol be, hogy fontos emberek halálakor szokás volt mások megfojtása áldozatként, az elhunyt lovának feláldozása, értékeknek a sírba helyezése, a gyászolók pedig úgy fejezték ki fájdalmukat, hogy hajukat levágva, combjukba kést döfve méltatták az elhunytat, néha pedig az is megtörtént, hogy feláldozták magukat megfojtás által.²⁸ Jól megfigyelhető a tett szimbolikussá válásának folyamata: a szolgák (akaratuktól független) megölése és az egyéb sírmellékletekkel együtt a sírban történő elhelyezése még a halott túlvilági kényelmét szolgáló, vallásos aktus volt, ami átadja a helyét a hátrahagyottak, a gyászolók fájdalmát kifejező tetteknek. Ahogy Doris G. Barga felhívja a figyelmet, fontos a tett helyszínének változása is: először a királyi sírbolt, majd a sír előtti terület, később valamely szent hely, végül pedig az áldozatot meghozó otthona – ez is a folyamatot tükrözi, ahogy az áldozatból önfeláldozás, a szakrális eseményből a hűség önkéntes kifejezése lett.²⁹

Az ókori Japánban már létezett a *junshi* másik változata, a harcmezőn elkövetett halálba követés. Amikor a Yūryaku császár által Silla ellen indított hadjáratban³⁰ a harcmezőn halálát lelte Ōtomo no Katari 大伴談 *muraji*³¹, egyik

²³ A Han-kori Kína ideológiai fejlődéséről, a „jó kormányzás” eszméjének megjelenéséről ad összefoglalót Salát 2009: 45–52.

²⁴ Yamamoto 1994: 43

²⁵ Suinin császár egyike azoknak a korai japán uralkodóknak, akik felkeltették a 18. század ősi példákra fogékony samurájainak figyelmét. A Mito iskola különösen sokat foglalkozott vele – áttekintésért lásd Horii 2009.

²⁷ Higo 1985: 522.

²⁸ *Nihonshoki* 25: 31.

²⁹ Barga 2006: 21.

³⁰ Silla a Korea területét uraló három királyság egyike volt, ezek történetéről bővebben lásd Csoma 2011: 12–35. Az 5. század során a Koreai-félszigetre vezetett japán katonai akciókkal

embere, egy bizonyos Ōtomo no Tsumaro 大伴津磨呂 „az uram már halott, mi értelme élni?” felkiáltással maga is elesett.³² A harcmezőn elkövetett, az úr halála fölötti elkeseredésből fakadó önkéntes halál *junshi* kategóriába sorolhatósága kérdéses. A japán halálba követés különlegessége az önkéntesség, így az önfeláldozás jelleg jelenléte, márpedig a vesztes sereg vezetői számára a döntés az öngyilkosság mellett – a fogságba esés és az azt követő valószínűsíthető megaláztatás, kínzás majd halál helyett – nem volt önkéntes, inkább szükségyszerű. Ilyen értelemben a Hōjō 北条 család tagjainak 1333-as tömeges öngyilkossága Kamakurában³³ nem tekinthető a *junshi* példájának,³⁴ mint ahogy a híres, ütközetben elkövetett szamuráj-öngyilkosságok nagy része sem.³⁵

A békeidőben elkövetett *junshira* vonatkozó, azt már ezen a néven nevező első, hiteles történelmi adat Kōtoku 孝徳 császár 646-os, a Taika-reformok részeként kiadott rendelete a temetési rítusok szabályozásáról, ahol megtiltja ezt a szokást.³⁶ A császári ediktum azonban nem feltétlenül bizonyult hatásosnak a krónika néhány évvel későbbi eseményekről szóló beszámolója szerint. 649-ben a két *ōomi*³⁷ egyike, Abe no Kurahashimaro 阿倍倉梯麻呂³⁸ meghalt. A temetése után Soga no Himuka 蘇我日向 megvádolta a másik *ōomit*, Soga no Kurayamada Ishikawamarót 蘇我倉山田石川麻呂, hogy a trónörökös, Naka no Ōe 中大兄 herceg meggyilkolását tervezi. A herceg hitt a vádaknak és rá-

kapcsolatban a koreai források nem fogadják el, hogy ezek szervezett hadjáratok lettek volna, inkább kalóztevékenységről beszélnek (Csoma 2011: 19).

³¹ A muraji 連 magas kormányzati rang volt.

³² *Nihonshoki* 14:28.

³³ Amikor Nitta Yoshisada 新田義貞 Go-Daigo császár képviseletében elfoglalta a Kamakura-bakufu fővárosát, a shōguni régensként az országot vezető Hōjō család életben maradt tagjai élükön a régenssel, Hōjō Takatokiva 北条高時 végeztek magukkal.

³⁴ Nem ért ezzel egyet, s a kamakurai esetet a *junshi* klasszikus példájának tekinti Higo Kazuo (Higo 1985: 522), illetve Louis és Ito (Louis – Ito 2008: 80). Annak tekinti, de hangsúlyozza, hogy nem volt a „tisztá formája”, H. Paul Varley (Varley 1994: 176) határozottan nem tekinti annak Doris Bargaen (Bargaen 2006: 26). Véleményem szerint a Hōjō családtagok öngyilkossága valóban nem *junshi*, hiszen az ő sorsuk elfogás esetén valószínűleg a kivégzés lett volna, de a velük együtt az életet eldobó szolgák és vazallusok esete már tekinthető annak.

³⁵ Karl Friday az európai és japán középkori hadiszokásokat összehasonlítva felhívja a figyelmet, hogy nyugaton korán kialakult az elfogott tisztek (nemesek) váltságdíjért való szabadon bocsátása, ami kialakította a védett „hadifogoly” eszméjét, míg Japánban ilyen sohasem létezett. Az elfogott tiszteket a győztes a maga oldalára állította, vagy pedig kivégezte őket (Friday 1994: 347). A japán középkor századaiban az ilyen, nem szabad akaratból végrehajtott öngyilkosságok voltak messze a leggyakoribbak (Hurst 1990: 520).

³⁶ *Nihonshoki* 25: 31–32. Nemcsak a *junshi* szokását (ahol a szöveg nem tesz különbséget a gyászoló önfeláldozása és mások áldozatként való megfojtatása között), hanem a lóáldozatot, értékek eltemetését, a hajlevágással vagy önszébzéssel kifejezett gyászt is tilalom alá helyezték.

³⁷ Az *ōomi* 大臣 kormányzati rang volt az ókori Japánban.

³⁸ Más néven Abe no Uchimaro 阿倍内麻呂 (? – 649).

vette az uralkodót, hogy küldjön embereket Kurayamada házába, árulással vádolva őt, Kurayamada viszont felháborodva a vádakon nem volt hajlandó válaszolni azokra, helyette kihallgatást követelt a császártól. Amikor ezt megtagadták tőle, elmenekült az asukai Yamadaderába 山田寺, amelynek fia volt a vezetője. Fia arra próbálta rávenni, hogy lázadjon fel a császár ellen, ezt visszautasította, mondván, akkor igaza lenne a vádaskodóknak. Végül megfojtva magát öngyilkos lett, felesége és gyermekei pedig követték őt a halálba – velük kapcsolatban a krónika a *junshi* kifejezést használja. Naka no Ōe dühében meggyaláztatta Kurayamada holttestét, lefejeztetve azt, ám – folytatja a krónika – később, amikor a felesége, Kurayamada lánya, Miyatsuko-hime 造姫 is meghalt, a hercegnek „megszakadt a szíve”. Ezután kiderült, hogy a vádak nem voltak igazak, a vádaskodót, Himukát pedig Tsukushiba 筑紫 (Kyūshū 九州) száműzték.³⁹

A csatában elkövetett *junshi* kategóriájába sorolható az a történet, amit a Mutsu waki őrzött meg. Amikor Minamoto no Yoriyoshi 源頼義 a Zenkunen (korai kilenc éves) háború (1056–1062)⁴⁰ során kétségbeejtő helyzetbe került, körbevéve az ellenségtől, vazallusa, Saeki Tsunenori 佐伯常則 kinyilvánította az akaratát, hogy mivel egész életében urát szolgálta, nem kívánja túlélni őt. Tsunenori emberei ettől megindulva mind osztozni kívántak uruk sorsában, s az ellenségre rontva egytől egyig elestek. Yoriyoshi egy másik vazallusa, Fujiwara no Shigeyori 藤原重頼 pedig leborotválta a fejét, szerzetesnek állt azért, hogy megtalálhassa ura holttestét és eltemethesse azt. Mint kiderült, Yoriyoshi végül túlélte a csatát.⁴¹

JUNSHI A JAPÁN KÖZÉPKORBAN

A békeidőben, az úr természetes halálakor elkövetett *junshi* nem volt jellemző egészen a 14. századig, bár olyan szokások éltek, amelyek összefüggésbe hozhatók vele: ilyen volt a gyász kifejezésére a haj levágása, illetve a világi élet elhagyása, a kolostorba vonulás is. Utóbbi szimbolikusan az addigi élet befejezését jelentette, így kapcsolódása a *junshi* szokásához egyértelmű. Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 1598-ban (Keichō 3. éve) bekövetkezett halálakor eleinte titokban tartották azt, mivel a csapatok még Koreában harcoltak. A sereg visszatérésekor azonban gyászt hirdettek, amely során sokan, köztük az általa felállított vezető testület, az öttagú *bugyō* 奉行 tanács valamennyi tagja varkocsa

³⁹ *Nihonshoki* 25:42–45.

⁴⁰ A *Mutsu wakirō* és a Zenkunen-háborúról lásd lórábban.

⁴¹ Barga 2006: 24.

levágásával fejezte ki gyászát – esetükben amúgy az öngyilkosság még lehetőseggként sem merülhetett fel, hiszen néhai uruk éppen azért nevezte ki őket erre a posztra, hogy halála után még kiskorú fia örökségét gondozzák. Ugyanez történt a következő évben, Maeda Toshiie 前田利家 halálakor, de *junshira* egyik alkalommal sem került sor.

A *junshi* Edo-kori formájához hasonló, annak előképeként méltatott korai példája volt az az 1392-ben történt eset, amikor – mint arról a *Meitokuki* 明德記 című krónika⁴² beszámolt – a *shōguni* főtanácsos (*kanrei* 管領), Hosokawa Yoriyuki 細川頼之 halálakor egyik, Mishima 三島 nevű embere annyira nem tudta elviselni az urától való elválás gondolatát, hogy rituális szamuráj-öngyilkosságot (*seppuku* 切腹) elkövetve urát a halálba kísérte. A *Meitokuki* szerzője Mishima tettét „korábban ismeretlen cselekedetként” (前代未聞之振舞) méltatta, megalapozva annak megbecsülését a későbbi korok szamurájai számára.⁴³

Bármennyire is szamurájhoz méltó cselekedetként került be ez az eset a köztudatba, a következő két évszázadban alig találunk példát a klasszikus értelemben vett *junshira*. Ez persze nem jelenti azt, hogy ebben a háborúkkal teli időszakban ne esett volna meg számtalanszor, hogy egy úr bukásakor vazallusai vele együtt követtek el öngyilkosságot, azonban ezeket az öngyilkosságokat inkább a kilátástalan katonai helyzet indokolta, elkövetőik tettükkel a fogságba esést, az ellenség általi kivégzést akarták elkerülni, ahogy erre már korábban is számos példa volt. Ilyen esetként említhető az az 1563-ban (Eiroku 3. éve) történt eset, amikor a Kōzuke 上野 tartományban levő Minowa 箕輪 vár ura, Nagano Narimori 長野業盛 ostromlott várában öngyilkos lett, s példáját több tucat embere követte.⁴⁴ Megtörtént azonban ennek fordítottja is, amikor az úr áldozta fel magát vazallusai életének megmentéséért: leghíresebb talán a Wakamatsu 若松 vár parancsnokának, Shimizu Muneharunak 清水宗治 az esete, aki 1582-ben Hideyoshi serege által ostromlott várában vállalta a vár feladását és az öngyilkosságot, cserébe emberei életéért.

A 17. század előtt ritkán ugyan, de arra is akadt példa, hogy valaki nem kilátástalan helyzetben, hanem tudatosan választva követte néhai urát a halálba, bár nagyon ritka volt a 17. század előtt, azért volt rá példa. 1571-ben (Genki 2. éve) Shimazu Takahisa 島津貴久 halála után egyik vazallusa az ura halála miatt érzett fájdalomában vízbe ölte magát, 1579-ben (Tenshō 7.) pedig, amikor Tokugawa Ieyasu 徳川家康 legidősebb fia, Nobuyasu 信康 meghalt,⁴⁵

⁴² A *Meitokuki* (*Meitoku éveinek krónikája*) szerzője ismeretlen, keletkezése Ashikaga Yoshimitsu 足利義満 *shōgun* (1358–1408, *shōgun* 1368–1394) idejére tehető. A Meitoku-időszak 1390–1394 között volt.

⁴³ Mikami 1977, 3: 27, Yamamoto 1994: 44–45.

⁴⁴ Higo 1985: 522.

⁴⁵ Kitajima 1978: 41–45.

két embere is követte őt önként a halálba, majd 1584-ben (Tenshō 12.), Tsutsui Junkei 筒井順慶 halálakor is történt ilyen. 1595-ben, amikor Hideyoshi elpusztította Toyotomi Hidetsugut 豊臣秀次 és családját, egy vazallusa, Kumatani Naoyuki 熊谷直之 szintén követte urát a halálba.⁴⁶

JUNSHI AZ EDO-KORBAN

Ezek azonban elszigetelt esetek voltak és inkább egy adott hűbérúr-vazallus kapcsolat különösen erős voltáról tanúskodtak, nem volt az esetekben közös minta és messze nem beszélhetünk arról, hogy az öngyilkosság „szokássá” vált volna. Az Edo-kori *junshi* azonban sokkal inkább volt társadalmi jelenség, mint különálló, egyedi esetek láncolata: eleinte a szamuráj státuszának, szamuráj voltának a lehető legőszintébb hangsúlyozását látták benne, később a korai Tokugawa-világ sajátos, nem ritkán groteszk jelenségévé fejlődött. Az Edo-kori *junshi* első felbukkanásának, egyben a 17. századi „*junshi*-láz” indulásának a Matsudaira Satsuma-no-kami Tadayoshi 松平薩摩守忠吉 halála utáni eseteket szokás tekinteni. Tadayoshi Tokugawa Ieyasu negyedik fia volt, a Kiyosu-vár 清洲 ura, akit három embere követett a halálba.⁴⁷ Már itt is felbukkan az a motívum, amely a kora újkori *junshi* egyik fontos eleme lesz: a három ember közül az egyik korábban valamilyen bűnt követett el, amiért ura elbocsátotta őt a szolgálatából, ám később visszafogadta. Amikor valaki olyan bűnt követett el, amiért – elvileg – halállal (*seppuku*) kellett volna fizetnie, ám ura parancsára (vagy annak megbocsátása miatt) ez nem történt meg, akkor a ki nem szabott *seppukut* „felfüggesztettnek” tekintették, a vazallus pedig további szolgálatra, életben maradásra „kényszerült”. Ez a felfüggesztett *seppuku* azonban az úr halálakor aktuálissá vált.⁴⁸

⁴⁶ Mikami 1977, 3: 28. Hidetsugu esetében bizonyosan hozzájárultak hátramaradt emberei elkeseredéséhez pusztulásának körülményei; Hideyoshi unokaöccse volt, akit az – saját örököse nem lévén – fiává fogadott, és átruházta rá a *kanpaku* 関白 méltóságát is. 1593-ban azonban Hideyoshinak fia született, a későbbi Hideyori, s vélhetően a későbbi örökösödési viták megelőzése miatt 1595-ben Hidetsugut családjával együtt elpusztította (Kitajima 1978: 116, Berry 1982: 218–219, bővebben Owada 2002).

⁴⁷ Mikami 1977, 3: 28, Barga 2006: 27. George Sansom négy esetről tud (Sansom 1963: 92).

⁴⁸ Barga 2006: 21.

Matsudaira Tadayoshi esetéről a *Kenmonshū* 見聞集 című krónika⁴⁹ megjegyzte, hogy az nagy tetszést aratott a *daimyōk* körében, ám az ország ura, Tokugawa Ieyasu nagy haragra gerjedt, amikor tudomást szerzett a dologról, s a ház vezetőit hibáztatta, amiért nem tudták azt megakadályozni. Szerinte a hűség kifejezése éppen az lett volna, ha az örökös szolgálatában marad a vazallus, így eldobni az életet alantas halál (szó szerint a „kutya halála”, *inujini* 犬死).⁵⁰ Három hónappal később, Matsudaira Hideyasu 松平秀康 halálakor külön követet küldött a tartományba az ilyen esetek megelőzésére.⁵¹ Ez a felső beavatkozás azonban nem tudta letörni a szamurájhűség ilyen megnyilvánulása fölött érzett általános csodálatot: Tsuchiya Samanosuke 土屋左馬助 és Himi Uemonnojō 氷見右衛門尉 még a levél megérkezése előtt megölték magukat, letett viszont kinyilvánított szándékáról egy Honda Tanba-no-kami Tomimasa 本多丹波守富正 nevű szamuráj, aki így életben maradt ugyan, de köznevetség tárgya lett. Ez annyira megviselte őt, hogy 1615-ben, az ószakai csatába⁵² a halált keresve indult el, amit meg is talált.⁵³ Itt már jelen van az az elem a *junshival* kapcsolatban, ami a kor előrehaladtával egyre erősebb lesz, vagyis az elvárásoknak való megfelelés igénye, egyfajta negatív motiváció: a „ha nem teszem meg, szegényben maradok” érzése. Minden bizonnyal erősítette ezt az egyre nagyobb teret nyerő neokonfucianus iskola tevékenysége is, amely komoly kormányzati támogatással a háta mögött igyekezett meghatározni a szamurájok oktatásának a tartalmát.⁵⁴

⁴⁹ A *Kenmonshū* ismert *Edo-monogatari* 江戸物語 néven is. Szerzője Miura Shigemasa 三浦茂正, a mű eredetileg 52 kötetes nagyszabású munka volt, de 1615-ben feldarabolták, leválasztva belőle a *Sozoro-monogatari* そぞろ物語, *Hōjō godaiki* 北条五代記, *Junrei-monogatari* 順礼物語, *Kenmon gunshō* 見聞軍抄 című szövegeket, a maradékot pedig *Kenmonshū* néven nevezték el.

⁵⁰ Az Edo-kori *junshi* egyik fontos jellegzetessége valóban az volt, hogy előzetes engedélyt tett szükségessé az úr részéről, az engedély nélküli *junshi* engedetlenségnek, így elítélendőnek számított. Doris Barga megjegyzi azonban, hogy amennyiben feltételezték, hogy létezett egy „csendes egyezmény” (*mokkei* 黙契) az úr és vazallusa között, úgy az etikai fenntartások megszűntek (Barga 2006: 20).

⁵¹ Mikami 1977, 3: 36–37, Sansom 1963: 92, Barga 2006: 27.

⁵² A korai Tokugawa-rendszer előtt álló utolsó, megoldatlan kérdés Hideyoshi családjának, a Toyotominak az ügye volt. A *bakufu* és a család közötti feszültség végül 1614–1615-ben háborúhoz vezetett, ami a Toyotomi család pusztulását eredményezte (részletes elemzésért lásd Kitajima 1978: 197–211, Mikami 1977, 1: 199–251).

⁵³ Mikami 1977, 3: 29.

⁵⁴ Az iskola legnagyobb hatású kortárs képviselője Hayashi Razan 林羅山 volt, aki Ieyasu bizalmi emberévé emelkedve sokat tett azért, hogy a hagyományos konfucianus eszme egy, a japán harcosok számára jól befogadható változatát dolgozza ki (Sagara 1992: 28–29, Maruyama 1974: 13–15, 39, Tucker 1998: 19). Ebben a törekvésében igyekezett például a konfucianus értékrend egyik alapját jelentő „gyermeki tisztelet” (*kō* 孝) fogalmát a családi kötelemektől mentes, a hűbérúrnak való feltétlen engedelmességet jelentő „hűséggel” (*chū* 忠) felváltani (Sagara 1992: 42).

A korai Edo-kori *junshi*-eseteknél közös jellemvonása, hogy a tett a kortársak elismerésével találkozott, pozitív példaként maradt meg az emlékezetben – ez nyilván sokat segített abban, hogy mások igyekezzenek követni a mintát. 1611-ben, Shimazu Yoshihisa 島津義久 halálakor sokan haltak utána, köztük több magas rangú vazallus; Katō Kiyomasa 加藤清正 ugyanebben az évben bekövetkezett halálakor két embere követte őt, akiknek sírját közvetlenül uruké mellé helyezték el aztán. Az ószakai nyári ütközetben, 1615-ben egy Ushimoto 牛本 nevű apród, aki urát, Yoshida Shuri-no-sukét⁵⁵ 吉田修理助 vízbe veszni látta, „a szolgálat nem korlátozódik erre a világra” felkiáltással maga is a folyóba ugratott és odaveszett. A beszámolók megindító téttként írtak az esetről.⁵⁶

Érdekes kérdés, hogy mi történt Ieyasu 1616-os halála után, aki maga me-reven ellenezte a *junshi* szokását? Ő kifejezetten megtiltotta, hogy bárki is utána haljon,⁵⁷ ez mégsem akadályozta meg egyik lovását, bizonyos Iide Hachirōemont 井出八郎衛門 abban, hogy kövesse urát a halálba. Bár cselekedete biztosan nem találkozott volna néhai ura tetszésével, a gyászolókéval igen: egy templom előtt kőoszlopot emeltek az emlékére, két fiát pedig a *bakufu* a szolgálatába fogadta.⁵⁸

Az Edo-kori *junshi* történetében kiemelt szerep jutott a kyūshūi Sagában birtokos Nabeshima 鍋島 családnak. 1618-ban (Genna 4.), amikor Nabeshima Naoshige 鍋島直茂 meghalt, sokan követték őt, volt olyan is, hogy apa és fia együtt ölték meg magukat, olyan is, amikor egyik régi emberének a fia, néhai apja „kötelességét” átvéve végzett magával. Többen voltak, akik hallgattak ugyan a ház vezetőinek kérésére, hogy öngyilkosságukkal ne hagyják magára a házat az úr halála utáni nehéz helyzetben, így tovább szolgáltak, ám Naoshige halálának első évfordulóján végül megölték magukat. Az ilyen fajta, az úr halálát hosszabb idővel követő öngyilkosságot *hiebarának* 冷腹 nevezték és pszichológiai nehézsége miatt nagy tiszteletben tartották.

Egy családtag, Nabeshima Shigekata 1645-ös halálakor 22 ember követett el *junshit*, akiket aztán az uruk sírja elé temettek el. Köztük volt két samuráj, akik nem Shigekatához, hanem a *daimyō*hoz tartoztak, az ő esetükben a karō a

⁵⁵ Yoshida Yoshihiro 吉田好寛. Eredeti neve Ishihashi Hikoshirō 石橋彦四郎, korábban Toyotomi Hidetsugu vazallusa volt, apja még Oda Nobunagát szolgálta.

⁵⁶ Mikami 1977, 3: 29.

⁵⁷ A tiltás az Ieyasu végrendeleteként a korban széles körben olvasott *Tōshōgū goikunba* 東照宮御遺訓 is bekerült, annak 76. cikkelye szól erről (Hearn 1935: 157). A *Tōshōgū goikun* Ieyasu unokája, Iemitsu idejében lett terjesztve, de íródhatott korábban is – bár bizonyosan nem Ieyasu valódi végakarataról van szó, a tény, hogy szerzője a *junshi* tiltását külön pontként szerepelteti, mutatja, hogy a kortársak előtt nem volt titok az első Tokugawa-shōgun *junshival* kapcsolatos ellenérzése (Ooms 1985: 66).

⁵⁸ Mikami 1977, 3: 29–30.

junshū meg akarta tiltani. Az érvelésük az volt, hogy őket Naoshige még a 1600-as Yanagawa-erőd elleni támadáskor osztotta testőrként Shigekata mellé, aki abban a csatában nem halt meg, ezért maradhattak ők életben. Most azonban, hogy a „védett személy” meghalt, nekik is halniuk kell⁵⁹

A Nabeshima-házhoz kapcsolódik a korszak legtöbb áldozattal járó *junshi*-hulláma is, Nabeshima Katsushige 鍋島勝茂 1657-ben (Meireki 3.) bekövetkezett halálakor, amikor is 26-an ölték meg magukat.⁶⁰ Ekkor történt, hogy Katsushige egyik embere, bizonyos Ezoe Kinbei 江副金兵衛 az urától kapott sok kegyre emlékezve azonnal utána akart halni, de erről lebeszéltek. Tovább szolgált, ám az úr halálának egyéves évfordulóján megjelent szerzetesként a templomban, ahol a megemlékezést tartották, a magával vitt dobozból elővett egy faszobrot, tisztelgett előtte, majd távozott és végzett magával. Mint kiderült, egy évet szolgálva az évforduló közeledtével a Kōya-hegyre 高野山 ment, szerzetesnek állt, kifaragta a szobrot, és az évfordulóra visszatért a birtokra. A birtok népe mauzóleumot állított az emlékére, ami elé az általa készített szobrot helyezték el. Az Edo-kori *junshi* történetében előfordult olyan eset is, amikor valaki ura halálának harmadik évfordulóján lett öngyilkos.⁶¹

A Kan'ei 寛永 éveibe (1624–1643) lépve a *bakufu* már igyekezett megelőzni az ilyen eseteket,⁶² de még csak alkalmi beavatkozásig jutva el. 1626-ban, amikor a legendás *daimyō*, Date Masamune 伊達正宗 meghalt, a *bakufu* külön követet küldött a hátramaradt vazallusokhoz a *junshi* megtiltása végett, a háznak a tettükkel okozott kárt hozva fel érvként. Sokan emiatt lemondtak a szándékukról, de a jelentősebb vazallusok közül így is tizenöten követték az elhunytat, s azok fiai közül is öten. Egyikük, Ishida Shōgen 石田将監 azzal indokolta a *bakufu* parancsával való ellenszegülését, hogy ugyanolyan lelkülettel, mint amellyel Masamunét szolgálta, már nem tudná az utódját, Tadamunét 忠宗 szolgálni.

A legmagasabb rangú *bakufu*-hivatalnok *junshi* általi halálára elsőként a korábbi második Tokugawa-*shōgun*, Hidetada 秀忠 1632-es (Kan'ei 9.) halálakor került sor, ekkor a *rōjū* 老中 egyik tagja, Morikawa Shigetoshi 森川重俊 halt

⁵⁹ Yamamoto 1994: 148.

⁶⁰ Barga 2006: 27. Koga Hideo és Stacey Day a Hagakuréről írott könyvükben Nabeshima Naohirónak 鍋島直弘 tulajdonítják ezt a „dicsőséget” (Koga – Day 1993: 61).

⁶¹ Mikami 1977, 3: 30–31.

⁶² Ehhez köze lehetett annak is, hogy a Kan'ei időszakban elkezdődött a Tokugawa-kormányzat átalakulása, civil jellegének, szerveztségének erősödése is. A korszak kulturális felvirágzást is hozott, amit Kan'ei-kultúráként emleget a japán kultúrtörténet (Uozumi 2002: 102). Tokugawa Iemitsu volt az első Edo-kori *shōgun*, aki már békében született, békés birodalmat örökölt és komoly erőfeszítéseket tett azért, hogy törvényeken alapuló, civil jellegű kormányzást valósítson meg (Ooms 1984: 43–44, Vaporis 2012: 131, az időszakról kitűnő áttekintést ad Deal 2007).

utána. Búcsúlevelében azt írta, hogy ő korábban nagy bünt követett el, de ura megbocsátott neki, s ezt a különleges kegyet csak így tudja visszafizetni.⁶³

Tokugawa Iemitsu 徳川家光 és kormányzatának minden erőfeszítése ellenére éppen ő volt az, akinek a halálakor, 1651-ben (Keian 4.) a *junshi*-láz elérte a csúcspontját. Ugyan „csak” tizenhárom *junshi* történt, de sem előtte, sem utána nem ölte meg magát ennyi magas rangú vazallus, mint ekkor: a *rōjū* két tagja, Hotta Kashū Masamori 堀田加州正盛 és Abe Tsuishū Shigetsugu 阿部対州重次, valamint az *osoba-shuttō* 御側出頭 Uchida Shinshū Masanobu 内田信州正信 egyaránt uruk után haltak.⁶⁴ Megjegyzendő, hogy a három magas beosztású hivatalnoknak egyenként különleges oka volt tetteire. Shigetsugu Iemitsut szolgálta, amikor az konfliktusba került saját testvérével, Tadanagával. A *shōgun* őt küldte Tadanagához azzal az utasítással, hogy adja át neki a *seppukura* vonatkozó parancsot, és ellenőrizze, hogy azt végre is hajtja a címzett. Shigetsugu már akkor kérte urát, hogy a küldetés teljesítése után ő is *seppukut* követhessen el, ám Iemitsu azt nem engedélyezte. A *shōgun* halála Shigetsugu számára a neki tett ígéret végét is jelentette, így *junshija* egy korábbi, saját értelmezésében halált kívánó bűn miatti megkésett vezeklés volt.

Hotta Masamori esetében az ok a *shōgun*nal való nagyon közeli kapcsolat volt. Hotta Masamori nagyanyja, Kasuga no tsubone 春日局 Iemitsu szoptatós dajkája volt, ő és a *shōgun* gyerekkoruk óta baráti kapcsolatban voltak, s Iemitsu hatalomra jutása után óriási, százezer kokus birtokot juttatott barátjának. A közeli kapcsolat és az őt ért különösen nagy kegy miatt Masamori úgy érezte, kapcsolatuk nem érhet véget egyikük halálával. Masamori öngyilkosságának okait a korabeli közvélemény különösen őszintének és dicséretesnek tartotta, ami kihatott fia karrierjére is: Hotta Masatoshi a legfelső döntéshozó testület, a *rōjū* tagja lett, az ötödik *shōgun*, Tsunayoshi alatt pedig a *bakufu* politikájának legbefolyásosabb irányítójává emelkedett.⁶⁵

⁶³ Mikami 1977, 3: 31–32. Levelében az is megemlíti, hogy bár gyermekei még kicsik, akiket fájdalmas dolog magukra hagynia, de, teszi hozzá, vannak dolgok, amik ennél fontosabbak (Yamamoto 1994: 47–48).

⁶⁴ Sansom 1963: 92.

⁶⁵ Hotta Masatoshi nem apja jogán lépett be a *rōjū* tagjai közé. A 17. században még betartották Tokugawa Ieyasu parancsait arra nézve, hogy csak érdemek és tehetség alapján, nem születési joggal kell kiválasztani a kormányzati tisztviselőket – ez hozzájárult a Tokugawa-rendszer stabilitásához és hosszú túléléséhez is (Ōishi 1991: 35–36). Masatoshi Tsunayoshi 綱吉 *shōgun* alatti hatalmához ugyanakkor nagyban hozzájárult az is, hogy az örökös nélkül elhunyt előző *shōgun*, Ietsuna utódjaként az ő befolyásának köszönhetően választották meg Tsunayoshit (Ōishi 1991: 32).

Az *osoba-shuttō*nak, Uchida Masanobunak már az anyja is Iemitsu udvarhölgye volt, így a család kapcsolata a *shōgun*nal szintén nagyon szorosnak számított. Az anya szintén a halált választotta uruk halálakor.⁶⁶

A *junshi* japán történetéről általánosságban elmondható, hogy minden korban ellentmondásos jelenségnek számított, egyszerre méltatták és igyekeztek megtiltani. A 17. század közepére, a *junshi*-láz tetőfokán már a kortárs vélemények is megosztottak voltak. A *Shōhōjiki* 正保事記 című krónika még megindító, őszinte gesztusként említi a háromezer *kokut* birtokló Suzuki Tononori 鈴木主典 tettét, aki 1650-ben (Keian 3.), ura, Tokugawa Yoshinao 徳川 義直 halálakor ölte meg magát. A kortárs *Meiryō kōhan* 明良洪範⁶⁷ viszont már arról ír, hogy a *junshi* fajtákra osztható, így van *gibara* 義腹, *ronbara* 論腹 és *akinaibara* 商腹 is. A *gibara* („jogos *seppuku*”) az úr iránt érzett őszinte hála kifejezése, így tiszta érzelmet tükröz. A *ronbara* („okoskodó, megfontolt *seppuku*”) a hátramaradó vazallusok vetélkedése, abból a félelemből táplálkozik, hogy mit fognak szólni az emberek, ha az úr egy másik vazallusa követi őt, én pedig nem?⁶⁸ Az *akinaibara* („kalmárszellemű *seppuku*”) mögötti érzelmek már nem tiszta, abból a számításból elkövetett *junshi* ez, hogy az elkövető gyermekei és leszármazottai az úr családjának támogatását fogják élvezni.⁶⁹

A JUNSHI BETILTÁSA

A *junshi* körüli visszasságok bizonyosan hozzájárultak ahhoz, hogy a szokás veszítsen társadalmi támogatottságából, ami erőteljesebb lépésekre bátorította a *bakufu* tisztviselőit is. A *shōguni* kormányzat mellett számos *daimyō* volt, akik elejétől fogva elleneztek a *junshit*, nyilván nem függetlenül Tokugawa Ieyasu köztudott viszolygásától. Már Toyotomi Hideyoshi és Maeda Toshiie 前田利家 intézkedései között voltak a *junshi* tiltására vonatkozó parancsok, Ieyasu után pedig Kuroda Nyosui 黒田如水, Tōdō Takatora 藤堂高虎 és Satake Yoshinao 佐竹義直 is tiltották azt. Az első hivatalos tiltást 1661-ben (Kanbun 1.) adta ki Tokugawa Yorifusa 徳川頼房 halálakor örököse, Toku-

⁶⁶ Mikami 1977, 3: 33. A nők férjük, az udvarhölgyek uruk vagy úrnőjük halála utáni öngyilkossága megszokottnak számított, olyannyira, hogy nem is tekintették igazán *junshinak* (Koga – Day 1993: 57).

⁶⁷ A *Meiryō kōhan* Sanada Zōyo 眞田増譽 műve, a Tokugawa-*bakufu* alapításától Tsunayoshi idejéig bezáróan tartalmaz beszámolókat az író által jelentősebbnek tartott személyekről.

⁶⁸ 1636-ban (Kan’ei 13.) például Sagara Nagatsune 相良長每 halálakor a tartományban többen követték őt, az edői rezidencián egy szolgája pedig azért ölte meg magát, mert úgy vélte, ha a rezidencián senki sem tesz így, az nagy szégyen lenne (Mikami 1977, 3: 33–34).

⁶⁹ Mikami 1977, 3: 33.

gawa Mitsukuni 徳川光圀 – ez a rendelkezés két évvel előzte meg a *bakufu* általános tiltását s bizonyosan hatással volt arra. 1663. ötödik havának harmadik napján végül, Tokugawa Ietsuna 徳川家綱 *shōgun* alatt a *bakufu* tiltó rendeletet adott ki a *junshira* vonatkozóan, értelmetlennek és haszontalannak (*fugi mueki* 不義無益) bélyegezte azt, és hangsúlyozta a halálát közeledni érző úr és örököse együttes felelősségét, ha mégis megtörténik. Ezt a rendeletet és az Edóban hagyott tűszok rendszerének megszüntetését a történelmi emlékezet „Kanbun két nagy vívmányaként” (Kanbun *ni daibiji* 寛文二大美事) őrizte meg.⁷⁰

A tiltó rendeletnek végül az szerzett hatásosan érvényt, amikor 1668-ban, Okudaira Tadamasza 奥平忠政 halálakor többen utána haltak, a *bakufu* pedig a *daimyō* családjának felelősségét hangsúlyozva példásan megbüntette őket: Tadamasza két fiának is *seppukut* kellett elkövetnie, vejeit száműzték, a család fennmaradását ugyan engedélyezték, de kisebb birtokra helyezték át őket.⁷¹ A szokás ezután az elrettentő fellépés után gyakorlatilag megszűnt, ezzel együtt a *Buke shohatto* 武家諸法度 1682-es (Tenna 2.) újrakiadásakor a tiltást abban is szerepeltették.⁷²

A Kanbun-kori tiltás és az Okudaira-eset hatására a *daimyō*k szigorúan elejét vették a hasonló, a család jövőjét veszélybe sodró engedetlenségnek. A *junshi* kapcsán jelentős hagyományokkal rendelkező Nabeshima családban az akkori *daimyō*, Mitsushige 光茂 még életében határozottan megtiltotta, hogy bárki megölje magát a halálakor: a szamuráj-etika alapvetéseként számon tartott mű, a Hagakure 葉隠 szerzője, Yamamoto Tsunetomo 山本常朝 a tiltás hatására életben maradt,⁷³ de szerzetesnek állt és megírta később híressé vált művét.⁷⁴ A *Hagakure* és a 18. század másik, a szamuráj etikáról szóló híres műve, a Daidōji Yūzan 大道寺友山 által írt *Budō shoshinshū* 武道初心集 szintén elismeréssel emlékezett meg a *junshi* szokásáról,⁷⁵ de a szamurájok erkölcsiségét megalapozó 17. századi gondolkodó, Yamaga Sokō 山鹿素行 ki-

⁷⁰ Mikami 1977, 3: 34–36. A tiltás okait elemzi cikkében Yamamoto Hirofumi (Yamamoto 2001).

⁷¹ Higo 1958: 522, Hearn 1935: 153, Sansom 1963: 92, Ooms 1996: 80.

⁷² Higo 1958: 522. A *Buke shohatto* a Tokugawa-*bakufu daimyō*-házakra vonatkozó alap-törvénye volt, először 1615-ben adták ki (ennek szövegét közli Nakabayashi 1994: 47, Ishii 1959: 61), majd átírva újra kiadták 1635-ben (Maruyama 1974: 39, 114; Kitajima 1978: 211, Mikami 1977, 1: 168). Egy esettanulmányért a *junshi* tiltása utáni helyzetről a Morioka-*hanban* lásd Hosoi – Kanehira 2002.

⁷³ Hurst 1990: 521.

⁷⁴ Barga 2006: 27. A *Hagakure* kimerítő elemzését lásd: Sagara 1974. A Hagakuréból kiolvasható „szenvedély” iránt csodálattal adózik Furukawa Tetsushi (Furukawa 1967: 233), Cameron Hurst azonban jóval cinikusabb: Yamamoto Tsunetomot „hétvégi harcosnak” nevezi, aki „sohasem látott háborút” (Hurst 1990: 521).

⁷⁵ Barga 2006: 28.

fejezetten elítélte azt, mert úgy vélte, fő oka az úr és vazallus közötti túl mély, sokszor szexuális vonzalom volt. Szerinte egy szamurájnak szélesebb, a társadalom egészére vonatkozó kötelességtudata kell, hogy legyen.⁷⁶

Ezt követően nagyot változott a világ Japánban, így a *junshi* szokásának újraéledését nem csak a tiltás, hanem a kormányzat ideológiai törekvései és a korszellem is megakadályozták. Az ötödik *shōgun*, Tokugawa Tsunayoshi uralmával megkezdődött a kormányzás konfuciánus átalakítása, a *shōgun* számára a „jóindulatú kormányzás” (*jinsei* 仁政) eszméjével összeegyeztethetetlennek tűnt a hagyományos, katonás szamuráj mentalitás,⁷⁷ az uralma alatt kulturális virágzást hozó Genroku-korban pedig a kor általános hangulata is elfordult attól.⁷⁸ A Tokugawa-kor első két vezetője, Ieyasu és Hidetada alatt még élénken élt a háborús időszak emléke, mind a *daimyōk*, mind emberek között sokan voltak, akik saját tapasztalataikból ismerték azt. Iemitsu volt az első *shōgun*, aki már nem támaszkodhatott saját élményekre, és az őt körülvevők között sem volt már szinte senki, aki élt volna akkor, amikor a szamuráj még valóban katona volt. A kor hangulata viszont még nem alakult át, a békeidők szamurájai számára saját harcosi mivoltuk meghatározó volt – nem véletlen, hogy éppen Iemitsu volt az, aki sokat tett azért, hogy a katonai szellem fennmaradjon a háború nélküli országban. Ennek a törekvésnek megfelelően eleinte mind a *bakufu*, mind a *daimyōk* fenntartásaik ellenére elnézően, burkolt elismeréssel tekintettek a *junshi* szokására, a harci művészetek támogatása és a bosszúállás⁷⁹ hagyományának ápolása mellett jó eszköznek tekintve azt a halványuló szamurájszellem fenntartására.⁸⁰ A 17. század közepétől a kormányzat civil jellegének erősödése, a megváltozó közhangulat és a *junshival* kapcsolatos visszasságok elszaporodása együttesen vezettek a szokással szembeni fellépéshez, ami végül véget vetett neki. A *junshitól* való elfordulás olyan jelentős volt, hogy amikor a nyolcadik *shōgun*, Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 idejétől kezdve a *bakufu* meghirdeti a visszatérést a szamurájok „katonai” mentalitásához, a *junshi* nem éled újra, nem találunk újabb példát egészen Nogi Maresuke 乃木希典 tábornok 1912-es, Meiji 明治 császár halálakor elkövetett öngyilkosságáig.⁸¹

⁷⁶ Vaporis 2012: 132.

⁷⁷ Totman 1993: 133.

⁷⁸ Tokugawa Tsunayoshi politikájáról és koráról lásd Bodart-Bailey 2006.

⁷⁹ *Adauchi* vagy *katakiuchi* 仇討.

⁸⁰ Érdekes, bár erősen vitatható szempontot vet fel Constantine Vaporis, aki úgy véli, a *junshi* elterjedésének pszichológiai oka az volt, hogy a békés korban a szamurájoknak agressziójukat befelé kellett fordítaniuk, mivel azt kifelé kiélni a csatatéren már nem volt lehetőségük (Vaporis 2012: 132).

⁸¹ Nogi tábornok öngyilkossága alaposan felkavarta a korabeli japán közvéleményt, olyan szerzőkre volt hatással, mint Natsume Sōseki 夏目漱石, Mori Ōgai 森鷗外 vagy Akutagawa

ÖSSZEFOGLALÁS

A *junshi* történetét végigkövetve láthattuk, hogy egy ősi, temetési áldozat formájában létező szokásból hogyan lesz az ókori, még katonás jellegű arisztokrácia világában a legnagyobb fokú hűséget kimutató, ritkán előforduló tett, majd a japán arisztokrácia „civilizálódásának” folyamatában hogyan tűnik el teljesen, hogy azután a samurájok felfedezzék és saját morális rendszerükbe építsék. Ezzel együtt a *junshi* egészen a 17. századig nagyon ritka marad, összefüggésben azzal, hogy a háborúkkal teli időszakban egy harcosnak sok más, „hasznosabb” lehetősége is volt saját vitézségét és hűségét bizonyítani. Az Edo-kor békéje, a „Pax Tokugawa” teremtette identitásválságban azután nem csak, hogy újra felbukkan, de valóságos hisztéria alakul ki körülötte,⁸² míg végül az erőteljes kormányzati fellépés véget vet neki.

A *junshi* 17. századi tömeges megjelenését megvizsgálva jól kirajzolódik a tendencia, hogy bár már a sekigaharai ütközet utáni békés időszakban elszaporodnak az esetei, igazi felfutás csak a harmadik Tokugawa-*shōgun*, Iemitsu idejétől tapasztalható. Ennek okát két tényezőben találhatjuk meg: egyrészt, Iemitsu már nem „háborús” vezér volt, számára Japán „első harcosának” lenni már nem élettapasztalat, hanem születése jogán örökölt, kívülről kapott attribútum volt, amelyhez fel kellett nőni, igazolni kellett azt a világ előtt. Ez a *shōgunon* túl igaz volt főembereire, a daimyōk nagy részére és az alattuk szolgáló samurájok tömegeire is. Tokugawa Iemitsu Japán feletti hatalma már elődeinél jóval strukturáltabb, nem a hadvezér karizmáján, hanem törvényeken, szabályokon alapuló volt.⁸³ Kormányzatának megszűnőfélben levő katonai jellegét azonban ő kifejezetten veszteségnek élte meg, igyekezett tenni ellene, a samurájok katonai szellemét fenntartani⁸⁴ – ennek a törekvésnek a hatására

Ryūnosuke 芥川龍之介 (Takagi 2010: 70). Mori Ōgai műve, az *Abe család* (*Abe ichizoku* 阿部一族, 1913) különösen meghatározó volt a *junshiról* a 20. századi Japánban kialakított képe szempontjából (Yamamoto 1994: 911). Az eset utáni hónapokban a tábormok tettét magasztaló és azt elítélő írások is szép számmal jelentek meg (Gotō 2004: 44–45).

⁸² Yamamoto Hirobumi kétségbe vonja Watsuji Tetsurō megállapítását, amely szerint a zavaros 16. század során széthullott társadalmi rendet a samuráj-úr-szolga szemlélete és az ehhez kapcsolódó önfeláldozás eszméje segített újjáépíteni – szerinte Watsujit cáfolja az, hogy éppen a háborús helyzetekben a samurájokra egyfajta pragmatikus szemlélet s az önfeláldozástól való tartózkodás jellemezte (Yamamoto 1994: 13–14). Ezt a cáfolatot nem érzem kielégítőnek, hiszen a *junshi*-láz kirobbanása már a békeidő jelensége volt és nagyon is kapcsolódik a samurájok identitásválságához, ilyen módon Watsuji értelmezése alkalmazható rá.

⁸³ A kormányzat Iemitsu alatti ideológiai átalakulásáról ad kitűnő összefoglalót Herman Ooms (Ooms 1984: 43–44).

⁸⁴ Például edói udvarában tornákat rendezett, ahol a különböző iskolákat képviselő harcosok összemérhették tudásukat (Nakabayashi 1994: 45).

a japán szamuráj osztály vezetői feljogosítva érezték magukat, hogy jutalmazzanak, bátorítsanak minden olyan cselekedetet, amely kifejezésre juttatja ezt a szellemiséget. Ennek, párosulva a ténnyel, hogy az élet önkéntes elvetése a szamuráj hűségének legfőbb, mondhatni felülmúlhatatlan bizonyítékaként volt kezelve, nyilvánvalóan nagy hatása volt a *junshi* „népszerűségének” robbanásszerű növekedésére is.

Az Iemitsu és fia, Ietsuna idejében tetőző *junshi*-láz az ötödik Tokugawa-*shōgun*, Tsunayoshi alatti, a békés, civil jellegű kormányzást célzó törekvésekkel szembekerülve gyorsan visszaszorult, hogy azután a tiltó rendeletek és a megváltozó közhangulat hatására teljesen eltűnjön.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Bargen, Doris G. 2006. *Suicidal Honor: General Nogi and the Writings of Mori Ōgai and Natsume Sōseki*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Berry, Mary Elizabeth 1982. *Hideyoshi*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bodart-Bailey, Beatrice M. 2006. *The Dog Shogun: the Personality and Policies of Tokugawa Tsunayoshi*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bloomberg, Catharina 1976. *Samurai Religion: Some Aspects of Warrior Manners and Customs in Feudal Japan*. Uppsala: Universitet.
- Csoma Mózes 2011. *Koreai csaták és harcok*. Budapest: Oriental History Project.
- Deal, William E. 2007. *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press.
- Friday, Karl F. 1988. „Teeth and Claws. Provincial Warriors and the Heian Court.” *Monumenta Nipponica* 43.2: 153–185.
- Friday, Karl F. 1992. *Hired Swords: the Rise of Private Warrior Power in Early Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Friday, Karl F. 1994. „Bushidō or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition.” *The History Teacher* 27.3: 339–349.
- Fujie Miyuki 藤江美由紀 2000. „Kinsei ni okeru junshi ni tsuite no ichi kōsatsu 近世に於ける殉死についての一考察 [Néhány gondolat a kora-újkor követő öngyilkosságról].” *Kadono* 葛野 4: 39–57.
- Fukuda Kazuya 福田和也 2004. „Nogi Maresuke (junshi hen) 乃木希典殉死編 [Nogi Maresuke (öngyilkossága)].” *Shokun* 諸君 36.4: 144–171.
- Furukawa Tetsushi 1967. „The Individual in Japanese Ethics.” In: Charles A. Moore (ed.) *The Japanese Mind*. Honolulu: Hawai'i University Press, 228–244.
- Furukawa Tetsushi 古川哲史 1992. „Junshi kara chūshi e: bushidō ni okeru 'shi no tetsugaku' no tenkai 「殉死」から「忠死」へ: 武士道における「死の哲学」の展開 [A 'követő öngyilkosságtól' a 'hűség haláláig': a 'halál filozófiájának' fejlődése a szamurájok útján].” *Katsuura: The 4th International Seminar of Budo Culture*: 50–64.
- Gotō Maki 後藤真紀 2004. „'Kokoro' ni okeru 'junshi' to iu kōdo 『こころ』における殉死というコード [A 'követő halál' kódja a Kokoro c. regényben].” *Ferisu Jogakuin Daigaku Nichibun Daigakuin Kiyō* フェリス女学院大学二知日文大学院紀要 11: 40–49.
- Harima fudoki 播磨風土記 [Harima tartomány leírása]. In: Akimoto Kichirō (ed.) *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文学大系 2 – Fudoki 風土記. Tokyo: Iwanami, 1958, 257–358.

- Higo Kazuo 肥後和男 1985. „Junshi 殉死 [Követő halál].” In: Nihon rekishi daijiten henshū iinkai 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 Vol. 5. Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 521–522.
- Horii Junji 堀井純二 2009. „A Study of Emperor Suinin in Mito Shigaku.” *Hōgakukan ronsō* 法学館論叢 42.6: 23–54.
- Hosoi Kazuyu 細井計 – Kanehira Kenji 兼平賢治 2005. „'Hiki' ni miru Genroku kara Kanpō nenkan no Morioka han junshi kinshi rei kōfugo no Morioka hanshu no shi ni miru shujūkan no tenkan 「秘記」にみる元禄から寛保年間の盛岡藩殉死禁止令公布後の盛岡藩主の死にみる主従観の転換 [Fordulat a Morioka-birtok vezetőjének halálakor tapasztalható úrvazallus viszonyban a helyi követő halált tiltó rendelet kiadása után, a Genroku és a Kanpō évek között, ahogy azt a 'Hiki' bemutatja].” *Bulletin of Tohoku Fukushi University* 19: 19–41.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai Status, Class, and Bureaucracy: A Historiographical Essay.” *The Journal of Asian Studies* 60.2: 353–380.
- Hurst, G. Cameron III. 1990. „Death, Honor and Loyalty: the Bushido Ideal.” *Philosophy East & West* 40: 511–527.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 (ed.) 1959. *Tokugawa kinrei kō* 徳川禁令考 [A Tokugawa-rendeletek vizsgálata]. Tokyo: Sōbunsha.
- Kasaya Kazuhiko 笠谷和比古 1993. *Samurai no shisō* 士の思想 [A harcosok filozófiája]. Tokyo: Nihon keizai shinbunsha.
- Kitajima Masamoto 北島正元 1978. *Tokugawa Ieyasu* 徳川家康. Tokyo: Chūōkōronsha.
- Koga, Hideo – Day, Stacey B. 1993. *Hagakure: Spirit of Bushido*. Tokyo: Hagakure Society.
- Koyama Yasunori 小山靖憲 1981. „Shōensei keisei no ryōshu to nōmin 荘園制形成の領主と農民 [Földbirtokosok és parasztok a shōen-rendszer kialakulásakor].” In: Inagaki Yasuhiko 稲垣泰彦 (ed.) *Shōen no sekai* 荘園の世界 [A shōenek világa]. Tokyo: Tōkyō daigaku shuppankai, 107–138.
- Kublin, Hyman 1949. „The 'Modern' Army of Early Meiji Japan.” *The Far Eastern Quarterly* 9.1: 20–41.
- Louis, Thomas – Ito, Tommy 2008. *Samurai: the Code of the Warrior*. New York: Sterling Publishing Company.
- Maruyama Masao 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- McCullough, Helen Craig 1965. „A Tale of Mutsu.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25: 178–211.
- Mikami Sanji 三上参次 1977. *Edo jidai shi* 江戸時代史 [Az Edo-kor története], vols. 1–3. Tokyo: Kōdansha.
- Minegishi Sumio 峰岸純夫 1981. „Tōgoku bushi no kiban 東国武士の基盤 [A keleti harcos eredete].” In: Inagaki Yasuhiko 稲垣泰彦 (ed.) *Shōen no sekai* 荘園の世界 [A shōenek világa]. Tokyo: Tōkyō daigaku shuppankai, 33–68.
- Minegishi Sumio 峰岸純夫 1991. „Kenchi to katanagari 検地と刀狩 [Földfelülvizsgálat és fegyverbegyűjtés].” In: Kiyowara Yasumasa 清原康正 – Suzuki Sadami 鈴木貞美 (eds.) *Tenka tōitsu no yume* 天下統一の夢 [Az országegyesítés álma]. (Shiwa – Nihon no rekishi 14.) Tokyo: Sakuhinsha, 173–190.
- Miyazaki Kasumi 2011. „Valorising Samurai Masculinity through Biblical Language: Christianity, Oscar Wilde and Natsume Soseki's Novel Kokoro.” In: John H. Arnold – Sean Brady (eds.) *What is Masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 370–388.
- Morimoto Junichirō 守本順一郎 1987. *Nihon keizaishi* 日本経済史 [A japán gazdaság története]. Tokyo: Miraisha.
- Morimoto Junichirō 守本順一郎 2009. *Nihon shisōshi* 日本思想史 [A japán gondolkodás története]. Tokyo: Miraisha.

- Nakabayashi Shinji 中林信二 1994. *Budō no susume* 武道のすすめ [A harcművészetek fejlődése]. Tokyo: Shimazu.
- Nihonshoki* 日本書紀 [Japán krónikája]. Kuroita Katsumi 黒板勝美 (ed.) *Kokushi taikai – Nihonshoki* 国史大系 – 日本書紀 [Történelmi gyűjtemény – Nihonshoki]. Tokyo: Yoshikawa, 1952/1990.
- Ōishi Shinzaburō 1991. „The Bakuhan System.” In: Nakane Chie – Ōishi Shinzaburō (eds.) *The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 11–36.
- Ooms, Herman 1984. „Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem.” In: Peter Nosco (ed.) *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 27–61.
- Ooms, Herman 1985. *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680*. Princeton: Princeton University Press.
- Ooms, Herman 1996. *Tokugawa Village Practice: Class, Status, Power, Law*. Berkeley: University of California Press.
- Owada Tetsuo 大和田哲男 2002. *Toyotomi Hidetsugu – „Sasshō kanpaku” no higeki* 豊臣秀次「殺生関白の悲劇 [Toyotomi Hidetsugu – a meggyilkolt kanpaku tragikus története]. Tokyo: PHP shinsho.
- Saeki Arikiyo 佐伯有清 et al. (eds.) 1976. *Masakado no ran* 将門の乱 [Masakado lázadása]. Tokyo: Yoshikawa.
- Sagara Tōru 相良亨 1974. „Hagakure no sekai 葉隠の世界 [A Hagakure világa].” In: Nihon shisō taikai 日本思想体系 *Mikawa monogatari, Hagakure, 三河物語・葉隠*. Tokyo: Iwanami shoten.
- Sagara Tōru 相良亨 1984. *Bushi no shisō* 武士の思想 [A szamurájok filozófiája]. Tokyo: Perikansha, repr. 2004.
- Sagara Tōru 相良亨 1992. *Nihon no jukyō* 日本の儒教 [A japán konfucianizmus]. Sagara Tōru chosaku shū 1–2, Tokyo: Perikansha.
- Salát Gergely 2009. *A régi Kína története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Sansom, George B. 1963. *A History of Japan: 1615–1867*. Stanford: Stanford University Press.
- Stramioli, Giuliana 1973. „Preliminary Notes on the Masakadoki and the Taira no Masakado Story.” *Monumenta Nipponica* 28.3: 261–293.
- Takagi Yoshie 高木美栄 2010. „Shiba Ryōtarō wa ika ni shite Nogi gushōron ni tadori tsuita ka – ‘junshi’ no kisoteki kenkyū (dai 2 hen) 司馬遼太郎はいかにして乃木愚将論にたどりついたか – 『殉死』の基礎的研究(第2篇) [Shiba Ryōtarō hogyan jutott el Nogi tábornok elítéléséig – a követő halál alapjainak kutatása, második rész].” *Tetsugaku to kyōiku* 哲学と教育 58: 78–85.
- Tucker, John Allen 1998. *Ito Jinsai’s Gomo jigi & the Philosophical Definition of Early Modern Japan*. Leiden: Brill.
- Totman, Conrad 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Uozumi Takashi 魚住孝至 2002. *Miyamoto Musashi – nihonjin no michi* 宮本武蔵日本人の道 [Miyamoto Mushashi – egy japán ember útja] Tokyo: Perikansha.
- Vaporis, Constantine 2012. *Voices of Early Modern Japan: Contemporary Accounts of Daily Life during the Age of the Shoguns*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Varley, H. Paul 1994. *Warriors of Japan as Portrayed in the War Tales*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1991. „In Name Only: Imperial Sovereignty in Early Modern Japan.” *Journal of Japanese Studies* 17.1: 25–57.
- Watanabe Hiroshi 渡辺浩 1985. *Kinsei Nihon shakai to sōgaku* 近世日本社会と宋学 [A korábbi japán társadalom és a Song-konfucianizmus]. Tokyo: Tokyo Daigaku shuppankai.

- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1962a. „Bandō musha no narai 坂東武者の習い [A keleti harcok tudománya].” In: *Watsuji Tetsurō zenshū* 和辻哲郎全集 12. Tokyo: Iwanami, 238–260.
- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1962b. „Bushi teki shakai no keisei 武士的社会的形成 [A szamuráj-társadalom kialakulása].” In: *Watsuji Tetsurō zenshū* 和辻哲郎全集 12. Tokyo: Iwanami, 207–237.
- Yamamoto Hirobumi 山本博文 1994. *Junshi no kōzō* 殉死の構造 [A követő öngyilkosságok működése]. Tokyo: Kōbundō.
- Yamamoto Hirobumi 山本博文 2001. „Kōshō shinjitsu no Edo-jidaizō ni semaru 13: Naze junshi wa kinshi saretaka 考証真実の江戸時代像に迫る(13)なぜ殉死は禁止されたか [A valódi Edo-kor felrajzolása 13: Miért tiltották be a követő halált?].” *Rekishi to tabi* 歴史と旅 28.10: 152–155.

UMEMURA YUKO

MAGYAROK KORAI NYOMAI JAPÁNBAN
– BENYOVSZKY MÓRIC ÉS TORNAI GYULA
JAPÁNBELI TARTÓZKODÁSA ALAPJÁN

Az első magyar, aki Japánban járt, mai ismereteink szerint valószínűleg egy jezsuita pap, Ureman János (1579–1621) lehetett. A kutatások szerint az Edo 江戸 korszak legelején, 1608-tól 1614-ig tartózkodott Japánban mint jezsuita misszionárius, és német szerzetesként regisztrálták.¹ Ami a származását illeti, dalmáciai születéséről van tudomásunk, de nehéz a nemzetiségéről biztosan mondani, inkább az akkori Magyarországon született személynek lehetne nevezni. Japán tartózkodásáról még nem találtak konkrét adatokat Japánban. Az utána következő hosszabb korszak alatt csak korlátozott számban juthattak európaiak Japánba.

A következő magyarként, aki Japánban járt, Jelky Andrást tarthatjuk számon. Őt mint a Holland Kelet-indiai Társaság tanácsadóját a Japánnal való kereskedelmi tárgyalások végett 1770-ben küldték Japánba. De az ő konkrét tevékenységéről nem tudunk sokat.² Ezután az 1771-ben odaérkező Benyovszky Móric (1746–1786)³ neve merül fel a két ország közötti kapcsolatokban. Róla viszont elmondható, hogy látványosabb nyomot hagyott a japán történelemben.

Benyovszky után évtizedekig nem járt magyar utazó Japánban. A két ország közötti diplomáciai kapcsolatfelvétellel megszorodtak a kölcsönös látogatások, de maradandó nyomot hagyó utazások nem gyakran történtek. Újabb kutatásaim során egy magyar festő által megfestett japán miniszterelnök-portréra bukkantam.

E tanulmányomban a Japánban járt első magyar utazók nyomát mutatom be, amelyek érdeklődésre számot tartó epizódnak számíthatnak a két ország kapcsolatainak kezdetén. Az egyik szereplő Benyovszky Móric, a másik pedig az előbb említett festő, Tornai Gyula (1861–1928).

¹ Bögös 1991a: 40–41, Bögös 1991b: 42–43.

² Vida 1982: 64, Kiss 2009: 312.

³ Benyovszky születési dátuma vitatott, 1741 is szerepel.

I. Benyovszky hatása Japánban

A magyar–japán kapcsolatok történetéről szóló írásokban gyakran említik gróf Benyovszky Móricot mint az első magyar utazók egyikét, aki eljutott Japánba. Azt ugyanakkor még nem taglalták kellőképpen Magyarországon, hogy miként és milyen formában jelenik meg Benyovszky utazása magában Japánban. Azzal sem foglalkoztak, hogy vajon tudtak-e a japánok Benyovszky magyar származásáról. Egyáltalán, miért ismerik Benyovszkyt Japánban? Most röviden bemutatom Benyovszky japánbeli jelentőségét és az ezzel kapcsolatos kutatásokat.

I.1. Benyovszky levelének következménye és a *Kaikoku heidan* című könyv

Jókai Mór híres regénye, illetve Benyovszky emlékiratának magyar fordítása az utazó halála után körülbelül száz évvel, 1888–1891 között jelent meg Magyarországon. Közismert, hogy Benyovszkyt – elsősorban emlékiratainak számos kitalált eleme és magamutogató, fantáziával teli történetei miatt – ellentmondásos világalandornak tartották. Jókai fordítása is növelte Benyovszky meseszerű szerepét.⁴ Jókai az eredeti szöveghez számos kiegészítést írt, amelyben hosszan ecseteli Japán földrajzát, történelmét és a nép jellemét. Benyovszky Japánnal kapcsolatos történeteit ugyanakkor már nem színezte tovább az író.⁵ Japánban megjelent ismeretterjesztő írásokban olyan állítás is olvasható, hogy a Benyovszky emlékiratában leírt történeteknek a fele sem igaz.⁶

Ami a japán utazását illeti, a fent említettek ellenére egy fontos nyomot mindenképpen hagyott a japán történelemben: rövid japán tartózkodása alatt ugyanis Benyovszky több levelet is írt a Nagasakiban tartózkodó hollandoknak. Érdekes módon emlékirataiban a szerző nem ejt szót ezekről a levelekről, így sem Jókai, sem az európai olvasók nem tudhattak róluk. Maga a szerző sem tudhatott semmit e levelek további sorsáról. A levelek elküldése után nem sokkal, 1791-ben jelent meg a japán tengeri stratégiát fejtegető *Kaikoku heidan* 海国兵談 (*Vélekedések egy szigetország katonai kérdéseiről*) című könyv, amelyben szerepel Benyovszky levélüzenete. A magyar utazót idéző lényeges részt a következőkben közlöm magyarul:

Előszó: „(...) mostanában az orosz haderő felülmúl mindent, a messzi tatár vidékeket is bekebelezte, benyomult mongol földre, továbbá Kamcsatkát is magában foglalja. Ezután Kamcsatkától észak felé is kerestek, de nem találtak elfoglalásra érdemes földet, így nyugat felé fordulva az

⁴ Az eredeti angol kiadás: Benyowsky, Maurice Auguste 1790. *Memoirs and Travels of Mauritius Augustus Count De Benyowsky I-II*. London: Robinson.

⁵ Jókai Mór 1891: 71–79.

⁶ Például Takeuchi 2010: 306.

Ezo 蝦夷 (Hokkaidō 北海道) keleti részén lévő Chishimára 千島 [Kuril-szigetek] szándékozzák kiterjeszteni hatalmukat. (...) 1771-ben az oroszok Kamcsatkába küldték Baron Maorittsu Araadaru Han Bengorō バロンマオリツ・アラアダルハン・ベンゴロウ [Báró Móric Aladár Han Bengoró] nevű vitéz urat, aki Kamcsatkából indulva japán kikötőről kikötőre utazott, hogy felmérést végezzen a japán kikötőről. Útja során Tosarában 土佐 szállt meg, ahol egy levelet hagyott (a Japánban élő) hollandoknak. Eszerint mivel Japán tengeri ország, ha a külföldiek elég erőszakosak, elég könnyedén megközelíthetik a partját, így tehát erre kell odafigyelni. Japán még mindig a régi kínai könyvek alapján keres katonai megoldást, pedig a szigetország (jellegének) megfelelő tengerészeti stratégiát kellene kidolgoznia. (...) Ilyen gondolatokat nem hoznak nyilvánosságra az emberek, de én inkább megszegem az illendőség (szabályait), ha már Bengoró felhívta a figyelmünket az idegen érkezésére és az erre való megfelelő felkészülés szükségességére (...).”⁷

A kötet szerzője Hayashi Shihei 林子平 (1738–1793), aki ezt a könyvet 1787-től 1791-ig saját kiadásában jelentette meg. A mű egy tizenhat kötetből álló hosszú értekezés, amely főleg a tengeri védelemről és – mai kifejezéssel – általános biztonsági kérdésekről szól. Mivel a téma a sógunátus számára kellemtelen és veszélyes volt, azonnal be is tiltották, és a nyomdai metszeteket elkobozták tőle, így a könyv első megjelenésekor nem terjedhetett el széles körben. Hayashi titokban félretett magának egy példányt, és amikor eljött az ideje, 1851-ben újra ki tudták adni a munkát.

Hayashi Shihei Edóban (a mai Tokióban) született, és a ma Tōhokunak 東北 hívták vidéken lévő Sendai 仙台 városában nőtt fel. Edóban és Nagasakiban 長崎 tanult, nyugati műveltséggel rendelkezett, haladó gondolkodású tudósként politikai, közgazdasági és oktatási kérdésekkel foglalkozott. Értelmiségiként az akkori politikai vezetőknek szánta javaslatait, de koncepciója megelőzte korát, nem talált megfelelő támogatókra, így nem fogadták el fejtegetéseit. Halála után fél évszázaddal azonban a történetek az ő felvetéseit igazolták.

A *Kaikoku heidan* kötetain kívül kiadta a *Sangoku tsūran zusetsu* 三国通覽 図説 (*Három ország ismertetése térképpel*) című művét is, amely munka Kínát, Koreát és Okinawát 沖縄 tárgyalja térképpel ellátva; ezt a Nagasakiban tartózkodó hollandok vagy németek Európába vitték, és lefordították franciára.

⁷ Hayashi 1791: *Jijo* 自序 (*Előszó*) (1939-i kiadás: 9–12.) Az eredeti szöveg online elérhetősége: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2575501> (megtekintve: 2014.07.09)

I.2. Benyovszky személye

Az Edo-korszak végén Japánban lassan elindultak azok a társadalmi változások, amelyek következtében a 19. század közepétől a külföldiek megjelenésével a japán politika érdekeltté vált az ország megnyitásában. Ennek következtében több írás is megjelent, amely az ország védelmi problémáit fejtegette. Ekkor élte reneszánszát Hayashi könyve, újra felfedezték korábbi elképzeléseit, és tudósok új generációjára gyakorolt jelentős hatást. Hayashi könyve tehát a korszak végén keletkezett írások között a legbefolyásosabbak egyike lett. Bár a szerző életében nemhogy érvényesülni nem tudott, de inkább üldözték írásai miatt, fél századdal később nagyban hozzájárult az ország biztonsági koncepciójának kialakításához. Ebben a folyamatban „Han Bengoró” is ismertté vált a japán „értelmiségiek” körében.

Abban az időben Japánban Benyovszky „Han Bengoró”-ként szerepelt a szövegben, aminek a kiejtése elég japánosan hangzik, ezért manapság többen azt hiszik, hogy felvett japán névről van szó. De a „Han” valószínűleg a bárói rangra utaló „van”-ból származik, a „Bengoró” pedig abból adódott, hogy egyszerűen rosszul olvasták „Benyovszky”-t a Nagasakiban élő hollandok, így keletkezhetett ez a kissé torz kiejtés. Hayashi könyvében Benyovszky keresztnévét egészen jól kivehetően írja le: „Baron Móric Aladár Han Bengoró”, tehát a Han előtti rész nagyjából pontosan szerepel.

Hayashi könyvének újra megjelenése után még fél évszázadnak kellett eltelnie, hogy Japánban általánosan tudomást szerezzenek arról, hogy ezt a Bengoró nevű személyt valójában Benyovszkynak hívják, aki világhírességként lett híres emlékiratai révén Európában. Korábban is megjelent már egy olyan felvetés, hogy Bengorót Benyovszkyval azonosítsák: Mitsukuri Genpo 箕作阮甫 (1799–1863), az Edo-kori, nyugati ismeretekben és nyelvekben jártas tudós, már feltételezte ezt a tényt, de bizonyítani még nem sikerült neki. Azután a 20. század elején elsőként egy japán történész, Miyake Yonekichi 三宅米吉 (1860–1929) volt az, aki a japán és nyugati dokumentumokat vizsgálva kimutatta, hogy „Han Bengoró” nem más, mint Benyovszky. Benyovszky eredetileg francia nyelven írt, és 1789-ben Londonban angolul megjelent emlékirata nagyon népszerű volt, de sok kitalációt tartalmazott, és erre a tényre az Európában megjelent kritikai írások hamar felhívták a figyelmet. A 19. század végén, amikor a nyugati könyvek sok helyen hozzáférhetővé váltak Japánban, sok tudós Amerikába és Európába ment tanulni, így a Benyovszkyval kapcsolatos egyéb irodalmat már japánok is olvashatták. Ebből követ-

kezően kutatni kezdték az ismert Han Bengoró valódi kilétét és a Japánban tett utazásának történetét.⁸

I.3. A japán kutatások és a tények

Benyovszky híres-hírhedt emlékiratai azonban csak későn váltak hozzáférhetővé a japán olvasóközönség számára, mivel csupán 1972-ben adták ki japán fordításukat. Ebben a kötetben összefoglalták az ázsiai utazására vonatkozó addigi japán kutatásokat is. Ezekről a kutatásokról a történész Király Attila már magyarul is írt már, tanulmányában Benyovszky utazásának Japánnal kapcsolatos részeit ismerteti,⁹ ezért az alábbiakban csak a lényegét közlöm röviden.

Benyovszky valóban járt Japánban 1770-ben, amikor az Edo-korszak második felében még mindig szigorúan zárt rendszer működött, és így tiltott volt a külföldiekkel való érintkezés, tehát az idegenek csak korlátozottan jöhettek Japánba, a Nagasaki-beli Dejimába 出島 (kijelölt kis félsziget). Benyovszky hajója Kamcsatkából a rossz időjárástól sodródva érte el Japán csendes-óceáni partját, de a szigorú szabályok miatt nem tudott egykönnyen partra szállni, végül Shikoku 四国 szigetén az Awa 阿波 tartománybeli hiwasai 日和佐 kikötőben tudott a hajója kikötni, ahol ő maga is partra szállhatott. A Hiwasában töltött idő alatt két levelet küldött a Nagasakiban lévő hollandoknak. Ezután dél felé hajózott tovább, és az Amami 奄美 szigetcsoportnál található Ōshimában 大島 kötött ki, ahonnan még hét levelet küldött szintén a nagasaki hollandoknak, ezekben a Japánt fenyegető orosz veszélyről és a tengeri védelem szükségességéről írta le véleményét, amelyet később Hayashi belefoglalt könyvébe.

Tanulmányi célból Hayashi többször is járt Nagasakiban, és valószínűleg ott hallott a magyar utazó leveleiről. Hayashi könyvében kívül más japán szerzők is hasonló módon idézték Benyovszky figyelemztetését. A japán történészek kutatásai szerint a dejimai és a shikokui helyi levéltárakban található adatok alátámasztják Benyovszky japánokkal való érintkezését. Bár a Japánban megjelent szövegek kitalált történeteket is tartalmaznak (például Benyovszky felmérést végzett volna a japán kikötőkről, vagy az oroszok küldték volna őt Japánba stb.), azonban a Japánban való utazásának útvonala nagyjából megegyezik a Japánban lévő dokumentumok adataival.¹⁰

⁸ Numata 1972: 224–227.

⁹ Király 2009: 9–26.

¹⁰ Numata 1972: 231–236, lásd még Király 2009: 11–15.

I.4. Benyovszky helye a japán–magyar kapcsolatokban

A mai napig nem derült ki, hogy egyáltalán miért is írt ilyen figyelmeztető szándékú leveleket Benyovszky. Habár a japán történészek ezt általában csak az utazó szeszélyének tulajdonítják, a magyar utazó leveleinek akarva-akaratlanul ilyen jelentős utóélete lett Japánban.

Az Edo-korban megjelent szövegben Benyovszky magyar származását egyáltalán nem hangsúlyozták. A zárt rendszerként működő japán társadalom nem ismerte részletesen az európai országokat. Amikor a 20. század elején világhosszra vált személyazonossága, már pontosan írtak magyar származását illetően is. A japán diplomáciatörténetet összefoglaló egyik ismert kötet például hosszan fejtegeti Benyovszky tetteit, a magyarokat a hunoktól származtatja, és a magyar utazót a „japán történelem egyik fontos alakjának” nevezi.¹¹ Úgy tűnik azonban, hogy származása nem volt annyira lényeges, mivel egy 1942-ben megjelent elemzésben csak „oroszoktól küldött Bátor Móric” nevű utazóként szerepel Benyovszky,¹² annak ellenére, hogy akkoriban kifejezetten jó kapcsolatot ápolt Japán és Magyarország. A második világháború előtt, amikor felállították a magyar kultúrintézetet Tokióban, sok cikk jelent meg Magyarországról, azonban alig találunk közöttük Benyovszkyról szóló írást.¹³

A Magyarországon tehát egyébként jól ismert Benyovszkynak olyan ismeretlen tevékenysége is volt, aminek révén egy fontos nyomot hagyott a japán történelemben. A Japánban jól ismert Han Bengoróról általában nem tudják az emberek, hogy őt valójában gróf Benyovszkynak hívták, aki magyarként elsőként vetődött a szigetországba, és kalandos élete és emlékiratai miatt híres ember lett Európában. A tényeket ismerve immáron ideje lenne, hogy Benyovszky mindkét országban a megfelelő helyet foglalja el a magyar–japán kapcsolatok történetének fontos alakjaként.

II. Tornai Gyula, Ōkuma miniszterelnök portréjának festője

A 19. század végén „a japán divat” (japanizmus) hullámai elárasztották Európát, így Magyarországot is. Ez a téma művészeket és írókat is foglalkoztatott a kultúra legkülönbözőbb területein. A képzőművészetben ennek egyik képviselője Tornai Gyula festő (1861–1928) volt, aki több mint egy évet töltött Japán-

¹¹ Tabohashi 1943: 97, 136.

¹² Kishi 1942: 164.

¹³ Bár Mezey István, a Magyar-Nippon Társaság alapítója *Az igazi Japán* című könyvében foglalkozott Benyovszky japán utazásával, amelyben megemlíti Benyovszky levelét is (Mezey 1939: 167–173), de nem tér ki Hayashi könyvére. Talán nem volt tudomása a könyv jelentőségéről. Az 1940-es évek elején fennálló tokiói Magyar Kultúrintézetben kiadott folyóiratokban sem írtak Benyovszky szerepéről, vö. Umemura 2006: 87–89.

ban 1904–1905 között, és számos japán témájú festményt készített. A magyarországi művészeti körökben kissé elfelejtett festőt, úgy látszik, manapság újraértékelik. Nemcsak írnak róla, de a *Salome tánca* című műve például 2011-ben a londoni Christie's aukciójánál 1–1,5 millió font kikiáltási árral (előzetes leütési árbecslés) szerepelt.¹⁴

II.1. Egy kallódó festmény a japán miniszterelnökről

A magyar–japán kapcsolatok történetének szempontjából is kiemelkedő helyet foglal el Tornai tevékenysége, mivel nemcsak japán témájú alkotások első magyar festőjeként tartják számon, hanem Japánban is ismerték mint neves festőt, és felkérték őt, hogy fesse meg az egyik volt miniszterelnök, Ōkuma Shigenobu 大隈重信 (1838–1922) portréját.

Ōkuma Shigenobu az egyik vezető alakja volt a Meiji-restaurációnak, kétszer is volt miniszterelnök, és több kormányban is külügyminiszterként vállalt szerepet a nyugati hatalmakkal kötött egyenlőtlen szerződések módosításában. Később, amikor egy időre visszavonult a politikától, az általa alapított Waseda Egyetem 早稲田大学 rektoraként tevékenykedett. Amikor Tornai Japánban járt, akkor Ōkuma éppen nem volt kormánytag, de mint a Kensei párt 憲政党 elnöke, a közéletben aktívan tevékenykedő jelentős politikusnak számított.

Ōkuma portréjának mint Tornai egyik művének létezéséről Magyarországon is tudtak, annak idején erről a képről a *Vasárnapi Újság* is hírt adott, azonban a kép reprodukcióját nem közölték magyar kiadványokban. A képet azóta sem mutatták be Európában, most tehát jó alkalomnak ígérkezik, hogy e tanulmányomban bemutassam a művet. Ezt az Ōkuma-portrét a Waseda Egyetem Aizu Hachiichi Emlékmúzeumának 会津八一記念博物館 raktárában őrzik. A két ország közötti kapcsolat rendszerváltás utáni megélénkülésének köszönhetően a képpel japán szakértők is foglalkoztak, így jó lenne, ha magyar szakmai körökben is tudomást szereznének a képről.

II.2. Tornai Gyula és japán utazása

Tornai Gyula Benczúr Gyula tanítványa volt, és Budapesten kívül Bécsben és Münchenben is tanult, számos helyre utazott, ahol a helyszínen képeket festett. Az európai kontinensen kívül Japánban és Indiában is járt, és ezekben az országokban számos képet alkotott. Ezek egzotikus, különleges ábrázolásmódjuk miatt is népszerűek lettek. Tornai meglehetősen termékeny volt, európai városokban több kiállítást rendeztek műveiből. Ami a japán témájú festmé-

¹⁴ Lásd a <http://www.antikregiseg.hu> oldalon (megtekintve: 2013. aug. 12-én).

nyeit illeti, különböző katalógusok alapján több mint harminc darabról van tudomásunk, bár átfogó monográfia vagy életrajzi tanulmány eddig még nem jelent meg róla. Kedvelt témája volt a gésák világa, az ilyen képei az akkori vigalmi negyed mindennapjait voltak hivatottak bemutatni. Az egyik képen színpadi táncjeleneteket festett meg, a másikon jellegzetes rács mögött sorakozó gésákat szerepeltet. Egy New York-i aukción 2011-ben magas áron elkelt *A Japanese princess going to church* című olajfestményén (132 x 245 cm) négy, kimonós hölgy beszélget egy szentélyben, az egyikük imádkozik. Ezen a képen a festő a hölgyeket hátulról ábrázolja, így a díszes övkötések fontos részét képezik az alkotásnak. A kép karakterét a japán népviselet tarka, pompás színe határozza meg.

Tornai 1904–1905 között tartózkodott Japánban, tehát éppen a japán–oroszháború idején, a *Vasárnapi Újság*ban megjelent cikk szerint tizenhat hónapot töltött ott, és bejárta az egész országot. A lap tudósít arról is, hogy Tornai Japánban festett első műve az Ōkuma-portré volt. A magas rangú politikus támogatásának köszönhetően sok olyan helyet is meglátogathatott tartózkodása alatt, ahová külföldi utazónak akkoriban még nehéz volt bejutnia.¹⁵

Japánban egy nemrég megjelent tanulmányban foglalkoztak a Tornai és a japánok közötti kapcsolatokkal. E szerint Tornai 1905-ben a tokiói *Hongō za 本郷座* (Hongó színtársulat) Schiller-előadásának színpadi képeit készítette el. Továbbá, az akkori nyugati stílusú festőket tömörítő szépművészeti társaság, a *Tomoe-kai* 巴会 kiállításán részt vett a műveivel.¹⁶ A kiállításról hírt adó újságcikkben feltűnik a következő mondat: „A mostani kiállítás érdekessége, hogy először szerepel Tornai Gyula magyar festő. Úgy tudjuk, hogy a magyarok a *kyodóktól* 匈奴 (ázsiai hunoktól) származnak, így Európában „keletinek” nevezik őket (...) ez különösen felkeltette érdeklődésünket”¹⁷ Úgy látszik, hogy már 1905-ben köztudott volt a magyarság keleti eredete.

Ezen a kiállításon ismerkedhetett meg Tornai a Tokió Egyetem professzorával, Wadagaki Kenzōval 和田垣謙三 (1860–1919), aki nemcsak közgazdászként volt ismert, hanem sokféle művészeti ágban járatos közszereplőként is, így valószínűleg az ő közbenjárásával kerülhetett kapcsolatba Ōkumával.¹⁸ Könnyen elképzelhető, hogy jól hangozhatott az akkor még a nyugati kultúrát átvenni igyekvő japán társadalomban egy ismert nyugati festővel elkészíttetni

¹⁵ *Vasárnapi Újság* 1909. okt. 10, Paur 1909. Egyébként ezen cikk szerint Tornai 1905 nyarán indult volna útnak, de a japán újságban már 1905 tavaszán írtak róla. Tehát ez az időpont valószínűleg hibás. A japán–oroszháborút is említi a cikkíró, de itt is inkább az 1904-es évszám lenne helyes az útra kelés időpontjaként.

¹⁶ Okabe 2011: 64.

¹⁷ *Miyako Shinbun* 都新聞 1905. március 23.

¹⁸ Okabe 2011: 64.

valaki arcképét. Ōkumának mint volt miniszterelnöknek és ismert politikusnak addigra volt már portréfestménye, melyet nem akar ki, hanem a korszak egyik legismertebb nyugati stílusú festője, Kuroda Seiki 黒田清輝 (1866–1924) festett. Ennek ellenére Ōkuma felkérte Tornait portréjának megfestésére. Ezt a Tornai által festett képet valószínűleg gyakran használták hivatalos alkalmakkor, például az Ōkuma születésének századik évfordulóján megtartott ünnepségen is a központi színpadon állították ki.¹⁹

II.3. Ōkuma miniszterelnök portréja és ennek értékelése

Ōkuma képe vászonra festett olajfestmény, mérete: 111.8 cm x 78 cm. A képet őrző múzeum munkatársa szerint 1996-ban restauráltak, így most jó állapotban van. Ōkuma karosszékben ül, és hagyományos kimonót visel. Arca nyugodt, tekintélyes államférfi benyomását tükrözi. A művész Ōkuma életére jellemző kellékeket is odafestett, az egyik például a sétatotja. Mint fent említettem, Ōkuma próbálkozott a nyugati nagyhatalmaknál, hogy az egyenlőtlen szerződéseket korrigálják. Ennek érdekében kilátásba helyezte, hogy nyugati állampolgárok peres ügyeiben nyugati bírókat is alkalmazhatnának Japánban. Ez a javaslat jelentős vitát gerjesztett a társadalomban, és egyesek ellenszenvét is kiváltotta. 1889-ben szélsőséges nacionalisták terrortámadásának célpontja lett, egy pokolgépes támadás következtében súlyosan megsérült, és a jobb lábát amputálni kellett. A képre festett sétatotja ezt szimbolizálja. A volt miniszterelnök ezen kívül egy vastag könyvet tart a kezében, ez nyilván tudományos tevékenységét jelképezi, és Ōkuma egyik fontos tette, a Waseda Egyetem megalapítására utal.

Egy festmény értékét megítélni inkább a művészettörténészek feladata, tehát erre nem teszek kísérletet. A képet őrző japán múzeum kurátora, Okuma Seisaku 奥間政作 kérdésemre azt felelte, hogy az akkori japán festészetben képviselt klasszikus irányvonalhoz áll közel, realiztikus és derűs hangulatot idéző stílusúnak mondható.²⁰ Egy korabeli japán újságban Ōkuma képét így kommentálták: fennkölt, mély hangulatú, nyugodt színű, mintha nagyon közeli valaki ábrázolta volna a politikust, magas színvonalú realizmussal.²¹

Az ismert művészettörténész, Wehner Tibor véleménye szerint „stilisztikailag a kép a realista szemléletű alkotások körébe sorolható, hiszen egy természetelvű, valóságos alakot a maga valójában megjelenítő kompozíció. Viszont az ábrázolás a realista előadásmód mellett minősíthető akadémikus modorú, a

¹⁹ *Waseda Gakuhō* 早稲田学報 1938: 53.

²⁰ A Waseda Egyetem Aizu Múzeum kurátorával, Okumával folytatott beszélgetés (2013. június 8-án).

²¹ Okabe 2011: 62.

hagyományos, jól bevált eszközökkel előadott, konzervatív szemlélettel megalkotott műnek is: szabályszerű az alak beállítása, s a művész célja az ábrázolt egyéniség minél pontosabb megragadása volt. A reneszánsz portrékhoz viszonyítva sincs a képen semmi újítás vagy különös megoldás. Iskolához, műhelyhez vagy valamely nagy mesterhez nem tudom kötni az alkotást: korrekt, biztos kezű művész jól kidolgozott, rutinos munkája. Nem kiemelkedő jelentőségű alkotás, egy jó mesterségbeli tudással megfestett portré. Úgy vélem, dokumentatív és történeti értéke jelentősebb az esztétikai értékénél vagy jelentőségénél.²²

Okabe említett tanulmánya Tornait a „japanizmus festőjeként” tünteti fel. A 20. század elején, ha egy festőművész Japánról festett képet, akkor már a „japanizmus” jelzót használták vele kapcsolatban. Tornai keleti utazása után Európába visszatérve, Londonban, Párizsban és több német nagyvárosban sikerrel rendezett kiállítást. A helyi kritikák többé-kevésbé elismerték Tornai művészi értékét és jelentőségét. Az elemzők többsége a „japanizmus” alkotásaként könyvelte el Tornai képeit.²³

Vajon mennyire volt jelen Magyarországon ez az Európában hatásos irányzat? Ez a kérdés nem annyira egyszerű, mert a japanizmus változó formában jelent meg, a művészek néhol csak egy-egy szimbólumot használtak rejtett motívumként saját alkotásaikban. A Tornaival foglalkozó egyik hazai tanulmány szerint ez az irányzat Magyarországon nem olyan mértékben jelent meg. Az volt a véleménye, hogy „a magyar festészetben a japonizmus sajnos nem játszhatott fontos szerepet, ez a fázis kimaradt, mert a hazai művészeti fejlődés a századforduló táján egyszerre volt túl konzervatív és túl sietős. Míg a japán művészet hatása az iparművészet különböző területein és az építészetben nyilvánvaló, a festészetben csak utalásszerűen találkozunk vele.” Továbbá, a magyar szecesszió műveiben a japán művészet hatását nehezen tartják kimutathatónak.²⁴ Magyarországon a Kelet iránti érdeklődés eleve erős volt a társadalomban, ennek ellenére a festészetben nem jelent meg a „japán divat”. Talán ezért sem figyeltek fel Tornai munkásságára.

Manapság a két ország közötti kapcsolatok egyre bővülnek. A Japán iránti érdeklődés igen nagy, emiatt is jó lenne, ha Tornai munkássága a maga méltó helyére kerülne, ehhez szükséges lenne a művészeti szakma által értékelt átfogó képre. A magyar–japán kapcsolatok szempontjából pedig érdekes adatokat lehetne találni Tornai japánbeli tartózkodásáról a szigetországban. De a felmerülő kérdésekre csak a jövőben elvégzendő kutatások adhatnak választ.

²² Wehner Tibornak köszönöm a kérésemre adott szíves szakvéleményét, melyet a 2013. október 18-án elektronikus formában elküldött képmásolatról adott.

²³ Kovács 2008: 59, 61.

²⁴ Kovács 2008: 59–60.



© Waseda Daigaku Aizu Hachiichi Kinen Hakubutsukan
早稲田大学会津八一記念博物館

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Bögös László 1991a. „Régi századok magyarjai Vietnamban.” *Ezredvég* I. évf. 1991/6: 39–46.
- Bögös László 1991b. „Egy vándorfilozófus útinaplója.” *Harang* 1991: 42–43.
- Hayashi Shihei 林子平1791. *Kaikoku heidan* 海国兵談 [Vélekedések egy szigetország katonai kérdéseiről]. Kokkai toshokan dejitaru akaivu YD1-183. [Újabb kiadás: Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣 (ed.) 1939. Tokyo: Iwanami shoten.]
- Jókai Mór 1967 [1891]. *Gróf Benyovszky Móric életrajza, saját emlékiratai és útleírásai (1888–1891)*. II. kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Király Attila 2009. „A japán Benyovszky-kutatás.” In: Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.) *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*. Budapest: Eötvös Kiadó, 9–26.
- Kishi Yamaji 貴司山治 1942. *Kaikoku heidan* 海国兵談 [Vélekedések egy szigetország katonai kérdéseiről.] Tokyo: Shunyōdō Shoten.
- Kiss Sándor 2009. „A szaggatott magyar-japán kereskedelmi kapcsolatok krónikája – Gazdasági kapcsolataink áttekintése a kezdetektől 2008-ig” In: Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.) *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*. Budapest: Eötvös Kiadó, 307–363.
- Kovács Ágnes 2008. „A táncoló gésa – Adalékok Tornai Gyula japán tárgyú képeihez.” *Artmagazin* 2008.2: 56–64. http://www.artmagazin.hu/artmagazin_hirek/a_tancolo_gesa_adalekok_tornai_gyula_japan_targyu_kepeihez..350.html (Megtekintve: 2014. február 10.).
- Mezey István 1939. *Az igazi Japán* Budapest: Magyar Nippon Társaság.
- Miyako Shinbun* 都新聞 1905. március 23.
- Numata Jirō 沼田次郎 1972. „Nihon-ni okeru Benyofusukū 日本におけるベニョフスキー [Benyovszky megjelenése Japánban].” In: Mizuguchi Shigeo 水口志計夫– Numata Jirō 沼田次郎 (eds.) *Benyofusukū kōkai-ki* ベニョフスキー航海記 [Benyovszky tengeri utazása]. Tokyo: Heibonsha Tōyō Bunko, 223–239.
- Okabe Masayuki 岡部昌幸 2011. „Hangari-no gaka Tornai Gyula-no nihon-taizaiji no sakuhinto bunken-ni tsuite ハンガリーの画家トルナイ・ジュラの日本滞在時の作品と文献について [Tornai Gyula magyar festő Japánban történő tartózkodása során festett művei és az ehhez kapcsolódó szakirodalom].” *Japonisumu kenkyū* ジャポニスム研究31. 60–70.
- Paur Géza 1909. „Tornai Gyula japán és indiai képművészete.” *Vasárnapi Újság* 56/41 [1909. okt. 10. sz.]: 849–850.
- Tabohashi Kiyoshi 田保橋潔 1943² [1930¹]. „Han Bengorō-no tanken kōkai はんべんごろうの探検航海 [Benyovszky felfedező hajóutazása].” In: *Nihon kindai gaikoku kankeishi* 日本近代外国関係史 [Japán újkori diplomácia-története]. Tokyo: Tōkō shoin, 86–98.
- Takano Kiyoshi 高野澄 1991. „Kaisetsu 解説 [Elemzés].” In: Kiyohara Yasumasa 清原康正 – Suzuki Sadami 鈴木貞美 (eds.) *Nihon Kenbun-tan* 日本見聞譚 [Ahogy a külföldiek Japánt látták]. Tokyo: Sakuhinsha, 297–301.
- Takeuchi Makoto 竹内誠 2010. *Gaikokujin ga mita kinsei nihon* 外国人が見た近世日本 [Az újkori Japán külföldi szemmel]. Tokyo: Kadokawa Gakugei Shuppan, 306–307.
- Umemura Yuko 2006. *A Japán-tengertől a Duna-partig*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Vida János ヱィダ・ヤーノシュ 1982. „Hangari nihon bunka koryū-no rekishi-to genjō – 1. Daiichiji sekaitaisen-mae ハンガリー・日本文化交流の歴史と現状 – 1. 第一次世界大戦前 [A magyar-japán kulturális kapcsolatok története és jelenlegi helyzete – 1. Az első világháború előtt].” In: *Nihon tō-ō kankei kenkyūkai* 日本東欧関係研究会: *Nihon-to tō-ō shokoku-no bunka kōryū-ni kansuru kisoteki kenkyū* 日本と東欧諸国の文化交流に関する基礎的研究 [Alaptanulmányok Japán és a kelet-európai országok közötti kulturális kapcsolatokról]. Tokyo: Nihon tō-ō kankei kenkyūkai, 64–78.
- Waseda Gakuhō* 早稲田学報 1938. novemberi szám. Tokyo: Waseda Daigaku.

WINDHOFFER TÍMEA

MESÉK HATÁROK NÉLKÜL
A VARÁZSLÓ ÉS TANÍTVÁNYA MESETÍPUS
BELSŐ-ÁZSIÁBAN

Jelen tanulmány egy cikksorozat része, mely azt hivatott tárgyalni, hogy milyen hasonlóságok találhatóak a belső-ázsiai mesevilág valamint az európai, elsősorban magyar mesevilág között.¹ *A varázsló és tanítványa* mese motívumaival a diplomamunkám² írása során találkoztam *Az elvarázsolt holttest* című mesegyűjtemény keretmeséjében. A mese első látásra is nagy hasonlóságot mutat a magyar népmeseekincsben szereplő *A varázsló és tanítványa*, illetve annak egyik variánsa, a *Hamvas Gyurka* című meséssel. További vizsgálatokat igényel az a kérdés, hogy a mesegyűjtemény meséinek motívumai megtalálhatók-e az európai, ezen belül a magyar meseekincsben. A különbségeket leginkább az adott népre jellemző tárgyi világ, valamint a hagyományos műveltség további elemei, mint például a szokásvilág adják, de a cselekmény menete általában sok hasonlóságot mutat.

Felmerülhet a kérdés, hogy mi lehet az oka ezeknek a hasonlóságoknak, mi eredményezhette őket. Ennek vizsgálatához először azt kell tisztázni, hogy a mesék milyen úton juthattak ilyen messzire egymástól. A mesei műfaj kialakulásával, illetve a bennük található azonosságok „titkaival” már számos szakember foglalkozott. Nagyszámú elmélet született azzal kapcsolatban, hogy honnan származnak a mesék, és mi lehet az oka a bennük fellelhető azonosságoknak. Az első elmélet a 17–18. századra tehető, mely szerint a mesék a mítoszról, a népi hős- illetve istenmondákból fejlődtek ki, így vélekedett például a Jacob Grimm (1785–1863) és Wilhelm Grimm (1786–1859), illetve Charles Perrault (1628–1703).

A következő elmélet azt állítja, hogy minden népmese eredete India, és innen terjedtek el irodalmi úton, azaz irodalmi hagyományozódás révén világszerte, hisz a nagyszámú meseegyezések csak úgy magyarázhatók, hogy egy közös forrásra vezetjük vissza őket (Theodor Benfey [1809–1881], Carl W. G. Liungman [1883–1978]). Ezt az elméletet tagadja egy másik, amely azzal ma-

¹ Az ebben a témában már megjelent tanulmányaim: Windhoffer 2004, 2005, 2010.

² Windhoffer 2004.

gyarázza a hasonlóságokat, hogy a népek a társadalmi fejlődés egy bizonyos fokán azonos véleménnyel voltak a dolgokról, a test és lélek kapcsolatáról, a természeti jelenségekről, babonákról, és más, a mesékben általában szerepet kapó elemekről (Andrew Lang [1844–1912], Wilhelm Wundt [1832–1920]).³

Ezek az elméletek valószínűleg nem különíthetők el, mert szinte egymásból következnek, mindegyiknek van alapja, de egymás nélkül nem állnak meg. A mesékben található konkrét azonosságok vizsgálatát a mesék vándorlásáról szóló elmélettel szokták alátámasztani. Ennek legkézenfekvőbb magyarázata az, hogy ahogyan a népek vándorolnak, úgy népszokásaik és folklórkötésük is velük együtt mozognak; legyen szó akár egy nagyobb népcsoportról vagy akár csak kisebb közösségről (kereskedők, gyarmatosítók, hittérítők, vándorok stb.), akik a szájhagyományt behatóan ismerik, így elterjeszthetik a meséiket, ezzel eljuttatva az alkotások motívumait a világ más szegletébe. A mese ugyanígy vándorolhat egyik vidékről a másikra, ahogy a szomszéd népek átadják egymásnak műveltségüket, egyebek között mesekincsüket.

A mesetípus ismertetése

A címben szereplő mese az Aarne–Thompson-féle mesekatalógus (1961) 325-ös számú, *A varázsló és tanítványa* (*The Magician and his Apprentice, The Magician and his Pupil*) mesetípusához tartozik. A típus igen elterjedt, fellelhető Indiától egészen Európáig. Variánsai megtalálhatók a következő népeknél: albán, arab, avar, belorusz, bolgár, csecsen, cseh, dán, észt, farói, flamand, francia, fülöp-szigeteki, görög, grúz, horvát, indiai, ír, izlandi, jamaikai, kalmyk, karagasz, lengyel, lett, litván, magyar, mexikói, mongol, német, norvég, olasz, orosz, örmény, portugál, román, svéd, szerb, szlovák, szlovén, tibeti, török, ukrán, vend.⁴

Benfey 1859-ben megjelent művének⁵ előszavában ezt a mesét használta példaként arra, hogy bizonyítsa elméletét arra vonatkozóan, hogy a mesék Indiából származtak, majd onnan jutottak el Európába, később pedig más kontinensekre. Benfey szerint ez a bizonyos mese mongol közvetítéssel jutott Európába. Ahogy Diószegi Vilmos (1923–1972) írja:

„Mindenek előtt Benfey elgondolására utalunk. Szerinte az európai mesék nagy része indiai eredetű s különféle utakon (délre a muszlim, északra a buddhista népek közvetítésével) juthattak Európába. Különö-

³ Az elméletekről bővebben lásd Nógrády 1917.

⁴ Diószegi 1998: 96.

⁵ Benfey 1859.

sen a mongoloknak tulajdonított Benfey fontos szerepet, akik – csaknem 200 éves keleteurópai-nyugatázsiai uralmuk alatt – a szláv népek közvetítésével a germán népekig is eljuttathatták indiai eredetű meséiket. Ha nem fogadhatjuk is el teljes egészében Benfey túlzó véleményét, *A varázsló és tanítványa* esetében valóban gondolhatunk erre az útra, mert – mint említettük – valóban ismerjük a mese mongol (kalmük) változatát, s éppen egy indiai mesegyűjtemény mongol átdolgozásából.”⁶

Ötven évvel később Benfey tanítványa, Emmanuel Cosquin (1841–1919) szintén ezt a mesét használta arra, hogy bizonyítsa a mongolok szerepét a mesék vándorlása terén, és ennek segítségével bizonyítsa be indiai eredetüket.⁷ A mesetípus szűzségét a *Magyar népmesekatalógus*⁸ alapján mutatom be:

1. Az apa odaadja a fiát az ördöghöz / varázslóhoz, hogy tanulja ki a mesterséget.
2. A fiút az ördög csak úgy adja vissza, ha az apja a többi tanuló között felismeri. A cselekmény úgy is folytatódhat, hogy a fiú titokban kitanulja a mesterséget és elmenekül.
3. Otthon állattá változik, és apjával eladatja magát a vásáron három ízben, azzal a kikötéssel, hogy a kötőféket soha ne adja vele. Apja mindannyiszor megfélemedezik a feltételről, és a fiú csak nagy nehézségek árán menekül meg a vevőtől, volt mesterétől.
4. Az ördög / varázsló állatalakban üldözi tanítványát, aki különféle átváltozások során legyőzi őt. Végül rendszerint egy gazdag kisasszony / királylány fogadja védelmébe a hozzá menekülő hőst.

A mesetípus önmagában álló változataiból számos típuskombináció alakult ki. A cselekménytípuson belül a motívumok és meseelemek rendkívül változékonyak.

⁶ Diószegi 1998: 113–114.

⁷ Cosquin 1913.

⁸ Magyar népmesekatalógus 1988: 130.

A mese belső-ázsiai megjelenési helye: *Az elvarázsolt holttest* mesegyűjtemény

Az említett mesegyűjtemény az indiai *Vetāla-pañcavimśatikā*ból⁹, azaz *A hulladémon huszonöt [meséje]*ből eredeztethető. Indiából a mesék irodalmi hagyományozódás útján váltak ismertté Belső-Ázsiában, buddhista tudósok erőfeszítései nyomán. Hagyományosan ennek a mesegyűjteménynek a megjelenése Tibetben Atísa (982–1054), az indiai buddhista tanító nevéhez kapcsolódik, aki jelentős ösztönzést nyújtott a buddhizmus 11. századi megreformálásához. A tibeti irodalomban ez a mesegyűjtemény általában úgy ismert, mint *Ro sgrung*, azaz *Holttest mesék*. Létezik azonban egy hosszabb címe is, mely jobban alátámasztja a holttest csodálatos voltát: *Ro dngos-grub-can*, azaz *A varázserővel rendelkező holttest*. A meseciklust tibetiből lefordították mongolra, *Siditü kegür-ün üliger*, azaz a *Mágikus holttest meséi* címmel.

A belső-ázsiai *Elvarázsolt holttest* meseciklus lényegében két teljesen eltérő változatban ismert: az egyik huszonegy, a másik tizenhárom mesét tartalmaz. A meseciklus belső-ázsiai változatai azonban a vallási hátterek különbségének köszönhetően gyökeresen különböznek az indiai változatoktól. A mongol változatok kezdetben minden valószínűséggel a tibeti verziók alapján keletkeztek. Ezt támasztja alá az, hogy az ismert mongol szövegek közül mindegyik változat első tizenhárom meséje megegyezik a tizenhárom mesét tartalmazó tibeti változattal. Később azonban, valószínűleg a mesegyűjtemény népszerűségének köszönhetően, a saját szájhagyományukból építettek bele újabb és újabb szüzséket, létrehozva más mesegyűjtemény-variánsokat. A huszonegy mesét tartalmazó változat, melybe beletartozik a keretmese is, csak Tibetben ismert. Kettő ezek közül (2, 8) szoros hasonlóságot mutat az indiai gyűjtemény meséivel, míg öt (3, 9, 13, 17, 21) megjelenik a fent említett 13 mesét tartalmazó változatban.

Belső-Ázsiában a legelterjedtebb a tizenhárom mesét tartalmazó változat. Csak egy mese (10) mutat hasonlóságot az indiai verzióval, míg öt (2, 4, 5, 7, 9) jelenik meg a fent említett huszonegy mesés változatban.¹⁰ Ez a rövid változat irodalmi tibetiből lett lefordítva irodalmi mongolra, ami a kalmükök körében is elterjedt, tehát nem szájhagyomány útján, hanem tudatos fordítói tevékenység eredményeként. Mongolul létezik egy kibővített variáns is, mely a

⁹ A legrégebbi kiadás a *Kathāsaritsāgara*, a *Mesefolyamok óceánja* című műben található, melyet a 11. században szerkesztett *Somadeva*, de valószínűleg egy régebbi anyagon alapult. Ez a kiadás tulajdonképpen huszonnégy mesét tartalmaz, a keretmese maga a huszonötödik. A két másik figyelemre méltó szanszkrit kiadás *Śivadāsa* és *Jambhaladatta* nevéhez fűződik, lásd Vekerdi 1982: 561.

¹⁰ Windhoffer 2004.

már említett tizenhárom mesés változatot tartalmazza, továbbá még tizenhárom mongol népmesét. Ez a kibővített huszonhat mesés mongol meseciklus olyan népszerű volt, hogy tibetire is visszafordították. Az általam felhasznált mese ebből a változathoz származik, melyet Cendin Damdinsüren (1908–1986) műve, a *Tibetan and Mongolian Tales of Vetala* örökített meg.¹¹

A mongol *Elvarázsolt holttest* meséivel már több mint két évszázada foglalkoznak a tudósok, így nagyon nehéz lenne hiánytalanul felvonultatni a mesegyűjteménnyel foglalkozó fordításokat és tanulmányokat. Néhány fontosabb művet azonban mindenképpen meg kell említeni. Az elsők között volt Benjamin Bergmann (1772–1856), aki 1802–1803 között lefordított egy kalmük szöveget németre, majd 1804-ben ezt megjelentette.¹² A következő kiadás Bernhard Jülg (1825–1886) nevéhez kapcsolódik, aki kalmükből német nyelvre fordította le a mesegyűjteményt (1866),¹³ majd 1868-ban kilenc mongol mesét jelentetett meg német nyelven.¹⁴ 1865–1868 között egy burját láma, bizonyos Gomboev Galsan (1818–1863) orosz nyelvre fordítva tette közzé 1894-ben.¹⁵

Ezekből a fordításokból készültek az angol változatok Rachel H. Busk (1831–1907) neve alatt 1873-ban,¹⁶ majd kissé továbbdolgozva Eleanore M. Jewett (1890–1967) 1922-ben gyermekek számára válogatott meséket tartalmazó gyűjteményt adott ki.¹⁷ Ezt követően Tseveen Jamtsarano állított össze egy gyűjteményt 1923-ban *Mongol mesék* címmel, melyben a *Harminckét fabábu* (*Fucin qoyar modun kümün-ü üliger*) meséiből tizenhatot és az *Elvarázsolt holttest* meséiből huszonegyet fordított le orosz nyelvre.¹⁸ Ezután Boris J. Vladimircov (1884–1931) több ízben oroszra fordította a mese gyűjtemény meséit.¹⁹ 1992-ben Dashdemberel adott ki egy kétkötetes cirill betűs változatot Ulánbátorban.²⁰

A mongol és a tibeti gyűjtemények közötti szoros kapcsolat híve volt August H. Francke (1870–1930), aki két mese fordításával is alátámasztotta ezt az állítását.²¹ Tanulmányában foglalkozott a mesék eredetével, valamint a címek filológiai értelmezésével is. Egy rövidebb tibeti változatot, amely csak

¹¹ Damdinsüren 1962.

¹² Bergmann 1804: 247–351.

¹³ Jülg 1866.

¹⁴ Jülg 1868.

¹⁵ Gomboev 1894.

¹⁶ Busk 1873.

¹⁷ Jewett 1922.

¹⁸ Jamtsarano 1923.

¹⁹ Vladimircov 1958.

²⁰ Dashdemberel 1992.

²¹ Francke 1921: 72–77, 1923: 239–254.

kilenc mesét tartalmaz a keretmesével együtt, David MacDonald (ca. 1873–1962) publikált 1931-ben.²² A huszonegy mesét tartalmazó irodalmi tibeti változat kiadása Alexander MacDonald nevéhez fűződik, ezt két fejezetben közölte franciául 1967-ben és 1972-ben.²³ A másik jelentős tudós, aki az *Elvarázsolt holttest* mongol és tibeti kapcsolataival foglalkozott, a már korábban említett Damdinsüren, aki számos cikkében és előadásában taglalta ezt a témát. Összehasonlította a mongol és a tibeti gyűjteményt, és azt a következtetést vont le, hogy szinte a mondatok, illetve kifejezések szintjéig megfelelnek egymásnak. 1959-ben kiadott művében a *Mongyol uran-fo-kial-un degeji jayun bilig*²⁴ című művében azt írja, hogy ugyan indiai eredetűnek tartják a mongol változatokat, de a sok száz év alatt történt fordítások miatt már teljesen eltérnek egymástól. Tibetben és Mongóliában beépítették az adott nép folklórára jellemző meséket is. Magyarországon Lőrincz László foglalkozott a mesegyűjtemény összehasonlító tanulmányozásával.²⁵ Kandidátusi disszertációjában megállapítja, hogy a mesegyűjtemény ugyan indiai eredetű, de mivel az eredeti *Vetāla* a hindu vallás nézeteit követi, így egészében egy olyan erősen buddhista országban, mint Tibet, nem vehették át. Lőrincz így fogalmaz: „Tekintettel azonban arra, hogy a mű felépítése a keret segítségével irodalmi szempontból nagyon sikeres és éppen ezért igen népszerű is volt, nem maradt más hátra, mint a keretet átvenni, természetesen buddhista kozmetikázás után, s az immár megszélidített kerettel alkotni egy buddhista mesegyűjteményt. Tehát a *Vetāla* meséinek hiánya a tibeti irodalomban nem véletlen, hanem nagyon is tudatos tevékenység eredménye.”²⁶ A mai tudósok közül mindenképpen meg kell említeni Cültemsüren nevét, aki számos tanulmányában tárgyalta *Az elvarázsolt holttest meséit*. Tanulmányában behatóan foglalkozik a mesegyűjtemény kutatástörténetével, változataival, és a mesék elemzésével.²⁷

A fenti kutatástörténet természetesen nem teljes, további részleteket fog tartalmazni a témának szentelt disszertációm.²⁸

²² MacDonald, D 1931a: 178–192; 1931b: 294–315.

²³ MacDonald, A. W. 1967, 1972.

²⁴ Damdinsüren, 1959: 350.

²⁵ Lőrincz 1964, 1965, 1967, 1968.

²⁶ Lőrincz 1965.

²⁷ Cültemsüren 2011.

²⁸ Windhoffer (megjelenés alatt).

A varázsló és tanítványa című mese belső ázsiai változatának bemutatása

A jelen tanulmányban közölt fordítás alapja a Damdinsüren által összeállított kötetben megtalálható változat. Ez a gyűjtemény *Az elvarázsolt holttest meséi* gyűjtemények közül egy huszonhat mesét magában foglaló mongol verzió: a tibeti tizenhárom mesét tartalmazó változatnak a kibővítése a mongol folklórban elterjedt további tizenhárom alkotással. A mongolról tibetire fordított huszonhat mesét tartalmazó változatok meglehetősen nagy területen terjedtek el Mongóliában. Tibetből mind a mai napig nem került elő ilyen gyűjtemény, így valószínű, hogy ez a sajátos mongol változat, mivel a 20. század elején készült, bár létezik tibeti nyelven is, el sem jutott Tibet területére. Damdinsüren professzor (1963, 1964) kutatásai nyomán fény derült a fordító személyére is, aki egy bizonyos Lubsang Cereng nevű láma volt, és Bulgan megyében folytatott fordítói tevékenységet a 20. század elején.

A gyűjteményben található keretmese *A varázsló és tanítványa* című mesetípus egyik változata, önálló címmel nem rendelkezik. A jelen tanulmány végén fordításban olvasható mese az alábbi motívumokat tartalmazza:

1. Élt egy királyi testvérpár, az idősebb testvér elment hét varázslóhoz varázslást tanulni.
2. Az idősebb alkalmatlansága miatt a fiatalabb lesi ki a varázslás módját.
3. Az öcs lóvá változik, és eladatja magát a bátyjával a varázslóknak. Az egyetlen feltételt, hogy a zablát nem szabad eladni, a báty nem tartja be.
4. A varázslók félnek annak kiderülésétől, hogy tudományuk megtanulható, ezért meg akarják ölni a fiatalabb testvért.
5. Az öcs átváltozások során át menekül, az öt üldöző, szintén átváltozni képes varázslók elől.
6. A galamb alakot öltő testvér egy buddhista mesterhez menekül, akivel együtt legyőzik a varázslókat.
7. Vezeklésképpen a mester elküldi a fiút, hogy hozza el az elvarázsolt holttestet. Ehhez a küldetéshez segítségképpen varázseszközöket is kap. A siker egyetlen feltétele, hogy a fiú nem szólalhat meg.
8. A királyfi megtalálja a holttestet, aki mesékkel szórakoztatja hősünket. A mesék hatására a királyfi megszólal, így nem tudja teljesíteni a küldetését.²⁹
9. Az utolsó mese olyan hosszúra sikeredik, hogy nem marad idő a királyfi reagálására, így végül eléri a mestert.

²⁹ Ez a motívum adja meg a keretmese jelleget, így a történet még nincs lezárva. A mesegyűjtemény végén természetesen sikerül elérni a bölcsőhöz.

A mesetípus összehasonlító elemzése a mongol változatok, illetve a nemzetközi rendszerben található motívumok alapján

A mesetípusban található hasonlóságokat az alábbi mesék motívumai alapján elemeztem:

– *Az elvarázsolt holttest meséinek kerettörténete* (mongol és tibeti változat; a mese fordítása a tanulmány végén található).

– *A lóvá változott fivér* (mongol változat; Lőrincz László³⁰ mesekatalógusában a következő számokon található: 223A; 223 B).

– Hammas Gyurka (Hamvas Gyurka) (magyar változat).³¹

– *Teddneki János* (magyar változat).³²

– *Tarfejű és Ali Dzsengiz fortélyai* (török változat).³³

– *Harap fia Esirp* (csecsen variáns).³⁴

Ezekon kívül nem teljes szöveggént felhasználtam Diószegi Vilmos³⁵ kutatásainak eredményét az orosz, cseh, osztrák, ukrán, és román mesékre vonatkozóan. Felhasználtam továbbá az Aarne–Thompson által összegyűjtött mesevariánsok közül kettőt, szám szerint a 313-t³⁶ és a 408-t,³⁷ melyek a típuskombinációk elemzése szempontjából fontos mesetípusok.

1. A kezdő szituáció, a főhős megismerése

A mongol változatokban (*Az elvarázsolt holttest meséinek kerettörténete*, mongol 223A) a főszereplők általában testvérek, akik királyi származásúak is lehetnek. A magyar, illetve a környező népek meséiben (cseh, román, orosz, osztrák) viszont, ahogy azt Diószegi művében olvashatjuk, minden esetben szegény család sarja szerepel, akit lustasága miatt anyja szolgálatba szeretne adni – általában a főszereplő akarata ellenére. A török, illetve a csecsen változatokban is szegény pásztor család gyermeke a főszereplő, aki a maga kezébe veszi a sorsát, szülei feladata csak a leánykérésre korlátozódik.

A kezdő szituációk mind a boldogulást célozzák meg. Buddhista területen a lámává, illetve a varázslóvá válás (Mongol 223B) a gyakori elem, míg az európai területeken a szolgává válás és a szerencsepróbálás. A mongol változa-

³⁰ Lőrincz 1977.

³¹ Benedek 1988 I. kötet: 127–130.

³² Benedek 1988 II. kötet: 243–248.

³³ Tasnádi 2002: 34–39.

³⁴ Istvánovits – Benedek – Fazekas 2005: 231–235.

³⁵ Diószegi Vilmos 1958, 1983.

³⁶ AaTh 313: *The girl as helper in the hero's fights* vagy *The Magic Fight*; magyar változat címe: *Rózsa és Ibolya*.

³⁷ AaTh 408: *The Three Lemon* vagy *Orange Maiden*; magyar változat címe: *A nádlányok*.

tokban (Mongol 223A) is megjelenik az a motívum, hogy a testvérek mester-ségszerzés céljából indulnak útnak.

A román és az osztrák meseváltozatban eltérő a kezdő szituáció: a román mesében a legkisebb fiú jótette következtében szegődhet el tanulni, meggyógyítja egy vörös ember lábát, míg az osztrák mesében maga a varázsló keres magának tanítványt.

A török, illetve csecsen mesékben a történet egy lehetetlenségi formulával kezdődik. A kérőket szinte megoldhatatlan feladat elé állítják, amiből végül a mongol változatokhoz hasonló szituáció bontakozik ki: természetfeletti hatalommal bíró lényektől kell megtanulni tudományukat (török: fortélyokat, azaz a varázslás technikáját; csecsen: nyelvüket, ez utóbbi valószínűleg a varázslás nyelvére vonatkozik).

2. A bonyodalom előfeltétele: az átváltozás tudományának megszerzése

A tudás megszerzésének ebben a mesetípustban több módja is megtalálható. Diószegi Vilmos³⁸ az alábbi térkép segítségével mutatta be a tudányszerzés szomszédainktól eltérő gyakorlatát:³⁹

A fentiek mellett további tudányszerzési módok is előfordulnak a változatokban:

– A főszereplő *titokban kilesi*, illetve megtanulja a varázslás tudományát (mongol).

– *Az ellenfél lánya segítségével* szerzi meg a tudást (török, csecsen, magyar).

– *Égetéssel* jut a tudáshoz. A szolgát elküldik fát gyűjteni egy földalatti zöld kunyhóból, de ő inkább leheveredik. A megbízója mérgeiben elégeti, majd egy belőle megmaradt széndarabot életvízzel meglocsol, így új és nagyobb erőre kap a legény (orosz).⁴⁰

– *Könyvből*: A varázsló olyan szolgát keres magának, aki nem tud sem írni, sem olvasni. A ravasz szolga letagadja ezeket a képességeit, így lehetősége nyílik a varázsló könyvéből titokban megtanulni a mester tudományát (osztrák).⁴¹

– A varázsló egy rézcsővel *fújja bele* a tudományt a főhős fejébe (román).⁴²

– *Varázsvesszővel* való tudányszerzés (ukrán).⁴³

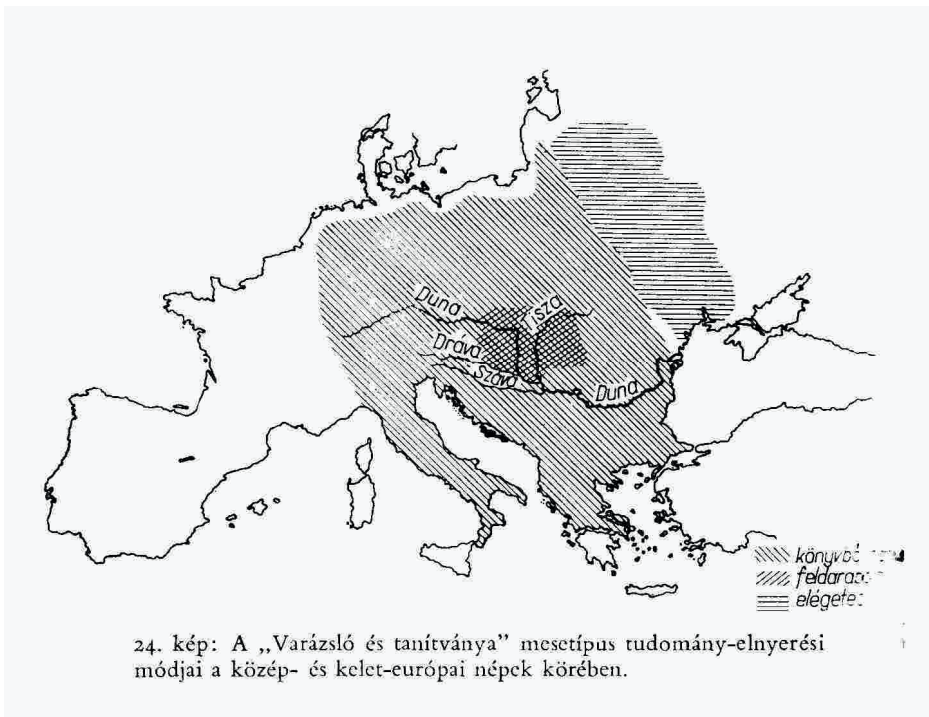
³⁸ Diószegi Vilmos 1983, 24. számú képmelléklet.

³⁹ A kép nem megfelelő minősége miatt álljanak itt a kategóriák: jobbra dőlő vonal: könyvből tanulás, balra dőlő vonal: feldarabolás; vízszintes vonal: elégetés.

⁴⁰ Diószegi 1958: 98.

⁴¹ Diószegi 1958: 97.

⁴² Diószegi 1958: 98.



– *Feldarabolással* jut a tudományhoz (magyar). Egyes magyar változatokban a fortélyok megtanulása beavatásszerű feldarabolással, vagy más beavató technikákkal jár együtt: „négy darabra elvágta, lesózta s ott hagyá mindaddig, míg az apja el nem jött érte; ekkor a fiú tagjait a kádból kivette, erős kötelekkel egymáshoz szorította. Majd leoldta a köteleket, és egy csodaerejű vesszővel megérintette, mire a fiú hófehér galambbá változott.” Diószegi ezt a módot a táltos, sámán beavatásával veti egybe: révülés közben tanítómestere feldarabolja, majd újra összerakja a sámánjelöltet, aki így jut a tudás birtokába. Tanulmánya szerint a magyar mesekincsen kívül sehol nem található meg ez a motívum ebben a mesetípusban. Diószegi mellett Propp is tanulmányozta a feldarabolás motívumát. Könyvében számos valós (ausztrál, indiai, szibériai, indián), illetve történetben szereplő (egyiptomi, indiai) példát sorol fel ezzel kapcsolatban.⁴⁴

⁴³ Diószegi 1958: 100.

⁴⁴ Propp 2005: 89.

3. Az ellenfél megjelenése

Az ellenfél színre lépése a tudomány megszerzésének következménye. A lendő ellenfél kezdetben segítő szándékú, és segítő szerepet tölt be, hisz tanítványává fogadja a hőst. Az adományozó szerepkör nem egyértelmű, nem szándékosan juttatják a hőst az adomány, esetünkben a varázslás képességének birtokába. Az a motívum, hogy a variánsok nagy részében a varázslók eltitkolják tudásukat, illetve annak megszerzéséhez óriási fizikai győtrelmek szükségesek a főhős részéről, már sejteti a történet bonyodalmánának kibontakozását, valamint a kezdetben adományozóként fellépő szereplő ellenféllé válását. Az ellenfelek között megtalálhatók a varázslók (Mongol 223A, Mongol 223B, Aarne–Thompson 325), lámák (Aarne–Thompson 408), valamint ördögök, veres illetve vörös emberek (európai változatok). Esetünkben a varázsló és a láma is rossz szándékú szereplő. Vannak változatok, melyekben nevesítik az ellenfelet: a magyar változatban *Hájháj*, *Sejhaj*, *Éhaj*, *Drumó*, *Jóllaktam király*, *Hajhaj* a pokol királya, *Dromó*, *Durumó*⁴⁵ neveken szerepel. Mindegyik név a föld alatt élő gonosz teremtmények uralkodója. A *Magyar néprajzi lexikon* állítása szerint ezekre a változatokra jellemző az a samanisztikusnak tekinthető motívum, hogy a szegény ember „ejhaj”, „hajhaj” vagy „sejhaj” indulatszóval akaratlanul megidézi az alvilág fejedelmét, mert ezzel kimondja a nevét.⁴⁶

A török változatban az ellenfél neve *Ali Dzsengiz*. A *Dzsengiz* nevet Ferenci *Dzsingisz kánnal* azonosítja.⁴⁷ A csecsen változatban a mester neve *Esrip*. A név etimológiai kutatása még nem történt meg, de hangzását, illetve a szereplő tulajdonságait figyelembe véve talán szintén mongol eredetre vezethető vissza: *Erlík kánra*, az alvilág urára.

4. A bonyodalom: a tudás felhasználása, tanító kijátszása

A bonyodalom kibontakozása azzal kezdődik, hogy a tanítvány elkezdi használni tudományát, a mágikus tudást. A kezdő szituációban megjelenő boldogulásra irányuló vágy beteljesedése érdekében a főhős a megszerzett tudását, az átváltozás tudományát vagyonszerzésre használja. Mágikus képessége során képes bármilyen alakot ölteni. A magyar változatokban a vagyonszerzés motívumát megelőzi egy úgynevezett felismerési feladat, ahol anyjának vagy apjának kell felismernie a fiát. Ehhez esetenként a szülőnek segítőtársa is akad, így a feladatot sikeresen teljesíti.

⁴⁵ Ipolyi 1987: 45. Az ördög neveként említi meg az alábbi formákban: *drumó*, *dromó*.

⁴⁶ *Magyar néprajzi lexikon* 1977–1982: 5. kötet, 486.

⁴⁷ Ferenci 2010: 162.

Ezen kívül szinte mindegyik változatban megegyezik a történet következő motívuma: a főhős különféle alakokat vesz fel, és eladatja magát testvéreivel, szüleivel, hogy azok vagyonhoz jussanak, illetve a feladat teljesítése fejében megkapja a neki ígért feleséget. A motívum hasonló a boszorkányok különböző alakban történő megjelenéséhez, illetve a táltosok állatalakban való küzdelméhez. Leggyakrabban lóvá változnak (Mongol 223A, Mongol 223B, Aarne–Thompson 325, Aarne–Thompson 408, magyar változatok), de megjelenik a vadászagár (török), a kutya (magyar) a kos (török), a kecske (csecsen) és előfordul, hogy leánnyá (csecsen) változik át a hős. A mongol változatokban az átváltozás csak egy alkalommal fordul elő, míg az európai, a török és a csecsen variánsokban a szereplő többször, általában háromszor alakul át. Az átváltozások elemeinek felsorolása általában az adott nép tárgyi, illetve természeti világából merít. A magyar változat az átváltozás módját is megemlíti: fejen való átbukdácsolás, illetve átbucskázás.

A mesékben általában szerepel az a feltétel, hogy az állaton levő tárgyat ne adják el. Ez a tiltás azt szolgálja, hogy ne derüljön ki, egy állattá változott emberrel kereskednek. A tárgyak a hétköznapi használatból származnak, melyeket az alakváltozást elősegítő tárgyak csoportjába sorolhatunk.⁴⁸ Ahogy leggyakrabban a lóvá változás jelenik meg, úgy a tárgyaknál a kantár (Mongol 223A, Mongol 223B, Aarne–Thompson 325, Aarne–Thompson 408, magyar változatok), de nyakörv (török), kötél (török, csecsen), esetleg a fejkendő (csecsen) is szerepet kaphat az alakváltozástól függően.

A bonyodalom betetőzése az, amikor az alakváltozást elősegítő tárgyat a megbízott (szülő, testvér) figyelmetlenségéből, részegségéből, de leggyakrabban kapzsiságából, mégis eladja a tanítónak. Ezzel a mester számára nyilvánvalóvá válik, hogy tanítványa az akarata ellenére megtanulta tőle a mágikus átváltozás tudományát, tehát túlnötte mesterét. Féltekenysége arra vezeti a tanítót, hogy tanítványát megöli, és ebből alakul ki a végkifejlet.

5. A végkifejlet – mágikus üldözés – menekülés

A testvér vagy szülő vétke után az ellenfél kezébe kerül a tanítvány, de átváltozása révén kicsúszik a mestere karmaiból. Ezzel megkezdődik az üldözés. Szinte majdnem minden variánsban megjelenik a misztikus hármas szám, ugyanis a tanítvány, valamint mestere is a menekülés közben háromszor változik át mindaddig, míg a tanítvány felül nem kerekedik mesterén.

⁴⁸ Az alakváltozást elősegítő tárgyak feladata, hogy a főhőst baj esetén bármilyen más alakba át tudják változtatni, így az megszabadul az őt üldöző ellenségtől. Ebbe a csoportba tartozhat a vessző, a gyűrű, a fésű, a kantár, az állati szőr, a toll stb. Ezeknek a tárgyaknak belső-ázsiai változatairól bővebben lásd Windhoffer Tímea 2010.

Az átalakulások során a szereplők leggyakrabban állatalakot (bolha, csóka, egér, galamb, hal, kutya, macska, madár, nyúl, róka, sas, szarvas, holló, karvaly, kakas, medve, pulyka stb.) öltenek, de előfordulhat emberi alak is (leány, huszár, kőműves, orvos stb.). Máskor növényé (kása, korpa, köles, kökény, búza, lencse, zab stb.) vagy valamilyen tárggyá (gyűrű, kendő, bot, imafüzér stb.) változnak át.

Propp tanulmánya is foglalkozik a mágikus menekülés típusaival, hisz ez a motívum nemcsak ebben a mesetípustban található meg. Az általunk elemzett mesét Propp a „fortélyos tudományok” típusú mese csoportba sorolja. Értekezésében azt próbálja bizonyítani, hogy a mesék e típusában az átváltozások során a lélek átváltozásáról, alapjában véve bizonyos lélekvándorlásról van szó.⁴⁹ A sámánizmusban szereplő lélekvándorlás is történeti alapként szolgálhat az átváltozás motívumára.⁵⁰ A mi példáinkban a következő átváltozások szerepelnek:

	VARÁZSLÓ	TANÍTVÁNY
Mongol/tibeti: <i>Az elvarázsoltt holttest meséinek kerettörténete</i>	vízi madár	hal
	héja	galamb
	pamutruhas szerzetes	imafüzér csomója
Magyar: <i>A varázsló és tanítványa</i>	macska	egér
	agár	nyúl
Magyar: <i>Hamvas Gyurka (Hamvas Gyurka)</i>	sas	csóka
	vastag bot	szép selyemkendő egy leány nyakán
	fiatalúr	gyémántgyűrű

⁴⁹ „Ha viszont azt feltételezzük, hogy az állattá változása azokból az elképzelésekből alakult ki, amelyek szerint halálakor az ember állattá változik, akkor feleletet kapunk az általunk feltett kérdésekre [ti: a motívumok történeti gyökereire] (...) Ott, ahol kialakult a lélekről alkotott elképzelés, úgy gondolhatták, hogy nem a teljes ember testesül meg az állatokban, hanem csak a lelke. Így jöhetett létre a metempsichózisról, lélekvándorlásról szóló tanítás, melynek klasszikus formáját Indiából ismerjük” (Propp 2005: 339–349).

⁵⁰ „Az észak- eurázsiai népek jellegére a lélekettőség, vagyis a kettős lélektöbbség (dualisztikus pluralizmus) jellemző, vagyis alapvető lélekelemként részint a szabadlélek, részint pedig a testlélek (én lélek és életlélek) tűnik fel. A szabadlélek legfeltűnőbbben az álmok és a lélek elvesztésének különböző állapotai (ájulás, betegségek, a sámánál pedig transz) idején mutatkozik meg. A testlekek közül az »életlélek« legtöbbször »lélekzetlélekként« jelenik meg, azaz a lélegzésben felfogott vagy azzal közvetlenül azonosított életelv, egyenesen az »élet« primitív felfogása” (Diószegi 1983: 27–28).

Török: <i>Tarfejű és Ali Dzsengiz fortélyai</i>	sas	galamb
	koldus, aki elvesztette rózsacsokrát	rózsacsokor a szultánkisasszony kertjébe
	tyúk és kiscsibe	dara
		róka
Csecsen: <i>Harap fia Esirp</i>	kutya	róka
	héja	galamb
	egy zenélő ember, aki könyörög a tojásért	héja, tojás lett és a fejedelemre esett
	kotlós és kilenc csibe	búzaszemek
		vadmacska

A történetek az Aarne–Thompson 313⁵¹ típusú meséjével alkotott kombinációja (a boszorkány üldözi az ifjú párt, és az ifjú pár tóvá és kacsává, bokorra és virággá stb. változnak), Nyugat-Európában és a kontinens északi részén általános jelenség. A mágikus menekülés motívuma számos keleti példával is párhuzamba állítható, például a *Bölcs és Balga* első meséjének ötödik részével,⁵² vagy Wu Cheng³en *Nyugati utazás, avagy a majomkirály története* című regényének egyik részletével.⁵³

Ha azonban a tanítvány és a varázsló átváltozási formáinak viszonyát hasonlítjuk össze, akkor érdekes általános tendenciát állapíthatunk meg. Az átváltozások során mindig a varázsló van fölényben a tanítvánnyal szemben, de az utolsó esetben döntően megváltozik a viszony kettőjük között. A tanítvány fölénye tulajdonképpen akkor mutatkozik meg, amikor ellenfelét olyan helyzetbe sikerül kényszerítenie, hogy az vereséget szenvedjen, bár ehhez gyakran külső segítség szükséges. A mester csak egyetlenegyszer hibázik, és tanítványa ezt kihasználva, esélyt sem hagyva neki, legyőzi az utolsó átváltozásnál. A fiú gabonaszemkéké, vagy imafüzér szeméivé változik át, a varázsló pedig a szemeket felcsipegető kakassá (pulykává); egy szemet a kakas nem vesz észre,

⁵¹ AaTh 313 mesetípus: *Rózsa és Ibolya*; a két szerelmes gonosz üldözőik elől mágikus átváltozásokkal menekülnek (káporna – barát, szőlő – csósz, tó – réce stb.).

⁵² A 9. században tibetire fordított *Bölcs és Balga* című mesegyűjtemény első meséjének ötödik részében Brgya-byin (Indra) az istenek ura változik át héjává, mint itt a varázslók, és Byi-sva-kar-ma pedig galambbá változik. A galamb Si-byi királyhoz menekült, mint az alábbi történetben is a fiú-galamb Nágárdzsunához (Tóth 1996: 22–26).

⁵³ A Nagy Szent (Sun Wugong) és a Kis Szent (Jáde császár unokaöccse, a Kegyelmes-séggel Ragyogó, Szellemével Megmutatkozó Herceg, a Második Fiú) összecsapása: A Nagy Szent verébbé változik, a Kis Szent sólyommá, majd az alábbiak következnek: halászsas – tengeri daru, hal – halkapó jégmadár, vízikigyó – szürkedaru, vadliba – eredeti alak, kis templom (Vu Cseng-en 1980: 110–111).

vagy az esetleg elgurul, vagy képtelen felcsipegetni, s így a következő átváltózáskor a fiú a mestere fölé tud kerekedni: leharapja a fejét vagy megeszi.

6. A bűn levezelése

A legtöbb esetben a mese a jó győzelmével és a gonosz pusztulásával, legyőzésével zárul, a főhős az ellenfél megsemmisítését követően boldogan él tovább. Egy buddhista szellemű mesében azonban elfogadhatatlan elem lenne az, hogy valaki minden következmény nélkül ártalmára legyen egy másik személynek, akármilyen gonosz szándékú is az illető. Emiatt a buddhista szellemű térségben a mesélő szükségesnek érzi, hogy másoknak való ártása miatt a főhősnek vezekelnie kelljen. A bölcs mester megadja ennek lehetőségét azzal, hogy nehéz küldetés elé állítja a főszereplőt. Ez lehetőséget teremt a keleten oly kedvelt meseformula, a keretmese megalkotására, hiszen a vezeklés egy hosszú folyamat, így több mesét, történetet lehet összefűzni általa. Vezeklésként megjelenik az elvarázsolt holttest, a csodamadár vagy a beszélő szobor elhozata. A feladatot megnehezíti, hogy teljesítése közben nem szabad megszólalni.

Az elvarázsolt holttest, a csodamadár, illetve a beszélő szobor történetekkel mulatja az időt, melyek a kereten belüli történeteknek felelnek meg. A főhős becsületessége, nyíltsága miatt nem tudja megállni, hogy ne fűzzön megjegyzéseket hozzájuk, illetve hogy a történetek hallatán ne mutassa ki érzelmeit. Ezzel megszegi a szabályokat, és elveszti a mesét mondó csodálatos lényeket. Állhatatossága természetesen nem engedi, hogy feladja, így újból szerencsét próbál a feladat leküzdésével. Az ördögi kör akkor törik meg, amikor főhősünk nem szólal meg. Ez legtöbb esetben nem az ő, hanem a mesélt történet hosszúságának javára írható, mivel hamarabb érnek célba, minthogy vége lenne a történetnek.

Összegzés

Végezetül szeretném pár szóban összefoglalni a mese vizsgálata során felmerülő azonosságokat, melyek azt eredményezik, hogy a különböző változatokat egy mesetípusba sorolhatjuk. A kezdő szituáció szinte minden mese alapját képezi, a főhős útnak indul, esetleg útnak indítják, hogy szerencsét próbáljon. Innen kezdődik a mesetípus egyedi motívuma: a főhős a mesterétől megtanulja a varázslást. Ami a bonyodalom alapját képezi, hogy ezt a varázsló tudta nélkül teszi: vagy csellel jut a tudáshoz, vagy egy segítőtársa akad, esetleg hihetetlen szenvedést kell kiállnia, hogy megszerezze az átváltózás tudományát. Ezeket a konkrét különbségeket az adott nép népszokásaiból merítették. A samanisztikus hitben gyakori a feldarabolás motívuma, míg az európai népeknél a tudomány világában a könyvből való tanulás motívuma jelenik meg. A mesetípus

legjellemzőbb állandó motívuma a mágikus menekülés-üldözés különböző átváltozások során. A fent említett különbségek a mesélő személyének, a mese keletkezési helyének és kulturális közegének különbségeiből adódnak. A mesélők az ismeretlent csak a saját szülőföldjükön előforduló lények, tárgyak, események alapján tudják elképzelni, s az itt szerzett tapasztalatokat, megfigyeléseket építik bele meséikbe.

Láthatjuk tehát, hogy bár a mesék egymástól akár több ezer kilométeres távolságra lelhetők fel, a természet, illetve a tárgyi világ különbségeit, valamint a népszokásokat leszámítva, szinte teljesen azonosnak tekinthetők.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Aarne, Antti–Thompson, Stith 1961. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Benedek Elek 1988. *Magyar mese- és mondavilág I–II*. Budapest: Móra Ferenc Ifjúsági Könyvkiadó.
- Benfey, Theodor 1859. *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Bergmann, Benjamin 1804. *Nomadische Strefereien unter den Kalmüchen*. Riga: Hartmann.
- Busk, Rachel Harlette 1873. *Sagas from the Far East; or, Kalmouk and Mongolian Traditional Tales*. London: Girffith and Farron.
- Consquin, Emmanuel 1913. *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen*. Niort: Impr. nouv. G. Glouzot.
- Cültem Süren R. 2011. *Монгол аман бууц* [Mongol szájhagyomány]. Ulaanbaatar: Selenge Press.
- Damdinsüren, Cendin 1959. *Mongyol uran jokial-un degeji jayun bilig orusibai* [A mongol irodalom száz legkiemelkedőbb alkotása]. [Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus 14.] Ulaanbaatar: Sinjlex Uxaanii Akademiin Xeblel.
- Damdinsüren, Cendin 1962. *Töbed mongyol siditü kegür-ün üliger. Tibetan and Mongolian Tales of Vetala*. [Corpus Scriptorum Mongolorum, Tomus I.] Ulaanbaatar: Sinjlex Uxaanii Akademiin Xeblel.
- Dashdemberel, A. 1922. *Шүдэм хүүрүн үлгэр*. [Elvárásolt holttest meséi]. Ulaanbaatar: Soyombo Xeblelnii Gajar.
- Diószegi Vilmos 1983. *A pogány magyarok hitvilága*. (Körösi Csoma Kiskönyvtár) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diószegi Vilmos 1998. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Istvánovits Márton (ford.) – Benedek Katalin (vál.) – Fazekas, Zsuzsa (szerk.) 2005. *A hétfejjű Zarvas. Kaukázusi mítoszok, népmesék, mondák*. (sorzatszerkesztő: Hoppál Mihály) Budapest: Európai Folklor Intézet – L'Harmattan Kiadó.
- Ferenci, D. Ebubekir 2010. *Magyarok és az iszlám*. Istanbul: Demirpress.
- Francke, August Hermann 1921. „Die Geschichten des toten Ngo-rub-can. Eine tibetische Form der Vetälapancavimšatikā aus Purig.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 75: 72–77.
- Francke, August Hermann 1923. „Zur tibetischen Vetälapancavimšatikā (Siddhikür).” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 77: 239–254.

- Golstunskij, Konstantin Fedorovic 1864. *Ubası Chun-Tajdzijn tudzi, narodnaja kalmyckaja poema Dzangara i Sidditu kjuryjn-tuli, izdannye na kalmyckom jazyke* [Dzangar és a Siditu kegur-un uliger Kalmük elbeszélő költemény, kalmük nyelvű kiadás] Skt. Peterburg.
- Ipolyi Arnold 1987. *Magyar Mythologia*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Jamsarano, Tseveen 1923. *Mongolskie skazki* [Mongol mesék] Urga: Mongol'skoı Knizhnoë Palaty.
- Jewett, Eleanor Myers 1922. *Wonder Tales from Tibet*. Boston: Little Brown and Company.
- Jülg, Bernhard (szerk) 1866. *Die Märchen des Siddhi-kür Kalmükischer Text mit deutscher Übersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Jülg, Bernhard 1866. *Kalmükische Märchen. Die Märchen des Siddhi-kür oder Erzählungen eines verzauberten Todten*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Jülg, Bernhard (szerk.) 1868. *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-kür nach der ausführlicheren Redaction und die Geschichte des Ardschi-Bordschi Chan. Mongolisch mit deutscher Übersetzung und kritischen Anmerkungen*. Innsbruck: F.A. Brockhaus.
- Kara, György 1984. *Siditü kegür-ün uliger. The Mongolian Tales of the Bewitched Corpse*. (Debter 4), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kovács Ágnes (szerk.) 1988. *Magyar népmesekatalógus 2*. Bevezetőt írta: Dömötör Ákos. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- Lőrincz László 1964. „Fragments d'une version oïrate du “Cadavre ensorcelé”.” *Acta Orientalia Hung.* 17: 293–321.
- Lőrincz László 1965. *Egy indiai mesegyűjtemény útja Belső-Ázsiában: a Vetälapancavimśatikā tibeti és mongol változatai* (kandidátusi értekezés) Budapest.
- Lőrincz László 1965. „Les “Contes du cadavre ensorcelé” (Ro-sgrun) dans la littérature et le folklore tibétains.” *Acta Orientalia Hung.* 18: 305–316.
- Lőrincz László 1967. „Les “Contes du cadavre ensorcelé” dans la littérature et le folklore mongols.” *Acta Orientalia Hung.* 20: 203–238.
- Lőrincz László 1968. „Les recueils Ro-sgrun tibétains contenant 21 contes.” *Acta Orientalia Hung.* 21: 317–337.
- Lőrincz László 1977. *Mongol mesetípusok*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- MacDonald, Alexander W. 1967. *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine: Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des “Histoires du cadavre”*. Vol. 1. Paris: Presses Universitaires de France.
- MacDonald, Alexander W. 1972. *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine: Édition et traduction d'un troisième manuscrit tibétain des “Histoires du cadavre”*. Vol. 2. Paris: Presses Universitaires de France.
- MacDonald, David 1931a. „Tibetan Tales I.” *Folklore* 42.2: 178–192.
- MacDonald, David 1931b. „Tibetan Tales II.” *Folklore* 42.3: 294–315.
- Nógrády László, Dr. 1917. *A mese*. Budapest: Magyar Gyermektanulmányi Társaság.
- Ortutay Gyula (szerk.) 1977–1982. *Magyar néprajzi lexikon*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- Pallas Nagy Lexikona*. 1893–1897. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt.
- Propp, Vlagyimir 2005. *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest: L'Harmattan.
- Schmidt József 1995. *A szanszkrit irodalom története*. Budapest: Pallos Kiadó.
- Tasnádi Edit (szerk.) 2002. *A pasa fia meg a világszépe. Török népmesék*. Budapest: Európai Folklor Intézet – L'Harmattan Kiadó.
- Tóth Erzsébet (szerk.) 1996. *Böles és balga. Klasszikus tibeti olvasókönyv*. Budapest: Universitas Kiadó.
- Vekerdi József 1982. *Mesefolyamok óceánja. Válogatás a szanszkrit elbeszélés irodalomból*. Budapest: Európa Kiadó.

- Vladimircov, Boris Jakolevic 1958. *Volšebnyj mertvec mongol'sko-oiratskie skazki* [Az elvarázsolt holttest mongol és ojrát nyelven]. Moskva: Izdat. Vostočnaja Literatura.
- Vu Cseng-en 1980. *Nyugati utazás, avagy a majomkirály története*. [Ford. Csongor Barnabás.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Windhoffer Tímea 2004. *Az elvarázsolt holttest meséi. Tibeti és mongol szöveg alapján* (diplomamunka) Budapest: ELTE, Belső-ázsiai Tanszék.
- Windhoffer Tímea 2005. „A Fehérlófia Belső-Ázsiában.” In: Birtalan Ágnes – Rákos Attila (szerk.) *Bolor-un gerel. Kristályfény. The Crystal-Splendour of Wisdom. Essay Presented in Honour of Professor Kara György's 70th Birthday*. Vol. II. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Tanszék–MTA Altajisztikai Kutatócsoport, 901–909.
- Windhoffer, Tímea 2010. „Varázstárgyak a mongol-tibeti mesékben.” In: Birtalan Ágnes – Kelényi Béla – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Védelmesítő istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben*. [Öseink nyomán Belső-Ázsiában IV.] Budapest: L'Harmattan, 243–256.
- Windhoffer Tímea (megjelenés alatt). *Csodálatos elemek tipológizálása a mongol, illetve tibeti mesékben*. (ELTE BTK, doktori disszertáció).

FÜGGELÉK

A mese fordítása

India közepén éldegélt hét varázsló, tőlük nem messze pedig egy királyi testvérpár. Az idősebb testvér elment a varázslók földjére, hogy megtanulja a varázslást. Bár hét évig tanították, mivel a varázslók irigyek és rosszindulatúak voltak, azt nem tanították meg neki, hogy a varázslást hogyan kell valójában csinálni. Mivel a királyfi nagyon ostoba volt, a varázslás tudományát nem ismerte meg.

Egyszer az öccse elment, hogy élelmet vigyen a bátyjának, és éppen meglátta az ajtón keresztül, ahogy a hét varázsló varázsol. Amint meglátta, a varázslás lényegét egyből megértette. A bátyjának nem is adta át az ételt, hanem egyből visszatértek saját országukba.

Otthon így szólt a bátyjához:

– Bár te tanultad a varázslást, az elsajátított tudásod mégsem biztos. Az udvarunkban van egy olyan szép ló, melynek nem lehet betelni a látványával. Vezesd el a lovat anélkül, hogy megülnéd, de ne a hét varázsló lakhelye irányába menj! Add el a lovat, fogd az értékét, de a zablát ne add oda, vidd magaddal, miután levetted és gyere vissza!

Ezután a fiatalabb testvér átváltozott egy szép lóvá. A bátyja így gondolkozott:

– Én hét évig tanultam, mégsem lettem tudós, bezzeg az öcsém meg ilyen csodás szép lóvá tudott átváltozni, miért is ne ülnék rá? – így ráült a lóra, és elment, hogy eladja.

A varázslók mágikus tudományukkal elérték, hogy az idősebb királyfi akaratlanul is odamenjen hozzájuk. Amikor megérkezett, megijedt, de nem volt képes menekülni.

– A varázsló mesterektől megkérdezem, megveszik-e ezt a lovat – gondolta örömmel. A hét varázsló behívta.

– Az öcsém ezzé a szép lóvá változott, ti tudtok-e ilyet? – kérdezte. Ahogy a hét varázsló felismerte a varázslóvat, így gondolkodott:

– Ha sok varázsló lesz, a tehetségünk nem lesz kiemelkedő. Ezért a báty kapja meg a drágaköveket, mi pedig öljük meg azt a lovat! – így a lovat megvették, és a kívánt árat kifizették.

A hét varázsló a lovat egy fekete kerítéshez erősen kikötötte. Amikor elérkezett az idő, hogy megöljék a lovat, elvezették egy folyó partjára. Egyesek az orrát fogták, mások a lábait, megint mások a farkát, sörényét tartották, így nem engedték, hogy elmeneküljön. A ló azt gondolta:

– Óh, bátyám, mivel felelőtlen és gyerekes voltál, és a zablát nem voltál képes megtartani, ezeknek a kezébe juttattál. Átváltozom valamilyen más élőlényé – azzal beugrott a vízbe és hallá változott.

Erre a hét varázsló hét vízi madárrá változott, akik üldözni kezdték. A hal, mivel nem tudott előlük elmenekülni, égen szálló galambbá változott. A varázslók azonban hétévé változtak és hegyen völgyön keresztül követték, és egyre jobban megközelítették. Akkor a galamb a déli Beda ország Dicsőség nevű hegyén található 'Boldogságot adó' elnevezésű barlangban élő Nágárdzsuna mester kebléhez menekült. A hét héja szintén a barlang bejáratához repült és hét pamutruhát viselő szerzetessé változott. A mester azt gondolta:

– Ezt a galambot vajon mi okból üldözi ez a hét héja?

Majd megkérdezte:

– Galamb, mi az oka félelmednek és ijedtségednek?

Akkor a galamb részletesen elmesélte a korábbi eseményeket, majd így kérte a mestert:

– A barlangod bejáratánál hét pamutruhás ember van, amikor azok a közelbe jönnek, azt fogják mondani „Add ide az imafüzéredet!” Akkor én az imafüzérnek csomójává változom és várok, te pedig a csomót vedd a szádba, és a többit szórd kifelé szertesztét!”

Amint ezt elmondta, a hét pamutruhás megjelent.

– Mester, add ide az imafüzéredet! – kérték. A mester a csomót a szájába vette és a füzért kifelé szertesztét szórta. A füzér gyöngyei egy pillanat alatt férgékké változtak, a hét pamutruhás pedig tyúkká, hogy a férgeket megegyék. A mester rögtön kivette a szájából a csomót, az pedig visszaváltozott emberré. Fogta a mester botját, megölte a hét tyúkot, akiből hét emberi holttest lett.

Akkor a mester nagyon elkeseredett:

– A hét embernek azért ártottam, hogy egyedül téged megmentselek. Ez nagyon nem jól van így – mondta.

A királyfi így szólt a mesterhez:

– Én egy király fia vagyok, akinek Te, mester az életét megmentetted, ezért volt lehetséges az ő haláluk. Hogy e büntől megtisztulj, és újra kegyben részesülj, bármit mondasz, feltétel nélkül teljesítem.

A mester erre ezt válaszolta:

– A Hűvös-liget nevű nagy temetőben van egy Elvarázsolt holttest nevezetű Buddha, aki derékon alul aranyból, felül türkizből van, és fején egy kagyló-fej-dísz található. Meg tudod-e azt szerezni nekem bátor szívvel? Ha képes vagy rá, én ellátlak útravalókkal. Ha sikerrel jársz, evilág emberei mind élének ezer évig, és egy csodás tökéletesség fog bekövetkezni.

A királyfi pedig megfogadta:

– Mutasd meg nekem, kérlek az utat, amin mennem kell, a módot, ahogy cselekednem kell, és az útravalót, azaz a módszereket, és parancsod szerint cselekszem.

– Ha innen egy mérföldet mész egy fogvacogtató, nagyon félelmetes, és ijesztő völgybe érsz, ami tele van hatalmas holttestekkel. Amikor odaérsz, azok mindannyian felállnak és elindulnak feléd. Akkor mondd azoknak a holttesteknek: „Ha-la ha-la szvá-há” és ezt szórd! Aztán amikor az egyik völgyet elhagytad, sok kicsike holttest lesz, azoknak ezt mondd: „Hu-lu hu-lu svá-ha”, és ezt szórd szét. Aztán amikor egy másik völgyet is elhagysz, sok csecsemővel teli helyre érsz. A csecsemő holttesteknek mondd: „Ti-ra-pa-tah”, és ekként szórd! Akkor azok közül az elvarázsolt holttest elmenekül, egy mangófa törzsére mászik, és ott várakozik. Akkor te ezzel a Fehérhold nevű fejszével tégy úgy, mintha ki akarnád vágni a fa gyökerét, akkor le fog ereszkedni. Rakd őt ebbe a százakat befogadni képes színes zsákba, és száz szálból fonott színes kötéllel kösd össze! Ezután ezt a soha el nem fogyó ételt edd meg és hozd hozzám az elvarázsolt holttestet! Gyere úgy, hogy elviseled a következő nehézségeket, míg el nem hozod hozzám: ne nézz vissza, ne szólalj meg, ne aludj, és még csak meg se pihenj! Ha ezeket (mégis) megteszed, soha nem érsz vissza. Különösen egy szót sem ejthetsz ki a szádon, amíg ide nem érkezel. Ha visszatérsz a Nagy Boldogság barlangba, neved, királyfi, Békés Természetű legyen! – így szólt, megmutatta az utat és elbocsátotta.

A királyfi ment mendegélt a mester által mutatott úton, a félelmeit legyőzte, az akadályokat eltávolította, majd megérkezett. Egyszer csak meglátta az elvarázsolt holttestet, s követte amint egy mangófa törzsére felmászott. A királyfi bekiáltott a törzs gyökerének egyik részébe:

„Mesterem Nágárdzsuna,
Fejszém Fehérhold,
Élelmem soha el nem fogyó étel,

Zsákom százakat tartalmazó színes zsák,
Kötelem százakat összekötő színes kötél,
Én magam Békés Természetű királyfi vagyok,
Te, holttest, leereszkedsz-e,
Avagy a fa törzsének belsejét ledöntöm.

Erre a holttest megszólalt:

– Ne dönts ki a fát, lejövek! – és magától leereszkedett. A királyfi pedig belerakta a zsákba, a zsákot a kötéllal összekötötte, evett az ételből, és hátára véve a zsákot elindult. Sok napon keresztül ment, egyszer csak az elvarázsolt holttest megszólalt:

– A nap is hosszú volt, az út is véget ért, el is fáradtunk. Vagy te mondasz egy szép mesét, vagy én mondok bölcs meséket.

A királyfi semmit sem szólt. A holttest újra megszólalt:

– Ha semmit sem akarsz szólni, akkor bólogass a fejeddel, ha te mondasz mesét, és emeld fel a fejedet, ha nekem kell mesét mondanom!

A királyfi felemelte a fejét. Ez a bevezetés. Akkor a holttest elmondott egy mesét.

YAMAJI MASANORI

„BU 武” ÉS „BUN 文”
– A FILOLÓGIAI KUTATÁS FONTOSSÁGÁRÓL
JAPÁN JOBB MEGISMERÉSÉHEZ*

A japán szubkultúra, illetve popkultúra – mint például a *manga* 漫画 képregény vagy az *irezumi* 刺青 tetoválás – iránti érdeklődés elterjedésével már legalább tíz éve megsokasodott azok száma a japán szakra jelentkezők, illetve a felvételt nyert hallgatók körében, akik arra gondolva jelentkeztek, jelentkeznek, hogy a japán szakon tanulva közelebbi ismeretekhez juthatnak e témakörökből, vagy éppen arra is gondolnak, hogy e témák szakemberévé válhatnak.¹ Sőt olyan véleményt is hallhattunk még a szakos oktatók részéről is, hogy „nagy az érdeklődés ezek iránt, így ha *manga* vagy *tetkó* kurzust indítunk, biztosan sok diákot szerezhethünk a japán szak számára.” Bár meg lehetne érteni az efféle gondolkodást is, ha az utóbbi időkben a felsőoktatást mélyen sújtó finanszírozási körülményekre gondolunk, de semmiképpen sem tarthatjuk helyesnek az ilyen tudománytalan gondolkodást, különösen azt, hogy egy kutatóegyetem oktatója szájából elhangozzék tudományos és megalapozott indoklás nélkül!

Ugyanakkor a szubkultúra, illetve a popkultúra is a japán kultúra része, így indokolt lehet e témák megfelelő kultúrtörténeti forrásanyag elemzésén alapuló bemutatása, például a *Japán társadalom és kultúra* című BA-s kurzus keretében. Ehhez viszont nélkülözhetetlen a kurzusvezető oktatónak az e témával kapcsolatos filológiai forráskutatás révén szerzett felkészültsége, ami alapot képez a kutatóegyetem kurzuskövetelményeinek megfelelő előadás megtartá-

* A cikk annak az előadásnak az átdolgozott változata, amelyet a 2013. november 27-i ünnepi konferencián tartottam. Az ünnepi konferencia megrendezésével az ELTE BTK Távolségi Intézet jelenlegi és volt munkatársai tiszteletüket fejezték ki a 90 éves Csongor Barnabás tanár úr előtt, és a Kelet-ázsiai Tanszék/Távolségi Intézet fennállásának 90. évfordulóját ünnepelték, az egyetemi vezetés és a kínai nagykövet jelenlétében.

¹ Amíg a szak alapító vezetőjeként irányítottam a japán szakot, az utolsó majd' 10 évben a felvételi időszak közeledtével a japán szakos felvételin gondolkodóktól számtalan e-mailt kaptam, melyben megírták, hogy miért kívántak az ELTE japán szakára jelentkezni. Kiderült, hogy a döntő többség a *manga* képregény miatt kezdett érdeklődni Japán és a japán szak iránt. Válaszul kénytelen voltam elmagyarázni a szak képzési céljait, s azt is jelezni, hogy nincs lehetőség a *manga* rajzolás elsajátítására a hivatalos órák keretében.

sához, különösen ahhoz, hogy a kurzusvezető oktató a japán társadalomnak a szub/popkulturális jelenségekről alkotott megítéléséről is hiteles képet tudjon adni a hallgatók számára.²

A bölcsészkaron a japán szakos képzés a tudományági besorolásban a filológia tudományághoz tartozik, a többi keleti nyelvi képzéshez hasonlóan. A japán szakos képzés feladata tehát nemcsak a japán társadalom jelenségeinek

² A japán *manga*-, illetve *irezumi*-kutatás iránt érdeklődőknek ajánlom a Kyoto International Manga Museum 京都国際マンガミュージアム, a Japan Society for Studies in Cartoons and Comics 日本マンガ学会, illetve a National Museum of Ethnology 国立民族学博物館 honlapjait, ahol megismerkedhetnek e két témával kapcsolatos, Japánban folyó tudományos kutatás jelen helyzetével. A *manga* tanulmányozását illetően számos japán egyetemen működik a hallgatók által működtetett ún. *Manga kenkyū kai* 漫画研究会, azaz a Manga-kutató klub is, mint a számtalan egyetemi diákklub egyike, amely a diákok által befizetett klubtagsági díjból fedezi a szükséges működési költségeket. Azoknak ajánlom a TBS News R5 漫画で描き残す東日本大震災～ストーリー311 あれから3年～ („A mangában rajzolva megörökített Keleti-Japán nagy katasztrófa – Történetek 311, 3 év elteltével –”) című munkát, akik érdeklődnek a japán manga iránt. A japán manga szerepének komoly és pozitív fejlődését figyelhetjük meg benne, lásd az irodalomban feltüntetett internetes címlistát. Tetoválással foglalkozó egyetemi klub ugyanakkor nincs. Ez is jól érzékelteti a japán társadalom megítélését a tetoválással szemben. A *shintō* 神道 világképében a gyermek „szennyezettség nélkül, makulátlanul” születik, mint *akago* 赤児, tiszta, világos gyermek. A később rájuk tapadó összes szennyezettséget lemosó ún. *misogi* 禊ぎ, szennyezettséget lemosó tisztálkodással – főként tengervízben – újra tiszta állapotba kerülhetnek az emberek. (A japán gyerekképről és a *misogiri*-ről lásd Yamaji 2005.) Így a tetet szándékosan szennyező tevékenység nem kaphat pozitív értelmezést a japánok részéről. Azonban közismert dolog, hogy a *jōmon*-kori régészeti leletek között olyan agyagszobrokat is találtak, amelyeken tetoválásra utaló jelek találhatók. Továbbá a kínai *Weizhi woren zhuan* (*Gishi wajin den*) 魏志倭人傳, a *Weizhi wo* 倭 (j. wa) emberekről szóló fejezetében olvasható, hogy „a szokásuk szerint a férfiak – a fiataloké is, a fiataloké is – mind arcukon és testükön tetoválva vannak...”. (Lásd *Gishi wajin den*, *Gokanjo wa den*, *Sōsho Wakoku den*, *Zuisho Wakoku den* 1951.) A *Weizhi* az i. sz. 3. század vége felé készült, így e szerint az időszámításunk első évszázadaiban a japán férfiak mind tetoválhatták magukat. Azonban a Yamato hatalom (i. sz. 4–7. század) kialakulásával ez a szokás háttérbe szorult – ebben a konfuciózus tanítás hatása is nagy lehetett, mert a Yamato hatalom nagy erővel törekedett a kínai műveltség átvételére, és a 7. század második felétől fokozatosan kiépült a császári *Ritsu-Ryō* 律令 jogi rendszer. A jogrendszer kialakulásával a tetoválás a büntetés egyik fajtája lett, mint *irezumi*-büntetés. Ez a büntetés addig maradt fenn a japán jogrendszer történetében, amíg végül a Meiji-kormány 1872-ben megszüntette, és arra is erőfeszítést tettek, hogy a testdíszítésre szánt *irezumi* terjedését szigorú jogszabályokkal megakadályozzák (lásd Haruta 1994). A mai Japánban a kiskorúak tetoválása tiltott, és a tetoválás foglalkozásként való végzéséhez orvosi igazolvány szükséges. Az uszodáknál és a fürdőknél rendszerint nem engedik be azokat, akiken tetoválás látható, mivel a japán civil társadalomban a tetovált embereket elsősorban az alvilággal hozzák összefüggésbe, és az átlagemberekben utálatot és félelmet keltenek. Az utóbbi időkben több város igyekszik még városi rendelettel is megtiltani a tetovált emberek strandolását a tengerpartjukon, mint például *Kōbe város 37. városi rendelete a Suma tengerpart megvédésére és továbbfejlesztésére* (須磨 海岸を守り育てる条例, 2008. 03. 31., lásd az irodalom internetes címlistáját).

megismertetése, leírása – ezt egy jól felkészült újságíró is el tudná végezni, esetleg jobban.³ A japán szakos nyelvképzés a mai beszélt nyelv tanításával, ami a nyelviskola feladata, nem ér véget, hanem az alapos japán nyelvi és nyelvészeti – a régi japán nyelv és a *kanbun* ismereteit is beleértve – ismeretek átadását is magában foglalja. A japán szakos képzésnek az elsődleges feladata a japán nyelv alapos ismeretei birtokában történő és a nyelvi forrásanyag elemzésén alapuló feltárása a Japán életében észlelhető jelenségek történelmi, kulturális és műveltségi gyökereinek, illetve a japán emberek gondolatvilágának ezen keresztül történő jobb megismerése, és nem utolsósorban a hallgatók bevezetése Japán filológiai módszertanon alapuló tudományos tanulmányozásába.

A következőkben a fent vázolt japán filológiai kutatás fontosságának illusztrálására két fogalmat, a „*bu* 武” és a „*bun* 文” fogalmat vizsgálom a filológia és a fogalomtörténet szemszögéből.

Ez a két fogalom a japán történelem fejlődése során, különösen a *bushik* 武士 majd hétszáz éven keresztül tartó uralkodása alatt kialakult társadalmi és erkölcsi képnek az alapjait adta, és az e két szó által kifejezett gondolatok máig hatnak a japánok gondolkodására, különösen a „*bunbu* 文武” páros fogalmaként. Ebben a párosításban a *bu* a harci képességet és a hadászati ismereteket együttesen fejezi ki, míg a *bun* a *bu* fogalmán kívül eső szellemi képesség és műveltség összességét takarja. A *bu* fogalom a „*budō* 武道, a *bu* útja” fogalomként is tovább él a mai japánok gondolkodásában, mondhatni nagy jelentőséggel. A „*budō*” fogalom a harci és a hadászati tudományban való edző és gyakorló utat jelenti, de a kemény edző gyakorlásán nemcsak a fizikai képesség magas fokának elérését értik, hanem a tudat és a szellem, illetve a személyiség minőségi tökéletesítését is. A *budō bu* útja tehát embert nemesítő út is.⁴

³ Az egyetem elvégzése után csaknem három évig (1968–1970) dolgoztam a Mainichi Hōsō (Mainichi Broadcasting System) TV Híradó Főosztályán, mint televíziós riporter-újságíró és szerkesztő. Így a gyakorlatban is közelebről megismerkedhettem az újságírás és a tudományos munka követelményei és céljai közötti különbséggel.

⁴ Az itt foglaltak részletes elemzését illetően lásd Yamaji 1993, 1996, 1998, 2004, 2007 és Yuasa 1986. Catharina Blomberg művében három helyen (1995: 123, 151, 158) érinti a *bun-bu* fogalom párt, de a szó mélyebb filológiai, fogalomtörténeti és eszmetörténeti elemzésével adós marad. A *bun-bu fogalom* elemzéséhez vett forrásszövegek értékelése hiányos, így a *bun-bu* fogalom eszmetörténeti és fogalomtörténeti elemzése a kötet címe ellenére sajnálatos módon hiányos. A Kiotó Egyetemre benyújtott PhD dolgozat alapján készült és 2009-ben a kiotói Shibunkaku kiadásában megjelent Alexander Benett írása, a *Bushi no seishin (etosu) to sono ayumi – Bushidō no shakai shisōshi teki kōsatsu* (Benett 2009), a *bushi* szellemtörténeti kutatásában felmerülő kérdéseket átfogóan vizsgálja és foglalja össze. Azonban ennél a munkánál is hiányzik a kulcsfogalmak filológiai és fogalomtörténeti vizsgálata. A *bushi* éthosz vizsgálatához elkerülhetetlen alpművek – mint például Arai Hakuseki 新井白石: *Oritaku shiba no ki* 折りたく柴の記, Katsu Kaishū 勝海舟: *Hikawa seiwa* 氷川清話, Yamaoka Tesshū 山岡鉄舟: *Bushidō*

Azt, hogy a *budō* fogalom a mai japánok gondolkodásában is jelentős helyet foglal el, ékesen jelzi a 2012-ben életbe léptetett *chūgakkō* 中学校, vagyis az alsó középiskolai „*Budōkyōiku* 武道教育, *budō* oktatás” (műfaj szerint *jūdō* 柔道, *kendō* 剣道 és *sumō* 相撲) kötelezővé tétele. Ennek indoklásául a 2012-ben életbe léptetett *Shin gakushūshidō yōryō* 新学習指導要領 (*Új oktatási iránymutató*) kiemeli a 2006-os *Kyōiku kihon hō* 教育基本法 (*Oktatási alaptörvény*) módosításában foglalt alap gondolatot, azaz „a (japán) hagyományok és örökségek tiszteletben tartását”.⁵

A máig ható *bushi*-gondolatvilágnak és japán eszmetörténeti fejlődésének helyes megértését illetően mindenképp előtte szükséges annak az eszmetörténeti és fogalomtörténeti vizsgálata, hogy vajon hogyan fejlődött ki az a gondolatrendszer, amire a *bushik* a saját cselekedeteik alapjaként támaszkodtak, vagy

– *Bunbu ryōdō no shisō* 武士道 – 文武両道の思想 – stb. elemzését, illetve fogalomtörténeti és eszmetörténeti vizsgálatát sajnálatos módon nem találjuk meg benne. A *bushi*-kutatásban észlelhető hiányosságokról a neves eszmetörténész, Bitō Masahide 尾藤正英 professor (1923–2013) a következőket írta az általa szerkesztett *Acta Asiatica* vol. 49. különszáma, a „*Studies on Bushi (samurai)*” (1985) előszavában: „...The *samurai* or *bushi*, who left such an imprint on the mind of the modern Japanese, emerged around the tenth century and continued to play an important role both socially and politically for almost one thousand years until the abolition of the class at the time of the Meiji Restoration. As such they gave to Japanese history some of its most distinctive characteristics. Despite this fact, past studies in Japanese history, whether by Japanese or by foreigners, have not necessarily given due attention to the distinctive characteristics of the *bushi*. While more true outside academia than in, there are cases where the *bushi* are regarded simply as rude warriors who were the source of the aggressive militarism of modern Japan. In other cases the *bushi* are regarded as feudal lords or as members of ruling class whose interest were totally opposed to those of the ordinary populace. These views, however, reflect only one facet of the *bushi*. To grasp the total dimensions of the *bushi* accurately and to appraise correctly the legacy bequeathed by the *bushi* to modern Japan remains a task for the future.” Bitō professor szavai megerősítették eddigi észrevételeim helyességét a *bushi*-kutatással kapcsolatban, mely szerint a kulcsszavak alapos elemzése, fogalomtörténeti vizsgálata nélkülözhetetlen. Így születtek a *bushi* gondolatvilágának megértéséhez fontosnak vélt fogalmak tisztázását célzó írásaim, amelyeket e jegyzet elején említettem. A Chiba Egyetem japán történelem professzora, a Tokió Egyetem emeritus professzora, Bitō professor a Japán Alapítvány vendégprofesszori programjának keretében 1988. áprilistól június végéig három hónapon keresztül rendkívüli kurzust tartott a japán történelemről az ELTE japán szakosainak számára. Így az 1986. őszén indult japán szak első két évfolyamának hallgatói ritka lehetőséget kaphattak, hogy személyesen hallgathassák a professzor japán történelemről szóló előadását Szerdahelyi István tolmácsolása segítségével. E sorok írója számára is rendkívüli lehetőség volt, hogy személyesen konzultálhattam a fent említett kérdésekről. A *bushi* ez irányú kutatását illetően még mindig sok kérdést tartogat magában, aminek tisztázása alapvetően megváltoztathatja az eddig kialakult és makacsul megmaradó sablonos *bushi*-képet, s előmozdíthatja a japánok gondolatvilágának, illetve a japán társadalom működésének jobb megértését.

⁵ Lásd Ishizaka 2013 és a *Monbu Kagaku Shō*, a Ministry of Education, Culture, Sports, Science & Technology in Japan honlapját, ahol a vonatkozó törvények és jogszabályok olvashatók.

milyen alapfogalmak, szavak voltak, amelyek kifejezték a *bushik* értékrendjét, az életről alkotott képüket.

Forrásanyagok a *bushi*-gondolatvilág tanulmányozásához

A *bushi*-gondolatvilág tanulmányozásához szóba jövő, illetve a kutatók által eddig forrásul használt és elemzett különböző írások a következő három csoportba oszthatók:⁶

- I. *Heike monogatari* 平家物語 (*Heikék története*),⁷ *Taiheiki* 太平記 (*A nagy béke története*),⁸ *gunki monogatari* 軍記物語, azaz csatatörténetek, *Azuma kagami* 吾妻鏡 / 東鑑 (*A Kelet tükre*),⁹ *Baisōron* 梅松論 (*Sárgabarack és fenyőfa története*),¹⁰ illetve más történeti írások. Továbbá a regények, a *jōruri* 浄瑠璃 és *kabuki* 歌舞伎 darabok stb., irodalmi művek, amelyekben leírták, feljegyezték a *bushik* életét, gondolatait és tetteit.¹¹

⁶ Lásd Yamaji 2004: 469–467.

⁷ A *Heike monogatari* szerzőjeként Shinano no zenji Yukinagát 信濃前司行長 (?–?) szokták említeni a Yoshida Kenkō 吉田 兼好 (költő, 1283?–1352?) *Tsurezure gusa* 徒然草 (*Ráérő időben*) című írásában olvasható feljegyzésekre hivatkozva, azonban a *Heike monogatari* létrejöttének körülményeiről biztos adatok nem ismertek. Az eredeti mű valószínűleg a 13. század első felében keletkezhetett, és ezt követően hamar számos verzió született, voltak olvasásra szánt verziók, illetve előadásra szánt verziók, lásd *Hōjōki*, *Tsurezuregusa*: 271.

⁸ A *Taiheiki* ma ismert véglegesnek mondható verziója a 14. század második felében, 1371 körül készülhetett. A szerzője nem ismert, de egyesek szerint például Kojima szerzetes 小島法師 (?–1374) vagy Gen'e 玄恵 (a Tendai iskola szerzetese, 1279–1350) neve jöhet szóba, mivel nevük a korabeli feljegyzésekben fellelhető, de egyik sem bizonyított teljes bizonyossággal. A *Taiheiki* a több mint ötven évig tartó Déli és Északi császári udvarok közötti viszálykodást írja le, amely az Ashikaga sógunátus (1336–1573) megszilárdulásával ért véget. A *Taiheiki* közismerten nagy hatással volt a későbbi japán irodalmi alkotásokra.

⁹ Az *Azuma kagami* 吾妻鏡 (*A Kelet tükre*) napi feljegyzésekben írja le a Kamakura-sógunátus első időszakának eseménysorozatát, amely a Mochihito herceg 以仁王 által 1180-ban indított, Heikék elleni hadjáratral kezdődött, és a Kamakura-sógunátus hatodik sógunja, Munetaka herceg 宗尊親王 (sógun 1252–66, 1242–1274) 1266. évi kiotói császári udvarba való viszályozásával ért véget. Valószínűsíthető, hogy a Kamakura-sógunátus hivatalos szervezete állította össze a 13. század vége felé vagy a 14. század elején. A Kamakura-sógunátus első 87 évéről szóló legfontosabb történeti forrásmű.

¹⁰ A Déli és az Északi udvarok koráról (1336–1392) szóló, *kana* írással készült történeti esszé. Szerzője valószínűleg az északi udvar oldalán álló *bushi* vagy szerzetes lehetett, de pontos kiléte nem ismeretes. A mű 1349 körül készülhetett.

¹¹ Az irodalmi műveken alapuló japán gondolatvilág átfogó filológiai vizsgálatának egyik példjaként említhető Tsuda Sōkichi 津田左右吉 (1873–1961) *Bungaku ni arawaretaru waga*

II. A *bushi* törvények és intelmek, mint a *kakun* 家訓 (családi intelmek, előírások, törvények), az *ikun* 遺訓 (a néhai családfő által hátrahagyott útmutatások, intelmek), a *kabegaki* 壁書 (fali felirat; az előírásokat, törvényeket pontokba szedő írás, amelyet az úr házának falára ragasztottak fel), a *kahō* 家法 (családi törvény), a *hatto* 法度 (törvények, tiltó rendeletek).¹² Olyan különböző írások, művek, mint a *Jikkunshō* 十訓抄 (*Tízféle tanulságos történet*),¹³ a *Nan Taiheiki* 難太平記 (*Taiheiki kritikája*),¹⁴ a *Hagakure* 葉隱 (*Falevelek mögé bújva*)¹⁵ stb., amelyeket a

kokuminshisō no kenkyū – Bushi bunngaku no jidai („Országunk népe irodalmi művekben megjelenő gondolatainak tanulmányozása – a *bushi*-irodalom kora) című műve, lásd Tsuda 1953.

¹² A *Kakun* és más *bushi*-törvényekről lásd Yamaji 2005: 649–658, 2007: 167–182.

¹³ A szerzője ismeretlen, de egyes kutatók Rokuhara Nirōzaemon *nyūdō* nevét említik, lásd Asami 1997: 501.

¹⁴ A szerzője Imagawa Ryōshun (1326–1414?), készült 1402-ben. Az Imagawa család őseitől kezdődően családfá szerint írja le az Imagawa család történetét, és ezen keresztül kritizálja keményen a *Taiheiki*t, helyre téve annak hibás részeit, lásd *Nan Taiheiki* 1988.

¹⁵ A *Hagakure* 葉隱 szerzője, Yamamoto Tsunetomo 山本常朝 (1659–1719) a kyūshūi Saga fejedelemség második ura, Nabeshima Mitsushige közelében szolgált. Ura halálakor szerzetesi útra tért, mert nem tudta urát öngyilkos halálával a túlvilágba is követni a sógunátus szigorú tilalma miatt, amivel a *bushik*knak megtiltotta, hogy „halálba követéssel”, *junshival* 殉死 urukkal tartsanak a túlvilágra is. A szerzetessé válás után körülbelül 10 évvel Yamamoto Tsunetomo gondolatait elkezdte tollba mondani a harmadik uránál írnokként szolgáló *bushin*nak, Tashiro Tsuramotonak 田代陣基 (1678–1748). A diktálás hét éven át tartott, így az összeállítás munkáját valószínűleg Tashiro Tsuramoto végezte el. A *Hagakure* gondolatvilága azonban nagyban eltért a *bushi* társadalomban általában elfogadott erkölcsi és értékrendi megfogalmazásoktól, így a tizenegy kötetnyi munka sokáig tiltott könyv volt. Azért jegyzem meg mindezt itt, mert téves az a fajta értelmezés, amely szerint a *Hagakure*ban megfogalmazottak a *bushi* gondolatvilág egészét fejezik ki. Röviden, a *Hagakure* egy szűk, majdnem fanatikus körben jellemző szélsőséges nézeteket tartalmaz. Érdemes elolvasni a korábban említett konfucianus tudós-politikus, Arai Hakuseki (1657–1725) 1716-ban írt önéletrajzi írását (*Oritaku shiba no ki* [A törőgetve égő gyallyak alkonyati füstjére emlékezve]). Lásd *Taionki, Oritaku shiba no ki, Rantō koto hajime* 1964: 147–450. Arai Hakuseki a hatodik sógun, Tokugawa Ienobu 徳川家宣 (1662–1712, sógun 1709–1712) és a hetedik sógun, Tokugawa Ietsugu 徳川家継 (1709–1716, sógun 1713–1716) uralkodása alatt a sógunátus politikáját irányította. Ebben az írásban olvashatók egy a sógunátus politikájában fontos szerepet játszó magas rangú tudós szamuráj által megfogalmazott, a *bushi* életvitelt meghatározó alapelvek. A helyesnek tartott *bushi* életvitel kérdésével foglalkozó kortárs írásokkal összevetve megállapítható, hogy a *Hagakure* egy élete alakulásával nagyon is elégedetlen, megtört, vidéki, vezető tisztséget nem viselt szamuráj szélsőséges nézeteit tükrözi, s nem az általában helyesnek tartott *bushi* alaperkölcset és követendő életvitelt, magatartást. Mivel a *Hagakure* gondolatai a *bushi* életvitelről alkotott nézetek fő áramlatától nagyban eltértek, az összeállítását követően a tiltott írások listájára került. Ez is jól mutatja, hogy ha csakis a *Hagakure*-féle szélsőséges nézetek alapján ítéljük meg a *bushik* gondolatvilágát, téves konklúzióra jutunk. Mellesleg az Edo-kor egyik nagynevű kardforgató mestere, Miyamoto Musashi 宮本武蔵 (1584?–1645) írásként jól ismert *Gorin no sho* 五輪書 (*Öt elem könyve*) című műben is olvashatók a *bushi* és a halál kérdését érintő sorok. Azonban Miyamoto Musashi azt írja:

bushi vagy *bushi* származású konfucianusok, tudósok írtak a saját gondolataik kifejezése céljából. Továbbá különböző harci tudományok iskolájának mesterről tanítványra hagyományozott írásai, azaz a *Bujutsu densho* 武術伝書 (a fegyverforgatás művészetének hagyománykönyve).¹⁶

III. Olyan irodalmi művek, vallásos írások, melyeknek szerzői *bushi* származásúak voltak, de a *bushi*-társadalmon kívüli életet választották maguknak, megtagadva a *bushi* életét, mint Saigyō 西行 (a shingon iskolához tartozó szerzetes, költő, 1118–1190), Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門 (*jōruri*- és *kabuki*-szerző, 1653–1724), Suzuki Shōsan 鈴木

„Ha valaki *bushi*, akkor legalább saját képességének szintjén a a fegyverforgatás tudományát (*hei no hō*) kell gyakorolnia. Ha a *bushik* gondolataiba belenézünk, arra jövünk rá, hogy általában arra gondolnak, hogy megfelelően szépen tudjanak meghalni. Azonban meghalni nem csak a *bushik*, hanem akár a szerzetesi útra tértek is, a nők is, illetve még a parasztok is – amikor kell – képesek, tudva a kötelességet és ismervé a szégyent, így nincs ebben semmi különbség. Azonban a *bushik* azért gyakorolják a fegyverforgatás tudományát (*heihō* 兵法), hogy elsősorban bármiben is kitűnőek legyenek ... és urukért és saját magukért hírnevet szerezzenek és elismertté váljanak. Ez a fegyverforgatás tudománya (*heihō*) erényéből adódik... Ebben az értelemben a fegyverforgatás igazi útja (*heihō no makoto no michi*) úgy gyakorolni, hogy bármikor használható legyen a tudás, és úgy tanítani (a *heihōt*), hogy minden alkalommal hasznosak legyenek.”

武士たるものは、おのれおのれが分際程は、兵の法をばつとむべき事なり。大形武士の思ふ心をはかるに、武士は只死ぬるといふ道を嗜む事と覚ゆるほどの儀也。死する道におゐては、武士斗にかぎらず、出家にても、女にても、百姓已下に至るまで迄、義理をしり、恥をおもひ、死する所を思ひきる事は、其差別なきもの也。武士の兵法をおこなふ道は、何事におゐても人にすぐるゝ所を本とし、. 主君のため為、我身の為、名をあげ身をたてんと思ふ。是、兵法の徳をもつてなり。 其儀におゐては、何時にても、役にたつやうに稽古し、万事に至り、役にたつやうにおしゆる事、是兵法の實の道也。

Ebből is tudható, hogy a „képzett” *bushik* nem képzelték magát a halált a *bushi* lét értelmének, illetve végső céljának, mint ahogy azt a Hagakure sugallja (lásd Gorin no sho 12–13).

¹⁶ A *bujutsu denshō*k a *bushik* számára alapértéknek tartott magas *bu*-képesség eléréséhez nemcsak technikai útmutatást adnak, hanem a *bu*-képesség elsajátításának végső céljáról és értelméről is szólnak, vagyis az iskolaalapító mesterek saját kemény edzési és valós tapasztalataiból szerzett tudásának átadására szolgálnak, így belőlük kiolvasható a *bushik* erkölcsi és értékrendről alkotott képe is. Azonban ezeknek az írásoknak a tanulmányozása a gyakorlati edzési tapasztalatok hiányában nehezen végezhető el, a bennük található sok sajátos szakmai kifejezés miatt és a gyakorlati tapasztalat hiányában. A *bujutsu densho* tanulmányozásában eddig született írások közül a következő két mű mint alaplú figyelemre méltó a japán eszmetörténeti kutatás szempontjából: Takahashi 1990, Ōmori 1991. Mindkét szerző egyetemi tanár és hét danos *kendō* mester. Takahashi Susumu sinológia professzor (1928–2010), a Tsukuba Egyetem volt rektorhelyettese, az 1997-ben Budapesten megrendezésre került 35. ICANAS kongresszus alkalmával e sorok írója által szervezett Japán Szekció egyik paneljén (*Budo Study – Meaning and Perspective*) részt vett és megnyitó előadást tartott „*Nihon no Budō to Dentō bunka* 日本の武道と伝統文化 (*Japán budō és hagyományos kultúra*) címmel.

正三 (a Rinzai iskolához tartozó zen szerzetes és a *kanazōshi* 仮名草子 *kana* írással írt történetek szerzője, 1579–1655) stb.

A fentiekben felsoroltak közül különösen fontos a II. csoportba sorolt írások és művek vizsgálata a *bushi*-gondolatvilág tanulmányozásához, mivel ezekben az írásokban maguk a *bushik* írták és fejezték ki saját gondolataikat a *bushi* értékrendjéről és ideálképeről.

Bu és bun

A II. csoportba sorolt, a 17. és 18. században keletkezett *bujutsu densho* 武術伝書 (a fegyverforgatás művészetének áthagyományozott könyvei) jellegű művekben fellelhető *bu* fogalmát elemezve az a folyamat figyelhető meg, hogy a *bushik* gondolkozásában a *bu*-fogalom a „*buryoku* 武力, fegyveres erő/harci erő” *bujából* egy erkölcsi értéket is magában hordozó fogalommá fejlődött. A *bushik* a kemény *bu* fizikai gyakorlásán, edzésén keresztül a benne rejlő embernemesítő erejét tapasztalhatták meg. Erre jó példaként említhető a Yagyū Munenori 柳生宗矩 (1571–1646)¹⁷ által írt *Heihō kadensho* 兵法家伝書 (*A fegyverforgatás-tudomány családi hagyománykönyve*), illetve a Kōdegiri Ichium 小出切一雲 (1630–1706) nevéhez kötődő *Sekiunryū kenjutsusho* 夕雲流劍術書 (*A Sekiun iskola kardforgatás-művészeti könyve*).¹⁸ A kardforgatás művészetének e két hagyománykönyvében világosan olvasható, hogy a *bu* edzésének végső célja nem az emberölési (*satsujin* 殺人) képesség növelése, hanem az „embert éltető” (*katsujin* 活人) képesség elérése, illetve a tudat

¹⁷ Yagyū Munenori 柳生宗矩 a kardforgatás-tudomány egyik neves iskolája, a Yagyū Shinkageryū 柳生新陰流 iskola alapítója, Yagyū Muneyoshi 柳生宗嚴 (1527–1606) nyolcadik fiaként született, és apjától tanulta a Yagyū Shinkageryū Iskola kardforgatás művészetét. Apjához hasonlóan a Tokugawa sógunátus alapítójánál, Tokugawa Ieyasunál szolgált, később a második sógunnak, Tokugawa Hidetadanak 德川秀忠 (sógun 1605–1623) és a harmadik sógunnak, Tokugawa Iemitsunak 德川家光 (sógun 1623–1651) a kardforgatás mestereként a Yagyū Shinkageryū kardforgatási tudományát tanította. Munenori a *Heihō kadenshōt* 62 éves korában fejezte be 1632-ben, lásd *Heihō kadensho* 1986: 161–186.

¹⁸ A Sekiun Iskola alapítója, Harigaya Sekiun 針谷夕雲 (1593?–1662) egész életében nem állt szolgálatban, de valószínűsíthető, hogy a kishūi Tokugawa fejedelemtől 紀州徳川家 kaphatott juttatást. Negyven éves kora után a Sōtō zen Iskolához tartozó edői Ryūkōji 龍光寺 templom főapátja, Kohaku 虎白 (?–1699) szerzetes tanítványa lett, így a zen tanításán alapuló kardforgatás gyakorlásának magas eszményét fogalmazta meg, és fejlesztette ki a cél eléréséhez szükséges gyakorlás módját és szellemi alapjait. Kōdegiri Ichium 小出切一雲 eredetileg a Nakarai Roan Orvosi Iskola 半井驢庵塾 vezető oktató orvosa volt, és 28 évesen Sekiun tanítványa lett, Sekiun halála előtt pedig a *menkyo kaiden* 免許皆伝, azaz legmagasabb fokú mesteri elismerést kapta. Sekiun halála után folytatta mestere tanításának továbbcsiszolását, 60 évesen szerzetesi útra lépett, lásd *Nihon budō taikai* 9. 258; Yamaji 1998: 96–105.

megvilágosodásának elérése a *bu* kemény gyakorlásán keresztül,¹⁹ vagyis a *bu*-gyakorlás egyes *bushik* számára *dōvā* 道, azaz a megvilágosodáshoz vezető úttá nemesedett.²⁰

Ez azt jelenti, hogy foglalkozásukból eredően a *bushik* számára a lét értelmének és az értékrend alapforrásának tartott *bu*-tevékenységet jelölő fogalom eszményítése legkésőbb a 16–17. században megtörtént, így a *bu*-fogalmat a *bushi*-gondolatvilág egyik alapfogalmaként értelmezhetjük.²¹

A másik kérdés a *bu* szó fogalomtörténeti vonatkozása. A forrásokból az derül ki, hogy a *bu* szó gyakran jelenik meg a *bun* szóval összekapcsolva a *bunbu* 文武 összetett fogalomként.

Az eddigi vizsgálatok szerint ezen összetétel legkorábbi *bushival* kapcsolatos példái a 13. század első felében készült *Heike monogatari* 平家物語 7. kötete *Ganjo* 願書 (*Könyörgési irat*) fejezetében és a *Heike monogatari* eredeti verziójának összeállításával nagyjából azonos időszakban készült *Jikkunshō* 十訓抄²² található.

A *Heike monogatari* 平家物語 említett szövegrésze így szól:²³

Megjelenését illetően Kakumei 覚明 egy mélykék színű felsőruhát és rövid szárú hakama öltözetet hordott, és felvette a fekete bőrrel kivarrt pánccelt. A csípőjén egy nagy kardot hordott feketére lakkozott hüvelyben, hátán pedig huszonnégy, fekete tollazatú nyilat tartó tegez volt. A hóna alatt íjat feszített, melynek törzsét végigtekerte a feketére lakkozott kúszóakác ága. A sisakját levette, és hátára tette a vállán lógó pánccel-

¹⁹ Ezt jelzi a *Sekiunryū kenjutsushō*ban olvasható *ainuke* 相い抜け, vagyis a tudat megvilágosodott állapotába való együttes átjutás kifejezés, lásd Yamaji 1998.

²⁰ Lásd Yamaji 1993a, 1998.

²¹ Az Edo-korban az itt említett két neves kardforgatási iskolán, a Yagyū Iskolán és a Sekiunryū Iskolán kívül még számos kardforgatási iskola működött, és ez nemcsak a kardforgatási művészetben volt így, hanem a *bu*-tudomány más területein is. Ezekről szóló forrásanyagként említhető a Hinatsu Shigetaka 日夏繫高 (?-?) nevéhez kötődő *Honchō bugei shōden* 本朝武芸小伝 (*Birodalmunk harcművészetének kis története*, megjelent 1716), amelyben Hinatsu a japán középkortól az ő koráig tartó időszakban a *bujutsu* 武術 harcművészet/tudomány különböző területein tevékenykedő neves személyiségek, mesterek, iskolalapítók történetét írja le, olykor ellentmondásosan. Ennek a 15 kötetes műnek jegyzetekkel ellátott teljes mai japán fordítását Watatani Kiyoshi 綿谷 雪 (1903–1983) tette közzé 1962-ben megjelent művében, amelynek továbbdolgozott változata jelent meg 2011-ben *Nihon bugei shōden* 日本武芸小伝 (*Japán harcművészetének rövid története*) címmel Watatani többi munkájával együtt, amelyekben az Edo-korszak késői időszakában megjelent harcművészetekkel foglalkozó műveket dolgozta fel. Lásd Watatani 2011; *Honchō bugei shōden* 本朝武芸小伝 (lásd internetes címek).

²² A *Jikkunshō* (*Jikkunshō*ként is ismert) előszóban olvasható a következő mondat: „Kenchō 4. évében a *kaminazuki* holdév tizedik havának közepén befejeztem ennek az írását”, és ez alapján a mű keletkezését 1252. október közepére teszik. Lásd *Jikkunshō* 1997: 19.

²³ *Heike monogatari* 1975: 52.

kötő zsineggel megkötve. Aztán a tegezéből elővett egy kis tuskövet és összehajtott papírt. Aztán Kiso úr előtt rendesen leült, és megírta a Hachiman istenhez szóló könyörgést. **Óh! Micsoda nagyszerű ember, aki az írás (*bun*) és a harci művészet (*bu*) mindkét útjában jártas!**” (Fordítás és kiemelés tőlem, az alábbiakban is – Y. M.)

「覚明が躰たらく、かちの直垂に黒革威の鎧きて、黒漆の太刀をはき、廿四さいたるくろぼろの矢おい、ぬりごめ藤の弓、脇にはさみ、甲をばぬぎ、たかひもにかけ、えびらより小硯たゝう紙とり出し、木曾殿の御前に畏て願書を書く。あッぱれ文武二道の達人かなとぞ見えたりける。」

A *Jikkunshō* 十訓抄 szövege így szól:²⁴

„**Ha (az ember) nem rendelkezik a *bun* 文 (írástudomány) és a *bu* 武 (harc művészet) [képesességeivel], a forrongó akaraterő nem hoz semmi hasznot.**”

「文武不備、心高無益」文武備はらず、心高き無益なり

A *Heike* és a *Jikkunshō* idejétől számítva majd két és fél évszázaddal később, a Kantō vidéken nagy hatalmot kiépített Go Hōjō fejedelemség alapítója, Hōjō Sōun 北条早雲 (1432–1519) által kiadott *Sōunji dono nijū ichi ka jō* 早雲寺殿廿一箇条 (*Sōunji úr huszonegy cikkelye*) című mű utolsó, 21. cikkelyében a következő olvasható:

Az mindennapos dolog, hogy az írástudás és harci művészet (*bunbu* 文武), valamint az íjászat és lovaglás (*kyūba* 弓馬) útján jártasak legyünk. Erről nem szükséges semmit megjegyezni itt. A régóta létező törvény az, hogy a **bal oldalunkon tartjuk az írástudást és a jobb oldalunkon a harci művészetet. Tehát nem létezhettek, ha mind e két tudománnyal együttesen nem rendelkezünk.**

「文武弓馬の道は常なり。記すに及ばず。文を左にし、武を右にするは古の法、兼て備へずんば有べからず。」²⁵

²⁴ *Jikkunshō* 1997: 474.

²⁵ *Chūsei seiji shakai shisō, jō* 2001: 356.

A *bunbu* fogalom a majd’ száz évvel később, az Edo-sógunátus alapítója, Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542–1616) utasítására összeállított és 1615-ben a második sógun, Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579–1632) által a sógunátus uralma alá vont *daimyōk*, azaz fejedelemségi urak számára kiadott *Bushik szabályzata*, a *Bukeshohatto* 武家諸法度²⁶ első cikkelyében ismét kiemelt helyet kapott.

A *Bukeshohatto* szövegét az idők folyamán több alkalommal módosították, de a *bunbu* kiemelése változatlan maradt az Edo-sógunátus ideje alatt mindvégig, ahogy az alábbiakban látjuk.

A *Bukeshohatto* első cikkelyének *bunburól* szóló szövegrészében a következők szerepelnek:

²⁶ A *Bukeshohatto* a sógunátusnak a fejedelemségi urak kontroll alatt tartása céljából kihirdetett alaptörvénye. A *buke* 武家 fogalom a *daimyōt* 大名, azaz a fejedelemségi urat jelöli. Az 1615. (Genna 1.) évi ōsakai nyári csatával a Toyotomi család és az ő oldalán álló nyugati erők leverése után Tokugawa Ieyasu, a keleti erők feje Fushimi várkastélyba rendelte az ő oldalán harcoló, valamint a csata után hozzá csatlakozó összes *daimyōt*, fejedelemségi urat. Az összegyűlt urak előtt a fia, a 2. sógun, Hidetada felolvasta a *Bukeshohattót* mint a sógunátus szolgálatában álló urak által betartandó alaptörvényt. Tokugawa Ieyasu és a 15. sógun, Tokugawa Yoshinobu (1837–1913, shōgun 1866–1867) kivételével a többi sógun a sógun tisztségébe lépése alkalmával mindig kihirdette a saját *Bukeshohattóját* némi módosításokkal, az új sógun uralkodásának kezdetét jelezve. Az a tény, hogy a *Bukeshohatto* első cikkelye mindvégig változatlanul a *bunbu* kifejezéssel kezdődött, a többi cikkellyel kapcsolatos változtatások ellenére, jól jelzi azt, hogy a *bunbu* mennyire fontosnak tartották a sógunátus vezetése részéről az uralkodó tisztségét viselő magas rangú *bushik* számára. Az uralkodói érték képe még jobban érthetővé válik, ha a harmadik sógun, Tokugawa Iemitsu 徳川家光 (1604–1651, sógun 1623–1651) által kiadott *shoshihato* 諸士法度, azaz *Szamurajok szabályzata* szövegezésével összevetjük. A *Shoshihato* első cikkelye: „「忠孝をはげまし、礼法をたゞし、常に文道武芸を心がけ、義理を専にし、風俗をみだるべからず事。」 (寛永十二年〔1635年〕、寛文三年〔1663年〕) *Az (Úr iránti) hűségben és a szülő iránti gyermeki szeretetben szorgoskodjunk, az etikett előírásainak megfelelően viselkedjünk, mindig az írás útján és a harci művészetben igyekezzünk, mindenen felettinek tartjuk az igazságosságot és a kötelesség teljesítését, és ne rontsuk a társadalom morálját.*” A közvetlenül a sóguni család szolgálatában álló *bushik* közül a tízezer *koku* alatti járandósággal rendelkező *hatamoto*k 旗本, azaz zászlósok, illetve *gokenin*ok 御家人, azaz családi emberek számára kiadott szabályzatban a fontos teendők között csak harmadikként jelenik meg a *bunbu* kifejezés párja, *bundō-bugeiként* 文道武芸, azaz itt a *budō* 武道 helyett a harci művészetet jelentő *bugeiként* 武芸 a gyakorlati képességre helyeződik a hangsúly. Ez is mutatja azt, hogy a *bunbu no michi* 文武の道 *buját* nemcsak egyszerű gyakorlati képességként értették, hanem az egyszerű gyakorlati képességnél sokkal magasabb szintű és minőségű, együttes fizikai és szellemi képességnek, amely birtokába csak a kemény, kitaró gyakorlás és edzés révén érhet el az ember. Továbbá a *Bukeshohattóval* egy időben kihirdetett *Kinchū narabi ni kuge shohatto*ban 禁中・公家諸法度, azaz *A Császári udvar, valamint nemesek szabályzatában* természetszerűen nem szerepel a *bunbu* fogalma. Lásd *Kinsei buke shisō* 近世武家思想 1974: 454–467, *Shinpan Shiryō ni yoru nihon no ayumi – Kinsei hen* 新版史料による日本の歩み – 近世編 2003: 37–39.

Teljes lélekkel odaadóan foglalkozni kell az írástudomány, a harci tudomány, az íjászat és a lovaglás útjával! „A bal oldalon az írástudás és a jobb oldalon a harci tudomány” – ez a régi (idők óta létező) törvény. Nem szabad nem rendelkezni ezen két (tudománnyal) együttesen. ... (Keichō 20. éve [1615])

「文武弓馬之道、專可_レ相嗜_レ事。左文右武、古之法也。不_レ可_レ不_レ兼備_レ矣。…」 (慶長二十年 [1615年])

Az írástudománnyal és a harci tudománnyal szorgosan foglalkozni és még jobban fokozni az (Úr iránti) hűséget és a szülők iránti gyermeki szeretetet; így a viselkedési előírásokat (*reigi* 礼儀) helyesen betartjuk. (Az eddigi szabályzatban foglalt *bunbu-kyūbāt* 文武弓馬 egymástól elválasztva, a *kyūbāt* 弓馬 külön a harmadik cikkelybe foglaljuk.) (Tenna 3. [1683])

「文武忠孝を励し、可_レ正_レ礼儀_レ事。〈従前法令ノ文武弓馬ヲ分ツテ此条及第三条トス。〉」 (天和三年 [1683年])

A írástudományt (*bun* 文) és a harci tudományt (*bu* 武) elsajátítjuk, világossá tesszük az emberi erkölcsöt, és helyes mederben tartjuk a társadalom morálját, diszciplináját. (Hōei 7. [1710])

「文武之道を修め、人倫を明かにし、風俗を正しくすべき事。」 (宝永七年 [1710年])

A fenti példák jól mutatják a *bun* és a *bu* szó sokféle kontextusban történő használatát. A különböző kontextusban történő használat példájaként említhető a hadakozó fejedelemségek korának egyik kiemelkedő fejedelme, a fukuokai fejedelemség ura, Kuroda Nagamasa 黒田長政 (1568–1623) *Okitegaki no koto* 掟書之事 (*A Ház törvényéről*) című írása,²⁷ amelyről a hagyomány úgy tartja, hogy Nagamasa ezt a háztörvényt a halála előtt egy évvel fiának, Tadayukinak 忠之 (1602–1654) és a Kuroda ház öregjeinek adta ki betartandó alapszabályzatként. Ennek *bun-bu*val kapcsolatos részében Nagamasa a *bu* és a *bun* szót különböző kontextusban használva arra tanít, hogy a *bushik* számára alapfontosságú a *bun-* és *bu-*tudományban való jártasság. Tömören kifejti, hogy mennyire fontos a *bu* és a *bun* fogalmának megértése és az e két fo-

²⁷ Lásd *Kinsei buke shisō* 1974: 20–32.

galommal jelzett tevékenységben való jártasság, illetve a hozzájuk szükséges képesség:

Mivel a *bun-bu* olyan, mint egy kocsi két kereke, ha hiányzik akár-melyik, nem fog állva maradni. Bár azt mondják, hogy a békés időkben természetesen a *bunt* alkalmazzuk, és a zűrzavaros időkben a *buval* teremtsünk rendet, azonban a legfontosabb az, hogy a békés időkben se felejtjük a *but* és a zűrzavaros időkben se dobjuk el a *bunt*. Amikor a békés időkben az ország ura elfelejti a **harci tudományt** (*bu*), akkor elsőként a hadászati szabályok merülnek feledésbe. A házbéli bushik is természetesen puhányokká válnak, **nem fognak foglalkozni a harci tudománnyal** (*budō*), és a **fegyverforgatás művészetének** (*bugei*) **gyakorlását is elhanyagolják**. A **harci eszközökben** (*budōgu* 武道具) is hiány keletkezik. A nemzedékeken keresztül örökölt **fegyverek** (*bugu* 武具) is megrozsdásodnak és szétrohadnak, így ezek a hirtelen előálló szükséghelyzetben használhatatlanná válnak. Ha ily módon a **harci tudomány** (*budō*) **elhanyagolódik**, a mindennapi hadászati előírások nem lesznek határozottak, és amikor előre nem látott, váratlan háborús zavar robban ki, akkor a pániktól csakis össze-vissza fognak zajongani, és mivel a hadi tanácskozás nem tud döntést hozni, a megfelelő stratégia kidolgozása nehézségbe ütközik. Ha az ember a hadvezér családjába születik, **egy pillanatra sem szabad elfeledkezni a buról**. Másfelől, ha a háborús, zűrzavaros időkben eldobjuk az **írástudományt** (*bun*), akkor nem lesznek szilárd és határozott törvényi rendelkezések, a politikában megsokasodik a bűnös önérdekhajzás és igazságtalanság, és mivel a házbéliek iránti szeretettől kezdve az ország népe iránti szeretetig nem lesz bennük igazi szeretet, így fokozódik az erős gyűlölködés és bosszúérzet az emberekben. A csatározásokban is csak az elhamarkodott indulat által hajtott bátorság jelenik meg, s mivel nem helyes úton járnak, a tiszték és katonák fel sem ismerik azt, így nagyon ritkán történnek igazán hűséges tettek. Még ha egyszer győzelmet is aratnának a csatában, később rendszerint vesztes hadsereggé válnak. Általánosságban szólva, amikor azt mondjuk, hogy az ország ura szereti az **írástudományt** (*bundō* 文道), ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül sok könyvet olvas, verseket ír és régi dolgokat tud, hanem az igaz utat ismeri. Bármilyen ügygel kapcsolatban a részleteket elemzi és megfontoltan végiggondolja. A dolgok ésszerűségének és indokoltságának megítélésében nem téved. A tévedés lehetőségét kizárva tisztázza a helyest és a helytelent, így világossá teszi a jutalmazást és a büntetést, szeme előtt legfontosabbnak tartva a mélyen érző könyörületességet. Amikor azt mondjuk, hogy a **Budōt** kedveli, ez nem azt jelenti, hogy csakis a **fegyverforgatás művészetét** (*bugei*) becsüli nagyra, és hogy a viselkedése kemény, ha-

nem azt jelenti, hogy jól ismeri a hadtudományt (gun no michi 軍の道), és a háborús helyzet lecsendesítésében a szükséges taktikát alkalmazza, gondosan kiképezi a katonákat, a sikeres tetteket végrehajtókat megjutalmazza, és a bűnt elkövetőket megbünteti. Ily módon rendet téve a bátorság és a gyávaság között, a békés időkben sem feledkezik meg a csatákról. Az csupán csak a tudatlan férfi bátorsága, **hogy ha valaki csak a fegyverforgatás művészetével (bugei) foglalkozik**, és csak egyénileg dolgozik. **Ez nem az ország urának és a hadvezérnek a harci tudománya (budō).** ...

「…文武ハ車ノ両輪ノ如クナレバ、カタヘ欠テモタチガタシ。勿論治世ニハ文ヲ用ヒ、乱世ニハ武ヲ以治ルトイヘドモ、治世ニ武ヲ忘レズ、乱世ニ文ヲ捨ザルガ、尤肝要成ルベシ。世治リ、国主タル人、武ヲ忘ル、時ハ、第一軍法捨リ、家中ノ諸士モヲノヅカラ柔弱ニナリ、**武道之嗜ナク、武芸ニモ怠リ、武道具等モ不足シ、持伝ヘタル武具モ錆クサリテ、俄ノ用ニ不立、カク武道ヲロソカナレバ、平生ノ軍法定ラズシテ、不慮ニ兵乱出来ル時ニハ、周章テ騒ギ、評定調ハズシテ、軍法立難シ。武将ノ家ニ生レテハ、暫時モ武ヲ忘ルベカラズ。又乱世ニ文ヲ捨レバ、制法定ラズシテ、政治ニ私曲多クシテ、家人ヲ始國民ヲ愛スルニ実無キ故、人ノ恨ミ多キ者也。軍陣ノ時モ血氣ノ勇ノミニシテ、道正シカラザル故、士卒ヲモヒ付ズシテ、忠義ノ働キマレナリ。タトヘ一旦ハ軍ニ勝利ヲ得ルトモ、後ニハ必ズ敗軍ト成ル者也。凡国主ノ文道ヲ好ムトイフハ、必ズ書ヲ多ク読ミ、詩ヲ作り、故事ヲ覚ルニアラズ。真ノ道ヲ知り、諸事ニ付キテ吟味工夫ヲ委ハシク、万の筋目ヲ違ヘズ、アヤマチ無様ニシテ、善惡ヲ糺シ、賞罰ヲ明ニシ、アハレミ深キヲ肝要トス。又ハ**武道ヲ好ム**ト云ハ、專武芸ヲモテハヤシ、イカツ成ルヲ言ニアラズ。軍ノ道ヲ能知り、常ニ乱ヲシヅムル知略ヲメグラシテ、無油斷士卒ヲ調練シテ、功有ル者ニ恩賞ヲ与ヘ、罪有ル者ニ刑罰ヲ加ヘ、剛臆ヲ正シフシテ、治世ニ合戦ヲ忘レザルヲ云。**武芸ヲ專ニシテ、一人ノ働ヲ勤ルハ、匹夫ノ勇ナリ。国主ト武将ノ武道ニアラズ。…**」**

A *bu* és *bun* a korai japán forrásokban

A fenti példákból jól kiolvasható, hogy a kínai írásbeliséggel való, a 4. század tájára tehető megismerkedés óta eltelt idő alatt a japánokban felhalmozódott *kanji* 漢字 írásbeliség ismeretei a 13–15. századra már a *bushik* műveltségének is alapját képezték. Ha ez így van, akkor a *bushik* gondolatvilágának eszmetörténeti vizsgálatakor azt is fontos tisztázni, hogy vajon mikor kezdett megjeleni a *bu* és a *bun* fogalma a japán írott nyelvi emlékekben, és mikor kezdődött ezeknek a szavaknak olyan használata, amelyben azt a jelentésértéket hordozza, mint a *budō* 武道 vagy a *bundō* 文道.

Ebből a szempontból az elsőként vizsgálandó forrásmű a legrégebbi fennmaradt japán írásmű, a *Kojiki* 古事記 (i. sz. 712), ezt követően a császári udvar tudósai által összeállított *Nihonshoki* 日本書紀 (i. sz. 720) illetve a *Shoku Nihongi* 続日本紀 (i. sz. 797).²⁸

Kojiki 古事記

Annak ellenére, hogy a *Kojiki* a hősök története, a *bu* 武 írásjegy egyszer sem szerepel benne. A bátor hőst jelentő *takeru* szót a 建 írásjeggyel jelöli: Yamato takeru 倭建, Kumaso takeru 熊曾建. A *Nihonshoki*-ben különböző írásjeggyel jelenik meg, mint Yamato takeru 日本武 és Kumaso takeru 熊襲梟帥, a 武 írásjeggyel a pozitív hőst, a 梟帥 két írásjegy kombinálásával a negatív hőst jelezve.

²⁸ A *Ritsu-ryō* 律令 joggyűjteményt is ide sorolhatnám, amelyben sok helyen különböző kontextusban található meg a *bun* és a *bu* írásjegyek, azonban ennek a joggyűjteménynek a ma ismert formában történő összeállítását a Yōrō második évében, 718-ban kezdték el és Tenpyō Hōji első évében, 757-ben léptették életbe, továbbá a ma ismert *Ritsu-ryō* jogszabálygyűjtemény szövege csak két későbbi munka alapján rekonstruált szöveggként ismeretes: az egyik a hivatalos értelmezési és magyarázati munka, a *Ryō no gige* 令義解 (i. sz. 833), a másik a Heian-kori jogtudós, Koremune Naomoto 惟宗直本 (?–?) munkája, a *Ryō no shūge* 令集解 (9. század közepe). Általános vélemény szerint továbbá a *Yōrō Ritsu-ryō* néhány kisebb módosítás kivételével tartalmilag lényegében az első joggyűjteménnyel, a Taihō első évében (i. sz. 701) készült és rögtön életbe is léptetett *Taihō Ritsu-ryō*-val azonos, de sajnálatos módon a *Taihō Ritsu-ryō* szövege elveszett, s csak régi feljegyzésekből ismerhetjük létezését. E körülmény azt sejteti, hogy a szöveg értelmezésében sok probléma merülhet fel, s mivel a jelen cikk célját ez nem befolyásolja, így a jelen vizsgálat nem foglalkozik a *Ritsu-ryō* szövegében található példákkal. Természetesen érdekes és érdemes vizsgálni a *Ritsu-ryō* szövegét, különösen a Tang-kori kínai jogrendszer japán átvételének sajátosságai tisztázása szempontjából, lásd Inoue 2001: 743–810; Takigawa 1966.

Valószínűsíthető, hogy ez egyrészt a *Kojiki* írásba foglalójának, Ō no Yasumaro 太安万侶 (?–723)²⁹ *kanji*- 漢字, azaz kínaiírásjegy-használatának módjára utal, másrészt a kínai *bu* 武 írásjegy tartalmával való mélyebb megismerkedése előtt élő japánok harcról és hősi tettekről alkotott elképzelését tükrözi. Ami a *bun* t illeti, ez Ō no Yasumaro bevezetőjében a következő két mondatrészben található meg: 「pompáságukban és egyszerűségükben nem azonosak. . . 文質不_レ同 / 文質同じからず」³⁰, 「A *kanji* írásjegyekkel szövegeket, mondatokat és szavakat kifejezni nehéz. 敷_レ文構_レ句、於_レ字即難。/文を敷き句を構ふること、字に於きて即ち難し。」³¹, valamint a Pekcse [Paekche] 百濟 királyságból a 15. császárhoz, Ōjin császárhoz 応神天皇 érkező tudós, Vanikishivel 和邇吉師 kapcsolatos részben: 「Az ezer írásjegyes szöveg egy tekerését, . . . adományozták. Wanikishi volt a Fumi no obitókék ösatyja . . . 千字文一卷、…即貢進。此和爾吉師者 文首等祖。 / 千字文一卷、. . . 貢進りき。」³²

A *Kojiki*ban a „dal” jelentésű *uta* 歌 írásjegy több helyen előfordul, azonban a *bun* 文 írásjegynek az „írástudomány”-ra utaló használata nem található. Ez természetes is lehet, mert a *Kojiki* története csak a Daigaku ryō 大学寮 (Nagy Iskola oktatási intézmény) létrehozása (701) előtti korszakig, azaz Suiko császárnő 推古天皇 (ur. 592–628) idejéig szól. Addigra természetszerűen még nem terjedhetett el a kínai írásbeliség Japánban, és nem bontakozhatott ki a kínai írással való foglalkozás, azaz a *kanji* 漢字 és a *kanbun* 漢文 íráskultúra még nem szilárdulhatott meg Japánban, annak ellenére, hogy Suiko császárnő régense, Shōtoku herceg 聖徳太子 (574–622), a róla szóló feljegyzések és legendák szerint, rendkívüli erőfeszítést tett az írásbeliség és a buddhizmus Japánban történő elterjesztésére.³³

²⁹ A *Kojiki* előszava szerint a *Kojiki* anyagát jelentő, az akkoriban még ismert összes császári történetet és régi eseményekről szóló történetet Tenmu császár (ur. 673–686) utasítására a *kataribe*, a hivatásos történetmondó, Hieda no Are megtanulta. Ezt a Hieda no Are által memorizált anyagot Genmei császár (ur. 707–715) utasítására Ō no Yasumaro 太安万侶 rögzítette írásba, és Wadō 5. évében (712-ben) *Kojiki* címmel benyújtotta Genmei császárnak, lásd *Kojiki, Norito* 1958: 42–49.

³⁰ A *bun-shitsu* 文質 jelentése: *bun* 文 = „ragyogó, pompás”, *shitsu* 質 = „egyszerű, természetes”, lásd *Kojiki* 42, 43.

³¹ A *shiki bun kōku* 敷文構句 kifejezésben a *bun* 文 jelentése: „mondat, szöveg”.

³² Az ebben a szövegrészben található *bun* 文 írásjegy mindkét használatakor konkrétan az „írás”-t jelenti, s nem az elvont értelemben vett írástudományt.

³³ Lásd *Shōtoku taishi shū* 1975.

Nihonshoki 日本書紀 és *Shoku Nihongi* 続日本紀³⁴

A *Kojikiti*től eltérően a *Nihonshoki* és a *Shoku Nihongi* a narai császári udvar tudósai által addigra elsajátított *kanji* és *kanbun* tudást maximálisan felhasználva készült. Bennük megfigyelhető, hogy az összeállításban részt vevő udvari írástudók és tudósok a *bu* és a *bun* írásjegyeket nagyon is tudatosan pozitív jelentésben alkalmazták. Az előbb említett *takeru* szó írásának tudatos megkülönböztetése is erre utal.³⁵

A két műben számos helyen található *bu* és *bun* írásjegyet tartalmazó mondat, illetve a *heiji* 兵事, azaz katonai ügyekkel, és a *bunji* 文事, azaz az írásügyeivel, eseményeivel kapcsolatos leírások.

Néhány példa a *Nihonshokiból* 日本書紀:³⁶

A 2. császár, Suizei 綏靖天皇, leírás a trónra lépés előtti időszakáról:

... A Császár megjelenése méltóságteljes. Már fiatal korában rendelkezett emberfeletti harci erénnyel és akaraterős természete volt. Az ereje teljében hatalmas volt, tele energiával. **A harci művészetben 武芸 mindenkit felülmúlt...**

... 天皇風姿岐嶷。少有雄拔之氣。及壯容貌魁偉。武芸過人。 . . .

³⁴ *Nihonshoki* 1, 2. 1965, 1967. *Shoku Nihongi* 1–5, *index* 1989–2000; Yamaji 2004. Itt a Yamaji 2004-es cikk írásakor összegyűjtött anyagból csak a *bu* és a *bun* írásjegyet tartalmazó mondatok néhány példáját említem. Mindkét kritikai kiadás az úgynevezett *yomikudashi* szöveget is tartalmazza, amit a kiadás tájékoztatása szerint a fenmaradt *yomikudashi*, azaz japán olvasási módot tartalmazó anyagok összevetésével dolgoztak ki. Az itt bemutatott példák mindkét szöveget tartalmazzák. A példák lelőhelyét, azaz a kötet számát és az oldalszámát nem jelöltem, mert a császár neve és uralkodási dátuma alapján könnyen megtalálhatók.

³⁵ A *Kojikiban* csak „建” szerepelt, a *Nihonshokiban* pozitív értelemben „武”, negatív értelemben pedig „梟帥” jelenik meg.

³⁶ A Tenmu császár 天武天皇 (ur. 673–686) utasítására létrehozott „szerkesztői bizottság” több éves munkájával elkészült első japán hivatalos történeti munka összeállításához nemcsak japán forrásanyagot, hanem sok koreai és kínai írást is felhasználtak, és arra törekedtek, hogy minél helyesebb kínai nyelven, azaz *kanbunban* örökítsék meg az eseményeket. A *kanbunban* íródott *Nihonshokit* már elkészültétől kezdve nem kínaiul, hanem japán olvasásmóddal, azaz *yomikudashi* (japán nyelvre fordítva) olvasták, és ennek tanítására az udvari nemesek számára rendszeresen olvasási szemináriumot tartottak, lásd a *Nihonshoki* 1967 bevezető tanulmányát, tájékoztatóját, valamint Inoue 1983: 7–54.

．．．．．^{すめらみこと} 天皇、^{みやびすがたいこよか} 風姿岐嶷なり。^{をきなく} 少くして^{をを} 雄拔し^{いきさしまし} 氣有し
 ます。^{をとこさかり} 壯^{みかたちすく} に^{たは} いたりて^{たけむらびと} 容貌魁^す れて^す 偉し。武芸人に過ぎたまふ。．．．

A 12. császár, Keikō 景行天皇 uralkodásának 40. éve:

... Így aztán, hogy tetteit és nevét megörökítsék az utókor számára, a **takeru bét 武部 (fegyveres szolgálatos be)**³⁷ állították fel...

．．．．． 因欲_レ録_二功名_一、即定_二武部_一也。

．．．．． 因りて功名を録へむとして、即ち武部を定む。．．．

A 29. császár, Kinmei 欽明天皇 (ur. 539?–571?), uralkodásának 23. éve, 7. hó:

Ki no Omaro no sukune legyőzte Szilla 新羅 hadát, és a seregét körbe helyezve bevonult a pekcsei hadi táborba. Egész seregének parancsba adta: „A régi jó tanítás az, hogy győzve se feledkezzünk meg arról, hogy esetleg vereséget szenvedhetünk, s a nyugalomban is feltétlenül gondoljunk a veszélyre.”... Azt már mondanom se kell, hogy a békés világban se hagyjuk el magunk mellől a kardot. Igaz, **a bölcs és magas rangú ember hadi és fegyverzeti készenléte soha nem szűnhet meg.** Nagy figyelemmel és gonddal hajtsátok végre ezt a parancsomat, és tartásátok tiszteletben!” A harcosok lelküket adva mind szolgálatban álltak...

．．．．．

紀男麻呂宿禰、取勝旋_レ師、入_二百濟營_一。令_二軍中_一曰、夫勝不_レ忘敗、安必慮_レ危、古之善教也。．．．．．

況復平安之世、刀劍不_レ離_二於身_一。蓋君子之武備、不_レ可_二以已_一。宜_二深警戒、務_二崇斯令_一。士卒皆委_レ心而服事焉。．．．

³⁷ A mai Nara prefektúrában található Yamato központtal, a Kinki vidékén a 4. század elejétől a 6. század végéig uralkodó Yamato udvar egyik uralkodási módjaként az uralma alatt álló népet lakhely vagy szakma szerint csoportokba sorolta, s ezt az újonnan létrehozott szolgáló népcsoportját *bének* 部 hívták. Itt fia, Yamato takeru no mikoto 日本武尊 herceg emlékének megőrzésére utal Keikō császár részéről a *takeru be* létrehozásával. E szöveg értelmezésével kapcsolatban azonban a történészek között erős az a vélemény, hogy a *takeru be* tagjainak Yamato takeru no mikotóhoz való kapcsolása alaptalan, valójában azért kapták meg a *takeru be* nevet, mert szakma szerint fegyveres szolgálatban álltak. Lásd *Nihonshoki* jō : 607, hochū 7–37.

．．．．．紀男麻呂宿禰、取勝ちて師を旋して、百済の營に入る。軍中に令して曰はく、「夫れ勝ちても敗れむことを忘れず、安けれども必ず危きことを慮るは、古の善き教なり。．．．況や復、平安き世にも、刀劍、身を離たず。蓋し君子の武備は、以て已むべからず。深く警み戒めて、斯の令を務め崇ぶべし」といふ。士卒、皆心を委めて服き事ふ。．．．

A 40. császár, Tenmu 天武天皇 (ur. 673–686), uralkodásának 13. éve (684), szökő 4. hó 5. nap:

...A császári leiratban³⁸ ismét kinyilatkoztatott: „Igenis az uralkodás legfontosabb dolgai a hadi ügyek. Ezért az írás tisztségében szolgálók is és a fegyveres tisztségben szolgálók is tanuljátok szorgalommal a fegyverforgatást és a lovaglást! Vagyis ló, fegyver, valamint hozzá való megfelelő ruházat, ezek mindegyikéből igyekezzetek hiánytalanul készenlétben tartani...”

．．．又詔曰、凡政要者軍事也。是以、文武官諸人、務習用兵、及乘馬。則馬兵・當身裝束之物、務具儲足。．．．．．
 ．．．又詔して曰はく、「凡そ政要は軍事なり。是を以て、
 文・武官の諸人も、務めて兵を用ゐ、馬に乗ることを習へ。
 則ち馬・兵、て當身の装束の物、務めて具に儲へ足せ。．．．．．」とのたまふ。．．．

A 41. császár(nő), Jitō 持統天皇 (ur. 686–697), a shōsei zenki 稱制前紀 előző császár halála után a trónra lépési ceremónia megtartása nélkül megkezdett uralkodási időszakáról, 10. hó 2. nap:

Ötsu herceg ... Felnőttként jól beszélő, tehetséges és rendkívül tanult ember volt. Az írás volt az, amit legjobban kedvelt. A kínai verselés kibontakozása Ōsutól kezdődött (Japánban)...

³⁸ A császár akaratát, utasítását kifejező leiratnak, a *mikotonorin*ak két fajtája volt. A különleges és fontos nagy ügyről szóló *mikotonorit* a *shō* írásjeggyel, míg a szokásos, kisebb ügyről szóló *mikotonorit* a *choku* írásjeggyel jelölték.

皇子大津、．．．．。及、長辨有才学。尤愛文筆。詩賦之興、自大津始也。

皇子大津は、．．．．。長ひとなるに及りて辨わかしくして才學かどま有す。尤も文筆ふみつくことを愛このみたまふ。詩賦しふの興おこりり、大津より始おほつれり。．．．

Néhány példa a *Shoku Nihongi*ből 続日本紀³⁹

A 42. császár, Monmu 文武天皇 (ur. 697–707), Taihō első éve 大宝元年(701) 1. hó 1. nap:

... A Császár fogadta az újévi ünnepi köszöntő szertartást az udvar főpalotájában. A szertartáshoz a főkapunál felállítottak egy olyan zászlót, amely vörösrézből készült és aranyozott háromlábú varjú figurával díszített zászlórúdon lobogott... A szillai követtől kezdve a barbár idegen országok követei két oldalt, jobbról és balról sorakoztak. **Íme, ezennel rendelkezésre állt a kultúra minden része és intézményrendszere...**

．．． 天皇御大極殿受朝。其儀、於正門樹鳥形幢。

．．．．． 蕃夷使者、陳列左右。文物之儀⁴⁰、於是備矣。

³⁹ A *Nihonshoki* a 41. tennō, Jitō császárnő 持統天皇 (ur. 686–697) történetével végződik. A *Shoku Nihongi* a 42. tennōtól, Monmu császártól 文武天皇 (ur. 697–707) az 50. tennōig, Kanmu császárig 桓武天皇 (ur. 781–806) terjedő kilenc császár 95 évnyi uralkodása alatt történt eseményeket rögzíti. Benne a 710–784 közötti időszakot a japán történelemben Nara-korszaknak hívják, amely korszakban a Tang-kori kínai jogrendszer mintájára létrehozott *ritsu-ryō* jogrendszerén alapuló császárság központi hatalmú államrendszere megszilárdult, s az udvar vezetésével nagy erővel törekedtek a kínai műveltség átvételére és az írásbeliség elsajátítására. A *Nihonshoki* összeállításával kezdődő *Rikkokushi* 六国史 (*Hat hivatalos történeti munka*) összeállítása is ezt a törekvést jelzi. A *Shoku Nihongi*ről bővebben lásd Sasayama 1989.

⁴⁰ *Bunbutsu no gi* 文物の儀: a *bunbutsu* szó a tudományt, a művészetet, a jogot, az intézményeket stb. – az összes kulturális tevékenységből eredő dolgot és intézményrendszert – takarja; a *gi* 儀 a valamivel kapcsolatos dolgokat jelöli. Az itteni példából kihagyott részekből is tudhatóan ez a mondat arra utal, hogy megvalósult a császári udvarnak a Taika reform (Taika no kashin 大化の改新, 645) óta tartó azon törekvése, ami egy kínai birodalomhoz hasonló jogrendszeren alapuló központi hatalmú államrendszer létrehozását célozta, vagyis a császári udvar működéséhez szükséges kulturális szükségletek maradéktalanul rendelkezésre álltak. Nem utolsósorban a Tenji tennō 天智天皇 (ur. 668–671) által kezdeményezett joggyűjtemény összeállítása eredményeként végül is a *Taihō Ritsu-ryō* joggyűjtemény elkészült és rögtön kihirdetésre is került. Lásd fentebb 28. lábjegyzet és *Shoku Nihongi* 1: 32, 13. j.

... 天皇、大極殿に御しまして朝を受けたまふ。その儀、正門に鳥形の幢を樹つ。... 番夷の使者、左右に陳列す。文物の儀、是に備れり。...

Monmu 文武天皇, Keiun első éve 慶雲元年 (704) 6. hó 3. nap:

...A császári leiratban kinyilatkoztatott: „Ami a tartományok katonáit illeti, a *dan* 団 hadtestként tíz *ban* 番 csoportba osszák. És ügyeletesként a szolgálatban álló ban csoport katonáinak tíz napig tanítsák a **harci művészetet (*bugei*)**, és képezzék ki őket arra, hogy parancsra mindenképpen képesek legyenek a helyes katonai alakzatban való mozgásokra! ...

... 勅、諸国兵士、団別分為十番、毎番十日、教習武芸、必使齊整。...

... 勅 したまはく、「諸国の兵士は、団別に分ちて十番とし、番毎に十日、武芸を教へ習はせて、必ず齊整へしめよ。...

A 43. császár(nő), Genmei 元明天皇 (ur. 707–715), Wadō 4. éve 和銅四年 (711), 9. hó 2. nap:

... A császári leiratban kinyilatkozott: „Igenis, az *ej* 衛士 katonák a rendkívüli helyzetre és váratlan dolgokra való felkészülést jelentenek. Mindenképpen olyanokat alkalmazzunk *ej* katonának, akik bátorságukkal és egészségükkel katonaként megfelelnek. Azonban mindegyikük gyenge, és ráadásul **nem tanulnak harci művészetet (*bugei*) sem**. Csak nevükben *ej* katonák, s nem képesek a feladatot teljesíteni. Ha nagy veszély elébe néznek, hogyan tudnák elvégezni a fontos feladatukat? A régi írás (den 伝) nem mondja-e, hogy ha az embert nem kiképezve küldjük harcba, ezt eldobásnak mondják?⁴¹ Ezen túl csakis a főtisztre bízátok, és vele **válogattassátok ki az olyanokat, akik bátrak és a katonai feladatokra (*bu*) alkalmasak**, így minden évben váltassanak.”

⁴¹ Den 伝: régi írás, ami itt a *Lunyu* 論語 Zilu 子路 fejezetében olvasható passzusra utal („不教民戰、是謂棄之.” Tanítás nélkül háborúba vinni a népet annyi, mint a pusztulásba taszítani”, Tókei Ferenc fordítása.). Lásd *Shoku Nihongi* I: 171, 8. j.

．．．詔曰、凡衛士者、非常之設、不虞之備。必須_レ勇健_レ、_レ堪_レ為_レ兵。而悉皆_レ佞弱、亦不_レ習_レ武芸_レ。徒有_レ其名_レ、而不_レ能_レ為_レ益。如臨_レ大事_レ、何堪_レ機要_レ。伝不_レ云乎、不_レ教_レ人戰、是謂_レ棄之。自_レ今以後、專委_レ長官_レ、簡_レ一_レ点_レ勇敢_レ便_レ武之人_レ、每年代易焉。．．．

．．．^{みこと}詔^{のり}して曰はく、「凡^{のたま}そ衛士は、非常^{おほよ}の設^{えじ}けにして、不^{ひじょう}虞^{まう}の備^{ふく}なり。必^{かなら}ず勇健^{ようけん}にして兵^{いくさ}とするに堪^たふべきを須^{もち}める。而^しるに^しこと悉^{ことごと}く皆^{みな}佞弱^{わうじゃく}にして、亦^{また}、武芸^{ぶげい}を習^{なら}はず。徒^{いた}にその名^な有^あて、益^{やく}を為^なすこと能^{あた}はず。如^もし大事^{だいじ}に臨^{のぞ}まば、何^{なに}ぞ機要^{きえう}に堪^たへむ。伝^{でん}に云^いはずや、人^をを教^しへずして戦^{たたか}はしむ、是^{これ}れ、棄^すつと謂^いふと。今^{いま}より以後^{のち}、専^もら長^{ちよう}官^{くわん}に委^{ゆだ}ね、勇^{よう}敢^{かむ}にして武^ぶに便^{べん}なる人^をを簡^{えら}ひ点^きして、毎^{とし}年^{ごと}に代^か易^かへしめよ」とのたまふ。

Genmei 元明天皇, Wadō 5. éve 和銅 五年 (712), 9. hó 23. nap:

... A Legfőbb Tanács a tanácskozás eredményéről a Császárnőt tájékoztatta: „Azért **értékeljük nagyra a bukō 武功 hadi tetteket**, mert az országot alapítja, és a határvidékeket megnyitja. Azért **becsüljük nagyra a bunkyō 文教 tudományt és tanítást**, mert hivatalokat hoz létre, és a népnek nyugalmat ad. ...”

．．．太政官議奏曰、建_レ国_レ辟_レ疆_レ、武功_レ所_レ貴_レ、設_レ官_レ撫_レ民_レ、文教_レ所_レ崇_レ。．．．

．．．^{だいじやうくわんぎそう}太政官議奏^{まう}して曰さく「国^たを建^たて疆^{きわ}を辟^{ひら}くことは、^{ぶくわう}武功^{とく}の貴^{とく}ぶところなり。官^{くわん}を設^{まう}け民^{たみ}を撫^なづることは、^{ぶんけう}文教^{ぶんけう}の崇^{たか}ぶるところなり。．．．」．．．

Genmei 元明天皇, Reiki első éve 靈龜元年 (715), 1. hó 10. nap:

... Az udvaron belül és kívül szolgáló írástudó és fegyverforgató hivatalnokok és tisztek közül a hatodik rangú fokozattal és ez alatti rangfokozattal rendelkezőket egy rangfokozattal előléptették.

．．．内外文武官六位以下、進_レ位_レ一階_レ。．．．

．．．^{ないくわ}内外^{ぶんぶ}の文武^{くわん}の官^{くわん}六位以下に、^{くらあ}位^{すず}一階^{すず}を進^{すす}む。

Genmei 元明天皇, Reiki első éve 靈龜元年 (715), 5. hó 14. nap:

... Továbbá a fegyver használata a régmúlt óta létezik. Az, hogy az erősek behódolnak és a gyengék ragaszkodással viszonyulnak, ez mind **a harci erő erényéből ered**. ...

... 又五兵之用、自レ古尚矣。服レ強柔レ懷。咸因レ武徳。...

... また、五兵^{ごひやう}⁴²の用は古より尚し。強きを服^{まつろ}へ柔きを懷^{なつ}くこと、咸^{ことごと}く武徳^{ぶとく}に因^よる。...

A 44. császár(nő), Genshō 元正天皇 (ur. 715–724), Yōrō 5. éve 養老五年 (721), 1. hó 27. nap:

... A Császárnő leiratában kinyilatkoztatott: „...A **nem fegyveres szolgálatban állók és fegyveres szolgálatban állók** ezentúl, ha a szél, az eső, a villámlás és a földrengés okozta rendkívüli helyzet adódik, mind tartásotok meg magatokban azt a határozott szándékotokat, hogy szabadon megvitassátok és gondosan, helyesen vélekedjetek!” A császári leiratban ismét szólt: „Az **írástudókat (bunjin 文人)**⁴³ és a **fegyverforgatásban kiváló bushikat**⁴⁴ az állam nagyon nagyra becsüli... A **武芸 fegyverforgatásban** kiváló, a rendes hetedik rang alsó fokozatú Saeki no sukune Norimarónak, az alsó hetedik rangú Ooshiana no muraji Kogoshinak és Itayasu no imiki Inukainak, valamint a rendes nyolcadik rang alsó fokozatú Okisome no muraji Obitoronak, ezek mindegyikének a durvaszövésű selyemszövetből 10 *hiki*⁴⁵ adtak jutalmul, az összefonva fes-

⁴² *Gohyō* 五兵, vagyis öt fegyver: a kínai szóhasználatban a fegyvernemek összességét jelzi. Íj és nyíl, dárda, alabárd, gerely, lándzsa vagy más fegyverekből szimbolikusan ötfélét említve jelezték az összes fegyvernemet. Azonban Japánban a *Ritsu-ryō* jogszabály rendelkezései szerint a parasztokból a fegyveres szolgálatba berendelt katonáknak saját maguknak kellett biztosítaniuk a fegyverüket, és így rendszerint csak íj és nyíl, valamint kard jelentette a fegyverzetüket. Továbbá Japánban harci szekér nem létezett, így az erre kifejlesztett alabárd (*ka* 戈) sem volt ismert. Így itt is csak a „fegyverhasználat” kifejezésére átvett kínai szó alkalmazásáról van szó, s nem kell feltétlenül az eredeti kínai fogalom által jelzett konkrét fegyverekre gondolni.

⁴³ *Bunjin* 文人: a konfuciuánus írásokban, a jogtudományban és az írástudományban jártas írástudók, lásd *Shoku Nihongi* II. 85. 30. j.

⁴⁴ *Bushi* 武士: a fegyverforgatásban kiválók. Itt olvasható első alkalommal a *bushi* szó. Lásd *Shoku Nihongi* II: 85, 31. j.

⁴⁵ *Hiki* 疋: selyemszövet mértéke, hossza kb. 15,3 m, szélessége kb. 70 cm.

tett fonalból 10 tekercset, a kender szövetsből húsz tant⁴⁶ és kapából húsz darabot.

... 詔曰 「... 宜_下文武庶僚、自_レ今以去、若有_二風雨雷震之異_一、各存_中極言忠正之志_上。」又詔曰、文人・武士、国家所_レ重。... 武芸正七位下佐伯宿禰式麻呂、從七位凡海連興志・板安忌寸犬養、連始下置正八位首麻呂、各繩十疋、糸十絢、布廿端、鍬に十口。

... 詔^{みことり}して曰^{のたま}はく、「... 文武^{ぶんぶ}の庶僚^{ともづら}、今^{いま}より以去、若し風雨^{ふうう}・雷震^{らいしん}の異^い有らば、各^{おのおの}、極言^{きよくげん}・忠正^{ちゆうせい}の志^{こころざし}を存^{たも}つべし」とのたまふ。また、詔^{みことり}して曰^{のたま}はく、「文人^{ぶんじん}・武士^{ぶし}は国家^{こくか}の重みするところなり。...」... 武芸^{ぶげい}の正七位下佐伯宿禰式麻呂、從七位^{おほしあま}凡海連興志^{こごし}・板安忌寸犬養^{いたやす}、正八位^{いぬかひ}下置始連首麻呂^{おきすめ}に、各^{おのおの}繩^{あしぢぬ}十疋、糸十絢、布廿端、鍬廿口。

A 45. császár, Shōmu 聖武天皇 (ur. 724–749), Tenpyō 8. éve 天平八年 (736), 11. hó 11. nap:

...Az Asukában lévő Kiyomiharai Nagy palotájából a Nagy nyolc szigetből álló országon uralkodó Császár erénye befedi a körülvevő négy tengert, tekintélye az egész világot megrengeti. **Megfontolt, okos, művelt, erkölcsös**, és az ég alatt az uralkodásával rendet teremt. ...

... 飛鳥淨御原大宮御_一宇大八洲_二天皇、徳覆_二四海、威震_二八荒。欽明文思、經_レ天緯_レ地。...

... 飛鳥淨御原大宮^{あすかきよみはらのおおみや}に大八洲^{おほやしましらしめ}御宇^{すめらみこと}しし天皇^{とく}、徳^{しかい}四海^{おほ}を覆^{おほ}ひ、威^あ八荒^{はちくわう}に震^{ふる}えり。欽明文思^{きんめいぶんし}、天^{あめ}を經^{なて}にし地^{つち}を緯^{よこ}にする。...

A 46. császár(nő), Kōken 孝謙天皇 (ur. 749–758), Tenpyō Hōji 1. éve 天平宝字元年 (757), 5. hó 20. nap:

...A Császár leiratában kinyilatkoztatott: „Mint ahogy olvastam a Zhou-liban, a hadvezér feladata és a miniszter feladata különbözik. **Az ural-**

⁴⁶ Tan 端: kendersizövet mértéke, hossza kb. 12 m, szélessége kb. 80 cm.

kodási ügyekben vannak nem katonai (bun 文) ügyek és katonai (bu 武) ügyek. Az urak is azt mondják, hogy úgy van. Ez okán az új ryō-jogszabályokon⁴⁷ kívül külön kineveztek egy fő császári palotaügyi hivatalfőnököt, Shibinaishōt 紫微内相, és ő kezeli majd az udvaron belüli és kívüli különböző katonai ügyeket...

... 詔曰、朕覽_レ周礼_一、将相殊_レ道、政有_二文武_一。臣亦宜_レ然。是以、新令之外、別置_二紫微内相一人、令_レ掌_二内外諸兵事_一。...
 ... 詔_レして曰はく、「朕、周礼を覽るに、将・相、道を殊にし、政に文武有り。臣も亦然るべしといふ。是を以て、新令の外に、別に紫微内相一人を置きて、内外の諸の兵事を掌らしむ。...

Kōken 孝謙天皇, Tenpyō Hōji 1. éve 天平宝字元年 (757), 8. hó 25. nap:

...A császári leiratban kinyilatkoztatott: „Az ország uralkodásának alapelve az írástudásban (bun) és a fegyverforgatási tudásban (bu) van. Egyiküket sem jó megszüntetni... Abból a célból, hogy az írástudást (bun) ösztönözzük, az előző császári leirattal a hivatali feladatok fontossága szerint felmérve létesítettem a hivatali földet. Azonban a fegyverforgatás művészetének (bu) elsajátításával kapcsolatban nem történt intézkedés. Emiatt most a hat katonai parancsnokságnál alapítsuk meg az íjász és lovas földet (shakiden 射騎田). Minden évben a 12. hóban vizsgáznuk kell, hogy jól tudják-e vagy sem. A legjobbnak adjuk jutalmul a földet, s ezzel előmozdítjuk a fegyverforgatás művészetét (bugei). A Császári gárda parancsnokságának (Chūefu 中衛府) harminc chō⁴⁸ földet, a Palota-Kapuórség Parancsnokságának (Emonfu 衛門府), a Bal és Jobb Palotaórség Parancsnokságának (Ejifu 衛士府) és a Bal és Jobb Őrkatona Parancsnokságnak (Hyōefu 兵衛府) tíz-tíz chō földet” – mondotta.

... 勅曰、治_レ国大綱、在_二文_一与武。廢_レ一不_レ可。... ..
 向來放_レ勅、為_レ勸_二文才_一、隨_二職閑要_一、量置_二公田。但至_レ脩_レ武、未_レ有_二処分_一。今故六衛置_二射騎田_一、每年季冬、宜_レ試_二優

⁴⁷ Új ryō-jogszabály (atarashiki ryō 新令): az ezen a napon kihirdetett Yōrō-ryōra 養老令 utal, lásd *Shoku Nihongi* III: 186, 11. j.

⁴⁸ Chō 町: kb. 1 hektár.

劣_二以給_一超群_一、令_{上レ}興武芸。其中衛府卅町、衛門府・左右衛士府・左右兵衛府各十町。

... 勅^{みことのり}して曰はく、「^{くにをさむる}大綱^{たいかう}は、^{ぶん}文と^ぶ武とにあり。一をだに廢むるは可からず。... 向來、^{さきより}勅^{みことのり}を放して^{いだ}文の^{ぶん}才^{さい}を^{すす}勸^{なぐさ}めむが^{ため}に、^{つかさ}職^{かんえう}の^{した}閑^が要^{りく}に^{しや}隨^りひて^さ量^りて^お公^の田^{でん}を^お置^く。但^{ただ}、^ぶ武^をを^さ脩^むむるに至りては、^{しよぶん}処^り分^り有^らず。今故に^{いまゆゑ}六^{りく}衛^をに^{しや}射^り騎^き田^{でん}を^お置^き、^{まいねん}毎^{ごと}年^に季^き冬^{とう}に、^{まさり}優^を劣^をを^{こころ}試^{みて}超^へ群^にに^なま^ま給^ひ、^{ぶげい}武^芸を^{おこ}興^さし^むべし。その中^{ちゆう}衛^ふ府^にに^{おの}卅^の町^の、^{さむもんふ}衛^を門^ふ府^に、^{さうへい}左^を右^を衛^を士^を府^に、^{さうへい}左^を右^を兵^を衛^を府^にに^{おの}各^{おの}十^の町^の」とのたまふ。

A 47. császár, Junnin 淳仁天皇 (ur. 758–764), Tenpyō Hōji 8. éve 天平宝字八年 (764), 12. hó 13. nap:

... A Yamato tartomány főnöke, a rendes negyedik rangú Sakanoue no imiki Inukai eltávozott. A jobb oldali eji kapitánya, a külső alötödik rang alsó fokozatú Ōkuni fia. **Még fiatal korában dicsérték a fegyverforgatási tudásáért.** ...

... 大和守正四位上坂上忌寸犬養卒。右衛士大尉外従五位下大
国之子也。小以_一武才_一見_レ称。...

... やまとのかみ ^{さかのうへ} 正四位上坂上忌寸犬養卒しぬ。右衛士大尉外従五位
下大國が子なり。小くして武才を以て称めらる。...

A 48. császár(nő), Shōtoku 称徳天皇 (ur. 764–770), Jingo Keiun 2. éve 神護景雲二年 (767), 6. hó 21. nap:

... Tájékoztatták a (Császárnőt): „A fácán a jó alattvalók egyként kifejezett hűséges óhajára adott válasza. Ami fehér színét illeti, az annak a jele, hogy a magasztos császári udvarban az erényes és bölcs uralkodók egymást követik a trónon, és a népen uralkodnak. Az, hogy azt a tartományt, (ahol a fehér fécánt találták,) **Musashinak 武蔵 hívják, azt a örömteli boldogságot fejezi ki, hogy már begyűjtötték a fegyvereket,**⁴⁹ **és tisztelik az írástudás készségét.** ...

⁴⁹ Itt a tartomány nevének írása, Musashi 武蔵 alapján értelmezték, vagyis a *mu* 武 írásjegyen a fegyvert, a *sashi* 蔵 írásjegyen pedig a raktárt értették.

... 奏云、雉者斯良臣一心忠貞之応、白色乃聖朝重光照臨之符。
 国号_二武蔵_一、既呈_二戦_レ武崇_レ文之祥_一。...
 ... 奏して云はく、「雉は斯れ良臣の一心忠貞の応なり。白色
 は乃ち聖朝の重光照臨の符なり。国を武蔵と号くるは、既に武を
 戦め文を崇ぶる祥を呈す。...

A 49. császár, Kōnin 光仁天皇 (ur. 770–781), Hōki 11. éve 宝亀十一年 (780),
 3. hó 16. nap:

... Ismét tisztelettel szólt a (Császárhoz): „Igenis, ahhoz a kilencféle jó hatásnak⁵⁰ teljesülése szükséges, hogy a világot előmozdítsuk és jóra tanítsuk. Ahhoz, hogy a büntetteket megsemmisítsük és az ország határait megfélemlítsük, a fegyverek hét erényére⁵¹ kell támaszkodnunk. **Ami az írástudást és a fegyverforgatás művészetét illeti, ezek egyikét sem szabad megszüntetni.** Azonban a tartományok katonái között jelenleg sokan vannak olyanok, akik általában gyenge testűek, így hiába engedünk nekik a yō 庸⁵² adójukból, ez az állami kincstárnak nem hoz semmi hasznot. A tartományi főnökök és a hadi parancsnokok a maguk hasznára önkényesen dolgoztatják őket, és eddig soha nem tanulták meg a fegyverforgatást. Az íjakat és lovakat kiosztják, de fűvet, tűzifát vágnak velük. Ha esetleg őket harcba küldenék, ezt csak eldobásnak mondhatjuk.⁵³ Mi alázattal úgy véljük: Kivéve a három tartományt, ahol ellenőrző sorompót helyeztek el,⁵⁴ és a fővárostól messze eső, de az ország védelmére fontos vidékeket, a tartomány nagysága szerint megállapítjuk a kvótát. A kvóta szerint a gazdag parasztok közül olyanokat válasszunk ki, akik alkalmasak az íjászatra és a lovaglásra, és szolgál-

⁵⁰ *Kyū kō* 九功: a kilencféle jó hatás: víz, tűz, fém, fa, föld, élelem, helyes erény, helyes használat, valamint gazdagabbá tétel, ami a nép jólétének biztosításához szükséges. A kínai *Írások könyvéből* (*Shujing* 書經) vett fogalom. Lásd *Shoku Nihongi* V: 134, 5. j.

⁵¹ *Shichi toku* 七徳: *bu no shichi toku* 武の七徳, a *bu* 武 hét erénye, lásd a *Tavaszkok és ősök* (*Chunqiu* 春秋) kínai krónika egyik kommentárjának (*Zuozhuan* 左傳), Xuan gong fejezetében: „... 武有_二七徳_一.” Lásd *Shoku Nihongi* V: 134, 6. j.

⁵² *Yō* 庸 adó: szövetben és rízben beszolgáltatandó adó.

⁵³ A *Lunyu* Zilu fejezetéből, lásd 41. lábjegyzet.

⁵⁴ *Sankan* 三関, három ellenőrző sorompó: Ise tartomány *suzukai* 鈴鹿 ellenőrző sorompó, Mino tartomány *fuwai* 不破 ellenőrző sorompó és Echizen tartomány *Arachi-beli* 愛発 ellenőrző sorompó. Ezt a három ellenőrző sorompót katonai célból helyezték el, hogy a fővárosból valamilyen okból az északkeleti vidékre menekülni kívánókat ellenőrizzék. Lásd *Shoku Nihongi* I: 392, 20. j.

latba állásként **csakis a fegyverforgatás művészetére tanítsuk**, és így sorozzuk be őket – így véljük...”

... 又奏稱、濟_レ世興_レ化、寔_レ佇_二九功_一。討_レ罪威_レ辺、亦資_二七徳_一。文武之道廢_レ一不可。但今諸国兵士、略多_二羸弱_一、徒免_二身庸_一、不_レ帰_二天府_一。国司・軍毅、自恣駟役、曾未_二貫習_一。弓馬唯給、採_二刈薪草_一。縦使_二以_レ此赴_レ戦、謂_二之棄_一矣。臣等以為、除_二三関・辺要_一之外、隨_二国大小_一以為_レ額、仍点_二殷富百姓才堪_一弓馬者_上、每_二其当番_一、專習_二武芸_一、属_レ有_二徴発_一。...

... また奏して稱さく、「世を濟ひ化を興すこと、寔に九功を俸つ。罪を討ち邊を威すことは、又七徳に資る。文武の道、一を廢すとも不可なり。但し今、諸国の兵士、略ね羸弱なるひと多く、徒に身の庸を免して天府に帰せず。国司・軍毅、自ら恣に駟役して、曾て未だ貫習せず。弓馬を唯給し、薪草を採刈らしむ。縦ひ此れを以て戦に赴かしむとも、これを棄と謂う。臣ら以為へらく、「三関・辺要を除く外は、国の大小に隨ひて額とし、仍て殷富の百姓の才弓馬に堪へたる者を点ひて、その当番毎に専ら武芸を習はしめ、徴発すること有るに属てむ」とおもふ。...

Összefoglalás

A fentiekben vizsgált korai hivatalos japán történeti írásokból kiolvasható az, hogy a később a *bushik* számára alapértéket jelentő *bu* 武 és *bun* 文 fogalom a császári udvarban legkésőbb a 8. század közepére már jól ismert volt, és az is, hogy a kínai írásbeliség japán átvétele miként történt. Azonban ugyanezen írások vizsgálata alapján az is megállapítható, hogy elsősorban a *bushik* „munkája” volt a *bu* fogalommal jelzett tevékenységnek a szellemi és a harci képességet ötvöző *budōvā* 武道 való továbbnemesítése, erkölcsi és magatartási kódexszé emelése. A Nara-kor végétől, különösen a Heian-korba lépve ugyanis a császári család és az udvari nemesség szinte teljes mértékben elszakadt a fegyveres tevékenységtől, ahogy a *Gukanshō* 愚管抄 szerzője, Jien 慈円 (1152–

1225) szomorúan említi a *bushik* előretörésének okát elemezve.⁵⁵ Vagyis az uralkodói réteggé emelkedéssel és az uralkodási tapasztalatok birtokában a *bushik* fogalmazhatták meg a *bu* tevékenységben rejlő embernemesítő tulajdonságok jelentőségét. Ezzel megteremtették annak az alapját, hogy a *budō* a szellemi és fizikai értéket magában foglaló japán hagyományos kultúrává fejlődjön. Így érthetővé válik az is, hogy a *budō* fogalom miért hat a mai napig a japánokra.

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Azuma kagami* 吾妻鏡 1–2 [Shintei zōho Kokushi taikai <Fukyū ban>新訂増補 国史大系 <普及版>] (Rev. and ed.): Kuroita Katsumi 黑板勝美. 1995., 13. print. Tokió: Yoshikawa kōbunkan.
- Zenyaku Azuma kagami*全譯吾妻鏡 1–5, 別卷 1. Supervision: Nagahara, Keiji 永原慶二, Trans. and annotation: Kishi Shōzō 貴志正造. 2001/2002. Tokió: Shin Jinbutsu ōrai sha.
- Baishōron*梅松論. [Gunsho ruijū dai 20 shū ge, maki 371 群書類從第二十輯下卷三百七十一]. 1988. 3. rev. ed., 8. print. Tokió: Zoku Gunsho ruijū kansei kai.
- Chūsei seiji shakai shisō jō* 中世政治社会思想上 [Nihon shisō taikai shinsō ban 日本思想大系 新装版] (Rev. and annotation): Ishii Susumu 石井進; Ishimoda Shō 石母田正; Kasamatsu Hiroshi 笠松宏至; Katsumata Shizuo 勝俣鎮夫; Satō Shinichi 佐藤進一. 1994. Tokió: Iwanami shoten.
- Gishi wajin den, Gokanjo wa den, Sōsho Wakoku den, Zuisho Wakoku den* 魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝. (Rev. and tr.): Wada Sei 和田清; Ishihara Michihiro 石原道博. 1976., 33. kiadás. Tokió: Iwanami shoten.
- Gorin no sho* 五輪書 [Waido ban Iwanami bunko 33-002-1]. Írta: Miyamoto Musashi 宮本武蔵, (rev. and annotation): Watanabe Ichirō 渡辺一郎. 1991. Tokió: Iwanami shoten.
- Gukanshō* 愚管抄 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系 86]. (Rev. and annotation): Okami Masao 岡見正雄; Atamatsu Toshihide 赤松俊秀. 1967. Tokió: Iwanami shoten.
- Hagakure jō, chū, ge* 葉隠上・中・下. [Iwanami bunko 岩波文庫 33-008-1/2/3]. (Rev. and ed.): Watsuji Tetsurō 和辻哲郎; Furukawa Tetsushi 古川哲史. 1940/1941. Tokió: Iwanami shoten.
- Heihō kadensho, fu*・*Shinkage ryū heihō mokuroku no koto* 兵法家伝書 付・新陰流兵法目録事 [Iwanami bunko 岩波文庫 33-026-1]. Írta Yagyū Munenori 柳生宗矩, (rev. and annotation): Watanabe Ichirō 渡辺一郎. 1986. Tokió: Iwanami shoten.
- Heike monogatari jō, ge* 平家物語上・下. [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系32, 33.] (Rev. and annotation): Takagi Ichinosuke 高木市之助; Ozawa Masao 小沢正夫, Atsumi Kaoru 渥美かをる; Kindaichi Haruhiko 金田一春彦. 1959,1960. Tokió: Iwanami shoten.
- Heike monogatari* 平家物語 1–2 [Nihon kotenbungaku zenshū 日本古典文学全集 29, 30.] (Annotation and tr.): Takagi Ichinosuke 高木市之助. 1973, 1975. Tokió: Shōgakukan.
- Hikawa seiwa* 氷川清話 [Katsu Kaishū zenshū 勝海舟全集 21]. 1973. Tokió: Kōdansha.

⁵⁵ *Gukanshō* 愚管抄 (*Egy együgyű ember feljegyzései*, 1220): az első japán történetelméleti írás, melyben a buddhista Tendai iskola főapátja, Jien 慈円 (1155–1225) a Jinmu császártól 神武天皇 a Juntoku császárig 順徳天皇 (ur. 1210–1221) tartó császári történet változásait elemzi a *dōri* 道理, „oksgái” elméleten keresztül. Lásd *Gukanshō* 1967; Osumi 1999.

- Hōjōki, Tsurezuregusa* 方丈記 徒然草 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系30] (Rev. and annotation): Nishio Minoru 西尾實. 1957. Tokiō: Iwanami shoten.
- Jikkīnshō* 十訓抄. [Iwanami bunko 岩波文庫 30-120-1]. (Rev.): Nagatsumi Yasuaki 永積安明. 1997., 4. print. Tokiō: Iwanami shoten.
- Jikkunshō* 十訓抄. [Shinpen Nihon kotenbungaku zenshū 51 新編 日本古典文学全集 51]. (Rev., annotation and tr.): Asami Kazuhiko 浅見和彦. 1997. Tokiō: Shōgakukan.
- Kinsei buke shisō* 近世武家思想 [Nihon shisō taikai 日本思想大系 27]. (Rev. and annotation): Ishii Shirō 石井紫郎. 1974. Tokiō: Iwanami shoten.
- Kojiki* 古事記 [Nihon shisōtaikai 日本思想大系 1]. (Rev. and annotation): Aoki Kazuo 青木和夫; Ishimoda Shō 石母田正; Kobayashi Yoshinori 小林芳規; Saeki Arikiyo 佐伯有清. 1982. Tokiō: Iwanami shoten.
- Kojiki, Norito* 古事記 祝詞 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系 1.]. (Rev. and annotation): Kurano Kenji 倉野憲司; Takeda Yūkichi 武田祐吉. 1958. Tokiō: Iwanami shoten.
- Kōyō gunkan jō, chū, ge* 甲陽軍鑑 上、中、下. (trans.) Koshihara Tetsurō 腰原哲郎. 1979. Tokiō: Kyōikusha.
- Mikawa monogatari, Hagakure* 三河物語 葉隠 [Nihon shisō taikai 日本思想大系 26.] (Rev. and annotation): Saiki Kazuma 齋木一馬; Okayama Taiji 岡山泰四; Sagara Tōru 相良亨. 1974. Tokiō: Iwanami shoten.
- Nan Taiheiki* 難太平記. [Gunsho ruijū dai 21 shū, maki 398 群書類従第廿一輯卷三百九十八]. 1988. 3. rev. ed., 8. print. Tokiō: Zoku Gunsho ruijū kansei kai.
- Nihonshoki jō, ge* 日本書紀上下 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系 67, 68.]. (Rev. and annotation): Sakamoto Tarō 坂本太郎; Ienaga Saburō 家永三郎; Inoue Mitsusada 井上光貞; Ōno Susumu 大野 晋. 1965, 1967. Tokiō: Iwanami shoten.
- Ritsu-Ryō* 律令 [Nihon shisō taikai shinsō ban 日本思想大系 新装版]. (Rev. and annotation): Inoue Mitsusada 井上光貞; Seki Akira 関 晃; Tsuchida Naoshige 土田直鎮; Aoki Kazuo 青木和夫. 1994. Tokiō: Iwanami shoten.
- Kodegiri Ichūn* 小出切一雲. *Sekiun ryū kenjutsusho* 夕雲流劍術書. In: *Nihon budō taikai dai 9 kan* 日本武道大系第九卷. 1982. Kiotō: Dōhōsha, 258–277.
- Shinpan Shiryō ni yoru Nihon no ayumi – Kinsei hen* 新版史料による日本の歩み—近世編 (eds.) Kodama Kōta 児玉幸多; Sasaki Junnosuke 佐々木潤之介. 2003., 3. print. Tokiō: Yoshikawa kōbunkan.
- Shoku Nihongi* 1–5 続日本紀一—五 [Shin Nihon kotenbungaku taikai 12–16 新日本古典文学大系 12–16] (Rev. and annotation): Aoki Kazuo 青木和夫; Inaoka Kōji 稲岡耕二; Sasayama Haruo 笹山晴生; Shirafuji Noriyuki 白藤禮幸. 1989, 1990, 1992, 1995, 1998. Tokiō: Iwanami shoten.
- Shoku Nihongi sakuin, nenpyō* 続日本紀 索引年表 [Shin Nihon kotenbungaku taikai bekkann 新日本古典文学大系別巻], Sasayama Haruo 笹山晴生 – Yoshimura Takehiko 吉村武彦 (eds.) 2000. Tokiō: Iwanami shoten.
- Shōtoku taishi shū* 聖徳太子集 [Nihon shisō taikai 日本思想大系 2.] (Rev. and annotation): Ienaga Saburō 家永三郎; Fijieda Akira 藤枝晃; Hayashima Kyōshō 早島鏡正; Tsukishima Hiroshi 築嶋裕. 1975. Tokiō: Iwanami shoten.
- Taiheiki* 太平記 1–3 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系34-36] (Rev. and annotation): Gotō Tanji 後藤丹治; Kamata Kisaburō 鎌田喜三郎. 1961/63. Tokiō: Iwanami shoten.
- Taionki, Oritaku shiba no ki, Rantō koto hajime* 戴恩記、折りたく柴の記、蘭東事始 [Nihon kotenbungaku taikai 日本古典文学大系95]. (Rev. and annotation): Odaka Toshio 小高敏郎; Matsumura Akira 松村明. 1964. Tokiō: Iwanami shoten.
- Yamaoka Tesshū 山岡鉄舟 2003. *Ken Zen wa* 劍禪話. Takano Kiyoshi 高野澄 (ed.) Tokiō: Tachibana shuppansha.

Yamaoka Tesshū 山岡鉄舟 1971. *Bushidō – Bunbu ryōdō no shisō* 武士道 – 文武両道の思想 – [Kadokawa sensho 角川選書 47]. Katsu Kaishū 勝海舟 (Commented); Katsube Mitake 勝部真長 (ed.). Tokió: Kadokawa shoten.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Benett, Alexander 2009. *Bushi no seishin (etosu) to sono ayumi – Bushidō no shakai shisōshi teki kōsatsu* – 武士の精神とその歩み – 武士道の社会思想的考察. Kiotó: Shibunkaku shuppan.
- Bitō Masahide 尾藤正英 (ed.) 1985. „Studies on Bushi (Samurai).” *Acta Asiatica* 49. Tokió: Tōhō Gakkai.
- Blomberg, Catharina 1995. *The Heart of the Warrior – Origins and Religious Background of the Samurai System in Feudal Japan*. Sandgate, Folkestone, Kent: Japan Library.
- Haruta Kunio 春田國男 1994. „Ishiki Kaii jōrei no kenkyū – Bunmei kaika to shomin seikatsu no sōkoku 違式註違条例の研究 – 文明開化と庶民生活の相克 – (A Research of Ishiki Kaii ordinance – The conflict of Westernization and the common people’s life in Japan).” *Bulletin of Beppu University Junior College* 13: 33–48.
- Inoue Mitsusada 井上光貞 1983. „Nihonshoki’ no seiritsu to kaishaku no rekishi 『日本書紀』の成立と解釈の歴史.” In: Inoue Mitsusada 井上光貞 (ed.) *Nihonshoki* 日本書紀 [Nihon no meicho 日本の名著 1.]. Tokió: Chūōkōronsha, 7–54.
- Inoue Mitsusada 井上光貞 2001. „Nihon Ritsu-Ryō no seiritsu to sono chūshakusho 日本律令の成立とその注釈書.” In: *Ritsu-Ryō* 律令 [Nihon shisō taikai shinsō ban 日本思想大系新装版] (rev. and annotation): Inoue Mitsusada 井上光貞; Seki Akira 関 晃; Tsuchida Naoshige 土田直鎮; Aoki Kazuo 青木和夫 (revs. and notes:). *Ritsu-Ryō* 律令 [Nihon shisō taikai shinsō ban 日本思想大系新装版] Tokió: Iwanami shoten, 743–810.
- Ishizaka Yūji 石坂友司 2013. „Chūgakkō hoken taiiku ni okeru budō hisshūka no eikyō to jūgyō tenkai ni kannsuru ichi kōsatsu 中学校保健体育における武道必修化の影響と授業展開に関する一考察.” *Liberal Arts Kanto Gakuen University* 21: 1–11.
- Ōmori Nobumasa 大森宣昌 1991. *Bujutsu densho no kenkyū – Kinsei budōshi e no apurōchi* 武術伝書の研究 – 近世武道史へのアプローチ. Tokió: Chijinkan.
- Sasayama Haruo 笹山晴生 1989. „Shoku Nihongi to kodai no shisho 続日本紀と古代の史書.” In: *Shoku Nihongi* 1. 続日本紀一 [Shin nihon kotenbungaku taikai 新日本古典文学大系12] (rev. and annotation): Aoki Kazuo 青木和夫; Inaoka Kōji 稲岡耕二; Sasayama Haruo 笹山晴生; Shirafuji Noriyuki 白藤禮幸. Tokió: Iwanami shoten, 475–533.
- Takahashi Susumu 高橋進 1990. „Yagyū Shinkageryū heihō densho no shisō taikai (dai ichi bu) – ‘Dai ichi densho no kaidoku to shinpō ron 柳生新陰流兵法伝書の思想体系 (第一部) – 「第一伝書」の解説と心法論.” *Tetsugaku shisō ronshū* 哲学思想論集 [Tsukuba Daigaku 筑波大学]15: 1–50.
- Takigawa Seijirō 瀧川政次郎 1966. *Ritsu-Ryō no kenkyū* 律令の研究. Tokió: Tōkō shoin.
- Tsuda Sōkichi 津田左右吉 1953. *Bushi bungaku no jidai* 武士文学の時代 [Bungaku ni arawareru kokumin shisō no kenkyū dai 2 kan 文学に現われたる国民思想の研究 第二卷]. Tokió: Iwanami shoten.
- Watatani Kiyoshi 綿谷雪 2011. *Nihon bugei shōden* 日本武芸小伝. Tokió: Kokusho kankō kai.
- Yamaji, Masanori 1993. *Bu 武, avagy a samurájok gondolatvilágáról – forrástanulmányok a japán művelődéstörténethez*. Kandidátusi értekezés, Budapest.
- Yamaji, Masanori 1993a. „Sugió – Test és lélek edzése.” *Keletkutatás* 1993 / ősz: 156–167.

- Yamaji, Masanori 1994. „Isszai Csodzan: A macska fantasztikus tudománya – avagy a szamurájok gondolatvilága.” *Keletkutatás* 1994 ősz: 71–83.
- Yamaji, Masanori 1996. „Sugyō: The Cultivation of Body and Soul – A special aspect of the cultural history of Japan.” *ELTE Japán-Tanulmányok* 1. Budapest: Japán Tanszéki Szakcsoport, 84–102.
- Yamaji Masanori 山地征典 1998. „Bushu no shisō ni tsuite no jakkan no kōsatsu – Futatsu no shinpō ron – 武士の思想についての若干の考察 – 二つの心法論 –.” In: *Shintai undō bunka gakkai* (ed.) *Bu to chi no atarashii chihei* 武と知の新しい地平. Kiotó: Shōwadō, 96–105.
- Yamaji Masanori 山地征典 2004. „Bun” to „Bu” – Bushu no shisō kenkyū ni yosete – 「文」と「武」 – 武士の思想研究によせて –. In: Judit Árokay, Klaus Vollmer (Hrsg.) *Süden des Worts. Festschrift für Roland Schneider zum 65. Geburtstag*, (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens - Band 141.) Hamburg, 467–490.
- Yamaji, Masanori 2005. „Gyerek a japán jog- és kultúrtörténetben.” In: Felföldi Szabolcs (szerk.) *Abhivádana – Tanulmányok a hatvanéves Wajtilla Gyula tiszteletére*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszék, 339–357.
- Yamaji, Masanori 2007. „Hope and Anxiety – Kakun, the Japanese ‘Household Precepts’.” In: Szerdahelyi István – Wintermantel Péter (szerk.) *Japanológiai körkép*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 167–182.
- Yamaji, Masanori 2005. „Kakun, a japán ‘családi intelmek’.” In: Birtalan, Ágnes (szerk.) *Bolor-un gerel – Essays presented in Honour of Kara György*. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Tanszék, 649–658.
- Yuasa Yasuo 湯浅泰雄 1986. *Ki, Shugyō, Shintai* 気 修行 身体. Tokió: Hirakawa shuppansha.

Internetes címek

Honchō bugei shōden 本朝武芸小伝.

<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/927114>

Baishōron (Bungoban) 梅松論 (文語版)

www.geocities.jp/hgonzaemon/baishouron.html

Suma kaigan wo mamori sodateru jōrei 須磨海岸を守り育てる条例, 2008. 03. 31.

http://www.city.kobe.lg.jp/information/data/regulations/rule/reiki/reiki_honbun/k302RG0001438.html#e000000050

Kyōiku kihonhō 教育基本法

<http://law.e-gov.go.jp/htmldata/H18/H18HO120.html>

Kaisei zengo no Kyōiku kihon hō no hikaku 改正前後の教育基本法の比較

http://www.mext.go.jp/b_menu/kihon/about/06121913/002.pdf

Monbu Kagaku Shō 文部科学省, the Ministry of Education, Culture, Sports, Science & Technology <http://www.mext.go.jp/>

Shin Gakushū shidō yōryō • Ikiru chikara: dai 2 shō Kaku kyōka, dai 7 setsu Hoken taiku

新学習指導要領 • 生きる力 第2章 各教科 第7節 保健体育

http://www.mext.go.jp/a_menu/shotou/new-cs/youryou/chu/hotai.htm

Japan Society for Studies in Cartoons and Comics 日本マンガ学会

<http://www.jscc.net/>

Kyoto International Manga Museum 京都国際マンガミュージアム

<http://www.kyotomm.jp/>

Manga de kaki nokosu Higashi Nihon Daishinsai ~ Sutōrii 311 are kara 3 nen 漫画で
描き残す東日本大震災 ~ ストーリー311 あれから3年 ~
<http://www.frequency.com/video/facebook-r5/162695614>
National Museum of Ethnology 国立民族学博物館
<http://www.minpaku.ac.jp/>

KÖNYVISMERTETÉS

Főszerkesztők: Jiang Wenyan, Hamar Imre, Szerzők: Jiang Wenyan, Ye Qiuyue, Fan Hong, Bartos Huba, Salát Gergely: *Kínai nyelvkönyv magyaroknak* 《匈牙利汉语课本》 – Második kötet + CD-ROM. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet. ISBN: 9789630814720

A négykötetesre tervezett *Kínai nyelvkönyv magyaroknak* című tankönyvsorozat második kötete az első részben meghatározott alapelveket követi, és gazdagítja egyszersmind újabb tartalmakkal. Az első kötet legfőbb jellemzői, mint például az országspecifikusság – a tankönyv kifejezetten magyar tanulóknak íródott, a kínai kulturális ismeretek mellett a magyar kultúra elemei is megjelennek benne stb. –, a kulturális ismeretanyag jelentős szerepe, illetve a komplexitás – a szövegértés, beszéd, olvasás és írás nyelvi készségeinek egyidejű fejlesztése – továbbra is meghatározóak. A 2012-ben megjelent második kötet az első kötethez képest azonban tartalmát és külsejét tekintve is színesebb, változatosabb, sokrétűbb.

A második kötetben újra találkozunk az első kötetben megismert szereplőkkel, a Magyarországon kínaiul tanuló iskolásokkal, és természetesen a tankönyvsorozat „főszereplőjével”, Dórival, aki az első kötet utolsó leckéjében a Pekingi Idegen Nyelvek Egyetemére készült, kínai nyelvet tanulni. Dóri ezúttal Pekingbe kalauzolja el az olvasót, ahol bepillantást nyerünk egy ösztöndíjas magyar diák életének főbb eseményeibe. Dóri megkóstolja a kínai ételeket, vásárol, hétvégi programot szervez, moziba megy, tanáránál vendégeskedik, barátaival társalog kínai és magyar szokásokról, nem utolsósorban pedig tanul és vizsgázik. Az életszerű szituációk, a beszélt nyelvre jellemző fordulatok és kifejezések elsajátítása és begyakorlása által a tanulók képessé válnak a kínai nyelv hétköznapi használatára.

A második kötet az új típusú Kínai Szintfelmérő Vizsga (HSK) kettes (A2) szintjéhez nyújt teljes körű és hatékony felkészítést, teljes egészében tartalmazva, sőt meghaladva a nyelvvizsgálóhoz szükséges szókincset és nyelvtant. A leckékhez még több feladat tartozik, az ismert feladattípusok mellett újak is megjelennek, mint például magyar mondatok kínai nyelvre történő fordítása, amely a már megszokott feladatokhoz képest magasabb nehézségi fokot jelent, ugyanakkor pedig lehetőséget teremt a tanulóknak arra, hogy az egyre nehezebb nyelvtani szerkezeteket ne csak megértsék, hanem aktívan alkalmazni is tudják. Szintén új feladattípus az, ahol egy megadott mondat alapján kell a tanulónak eldöntenie, hogy az adott válasz helyes vagy sem, ez a feladattípus a

szavak és a nyelvtan ismeretét egyaránt teszteli, ugyanakkor a HSK vizsga jellemző típusfeladata is egyben. A feladatok részét képező rövid szöveg – amelyben az üresen hagyott részekre megadott szavakat, kifejezéseket kell behelyettesíteni – témáját tekintve a leckeszöveghez kapcsolódik, ugyanakkor kiegészíti és elmélyíti a tanultakat. A kötet feladatai között visszaköszön az első tankönyvből ismert szituációs párbeszéd, azonban itt már elvárás a hosszabb, tartalmasabb párbeszédalkotása, ennek érdekében a tankönyv felsorolja azokat a szavakat és kifejezéseket, amelyeket a tanulónak fel kell használniuk.

Ha kezünkbe vesszük a tankönyvet, első ránézésre feltűnik, hogy az első kötethez képest az illusztrációk még kreatívabbak, színesebbek, mozgalmassabbak, az egyedi karakterek pedig még kifejezőbbek, életszerűbbek. Ebben a kötetben nem csupán a leckeszövegekhez tartozó illusztrációk egyedi tervezésűek, hanem a feladatok közt is megjelennek az egyedi tervezésű képek. Mindez még tetszetősebbé teszi a tankönyvet, melyet – a szerzők reményei szerint – még nagyobb érdeklődéssel és szeretettel forgatnak majd a tanulók.

Pap Melinda

ABSTRACTS

Zsuzsanna Csibra:

The garden as shelter in Bai Juyi's late poetry

Bai Juyi was one of the best known Chinese poets, who lived the life of a typical literatus. He achieved wealth, fame and high status in social life, but he could also experience the dark side of being a servant of the imperial court. This essay attempts to provide a synthesis of Bai Juyi's late poetry. These poems summarize his thoughts about hermitage, and also express his feelings and judgement about phenomena of his time and society. His individual choice and his balancing between service and inner peace resulted in a middle way resolution of hermitage. Poems written about his property in Luoyang make it clear that his desire to withdraw from politics was elementary for him in his late years, and also prove that his garden was not only a property that delighted him but also an intermediary through which he could discover new parts of his own personality.

Mózes Csoma:

North Korean students in Hungary in the 1950s and their role in the Hungarian revolution in 1956

After the outbreak of the Korean War in 1950 the socialist countries started various solidarity movements to stand up for the North Korean state. In the case of Hungary, the solidarity movement was led by the Hungarian Peace Council and the Democratic Association of Hungarian Females. Both organizations convened meetings and agreed to send aids to North Korea. The Hungarian government, among others, invited Korean war orphans and school children to study in Hungary. The first group of these children, 158 boys and 42 girls, arrived at Budapest in November of 1951. This article explores their subsequent story in Hungary. Based on data collected by Prof. Gábor Osváth and the author, this study also investigates the role these Korean students played in the revolution of 1956 in three different parts of Budapest and the city of Veszprém.

Imre Galambos:

An English boy in the Japanese expedition along the Silk Road

The history of the exploration of the Silk Road is pieced together into a coherent narrative from the stories of great explorers and scholars whose magnificent collections are now housed in museums and libraries around the world. These great men, however, never travelled alone but had many assistants and employees who worked under their supervision, traversing the same distances and seeing the same things as their more distinguished employers. This paper is about an English boy called A. O. Hobbs who was hired to accompany the young Buddhist priest Zuichō Tachibana on his expedition to Chinese Central Asia in 1910. The pivotal question is what role Hobbs played in the expedition from the point of view of its organizers, that is, why was he there in the first place.

Sándor Józsa:

The perspectives of Hungarian diplomacy in relation to the Chinese reforms in the 1970s

This recollection of memories presents a personal description of the diplomatic relationship between China and Hungary in the 1970s. The author actively participated in the development of these diplomatic relations, thus he has first-hand experiences from this period, when there were various different attitudes among the Central and Eastern European Socialist countries, and even among the various Hungarian politicians, how to relate to the Chinese reforms.

Éva Kalmár:

Literature and translation. Literary translation from Chinese

This essay is devoted to the topic of translating prose texts from Chinese into Hungarian. The author, who herself is a professional translator of literary texts, describes the various types of difficulties one encounters during the process of translation. Since the original talk was delivered at the 90th birthday of Prof. Barnabás Csongor, the majority of the examples are taken from his excellent translations of Chinese novels, especially from the *Water Margin* (*Shuihu-zhuan* 水滸傳) and the *Journey to the West* (*Xiyouji* 西遊記). The author, among others, explores the differences of the various literary Chinese styles, their rendering into Hungarian, the method of translating Chinese names, the different skills required to translate a modern and a classical Chinese novel, and the importance of Chinese culture that is explicitly or implicitly present in the prose texts.

Gábor Kósa:

The King of Mount Tai

The King of Mount Tai (Taishan wang 泰山王) is the seventh in the row of Ten Kings (*shiwang* 十王), a group of medieval deities who were credited with judging the soul of the deceased during certain periods of time. The notions about the Ten Kings are based *The Scripture on the Ten Kings* (*Shiwang jing* 十王經), of which ca. three dozens of handwritten copies, some of which also contain illustrations, come from 10–11th century Dunhuang 敦煌. Despite the fact that *The Scripture on the Ten Kings* never reached canonical status, it thus come down to us in several copies. The birth of the concept of the Ten Kings can be followed from at least the 7th century to the presently extant, first dated copy from 908. After offering a general overview of the topic, this article explores the roles Taishan 泰山 played in pre-Buddhist Chinese religious thought, then proceeds to analyzing the importance of the Confucian practice of three-year mourning period, finally it presents an explanation of how the first cycle of 49 days in the entire three-year mourning period is indebted to Buddhist ideas of *antarābhava* (*zhongyou* 中有, *zhongyin* 中陰).

Anett Kozjek-Gulyás:

Hungarian Language Learners' Chinese Language Learning Strategies

The hardship of acquiring Chinese language is presented by its linguistic characteristics differing from European languages, as well as by its different procession demand. The use of the strategy in the background of successful Chinese language learning shows characteristics different from those of other languages. This research analyzes the Chinese language learning strategies of 231 Hungarian university student language learners. The study summarizes the Chinese language learning strategies and verbal learning strategies used most frequently by Hungarian language learners. The sequence of the preference of the language learning strategies gives an accurate picture of the use of strategy of individual language learners' groups. I applied questionnaires examining the learning of Chinese language (SILL, Learning Style Survey) and the mathematical statistical examining methods (ANOVA, discriminant analysis, LVPLS-model [Latent Variables Path Analysis with Partial Least-Squares Estimation], multidimensional scaling). My survey aims to find an answer to the question of how the involvement of the background variables influencing the choice of language learning strategies – age, gender, motivation, time spent to learn Chinese, language learner style, level of language knowledge, language exam, target language environment – modifies the use of strategies. The results of the survey showed that the individual background variables show close connection with the strategy use, but it is most of all the language learning style that most

markedly influences the success of learning Chinese language. Out of the language learning styles, it was the preference for the use of auditive physical senses that showed significant correlation with successful Chinese language learning.

Beatrix Mecsi:

Bodhidharma: the Representation and Popularization of the Legendary Founder of Chan Buddhism in Japan

According to tradition, the founder of *chan* 禪 or meditational Buddhism, Bodhidharma (Chinese Putidamo 菩提達摩) originated from India, yet his legend and first representations are more typically associated with China and spread to most East Asian countries. However, it is in Japan that he became the most popular and the most visible figure, seen not only in the temple compounds but in everyday life as well, in the streets, in homes, offices, restaurants, public buildings and many other places, and often in a form of a red tumbler, called the Daruma 達摩 doll. In this paper I focus on the visual representations of Bodhidharma as they became popular in Japan, attempting to get an answer to the question how the religious founder became a tumbler doll.

Mariann Nagy:

The value system of contemporary China

Traditionally, Confucianism is regarded to be the intellectual foundation of Chinese thinking, even though Confucianism itself has gone through several changes throughout the ages and in no given period was it entirely homogeneous to begin with. One constant trait of Confucian thinking, however, was that it promoted a collectivist system of values. Collectivism was also in line with the communist ideology appearing in the twentieth century as the ideological background for the socialist takeover. Since the policies of reform and opening were introduced in the 1980s, consumerism appeared in Chinese society as a by-product of the free market economy and resulted in the strengthening of individualistic ideas and values. This study analyses the question of the system of values in contemporary China in a cultural context by providing a brief review of the results of both empirical and theoretical research.

Balázs Szabó:

Following into death: samurai suicide in 17th century Japan

The first half of the 17th century was a difficult age for the samurai 侍 looking for their place in the prolonged peace, wishing to keep up with their identity as warriors. Deeds providing a chance to prove the essence of the samurai, i.e. loyalty and self-sacrifice in the service of their lord, were very popular, prompting

epidemic measures of the strange custom of *junshi* 殉死, following one's lord into death. The tradition originating in ancient Japan disappeared for centuries but was rediscovered with the raise of the samurai; still, until the 17th century, this custom was relatively rare phenomenon, though it spread rapidly amongst the samurai of the Tokugawa era. This article explores the history of *junshi* in Japan, explaining the process up to the early modern era, then the attempts of the shōgunal government to control, and finally to prohibit this practice.

Yuko Umemura:

Early Vestiges of Hungarians in Japan — based on the data about Móric Benyovszky's and Gyula Tornai's stay in Japan

The present study explores the influence of two Hungarian persons who were staying in Japan for some time: Móric Benyovszky (1746–1786) and Gyula Tornai (1861–1928). Móric Benyovszky arrived in Japan in 1771, and the present article investigates his letter written to some Dutch people in Nagasaki. The *Kaikoku heidan* 海国兵談 by Shihei Hayashi 林子平, published in 1791, preserved an interesting admonition of a certain Han Bengorō that the coasts of Japan would deserve special attention in terms of military defense. The study traces the Japanese scholars' gradual recognition of Han Bengorō as identical with the Hungarian M. Benyovszky. The other person discussed in this study is the Hungarian painter, Gy. Tornai, who was the author of several paintings of the contemporary Japanese life, but one of them has never been published: the portrait of Shigenobu Ōkuma 大隈重信 (1838–1922), who acted twice as the prime minister of Japan (1898, 1914–1916). The painting (111.8 cm x 78 cm), which contains several visual references to certain episodes of the politician's life, is published here for the first time.

Tímea Windhoffer:

Tales Without Boundaries: The Inner Asian version of the *Magician and His Pupil* tale

The study aims to describe how similar certain folktales, regardless of their geographic distance, might be around the world. The story of *The Magician and His Pupil* exemplified this basic claim. This folktale is type 325 according to the standard classification system of folktales (Aarne–Thompson). The study analyzes and compares a famous Hungarian tale with an Inner Asian story of similar construction, as well as some other versions of the story from other parts of the world. Since the Inner Asian version in question is part of the Bewitched Corpse collection of tales, the study includes a brief overview general introduction and history of its research, and then, based on the major themes in four stages, the parallel examination of the two tales follows: 1. How

we meet the protagonist and his/her situation at the beginning of the story; 2. The precursor to the conflict: how the protagonist obtains the magical knowledge of transformation from his/her master; 3. The overall conflict: how the protagonist, using his/her magical knowledge, deceives the master; 4. Finally the magical escape and chase, and, in some cases, the atonement for sins. At the end of the study, the translation of the Inner Asian variant of the tale is provided.

Masanori Yamaji:

„Bu 武” and „Bun 文” – the importance of philological research for a better understanding of Japan

The present study explores two major Japanese notions: *bu* 武 and *bun* 文, both of which played pivotal role in the traditional Japanese society. While *bu* 武 denoted military abilities and knowledge, *bun* 文 covered all other abilities and other types of knowledge outside the military sphere. In the introductory part, the author offers an overview of the Japanese works that are useful resources for the study of the *bushi* 武士 worldview. In the subsequent part the author proceeds to analyzing these two concepts in three early Japanese scriptures: the *Kojiki* 古事記 (AD 712), the *Nihonshoki* 日本書紀 (AD 720), and the *Shoku Nihongi* 続日本紀 (AD 797). By providing the original text and a Hungarian translation, the author amply cites from these early writings to give the reader a chance to correctly understand these basic notions.

摘要

CSIBRA ZSUZSANNA

周碧霞

作为白居易的创作后期隐居之所的园林

白居易是中国最著名的诗人之一，也是一个典型的士大夫。他从当时的社会活动中获得了财富，名望和很高的社会地位，但也体验到了作为朝廷奴仆的黑暗一面。本文试图综合归纳白居易后期诗歌，这些诗歌集中流露了他的隐居想法，也表达了他对所处时代和社会现实的感受和判断。现实的生活与内心渴望平静之间的矛盾，以及他的个人选择，最终促成了他半隐居式的折中生活方式。他对自己洛阳田园描述的诗歌，清楚地表达了他退出政治的愿望，这是他晚年最大的心愿。这也证明了他的园林，不仅是他的心灵的慰藉之地，也是他自我发现的感悟之所。

CSOMA MÓZES

乔玛

20世纪50年代的在匈朝鲜学生

以及他们在1956年匈牙利革命中的作用

1950年朝鲜战争爆发后，世界上各个社会主义国家对朝鲜开始了各种形式的支援活动。在匈牙利，这些支援活动是由匈牙利和平理事会和匈牙利女性民主协会组织领导的。这两个组织负责召集会议，并向朝鲜输出援助。除此之外，匈牙利政府还邀请朝鲜战争中的孤儿和失学儿童到匈牙利学习。第一批儿童，包括158个男孩和42女孩子于1951年11月抵达布达佩斯。本文基于 Gábor Osváth 教授和其他作者所搜集的数据，讲述了这些孩子到达匈牙利之后的历史。这项研究还调查了这些朝鲜学生在1956年革命中，在布达佩斯三个不同的地方以及维斯普雷姆市起到的作用。

GALAMBOS IMRE

高奕睿

日本探险队在丝绸之路上的英国男孩

丝绸之路的发现史，是由一个个伟大的探险家和学者们的探险故事累积起来的。他们所收集到的珍贵文物，现在被安置在世界各地的博物馆和图书馆里。这些伟大的人物从来不独自旅行，很多助手和雇工在他们的监督下工作。这些助手和雇工和他们伟大的雇主游历了相同的地方，看到了同样的情境。本文是关于一个叫 A. O. Hobbs 的英国男孩，他于 1910 年被聘用陪同年轻僧人橘瑞超去中国的中亚地区探险。关键问题是，从组织者的角度看，Hobbs 到底扮演了怎样的角色。这也是我们为什么把他放在首位的原因。

JÓZSA SÁNDOR

尤山度

匈牙利外交视角下的中国 1970 年代改革研究

本论文是对中国和匈牙利 1970 年代的外交关系回忆的个人论述。作者当时曾积极致力于外交关系发展，因此，有一些此时期的一手资料。当时，中东欧社会主义国家之间对中国改革有着不同的态度，甚至是匈牙利政治家之间对此也持有不同的观点。

KALMÁR ÉVA

姑兰

文学作品及其翻译研究
——以中国文学作品为例

本论文主要研究汉匈散文翻译，作者为文学作品翻译专家，论述在翻译过程中遇到的各种问题。本论文最初的稿件曾致辞于匈牙利汉学家陈国教

授 (Prof. Barnabás Csongor) 九十岁生日庆典之际, 所以文章中的大量案例选自陈国教授优秀的翻译作品, 尤其是《水浒传》、《西游记》。作者试图探究各种汉语文学作品类型之间的差异及其匈牙利语翻译, 提出中国古典小说和现代小说不同的翻译技巧, 认为散文作品中显现或隐现了中国文化的重要性。

KÓSA GÁBOR

康高宝

泰山之王

泰山王在“十王”中排名第七位, 所谓的“十王”是十位中世纪的神, 他们的职责是审判某一时期的死者灵魂。十王的概念来自于“十王经”, 这部经有二三十个手抄本, 都来自10至11世纪的敦煌, 其中一些还含有插图。“十王经”从来没有一个统一的规范, 于是最终形成了众多的版本。从公元7世纪到目前现存的版本, 十王的概念均有出现, 有记录时间的最早版本是在908年。对该主题进行一番概述后, 本文探讨了泰山在佛教前的中国宗教思想中扮演的角色, 然后分析了儒家学说中的“三年之丧”。最后介绍了在“三年之丧”中, 49天在整个三年的丧期是如何成为一个轮回的, 这恐怕来源于佛教思想中的 antarābhava (中有, 中阴) 解释。

KOZJEK-GULYÁS ANETT

安奈特

匈牙利学习者的中文学习策略

中文习得的困难, 在于其不同于欧洲语言的汉字系统, 以及不同的文法要求。以成功进行中文习得而总结的策略使用, 显示它出不同于其他语言的特性。本研究分析了231名匈牙利大学生学习者的中文学习策略。这项研究总结了中文学习策略, 以及最常为匈牙利学习者所使用的学习策略。语言学习策略的先后顺序为独立语言学习小组勾画出了一个清晰准确的描

述。我申请的问卷研究中文学习（SILL，学习风格调查）及数理统计检验方法（方差分析，判别分析，LVPLS 模型[用偏最小二乘估计潜变量路径分析]，多维度）。我调查的目的是为了找到一个答案，那就是背景变量是如何影响语言学习策略选择的——年龄，性别，动机，汉语学习时间，学习风格，语言知识水平，语言考试，目标语言环境——调整使用策略。调查结果显示，个人背景变量显示出与策略使用之间的密切联系，但它是最能影响成功习得中文的语言学习风格。撇去语言学习风格，它表明听觉感官与成功习得中文呈现显著的相关性。

MECSI BEATRIX

梅奇·贝娅特丽克丝

达摩: 禅宗的传奇创始人在日本的出现和大众化

按照传统的说法，禅宗的创始人菩提达摩起源于印度，他的第一次出现和传奇却肇始于中国，并蔓延到大多数东亚国家。然而，却又是在日本，达摩成为了最受欢迎和最为显赫的人物，他的形象不仅出现在寺庙里，而且在日常生活中：在街头，在普通家庭，在办公场所，在餐馆，在公共建筑以及其他许许多多的地方都可以看到，通常是一个红色不倒翁的形象，被称为达摩娃娃。在本文中，笔者只关注于达摩的外在形象，并试图以此来探索一位宗教的创始人是如何最终成了广受欢迎的不倒翁娃娃的。

NAGY MARIANN

马利玲

当代中国的价值体系

儒家思想一直以来被认为是中国文化的基础，尽管儒家思想本身经过朝代的更迭，也发生了一些变化，并受到了同期思想的影响，然而，儒家思想的一个恒定的特质，就是它推动了集体主义价值观。这种集体主义也与二十世纪出现的共产主义思想一脉相承。自20世纪80年代改革开放以来，消

费主义作为自由市场经济的副产品在中国社会出现了，这导致的个人主义价值观的加强。本研究通过提供一个简要的经验和理论研究成果回顾，分析了文化背景下当代中国价值观体系。

SZABÓ BALÁZS:

萨布

”殉死“：关于日本17世纪武士自杀的研究

17世纪上半叶，日本武士期望被认同为战士，而在长时间的和平年代里寻找他们的身份地位，这个时期是比较困难的一个时期。武士精神精髓为忠诚，为主人自我牺牲等，证实武士精神的行为在当时非常流行，这促进了”殉死“这种习俗方式的多样化。这种源于日本古代的传统消失了多个世纪，但是随着武士的兴起而被重新发现。这个习俗尽管在德川时代已经得到快速传播，但是在十七世纪前仍然只是少数现象。本论文意图探讨日本“殉死”这个习俗的历史，阐述其直到早期现代时期的发展过程，论述幕府对此行为的控制以及最终对其的禁止。

UMEMURA YUKO

梅村 裕子

关于匈牙利人在日本的早期痕迹研究

——基于莫利斯·贝尼奥斯基（Móric Benyovszky）和
托尔那伊（Gyula Tornai）在日本的资料的研究

本论文研究了两位在日本停留过一段时间的匈牙利人的影响：莫利斯·贝尼奥斯基(1746–1786)和托尔那伊(1861–1928)。莫利斯·贝尼奥斯基于1771年抵达日本，本论文对其在长崎写给一些荷兰人的信件进行了研究。1791年出版的林子平（Hayashi Shihei）编写的《海国兵谈》中，保存了Han Bengorō 一个有意思的箴言：在军事防御方面日本海岸线应得到特别重视。本论文探究了日本学者逐渐认识到 Han Bengorō 与匈牙利人莫利斯

•贝尼奥斯基相同。此外，本文还探讨了另外一位匈牙利人，画家托尔那伊，其绘制了很多同时期日本人生活的油画作品，其中有一幅从未出版过：大隈重信(1838–1922)的肖像，大隈重信曾两次担任日本总理(1898, 1914–1916)。油画(111.8 cm x 78 cm)在本论文中第一次出版，从视觉上展示了政治家的生活片段。

WINDHOFFER TÍMEA

温霍夫尔·蒂美阿

“魔术师和他的学生的故事”中亚版

该研的目的是说明世界各地的同类民间故事是如何的相似，无论他们的地理距离远近与否。“魔术师和他的学生的故事”就体现了这一基本特征。根据标准分类系统(阿尔内汤普森体系)，这个民间故事归为325类。这项研究分析并比较了这个著名的匈牙利故事与同类的中亚故事，以及其他一些世界各地版本的故事。研究的内容包括简短的概述和历史溯源，然后是基于主题，分四个步骤来同步比较这两个故事：1，主人公如何出场，故事一开始他/她的情况是怎样的；2，冲突的前兆：主人公是如何从师傅那里获得变身魔法的；3，主要冲突：主人公是如何运用他/她的魔法来欺骗师傅的；4，最后的奇迹逃生和追跑，以及在其中某些情景中，对所犯罪孽的赎罪。在本文的后面，同时附上了中亚故事的翻译本。

YAMAJI MASANORI

山地 征典

“Bu 武”和“Bun 文”

——语文学研究在更好地理解日本的重要性

本文研究探讨日本的两大概念：Bu 武和 Bun 文，这两者在传统的日本社会起到举足轻重的作用。Bu 武是关于军事才能和知识的，而 Bun 文则涵盖了除军事领域之外的所有其他的能力和知识。在引言部分，作者提供了

一些日本作品的概述，这些作品可以作为研究武士世界观的资源。在接下来的部分中，笔者通过三个日本经典来分析这两个概念：古事记（公元712年），日本书纪（公元720）和续日本纪（公元797）。通过提供原始文本和匈牙利语翻译本，笔者从这些早期著作中为读者提供了一个正确、充分理解这些基本概念的机会。

E SZÁMUNK SZERZŐI

CSIBRA ZSUZSANNA: PPKE Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Kínai Tanszék csibra.zsuzsanna@btk.ppke.hu
CSOMA MÓZES: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Koreai Tanszék csoma.mozes@btk.elte.hu
GALAMBOS IMRE: University of Cambridge, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies iig21@cam.ac.uk
JÓZSA SÁNDOR: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék
KALMÁR ÉVA: műfordító, sinológus evakalm@gmail.com
KÓSA GÁBOR: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék kosa.gabor@btk.elte.hu
KOZJEK-GULYÁS ANETT: PPKE Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Kínai Tanszék anettkozjekgulyas@gmail.com
MECSI BEATRIX: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Koreai Tanszék bmecsi@hotmail.com
NAGY MARIANN: ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia Doktori Program nagy.mariann@yahoo.com
SZABÓ BALÁZS: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék szabo.balazs@btk.elte.hu
UMEMURA YUKO: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék umemura.yuko@btk.elte.hu
WINDHOFFER TÍMEA: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum kiswindy@gmail.com
YAMAJI MASANORI: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, Buddhizmus-kutatás Központ Yamaji.masanori@btk.elte.hu

