

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

10. ÉVFOLYAM
2018/2

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító
Guangji buddhista templom, Peking
Fotó: Hamar Imre

Szerkesztőbizottság
Birtalan Ágnes, Kósa Gábor, Mecsi Beatrix, Papp Melinda,
Salát Gergely, Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet

Szerkesztő
Takó Ferenc

Olvasszerkesztő
Laczkó Krisztina

*A Távol-keleti Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének
és az ELTE Konfuciusz Intézetének hivatalos folyóirata.*
A folyóirat stíluslapja (http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)
alapján elkészített tanulmányokat a tako.ferenc@btk.elte.hu e-mail címre kell
beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai
lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2019-ben.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest
Felelős kiadó: Hamar Imre
Műszaki szerkesztés: Péter Alexa
Nyomdai kivitelezés: CC Printing

ISSN–2060–9655



TARTALOMJEGYZÉK

Interjú FERENCZY MÁRIÁVAL (GALAMBOS IMRE)	1
KÓSA GÁBOR: Zhuangzi a Selyemúton <i>Egy taoista kézirat Dunhuangból (S.796)</i>	23
LADJÁNSZKY ENDRE: Kormányzástan a <i>Laozi</i> -ben: „A bölcs ember (<i>shengren</i>) úgy kormányoz jól...” tézisének szövegértelmezése	53
SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR: Ötvenhét mappa. <i>Egy kínai sibe autodidakta történész, Guan Wenming családfagyűjteménye</i>	89
KNYIHÁR ESZTER: Magyarországon élő kínai állampolgárok társadalmi integrációs szokásainak a vizsgálata. <i>Integrációs attitűdök megértése egy 2016-ban végzett felmérés alapján</i>	111
BÁN KORNÉLIA: Lovak billogozása Mongóliában és Magyarországon	133
TAKÓ FERENC: Tükör által. <i>A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében</i>	159
Krónika	199
Absztraktok (angol)	207
Absztraktok (kínai)	211

TABLE OF CONTENTS

Interview with FERENCZY, MÁRIA (GALAMBOS, IMRE)	1
KÓSA, GÁBOR: The <i>Zhuangzi</i> on the Silk Road <i>A Daoist Manuscript from Dunhuang (S.796)</i>	23
LADJÁNSZKY, ENDRE: The concept of governance in the <i>Laozi</i> : A textual interpretation of the thesis “the sage (<i>shengren</i>) rules by...”	53
SÁRKÖZI, ILDIKÓ GYÖNGYVÉR: Fifty seven folders. <i>The family tree collection of Guan Wenming, a sibe self-taught historian</i>	89
KNYIHÁR, ESZTER: The analysis of societal integration patterns of Chinese citizens living in Hungary <i>Integration attitudes based on a 2016 survey</i>	111
BÁN, KORNÉLIA: Horse branding in Mongolia and Hungary	133
TAKÓ, FERENC: In a mirror: <i>The role of the Western philosophical tradition in the self-interpretation of the Meiji transition</i>	159
Chronicle	199
Abstracts (English)	207
Abstracts (Chinese)	211

目录

高奕睿 (GALAMBOS, IMRE) 博士采访范凌思(FERENCZY, MÁRIA) 教授	1
康高寶 (KÓSA, GÁBOR): 敦煌道教手稿研究 (S.796)	23
藍恩德 (LADJÁNSZKY, ENDRE): 老子治国思想研究: 对论文 《圣人统治》的文本解读	53
沙伊珂 (SÁRKÖZI, ILDIKÓ GYÖNGYVÉR) 五十七个文件夹 余文明的家谱收藏-----一位自学成才的锡伯族历史学家	89
竹馨 (KNYIHÁR, ESZTER): 关于在匈生活的中国公民的社会 融合模式分析	111
潘口麗 (BÁN, KORNÉLIA): 关于蒙古和匈牙利马品牌的比较研究	133
塔克费 (TAKÓ, FERENC): 在镜子里 -----西方哲学传统在 明治转型自我诠释中的角色	159
纪实	199
摘要 (英文)	207
摘要 (中文)	211

E SZÁMUNK SZERZŐI

- BÁN KORNÉLIA: ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola Mongolisztika Doktori Program, PhD hallgató
email: bkmongol01@gmail.com
- GALAMBOS IMRE: Cambridge-i Egyetem, Ázsiai és Közép-keleti Tanulmányok Kar, docens
email: galimre@gmail.com
- KNYIHÁR ESZTER: ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia Program, PhD hallgató
email: knyihar.eszter@konfuciusz.elte.hu
- KÓSA GÁBOR: MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, docens
email: kosa.gabor@btk.elte.hu
- LADJÁNSZKY ENDRE: ELTE BTK, Filozófia Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, végzett hallgató, ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, végzett hallgató
email: endre.ladjanszky@gmail.com
- SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR: MTA BTK Néprajztudományi Intézet, tudományos munkatárs
email: sarkozi.ildiko.gyongyver@btk.mta.hu
- TAKÓ FERENC: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, megbízott óraadó
email: tako.ferenc@btk.elte.hu

Interjú Ferenczy Máriával

Ferenczy Mária

Írta: Kardos Tatjana, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

Dr. Ferenczy Mária (1941. október 7. – 2017. december 28.) sinológus, művelődéstörténész 1960-ban érettségizett a budapesti Radnóti Miklós Gimnáziumban. Az országos középiskolai tanulmányi versenyen elért eredményének köszönhetően azonnal felvételt nyert az ELTE történelem tanári szakára, ezzel párhuzamosan kínai szakon is megkezdte tanulmányait. A legendás híró Ligeti professzor tanítványa volt, innen származott magas színvonalú sinológiai felkészültsége. Diplomáját 1965-ben kínai szakon szerezte meg. 1965 és 1966 között ösztöndíjasként Pekingben tanult, 1966-ban kínai és belső-ázsiai filológiából megvédte doktori disszertációját *A középkori észak-kínai nomád államok történetéhez* címmel. 1966 és 1970 között könyvtárosként dolgozott az ELTE BTK Kínai és Kelet-ázsiai Tanszékén. 1970-től 1971-ig Szentpétervárott és Moszkvában ösztöndíjas sinológiai kutatóként a Selyemút *tangut* leleteivel, forrásanyagaival foglalkozott. 1971 és 1985 között az ELTE BTK Kínai Tanszékének kutatója, majd előadója lett. 1980 és 1988 között az MTA Orientalisztikai Munkaközösségének tudományos munkatársa, 1988 és 2003 között pedig a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum igazgatója volt. Nyugdíjba vonulása után félállású kutatóként 2007-ig dolgozott a Kelet-ázsiai Múzeumban.

Érdeklődése a kínai kultúra igen sok területére kiterjedt. Kínai írott források, illetve régészeti és művészeti forrásanyag (részben helyszíni tanulmányok) alapján kutatta a Tangut (*Xi Xia*) Birodalom (Északnyugat-Kína, X–XIII. század) és kultúra emlékeit. Foglalkozott a pénz sajátos megjelenési formáival és szerepével a régi Kínában. (A Magyar Nemzeti Múzeum Éremtára és néhány más, hazai múzeum kínai pénz- és éremgyűjteményét Ferenczy professzor asszony meghatározásaival őrzik.) Foglalkozott a kínai könyvnyomtatás történetével, 2003-ban az Országos Széchényi Könyvtárban rendezett kínai könyvnyomtatás-történeti kiállítást. A múzeumi munka kapcsán kutatásokat végzett a magyarországi keleti műgyűjtés, valamint keleti fotótörténet területén. Kutatásai kiterjedtek a hagyományos kínai világképre és az ezt őrző kínai újévi képekre. A kínai újévi képekkel foglalkozó monográfiáját már nem sikerült befejeznie.

Ferenczy professzor asszony elhivatott oktató volt, tanítványai alapos filológiai alapot kaptak, majd korszerű ismereteket és kutatási szempontokat sajátíthattak el. Meghatározó volt szerkesztői tevékenysége is. Kutatási eredményeit tanulmányok, kiállítási katalógusok, könyvek őrzik. Férjének, Csongor Barnabásnak mindvégig fontos szakmai segítője volt.

Ferenczy professzor asszony hosszú publikációs listájából itt csak a legfontosabbakat van mód kiemelni. Kínai könyvnyomtatás-történeti témában magyar nyelven az első összefoglalás *A Tíz Bambusz Csarnoka. Könyv- és nyomdászattörténeti kiállítás a Kínai Nemzeti Könyvtár kincseiből* című katalógus (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 2003). Keleti fotótörténettel foglalkozó művei közül a legfontosabb a Kincses Károllyal közösen írott *Mandarin ösvérváton. Hopp Ferenc fényképei* (Magyar Fotográfiai Múzeum – Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 1999). Csongor Barnabással közösen készült *A kínai nevek és szavak magyar átírása* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993). A Tangut Birodalommal foglalkozó művei közül alapvető a „Dual Economy in the Tangut Empire (on the Basis of the Chinese Sources)” (*Études Tibetaines. Actes du XXIX Congrès international des Orientalistes*, Paris, 1976), valamint a „The Formation of Tangut Statehood as seen by Chinese Historiographers” (*Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200. Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*. Vol. I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984, 241–249). Kínai pénztörténeti tanulmányainak hosszú sorából a legátfogóbb „A pénzforgalom állami szabályozása a középkori Kínában” című tanulmánya (*A Magyar Numizmatikai Társulat Évkönyve 1975–1976*, 1981, 33–45). A hagyományos kínai kultúra és az újévi képek témájában igen fontos mű „A modernizáció megjelenése a század eleji kínai ábrázolásokon. Újévi képek Kínából: Jangliucsing” (*Ars Decorativa* 11 (1991), 119–178). A kínai időszámítás sajátosságait új megközelítésben tárgyalja az „Időszámítás és ünnepkör a hagyományos Kínában” című tanulmány (*Közelítések az időhöz*. Néprajzi Múzeum, 2002, 37–51).

Bevezetés

írta: Galambos Imre

Az itt közölt beszélgetés a *Távol-Keleti Tanulmányok* előző számában „Interjú Csongor Barnabással” címen megjelent íráshoz kapcsolódik, tulajdonképpen annak második részét alkotja. Eredetileg mindkettőhöz az indítékot az európai

sinológia történetét dokumentálni hivatott „oral history” projekt adta. A beszélgetéseket három látogatás során folytattuk le, a Ferenczy Máriával készültet 2017. január 19-én. Ez alkalommal azonban a Tanár úr egészségi állapota miatt nem tudott jelen lenni.

Ferenczy tanárnőt elsősorban a Tanár úr kapcsán ismertem, még abból az időből, amikor a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeumot vezette. 2003-ban került sor az Országos Széchényi Könyvtárban a Tíz Bambusz Csarnoka című könyv- és nyomdászattörténeti kiállításra, ekkoriban a Tanárnő sokat beszélt az előkészületekről, valamint az azokhoz fűződő nehézségekről.¹ A kiállításához nyomtatott katalógus is készült,² amely szintén nem volt egyszerű, és – amint az gyakran előfordul – csak a legutolsó pillanatban sikerült leadni az anyagot a nyomdába. De a kiállítás sikeres volt, és a Tanárnő még évekkel később is gyakran emlékezett vissza rá, nem utolsósorban az ezzel kapcsolatos problémákra.

A Tanárnő gyakran beszélt a tangut történelem kutatásáról, mivel már nagyon régről érdekelte ez a terület, és évekkel korábban ő maga is próbálkozott a nyelv megtanulásával. Ez abban az időszakban volt, amikor a Szovjetunióban egy egész csapat kutató működött tangut témában, felőlelve annak nyelvészeti, történelmi, filológiai, illetve könyvészeti aspektusait, és ez természetesen jelentős eredményekhez is vezetett. Leningrádban volt a világ legnagyobb gyűjteménye, és a szovjet kutatók alkották a tudományos munka élvonalát. A Tanárnő is rajtuk keresztül kapta meg egy kéziratnak a másolatát, amelyet aztán megpróbált önállóan feldolgozni. Sajnos az így szinte véletlenszerűen ráosztott anyag kifejezetten nehéz szövegnek bizonyult, ezért nem sikerült megfejtenie. Mint mondta, később Leningrádban más is próbálkozott vele, sikertelenül. Ennek ellenére a tangut nyelv és írás elsajátítása többnyire egy, még meg nem valósított tervként került szóba, többször említette, hogy szeretne újra foglalkozni vele. Még a '70-es, '80-as években írt három cikket a témában, de ezek mind történelmi tárgyúak voltak, és a kínai történetírás szempontjából vizsgálták a Tangut államban végbement eseményeket.³ Min-

¹ A kiállítás 2003. október 1 és december 23 között történt.

² Ferenczy Mária, Zhongguo guojia tushuguan, *A Tíz Bambusz Csarnoka: Könyv- és nyomdászattörténeti kiállítás a Kínai Nemzeti Könyvtár kincseiből*, Budapest: OSZK, 2003.

³ Mária Ferenczy, “Dual economy in the Tangut empire on the basis of the Chinese sources,” in Ariane Macdonald, ed., *Études tibétaines: Actes du XXIX. Congrès international des orientalistes, Paris, juillet, 1973*, Paris: l'Asiathèque, 1976, 4–7; idem., “The formation of Tangut statehood as seen by Chinese historiographers,” in Louis

denestre érdekes volt hallgatni, hogy abban az időben mennyivel nehezebb volt hozzájutni eredeti anyaghoz, illetve hogy mennyire véletlenszerű volt az, hogy melyik szöveget kapta meg valaki. Nyilván egész más világ volt ez, mint ma, amikor a kéziratok és a nyomtatványok nagy része könnyen elérhető jó minőségű reprodukcióként akár digitális, akár nyomtatott formában.

Az utolsó években a Tanárnő egyre többet foglalkozott kínai újévi képekkel (*nianhua* 年畫), és készült is egy gazdagon illusztrált kötetet kiadni belőlük. Ezeket hagyományosan a Holdújévre készítették a jó szerencse reményében, illetve hogy megóvják az otthont az ártó hatásoktól. Általában a piros szín dominált bennük, amely a Kínában a szerencsét jelképezi. Mint a nem elit népi kultúra emlékeit csak viszonylag későn kezdték őket gyűjteni, akkor is főként ott lakó vagy oda látogató külföldiek. A Tanárnő több képet mutatott, és lelkesen azonosította rajtuk a kapuőrző isteneket, valamint néhány, klasszikus regényekből ismert történelmi szereplőt. Többször említette, hogy már szinte teljesen kész a könyv, csak még valamit meg kell rajta csinálnia, illetve alaposan átnéznie. Ezt tekintette legfontosabb munkájának, de számos egyéb folyó tennivaló miatt sosem tudott érdemben hozzálátni a hátramaradt részhez. Ilyen feladatok közé tartozott a már kilencvenes éveiben járó Tanár úr gondozása, illetve az ő munkájában való segédkezés. Az egyik utolsó ilyen projekt a *Jinpingmei* 金瓶梅 (*Szép asszonyok egy gazdag házban*) magyar fordításának véglegesítése volt, amelyből elmondásuk szerint már csak a fejezeteket megnyitó versek egy része maradt hátra. Ilyen és hasonló feladatok miatt az újévi képekről szóló könyvet feltehetően sosem sikerült teljesen befejeznie, és ez csak kéziratos formában maradt hátra.

Ligeti, ed., *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984, v. 1, 241–249; idem., „Tangutok Tunhuangban,” in Ecsedy Ildikó, szerk., *Uray Géza Emlékére: Tanulmányok*, Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1992, 47–57.

Interjú⁴
2017. 01. 19. 11:00–13:00
Jelen vannak: Ferenczy Mária, Galambos Imre

GI: Köszönöm, hogy a Tanárnő az interjú erejéig rendelkezésre állt. Ha mondana egy-két szót – időrendi sorrendben – a családi háttéréről és arról, hogy hogyan jutott erre a pályára.

FM: A családom féltelmiségi család volt, merthogy az édesapám egy körjegyzőnek volt a fia. A körjegyző az a múlt-múlt század végén olyan közigazgatási tisztviselő volt, aki több falunak volt a jegyzője együtt. Tehát nem közigazgató, hanem körjegyző. Nagypámnak öt fia volt, és mind az ötöt többé-kevésbé taníttatta. Az apámnak a Felsőépítő nevű főiskola jutott, ahol építőmestereket képeztek, tehát olyan szakembert, aki mindenféle építészeti és építési dologhoz tudott annyit, hogy egy nagy ház építését is le tudta vezetni. Ez volt az alapja. Ő aztán építészmérnöki gyakorlatot szerzett, és Műegyetem nélkül eljutott odáig, hogy joggal viselte a tervező építészmérnök címet. Szerette a szakmáját, a munkáját, a hobbija a numizmatika volt. Tekintettel arra, hogy Fejér megyéből jön a család, és az pedig ugye a római időkben Pannónia provincia központja lévén, ott a szántásból római pénz került elő, és a malacok is ilyesmit túrtak elő, már tulajdonképpen a nagypám kezdte el ezeket gyűjteni. Hát nem került ebből semmilyen világszenzáció, de a gyerekek másként ismerték meg a történelmet, az elődeink életét. Na ennyit az apai családról.

Az édesanyám női szabó volt. Egy sokgyerekes nagyon szegény családnak a leánya, a legkisebbik leány, akinek az lett volna a dolga, hogy ahogy a bátyjai, néneji egymás után kirepülnek, ő maradjon otthon az öregeket, ebben az esetben a nagyanyámat, gondozni. Mert a nagypám még az első világháború idején meghalt, úgy, hogy eltűnt. Tehát nem volt katona, hanem eltűnt valahol a Kárpátokban. Ilyen kis házaló kereskedő volt, így tűnt el. Na most nagyanyám rokoni segítséggel (mert ideköltöztek Máramaros megyéből) mindegyik gyereknek adott a kezébe szakmát. Minden tiszteletet megérdemel. Nem ment férjhez újra, viszont minden gyereknek adott szakmát. Anyám volt női szabó, volt szűcs, volt kereskedősegéd, még aranyműves is volt köztük.

⁴ Az interjú teljes egészében szöveghűen lejegyezve jelenik meg.

Ez egy ilyen különös házaspár volt abban az értelemben, hogy elég messziről kerültek össze. De szerették egymást, és amennyire én vissza tudok emlékezni, jól megvoltak. Az volt a közös ambíciójuk egyetlen gyermekükkel kapcsolatban (mert nekem testvérem nem született már, én ugye a háború előtt, a háború kezdetén láttam meg a napvilágon, '41-ben születtem itt Pesten), hogy tanuljak. A szellem kiművelése mindennél fontosabb, és legyen minél teljesebb, sokoldalúbb. Ennek megfelelően jártam ide a szomszéd házba általános iskolába, mert itt volt egy nagy hagyományú iskola. A Radnóti Miklós gimnáziumban, a XIV. kerületben érettségiztem, humánosztályban, mert akkor még így osztották fel az osztályokat. Ez azt is jelenti, hogy én ott tanultam valamennyi latint – nem olyan sokat, mint mondjuk a férjem egy emberöltővel korábban. Ezzel mentem egyetemre.

Na most a Kínai Tanszékre úgy kerültem, hogy nem volt családi indíttatás vagy valamilyen extra háttér ebben a tekintetben, hanem azt kell, hogy mondjam, hogy jókor voltam jó helyen. Merthogy a Radnótiban magyar szakkörbe jártam egy csodálatos tanárnőhöz, aki nem volt más, mint Barnabás első felesége, Faludi Ágota.⁵ Ő szólt egyszer, hogy a férjéék az egyetemen a Kínai Tanszéken középiskolások számára szerveznek szakkört, és ha érdekel, menjek el, nézzem meg, hogy milyen. Akkor már tudott volt rólam, hogy én minden tücsköt-bogarat elolvasok, és nagyon sok minden érdekel. Köszöntem szépen, elmentem, és azóta ott ragadtam. Ugye hát másfél évig a szakkörön, mert harmadikas voltam, amikor ez történt, aztán felvételiztem. A felvételin nem álltam volna meg a helyemet a bizonyítványaim ellenére, mert nagyon gátlásos kislány voltam, és a szóbeli vizsgák nekem rémálom és még annál is rosszabb dolog volt. Írásbeli vizsgáim mindig jók voltak, de szóbelizni nem tudtam. És ebben az esetben az volt a szerencsém, hogy az országos középiskolai tanulmányi versenyen történelemből voltam országos második, és ez akkor azt jelentette, hogy felvételi nélkül a Bölcsészkarra oda vesznek fel, ahova mondom. Illetve most már tantárgy szerint irányítják a népeket, de ez akkor még így ment.

Na most így mondtam a kínait, tekintettel a szakkörre, mint előzményre. Barnabás adott nekem egy hosszú, szép irodalomjegyzéket. Ez is a mostanihoz képest nem volt olyan hosszú, de azért volt rajta mit olvasni meg rágni. Azt a felvételig elolvastam. Nyelvet nem kellett tudni, mármint a

⁵ Faludi Ágota (1925–1963), finnugor nyelvész, az osztják és chanti nyelvről jelentek meg tanulmányai.

kínait, úgyhogy azzal csak az egyetemen találkoztam. Az volt viszont felvétel, hogy két európai nyelven az ember tudjon jól olvasni és használni a kínai idegen nyelvű szótárakat és így tovább.

GI: És melyik volt a Tanárnőnek ez a két európai nyelv?

FM: Orosz és német. Merthogy akkoriban, amikor én elkezdtem, az orosz még kötelező volt. Aztán rá kellett jönnöm, hogy a sinológiában hasznát fogom venni, tehát '56-ban, amikor el lehetett vetni magunktól ezt a kötelező nyelvet, akkor én nem vettem el, hanem legalább szinten tartás erejéig tanultam tovább. Le is érettségiztem belőle. A másik nyelve az osztályomnak a német volt. A harmadik nyelv, amiből érettségiztem, az volt a latin. Máig nem győzöm sajnálni, hogy akkoriban angolt tanulni csak külön pénzért tudtam volna, és az azért a szüleim minden igyekezte ellenére nem nagyon került. Úgyhogy angolt akkor nem kezdtem tanulni. Később aztán tanultam, de máig nem vagyok benne valami fényes, különösen tekintettel arra, hogy annak idején ösztöndíjak sem nagyon voltak. Én meg nem voltam kalandozós természet, ami akkor kellett volna ahhoz, hogy angol nyelvterületre eljussak. Aztán mikor már lehetett volna, vagy csak pénzkérdés volt, addigra meg már megöregedtem. Úgyhogy nem voltam angol nyelvterületen. Zárójel bezárva.

De hát az oroszral, némettel azért ott el lehetett boldogulni, annál is inkább, mert az első két évben a Haenischnek⁶ a klasszikus nyelvkönyvéből tanultuk még a klasszikus kínait, és nem túlságosan sok anyagunk volt még angolul, egy-két kitűnő szakirodalmat kivéve, ami mégiscsak megvolt. Akkor elkezdtem a történelem és a magyar szakot is, mert az akkor felvétel volt. Az az apróság történt, hogy én felvételi nélkül kerültem be, ha akkor én azt mondtam, hogy kínai szak, akkor én kínai szakos lehettem. Hacsak valami főbenjáró számságot nem mondtam, és azért nem próbáltak meg kiakolbólítani a felvételiztetők. De úgy tűnik, hogy ilyen nem volt. Viszont volt két hely, és volt velem együtt három possibili jelölt. Azt megtették Barnabásék, és azt én sosem értettem meg később, mert egy tizennyolc éves gyereket, aki lelkiismeretes ember, de teljesen járatlan a világ dolgaiban, nem lehet ilyen helyzet elé állítani, hogy azt

⁶ Erich Haenisch (1880–1966), német nyelvész professzor, aki elsősorban mongol és mandzsu nyelvvel foglalkozott, de a sinológia terén is születtek nagy hatású munkái. Ezek közül Magyarországon a *Lehrgang der klassischen chinesischen Schriftsprache Studienausgabe* (Leipzig: Asia major, 1929–1933) című klasszikus kínai nyelvkönyv volt használatban.

mondták, hogy én úgyis ott vagyok a tanulmányi verseny miatt, hát járjak be a kínai szak óráira, félévkor átvesznek. Hát persze, hát ha két tehetséges, lehet hogy nálam tehetségesebb jelöltnek az indulása múlik ezen, akkor ez a legkevesebb, amit az ember megtehet. Mert a munkabírásomban bíztam.

Csak azt nem mondták meg Barnabásék, és lehet, hogy Barnabás, aki valami abszolút gyakorlatiatlan ember, nem is tudta, hogy akkor vesznek át, hogyha a leadandó szakon nincs négyesnél rosszabb vizsgajegyem. Úgyhogy aztán hajtottam, mint a güzü, és megcsináltam. De ez ilyen módon elég nehezen kezdődött. Az már sokkal-sokkal később volt, amikor különböző turbulenciák miatt nem egyszer előfordult, hogy csak azzal tudtam magam vigasztalni, illetve megfelelő lelki kondícióban tartani, hogy gondoljam meg, hogy ami nekem nagyon rosszul kezdődik, az jól fog folytatódni. És ezt akkor még nem tudtam. De azért sikerült megcsinálni. Na így volt, így lettem kínai szakos. Ez 1960-ban volt.

Akkor más volt még a kínai szak még ahhoz képest is, ahogy ezt maguk látták, mert akkor még ez úgy ment, hogy a szak ambíciója a tudományos utánpótlás képzése, nevelése volt, ami azt jelentette, hogy kellett kétvétenként egy ember. Plusz arra kellett ember, és az lett a kevésbé tudományra való, de egyébként jó fejű és szorgalmas diákból, hogy legyen, aki majd a nyelvtanárokat tanítja. Tehát nem nyelvet tanítson, hanem majd a nyelvtanárokat tanítsa. Hát ugye mi hárman voltunk ebben az extra helyzetben, hárman kezdtük el. Na, első szigorlatra, vagyis második félév végére egyedül voltam, és attól kezdve egyedül végeztem a szakot, mert sem előttem, sem utánam való évfolyam nem volt.

GI: És egy személynek tartották az órákat?

FM: Igen. Ez tulajdonképpen már ilyen mentoralapon, ami hát egy óriási nagy dolog volt. Igyekeztem ki is használni, már amennyire egy diák ennek tudatában van, hogy milyen nagy ajándékot kapott. Mert ugyanakkor ez elég nehéz is, mert nincs semmilyen összehasonlítási lehetőség, hogy na, én ennyit dolgoztam, én ezt tudom. A másik többet, kevesebbet, és a fene egye meg, kétszer annyit tud, vagy ihaj, feleannyit csak. Tehát egyszerűen nem voltak összehasonlítási lehetőségek, és én úgy éreztem, hogy ez nehezíti az én dolgomat. De egyszerűen ez volt. És el is végeztem ötödév végére a szakot. Akkor még a szakdolgozatíráásra nem voltak külön évek rendszeresítve, vagy évek lehetősége nem állt fent.

A következő ilyen sajátos mozzanat az volt, hogy akkoriban Ligeti Lajos professzor⁷ volt még mind a két tanszéknek a vezetője, tehát a Belső-Ázsiának is meg a Kelet-Ázsiának vagy Kínai Tanszéknek is. Ezt az öreg társadalmi munkában vállalta el, olyan értelemben, hogy ő nem kapott azért külön pénzt, hogy két tanszékkel dolgozik és vesződik. Ő adott bizonyos kínai órákat (nyelvtörténetet, ezt-azt, nem tudom már), de egyébként az volt a szokás nála, hogy az összes diákjának ott kellett ülni az ő összes óráján. Ő nem foglalkozott azzal, hogy aztán kinek milyen egyéb órái vannak még, mit csinál, mit nem csinál, azt intézzék el a tanársegédjei, meg mit tudom én. Viszont minden óráján ott kellett ülni. És volt egy óra, ami valóban közös volt mindenki számára: a szeminárium. Az egyéb órákról annyit, hogy arra emlékszem, példának okáért, hogy mikor én elsőéves voltam, akkor ott kellett ülnöm a nyelvtörténet óráján is. Bűdös kukkot nem értettem belőle, már bocsánat a kifejezésért. De az biztos, hogy később egy csomó dologban segített nekem az, hogy ez átment a fejemen. Mert figyelni kellett. Úgyhogy ennek is megvolt a maga haszna, legfeljebb a mai fiatalságnak az időbeosztását ez nagyon feszegetné, mert nem lehetett ötvenháromféle helyen dolgozni közben, meg nem tudom micsoda. Ha az ember diák, akkor tanuljon. Pont.

A szeminárium az egy nagyszerű óra volt, mert az úgy nézett ki, hogy ott volt elsőéves kínai szakostól a mondjuk negyedéves tibeti szakosig és ötödéves mongol szakosig mindenki. Mindenki kapott a félév elején egy dolgozatát. Be volt osztva, hogy kinek mikorra kell megírnia, és hogy ki fogja bírálni. Egyébként aztán mindenkinek el kellett olvasnia a dolgozatot, és mindenkinek hozzá is kellett tennie a maga kis nyúlfarkát, ha tudta, ha nem. Ez is óriási jó dolog volt, mert egyrészt egy csomó szakma különböző friss problémáival kerültünk kapcsolatba, és ha más nem, akkor valami kis módszertani hozadéka a dolognak volt. Másrészt pedig aki ezen a húsdarálón végigment, az megtanult nyomdakész kéziratot előállítani, és az nagyon nagy nyereség volt. Azt nagyon kevés helyen tanították akkor az ELTE-n. Ezt sem tudom, hogy most hogy van, valószínűleg most sem jobb a helyzet ebben a tekintetben. Annál is kevésbé, mert

⁷ Ligeti Lajos (1902–1987), orientalista nyelvész, egyetemi tanár, a mongol és török nyelvek világhírű szakértője. Amint az interjúból is kiténik, jelentős szerepe volt a magyar Kelet-kutatás megteremtésében. Lásd „Interjú Csongor Barnabással”, *Távol-Keleti Tanulmányok* 10:1 (2018), 1–31.

hiszen most egészen mások és szétszórtak a népek. De ez egy nagyszerű iskola volt. Nagyon jó.

Na most általában a témák azok megintcsak évfolyamtól és delikvensztől függően különböző jellegűek és színvonalúak voltak. Első-, másodévben egy-egy recenziót kellett írni valamilyen nyomtatásban megjelent cikkből. És hangsúlyozom, hogy recenziót, nem ismertetést, mert a kettő között az a különbség – tanította nekünk Ligeti –, hogy az ismertetésben előtálatom, hogy mi van az illető műben, cikkben vagy könyvben, ha viszont recenzens vagyok, akkor megpróbálok valami picit hozzátenni vagy rosszabb esetben elvenni belőle. Ez is feltétel volt, hát aztán hol sikerült, hol nem.

Na most nekem az első-legelső szemináriumi dolgozatom Ligetiné, az obligát ismertetés, akarom mondani, recenzió nem volt más, mint a Jevgenyij Ivanovics Kücsánovnak az „Ocserk isztoriji tangutszkovo goszudarsztva” (A tangut állam történelmének vázlata),⁸ még folyóiratcikk formában. Ott tulajdonképpen az állam berendezkedéséről akart szó lenni, nem a hosszú történeti, mindenféle köztörténeti dolgokról és a kultúra ágairól-bogairól. Az, hogy az állam berendezkedéséről volt szó (millió kínai írásjegy, és ami jár vele) azt jelentette, hogy én elkaptam és elkezdtem a dolgot marcangolni. És akkor azért kiderült az számomra, hogy még azért nem elég elmélyült a dolog kínai elemeinek és a valóban tangut, tehát másfajta törzsi elemeinek vagy törzsi eredeti elemeinek a megkülönböztetése. Hát gondolom aztán mire a könyvet megírta Zsenya Ivanovics, akkor már nyilván másként volt ő is ezzel a dologgal. Mindenesetre én akkor igyekeztem apait-anyait beletenni és ezt megfogalmazni úgy, ahogy nekem sikerült.

Hát aztán szétszedték rendesen, ahogy ezt ilyenkor kell, kő kövön nem maradt, az utolsó elképzelésig mindent. Az volt a végén a gombostűzés. Gombostűkkel is megszurkálták rendesen. De aztán nem nekem, de a fülem hallatára azt mondta az öreg a tanársegédjének, hogy „Oroszlánkörmök, fiam!” Ennyiben maradtunk. Na így kezdődött a tangut téma. Na most bevallottam, hogy milyen régen, és ahhoz képest én nem sokat publikáltam ebből. Pedig az egyetemi szakdolgozatom és az egyetemi

⁸ Jevgenyij I. Kücsánov (1932–2013), orosz orientalista kutató, a tangut történelem és irodalom egyik legnagyobb művelője és fordítója. A szóban forgó mű 1968-ban jelent meg először.

doktori disszertációm is ez volt. Ma már nem bánom, hogy nem jelent meg, mert a címétől kiütést kapnék.

GI: Miért, mi volt a címe?

FM: „Az északnyugat-kínai nomád államok történetéhez”. Na most a nomád meg az állam a mostani fejében nem fér össze. De akkoriban nem ez volt az érdekes számomra. Abból a szempontból viszont sajnálom, hogy végül is elejtődött a dolog, és nem lett belőle komolyabb dolog, hogy elővettem a történetírók tangut fejezetét (a *Songshi* 宋史 és *Liaoshi* 遼史⁹ megfelelő fejezetét), és ott időben párhuzamosan fut az, ami a *Songshi*-ben le van írva meg ami a *Liaoshi*-ben le van írva. Elkezdtem ezt a kettőt összeházasítani, és szépen sikerült kielemezni a történetíró módszereit. Ez egy köztudott dolog egyébként, de nem szokás azzal foglalkozni, pedig tanulságos volt az is, hogy tulajdonképpen az az alapvető eljárás, hogy amit fontosnak tart, azt kimásolja. A következő fontosat utána másolja, aztán megint. Oldalak voltak úgy, hogy össze lehetett rakni az igazi eseménytörténetet: ez a *Songshi*-ben, a következő a *Liaoshi*-ben, aztán ami a *Songshi*-ben utána jött, az ezután következik, és így tovább.

GI: Ezek a *shilu*-k 實錄, ugye?

FM: Hát ugye amikor a császár elfogadta a történetírókat, akkor a *shilu*-kat elégették. Tehát tulajdonképpen azokhoz lehetett közelebb jutni. De azokról azt tudni, és hát ezek a mandzsu korból vagy a későbbi időszakokból maradtak fent, talán már a Ming-korból is, tehát ott tudni lehetett, hogy mi a módszer. De azért amikor már így több fázison megy át, akkor az már nehezebb. De még itt is voltak olyan részek, amiket szét lehetett, ki lehetett szedni. És azt hiszem, hogy egy-egy ilyen elemzés az bevilágító, akkor is, ha ez apróság. Ez megmutatta azt is, hogy mennyire kínai az, amit leírnak a kínai történetírók kínai szemlélettel. De hát ők kínaiak, szóval az rendben van. Csakhogy ebből levonni bizonyos következtetéseket az már nehezebb. Hát ilyesmik voltak, de hát ez aztán elmaradt. Ezt a disszertációt akkor tudtam megvédeni, amikor az első kínai esztendő után, az első és egyetlen kínai esztendő után, ami nekem adatott, hazajöttem. Merthogy elmentem még tintás diplomával egy évre Kínába. Akkor úgy

⁹ A *Songshi* és a *Liaoshi* a Song, illetve Liao (Kitaj) dinasztia hivatalos története, amelyet a mongol korszakban állítottak össze. Mindkét mű Toqto'a (1314–1356) történész irányítása alatt készült el az 1340-es években.

volt, hogy egy évre a Yuyan xueyuanbe kerülök,¹⁰ kerültünk is többen, és aztán egy másik év lesz, amikor ki-ki a szakmáját tanulhatja.

GI: Odakint mit tanultak a Tanárnőék?

FM: Nyelvet, kérem, nyelvet.

GI: Tehát csak nyelvet. És irodalmat, ilyesmiket? Klasszikus kínait?

FM: Némi klasszikus volt, de nem sok. És hát nagyon kemény dolog volt, mert ez volt '65–66, tehát belementünk a kulturális forradalom első idejébe, tulajdonképpen még ott azt átéltek.

GI: És az milyen volt?

FM: Mindjárt mondom. Az első, ami fontos, az az, hogy nagyon elzártan éltünk. Az iskola nem kelet-európai típusú kampusz, ahol minden van, és ennek megfelelően nem kell kimenni. Ez a Yuyuan xueyuan akkor szemben volt a Waiyu xueyuannal, az Idegen Nyelvű Főiskolával, ahol voltak diákok, volt egy osztály, akik magyar szakosok voltak. Velük nem volt szabad találkozni, például. És így tovább. Amikor már rájöttem, hogy nem a saját gátlásaimnak és ügyetlenségemnek köszönhetem, hogy senkivel nincs kapcsolatom, hanem teljesen elzártan élünk, akkor gondoltam egy merészet, és azt kértem az igazgatóságtól, hogy adjanak nekem kínai tanulópárt. Netán lakótársat. Hát itt a Ménesi úton [az Eötvös Collegiumban] a kínai diákok, akik voltak, azok magyarokkal laktak együtt. Ez a természetes közege a nyelvtanulásnak, hát jó vicc. És aztán meg is csinálták, két nagyon derék lánnyal költöztettek össze. Nem eggyel, kettővel. Angol szakosok voltak.

Heti 20–24 nyelvóránk volt, ezen felül konzultáció, ami személyre szabott hibajavítás volt. És hetenként kétszer filmvetítés, ahol persze nem volt más hang, mint a kínai, tehát a mellettünk ülő tanárt szabad volt kérdezni, de egyébként arra ment ki a játék, hogy minél előbb értsük meg jobban. Voltak programok, kirándulások, szóval nagyon tisztességesen csinálták, azt az egyet leszámítva, hogy nem voltunk szabadon engedve. Én azt nem tudom megmondani (és máig nem tudom, de most már mindegy is), hogy ebből volt-e olyan tényező, ami minket védett, tehát hogy milyen feszültségek voltak az akkori kínai társadalomban. De tény az, hogy ez így azért elég kemény volt. És hát külön menzán étkeztünk, nem a kínaiakkal együtt,

¹⁰ Yuyan xueyuan 語言學院 (Nyelvi Főiskola), a mai Pekingi Nyelvi és Kulturális Egyetem (Beijing Yuyan Daxue 北京語言大學) elődje. A Kínai Népköztársaságban tanuló külföldi diákok egy jelentős része itt végezte el a nyelvi alapképzést.

nyilvánvaló módon. Így is lefogytam, soha életemben olyan sovány nem voltam, mint akkor. De az nem baj, mert az egészségemnek nem ártott meg. Aztán még országjárás is volt, szóval voltunk vidéken – vidéken, hát a történelmi fővárosokban, vidéken, ugyebár. Úgyhogy nagyon jó volt sok szempontból. De mondjuk irodalomórák már nem voltak, és hát a tanítás módszerei is nagyon iskolások voltak. Hatékonyak, az kétségtelen. De hogy felnőtt fejjel ott üljön az ember, és ezt úgy csinálja, az elég nehéz volt. Mit mondjak még?

GI: Hát hogy a kulturális forradalomból mit érezték, hogyan érte el a szele a Tanárnőéket.

FM: Ja igen. Hát először úgy nézett ki, hogy a szél kívül marad a kampuszon, mert hiszen ők nem jöttek be, mi meg nem mentünk ki. De megjelentek a tacepaók, örületes faliújságok. Már örületes most csak az, hogy amilyen nagyok voltak, és hosszúak, és az ember ott silabizálta egy darabig, aztán képtelen volt végignézni. Akkor elkezdtek – az iskolának egy olyan részén, ahova mi, külföldi diákok nem láttunk oda, tehát csak a hangok jöttek – mindenféle nagygyűléseket tartani, amiből az ember rendszerint nem sokat értett. Hangzavar is volt, meg a kórusban kántálást meg egyebeket sem. De azért valamennyit felfogtunk abból, hogy itt most valakit lelepleznek, vagy nem tudom, micsoda. Aztán akkor elkezdtek kicserélődni a tanárok.

Még mindig tartották azt, hogy az iskola rendje a szokásos rend, időnként ugye kisvizsgákkal, zárthelyi dolgozatokkal, amivel azt kell, és időnkénti kulturális programokkal. De látszott, hogy egyre feszültebb a dolog, például odáig menőleg, hogy nem csinálunk-e valami olyasmit, ami nem a kedvükre való, vagy nem az ő szájízük szerint való. Lapot terjeszteni, vagy nem tudom mi. Mert én egy ilyen nem túl nagy zárt táskával járkáltam, és elkezdett probléma lenni az egy-egy kis kiránduláson, hogy a táskát mindenhol cipelem magammal. Aztán mutattam, hogy mi van benne: zsebkendő meg ilyen higiéniai felszerelés, ami lányoknak néha kell. Ezzel együtt az egyik utolsó alkalommal már csak úgy tudtam bemenni a mosdóba a mit tudom én melyik parkban, hogy kivettem belőle a pár zsebkendőt, és a táskát a kezébe nyomtam a tanárnak. Ez egy nagy semminek tűnik, de hogy milyen feszültség az, hogy a szemérmes és nagyon rendes, tisztességes tanárok ezt így élik meg.

Ami a politikai részét illeti, minket kihagytak nagyjából, tehát nem voltak különböző fejtágítások meg leleplező magyarázatok. Hálás is vagyok érte, mert legalább tanulni lehetett. De hát szóval, hogy mondjam, ez vett

minket körül, az utcáról, a rádióból, a hangosbeszélőből ennek a hangulata, hangja folyt tulajdonképpen. Én nem tudom elmondani most ennek az időrendjét, hogy mikor kezdődött ez, és mikor folytatódott az, és mikor volt, amikor ez az utolsó kirándulás történt. De az is tény, hogy még elutaztunk Dél-Kínába júliusban, amikor már elég sok minden történt.

GI: Ez '67-ben volt?

FM: Nem, '66-ban, '66 nyarán. '67-ben már azt hiszem, nem lehetett volna, de akkor már ott sem voltak a külföldi ösztöndíjasok. Na most ebbe is bele kell számítani azt (és ezt mondjuk talán nem szánom a nemzetközi nyilvánosság egy részének), hogy akikkel együtt utaztunk például délre, azok diáktársaink voltak természetesen, de volt egy csomó nyugati, sőt talán még egy árva amerikai srác is, akik jó sok pénzt fizettek azért, hogy ez megtörténjék. Mármint az utazás. Nem tudom, hogy ha ez nincs, akkor minket ugyan elvisznek-e olyan messzire. Hát erről én csak ilyeneket tudok mondani.

GI: És amikor visszajöttek a Tanárnőék?

FM: Amikor visszajöttünk? Na most, ha nem kell visszajönni, mert nem ilyenek az állapotok, akkor lett volna még egy év a Beida valamelyik történeti tanszékén. Erre sem került sor később sem.

Amikor hazajöttünk, akkor utána én a tanszék könyvtárosaként kezdtem dolgozni, noha könyvtárosi képzettségem nem volt. Viszont ez alatt az időszak alatt, amíg könyvtáros voltam, csináltam meg a szakdolgozatból a disszertációt, és megvédtem. Ott még azt az egyet érdemes mondani, hogy a felsőbb évfolyamokon tanultam valamennyi tibetit is, belső-ázsiai filológia volt a melléktárgyam a doktorátusnál. Akkor 1970 őszéig voltam könyvtárosa a tanszéknek, és akkor elmentem egyéves ösztöndíjjal a Szovjetunióba (mert oroszul tudtam, annyira amennyire). Moszkvában beosztottak az egyetemen a Kínai Történelem Tanszékre, ahol volt egy csomó nagyon rendes hölgy meg egy hárpia tanszékvezető, Isten nyugosztalja. Hát vele nem tudtam zöld ágra vergődni, de a kolleganők segítettek mindenben, hogy kiigazodjam, hogy könyvtári olvasójegyem legyen, hogy ez legyen, hogy az legyen, minden.

És akkor végeredményben ott nekiálltam olvasni. Néhány hónapig tulajdonképpen mást sem csináltam, és aztán viszont átmehettem Leningrádba. Én ott is az egyetemről függtem, mert ez az ösztöndíj az olyan volt, viszont ez nem zavarta az intézetbeli kollegákat, hogy felkaroljanak. Akkor még

Kücsanov is aránylag kutató volt, de hát ott volt a Kszenyija Boriszovna,¹¹ akkor élt még a Terentyjev-Katanszkij¹² is, és aztán hát ott voltak a sinológusok: a Lev Nyikolajevics,¹³ a Dunhuang-szakértő és még többen mások is. Na, ott aztán igen jól éreztem magam, és hát ott a könyvtár is olyan más, és ott voltak a kéziratok. Én akkor láttam ott először ilyen kéziratot, de a Lev Nyikolajevics megtanított arra, hogy hogy lehetett a papírokat értékelni vagy felismerni, hogy mi milyen. Aztán a Kszenyija az ő nyelvtani, nyelvészeti tudásából mutatott egyet-mást, ez tőlem távolabb állt, de abban a modern formában, ahogy ő művelte a nyelvészetet, úgy már érdekelt is tulajdonképpen. De hát megmaradtam a magam művelődéstörténeti profiljánál egyébként. És akkor ott megmutatták a különböző jellegű illusztrációkat a különböző kéziratokhoz. Az valami egészen óriási volt ott, és nagyon nagyon sokat tanultam tőlük, ami azt illeti.

És az egyetemen sem volt rossz, mert az egyetemi főnököm (most szégyen, hogy nem tudom a nevét megmondani, mert jó érzéssel gondolok rá vissza) is rendes volt, és ő nem kívánt tőlem semmi, a többi dologhoz nem illő házi feladatot, csak azt, hogy amennyi csak belefér, csináljam meg, és írjak egy-két oldalas beszámolót arról, hogy mit csináltam. Hát ennél könnyebb feltételeket nem lehetett volna szabni. Nagyon jó volt. Amikor visszajöttem, akkor már nem könyvtárosnak jöttem vissza, hanem beosztott kutatónak, de egyetemi státusban. Ez egy elég furcsa állapot egyébként, mert nagyon kényelmes abból a szempontból, hogy kevesebb órát kell tartani, mint egy egyetemi tanársegédnek, de ugyanakkor mindazokban az aprócska előnyökben, ami egy egyetemi tanársegédnek van, abban az emberek nem volt része. Tehát például a fizetése is stagnált három éven keresztül, a szabadsága kevesebb volt, a nyarat nem vehette úgy ki stb. Mindegy, boldog voltam tőle, hogy ott vagyok. Lassan az is kialakult, hogy tanítottam is. Annak is nagyon tudtam örülni, mert szerettem csinálni.

¹¹ Kszenyija Boriszovna Kepping (1937–2002), orosz nyelvész, a tangut nyelv egyik legjelentősebb kutatója. Legnagyobb hatású műve a tangut nyelv morfológiájáról szól, de számos fontos fordítást is kiadott, többek között Sunzi *A hadviselés művészete* című kínai munka tangut változatát is.

¹² Anatolij Pavlovics Terentyjev-Katanszkij (1934–1998), orosz kutató, aki elsősorban a tangutok anyagi kultúrájával és könyvészetével kapcsolatban publikált.

¹³ Lev Nyikolajevics Menyikov (1926–2005), orosz sinológus, a dunhuangi kínai kéziratok katalógusának fő szerzője. Mint a kínai kéziratok és nyomtatott könyvek legnagyobb szakembere, ő készítette el a Khara-khotóban talált tangut anyag kínai részének a katalógusát is.

GI: És mit tanított a Tanárnő akkoriban?

FM: Klasszikus kínai nyelvet kezdőknek. Különböző művelődéstörténeti kurzusokat találtam ki, és ókori, középkori történelmet (ha akarom így megnevezni ezeket) tanítottam. Hát még én is a Haenischet használtam, mert nem volt más. Ugyanakkor viszont én (már nem diákkoromban, amikor kínlódtam a német magyarázatokkal) akkor már tudtam értékelné azt az előnyét, ami az, hogy ezt ugye sokféle szövegből válogatta össze az öreg Haenisch, de a tankönyvnek az is az egyik hibája, hogy nem elég redundáns a szöveg, ha már egyszer tankönyv.

Csináltam olyan művelődéstörténeti kurzust is, ami bizonyos szövegeket ebből vett ki, és akkor azokat elemeztük, hogy végül is most milyen világképet tükröznek, és hogy akkor az hogy épülhetett fel azoknak a fejében, akik ezeket leírták, és akik ebből tanultak száz évvel korábban. Én úgy emlékszem, hogy a diákok szerették, vagy legalábbis nem utálták nagyon ezt a kurzust. Történelemből kellett bevezető kurzust tartani, tehát az ókortól az ópiumháborúig. Ezeket nem szerettem olyan nagyon, hanem ennél kisebb meritést, és akkor azt körüljárni és úgy körüljárni, hogy egy kicsit jó, ha van politikatörténete, ha van társadalomtörténete, és hogy vajon hogy éltek ezek az emberek. Lényegében olyan gazdag tárgykultúra maradt ránk, hogy ha valaki nem veszi észre, hogy ezzel mit lehet kezdeni, ha módja van rá, akkor az nem tanár szerintem.

Újra Kínába '85-ben és '87-ben jutottam el. '85-ben az egy-két hónapos ösztöndíjféle volt, akadémiai cserébe, akkor, amikor az Akadémia megkötötte a csereegyezményt a Kínai Társadalomtudományi Akadémiával. Akkor még nem tudták, sokan különben sem tudják az akadémiai népek között, hogy Kínában vendégnek lenni milyen jó. Tehát nem nagyon tülekedtek ezért az utazásért, akkor úgy meg tudtam kapni két hónapot. El is mentem, én voltam akkor az első ilyen delikvens. Egy csomó mindenben mi sem ismertük az ottani viszonyokat, és hát ők sem ismerték azt, hogy ha elolvassák az én papíromat, hogy hát akkor a mögött mi van. Ennek megfelelően azt hiszem, hogy legalább egy ranggal magasabban fogadtak, mint ahogy én voltam.

Én mindenesetre nagyon jól éreztem magam, és nagyon hálás vagyok máig, hogy egyrészt teljesítették minden kívánságomat, amiket könyveket, kéziratokat meg akartam nézni, azt mind megmutatták, másrészt pedig csináltak nekem egy nagy körutazást, amit ha össze kell foglalni, azt tudom mondani, hogy egyszerűen új képem lett a kínai művelődéstör-

ténetről, ami elég fontos dolog volt. '87-ben a másik alkalommal csak három hétig voltam kint, de Dunhuangban voltam. Ez tangut ügyekben is elég fontos tud lenni, de egyébként is mindenféle művészettörténeti és művelődéstörténeti szempontból is. Engem változatlanul nem a művészettörténeti része érdekelt, azon kívül, hogy gyönyörű szép. De hát még ezt is el kellett hozzá mondanom.

Tehát az egyetemen voltam beosztott kutató. Akkor ott még csináltam a tangut ügyekben is ezt-azt, de aztán ez valahogy egy kicsit befulladt, mert nem kaptam támogatást, se érdeklődést, se semmit. Viszont feladattal meg annyival elláttak, részint az egyetemen, részint a Tőkei Ferenc kutatócsoportjában, ahova aztán átkerültem, hogy tulajdonképpen nem volt mit sírnom azért, hogy a tangutot nem nagyon akarják rajtam behajtani, mert úgysem értem volna rá az egyéb feladatok között. És akkor '88-ra jött el az az időszak, hogy a Tőkei kutatócsoportjában kezdtem magam nem olyan jól érezni, ami valószínűleg igazságtalan, mert az egyik legjobb szellemi műhely volt Budapesten még akkor is. De mindenesetre, amikor kiderült, hogy a Hopp múzeum igazgatót keres, én akkor oda elkeverültem. Nem jelentkeztem, hívtak, és még akkor is tűnődtem egy darabig, de aztán azt gondoltam, hogy ebbe nekem bele kell vállalkozni, mert a kutatócsoportban nem lesz jobb már, és akkor, ha se ezt, se azt nem tudom csinálni, akkor annak nincs értelme. És akkor elmentem a múzeumba.

Úgyhogy tulajdonképpen ennyi lett, és hát ott aztán becsületesen be voltam havazva szintén, hát ugye az első két évben meg kellett tanulni, hogy mi az, hogy egy múzeum belülről. Illetve azt már tudtam (azt is megmondom mindjárt, hogy miért), de azt, hogy ez a múzeum mit tud, és mit kell benne csinálni, hát azt is meg kellett tanulni. Abba belement körülbelül két év. Aztán utána már akkor inkább a rutinok szerint is lehetett csinálni, de azért sok feladat az. Sok feladat.

Úgyhogy a tangutoknak nem volt nagyobb szerencséje velem, de lehet, hogy nálam ifjabb kutatók jobban fogják csinálni. Én nem földadtam, hanem elcseréltem egy kicsit. Tulajdonképpen a dolgot én evidenciában tartottam, és meglehetősen sokáig naprakész is voltam, hogy mi jelenik meg, vagy mi jelent meg. Talán japánul nem, de egyébként igen. Tudván azt, hogy japán nélkül ez sincs, de az más lapra tartozik. Az, hogy tényleg kutatóként, beosztottként is meg még beosztottabbként is elhalmoztak annyi feladattal, hogy nem fért bele, csak apróságok. Amikor a múzeumba kerültem, akkor meg érthető, hogy miért nem fér bele, csak megint apróságok, illetve

akkor meg úgy éreztem, hogy nekem a múzeumban kell publikálni vagy találni valamit.

Találtam is olyat, amit a múzeumban senki nem kutatott, és most már divattéma, a fene egye meg, mert hogy én nem tudtam a könyvemet megjelentetni korábban belőle, amikor még nem volt divattéma. Tudniillik az újévi képek, a tradicionális újévi képek. Most az a nagy helyzet, hogy végül is egy félév kéne úgy, hogy egyéb feladatokkal ne legyek megsorozva, és akkor talán még meg is lenne, mert nem sok híja van. Egy-két könyvet kellene elolvasni, még egyszer megnézni, hogy jelent-e meg a legutóbbi egy évben valami érdemleges, mert azt nem tudom, de odáig naprakész voltam a dologban. Az utolsó másfél évben meg nem volt a kezemben, ami nagyon rossz dolog, de hát a Barnabásnak segítettem. Hogy mondjam, ezek a női dolgok ugye, hogy az természetes, hogy én mint a felesége segítek neki, és senki más sincs hozzá olyan közel, hogy a fordításban segítsen, és reggel meg este meg alkalmanként, időnként öt percig, időnként órákon át ezzel foglalkozzék. Úgyhogy úgy tűnik, hogy ez így van rendjén. Ez van.

Még annyit talán a tangutokhoz, hogy a tanszéken a '90-es években, egészen 2002-ig voltak speckoljaim (aztán még később is voltak, de abban már nem emlékszem rá, hogy ilyen lett volna), amik tulajdonképpen a tangutokról szóltak. Megintcsak ugye művelődéstörténeti összefüggésben, egy egész féléves kurzus, kutatástörténet, ami szintén nagyon tanulságos, megfjtések története, nem kevésbé tanulságos, és aztán az, hogy most hogy állunk. Azt hiszem, hogy elég érdekesre sikeredtek. Több évig volt újra-újra, vagy néhány évenként újra elővettem, és hozzátettem, ami közben kiderült, újabb felfedezés vagy megfjtés. Úgyhogy ilyenek voltak. Még a kilencvenes évek elején is tettem egy erőfeszítést azért, hogy legyen egy PhD-disszertáció a tangutokból. Barnabás ugyan mondta, hogy nem tartja reálisnak, mert nincs mögöttem tízéves folyamatos kutatás, amiben igaza volt sajnos, csak mindig valamibe belekaptam valamennyire. De mondjuk én megtettem azt, amit az egyetemmel el kellett intézni ezen ügyekben, de aztán úgy jött az utolsó múzeumi felkérés kötetben való részvételre, erre-arra, hogy aztán lecsúsztam a disszertációnak az utolsó határidejéről.

GI: De akkor a disszertáció meg van írva?

FM: Épp az, hogy nincs annyira megírva. Persze én is számár vagyok, mert hát bizonyos igényeket el lehet engedni bizonyos esetekben. De nagyon

nem akartam, úgyhogy ez a hajó elment. A múzeumban sok szép dolog készült, az utolsó munkám az a nagy könyvkiállítás volt, ami Pekingből jött, nem készen. Tehát itt készült a katalógusa, ó borzalom!

GI: Nem sikerült? Hogyhogy „ó borzalom”?

FM: Gyönyörűre sikerült. De azért ó borzalom, mert a derék kínaiaknak annyi gondot okozott az, hogy, atyaisten, ha már régi könyvekről beszélünk, akkor legalább a könyvek címét tessék *fantizivel* írni. És így tovább. És aztán kiderült, hogy tulajdonképpen egy kattintás a számítógépen előhozza a *fantiziket*, csak itt jön a rákfenéje annak, hogy az egyszerűsítés következtében bizonyos írásjegyeknek megnő a szemantikai terhelése, és nem a megfelelőt hozta elő a régeből. Tehát végül is annyi lett a katalógus, amit én ezek nélkül az anyagok nélkül meg tudtam csinálni, ami egy abszolút korrekt katalógus. Egy-két hibával, az mindig kell, hogy legyen, anélkül nem megy. De az anyagnak egy nem kis része, amit a kínaiakból sikerült kiimádkozni, az nem lett leírva, mert hát nem volt itt használható formában akkor, amikor már le kellett zárni. Pedig most nem hosszú a nyomdai átfutás, de hát tényleg vártam az utolsó napokig.

GI: Tényleg, amikor voltam itt decemberben, utánaolvastam valahol, hogy pont volt egy másik kínai könyvkiállítás a Várban.

FM: Igen, az Taiwanból jött.

GI: És annak a Tanárnő nem volt része?

FM: Nem voltam része, és sajnos nem is láttam, amit fölöttébb sajnálok. Csak úgy tudok elmenni itthonról, hogy ha a Barnabással itt van valaki. Nagyon rendes családom van, de odáig nem jutottak, hogy ilyen kimenőket nekem szervezzenek és engedélyezzenek.

GI: Akartam kérdezni a nemzetközi kapcsolatokról is. Az akkori magyar sinológia, a '60-as, '70-es, '80-as, '90-es évek magyar sinológiája hogy kötődött kelet felé, nyugat felé, Kína felé?

FM: Először talán azt kell mondanom, hogy kétfelé kötődött. A Barnabás már beszélt a Fiala Sinológusok Szövetségéről.¹⁴ A háborút átélte, háborút túlélte európai sinológusok alkották ezt a szövetséget, és igyekeztek valamennyire kezdet nyújtani a kelet-európaiaknak is. Ez időnként anyagi okokból is nehezen ment (mármint innen felől), időnként meg – különösen '56 előtt – politikai okokból is elég nehézkes történet volt. Tehát nem volt sok kapcsolat '48-ig. Volt, aztán nem volt. Ezt ő jobban elmondta,

¹⁴ Lásd „Interjú Csongor Barnabással”, *Távol-Keleti Tanulmányok* 10:1 (2018), 22.

mint amennyire én tudom. Ezt csak azért akarom emlegetni, mert hogy aztán 1960-ban Moszkvában volt az orientalista nagy világkongresszus, és hát ott voltak innen is, onnan is, amonnan is. Érdekes módon azzal lettek meg tulajdonképpen a magyar sinológianak mondjuk a szovjet kapcsolatai is, meg valamilyen módon megerősödtek a nyugati kapcsolatok is.

A Népköztársaság megalakulásától kezdve, még sokáig nagy gyéren voltak szakmai kapcsolatok. Könyvet lehetett rendelni, ha egyébként megtudtuk az adatokat. De nagyon gyéren voltak, mert még nagyon erősen munkált a kínaiakban az, hogy a sinológusok tekintélyes része az a gyaratósítók ügynöke vagy embere, vagy valami ilyesmi. Tehát gyanakodva nézték, fogadták az embert. Én elkezdtem '62-től járni az Európai Sinológusok Konferenciáira. Amikor már dolgoztam, akkor össze lehetett spórolni egy utazásra a pénzt. Turistaútlevelet akkor még nem lehetett kapni minden évben nyugatra, de olyan volt, hogy az ember megkérvenyezte, hogy ilyen konferenciára, ahol ezt lehet tanulni, ezt tudom előadni, és akkor szűken kimérték a valutát, amit ki kellett fizetni persze. De annyira szűken és úgy mérték ki, hogy azt mindig külön meg kellett írni és kérni a konferencia szervezőitől, hogy hát nem tudjuk előre kifizetni a részvételi díjat, csak majd a helyszínen, ha már sikerült odaérni.

Na most egyik érdekes benyomás volt az, hogy ezeken a konferenciákon fordultak elő *huaqiaók* vagy a Népköztársaságból jött emberek. Ők rendszerint a nyakába estek az embernek, ha kínaiul szólalt meg. Mert a nyugat-európai sinológusok között ez akkor ritka volt, mert ők meg nem tudtak menni akkor még a Népköztársaságba sem és Taiwanba sem. De aztán lassan ez a dolog úgy feloldódott, és akkor ahogy létrejöttek ezek a kulturális csereegyezmények, miegyebek, aztán a tudományos egyezmények, akkor lehetségessé váltak a különböző ilyen kisebb-nagyobb utazások, kapcsolattartások, miegyebek. Nekem kétszer jutott, az az előbbi, amit az előbb emlegettem, a két hónapos '85-ben, és két évvel később meg a háromhetes – de dunhuangi – kirándulás, ami szintén óriási jó dolog volt.

Nekem Taiwannal, taiwaniakkal nemigen volt kapcsolatom. Már múzeumigazgató koromban volt, hogy egyszer – azt hiszem saját kezdeményezésükre – fogadtunk egy állatövi jegyekről és ezekhez kapcsolatos szókásokról, mindezt kortárs iparművészetben elővezetve, egy ilyen kiállítást. Akkor ezzel kapcsolatban voltak itt szakemberek. Mit tudok még erről mondani? Taiwanból volt itt kollega, mit tudom én, textilrestaurátor, ami azért volt nagyon érdekes, mert ott majdhogynem élő dologként vannak

azok a régi textilek, szépségek, ami itt csak mint múzeumi tárgy képzelhető el. És hát meg akarta nézni, hogy nálunk hogy bánnak vele, és a mieink meg megnézték, hogy ő hogy bánik vele. Ezek olyan nagyon jó dolgok voltak. Aztán tartottuk a kapcsolatot. Ez a restaurátor hölgy, aki egyébként ott Taiwanban a Dunhuang-szakértők egyike is, azt hiszem a mostani utódommal, Fajcsák Györgyivel, aki most a múzeum igazgatója, azzal máig levelez.

Tulajdonképpen most már sokféle vannak kapcsolatok. A Györgyi volt az első egyébként, aki egy évig volt ösztöndíjjal Kínában, aztán egy évig volt Londonban, ugyancsak egy ösztöndíjjal. Aztán megjárta Taiwant is most már azóta. Tehát innen is, onnan is szedte össze a tudomány különböző aspektusait. És minden ilyen látogatás kapcsolatokat alapoz meg, és azokat nagyjából tartják is. Én már kívül vagyok ezeken a mulatságokon.

GI: Például amikor a Tanárnő tanguttal foglalkozott, akkor az orosz tangutkutatókon kívül kiknek a műveit olvasta? A kínaiakét?

FM: A kínaiakét mindenképpen, aztán ismertem a Dunnell kisasszony¹⁵ műveit is. Körbenéztem, és láttam azt is, hogy vannak japánok is (a Nishidával¹⁶ találkoztam is), többen is, és Taiwanon is van egy-kettő, aki ilyennel foglalkozik. Várjon csak, az elsők egyike, aki komputerrel kísérte meg valamire menni, az volt a Grinstead.¹⁷

GI: A British Múzeumból. Először ott volt, aztán utána átment Dániába.

FM: Igen, én már úgy tarotam számon, mint dániai. Vannak szövegtörödékek Stockholmban is, meg itt, meg ott, nem tudom pontosan, hogy hogy kerültek oda, de azokat már a Kszényiját¹⁸ hívták meg feldolgozni vagy megnézegetni közelebbről.

GI: Zárógondolatként vagy témaként azt kérdezném meg, hogy a modern Kínát hogy látja a Tanárnő? Akár kutatás szempontjából, akár bármilyen szempontból. Miként szembesül vele?

FM: Annak idején, ha megkérdezték tőlem, hogy milyen Kína, azzal szoktam kezdeni a partner bosszantását, hogy Kína nem ország, hanem egy világ-

¹⁵ Ruth Dunnell, amerikai történész, jelenleg a Kenyon College professzora. A tangutológia egyik legjelentősebb angol nyelvű művelője.

¹⁶ Nishida Tatsuo (1928–2012), japán nyelvész, az 1960-as évektől kezdve az egyik legnagyobb hatású tangutkutató.

¹⁷ Eric D. Grinstead (1921–2008), új-zélandi sinológus, aki a British Múzeum kínai kéziratának és nyomtatványainak kurátoraként először kezdett el Stein Aurél tangut gyűjteményével kapcsolatban publikálni.

¹⁸ Kszényija Boriszovna Kepping, lásd 7-es lábjegyzet.

rész. Tehát annyiféle mindenféle van benne, és van egy csomó minden, ami egységes. Na most amikor én szembekerültem ezzel a világrésszel és egy másik civilizációval, ami Kína volt, akkor a rácsodálkozás után az következett, hogy lassan megtanultam azt, hogy mi fáj a kínaiaknak. Tehát, hogy egy csomó olyan dolog, amire én azt hittem, hogy istenem, én tanultam történelemből, hogy azon más is túllépett, azon nem is olyan egyszerű túllépni. Tehát a kínaiaknak is még sok minden fáj, és most azt kezdem látni, abból a kevésből is, ami hozzám eljut, és amit látok és észreveszek, hogy egy része már náluk is megtalálta a helyét ezeknek a dolgoknak a történelemben. És ez nagyon jó.

Hogy mi van még hátra, vagy milyen tennivaló van még ez ügyben, azt én nem sorolnám föl, mert nem vagyok vele tisztában, hogy mennyire kevésbé látom át a mai viszonyokat. Illetve tisztában vagyok vele, hogy nem láthatom át egészen a mai viszonyokat. De az biztos, hogy nagyon más most, mint régen. Hogy egy témánkba vágó példát mondjak, ami egy nagyon-nagyon kicsi részlet és nem a nagy szembesülés dolga, az például az, hogy én még azt tanultam (és tapasztaltam is, mert volt olyan ismerős, akinél ezt lehetett tapasztalni), hogy a kínai fogalmak szerint bárbar ősökre (nem tangutokra éppen, hanem ebben az esetben a mongolokra) nem voltak büszkék. A nagy kínai kultúrájukra nagyon. De a mongol ősöket titkolták, mint valami bűnét a régvolt ősöknek. Néhány évvel ezelőtt, tehát már az új időben, az új évszázadban, már hallottam az illetőt, amikor leszögezte, hogy az ő ősei egy külön szint képviselnek vagy képviseltek a kínai kultúrában, merthogy mongolok voltak. Ez énszerintem akkora változás és olyan jelentős, hogy nehéz eléggé méltatni. No hát, valahogy így.

GI: Rendben. Akkor köszönöm szépen az interjút.

FM: Ha segíthettem, nagyon szívesen.

KÓSA GÁBOR

Zhuangzi a Selyemúton Egy taoista kézirat Dunhuangból (S.796)

A Nyugat számára elsőként Stein Aurél által felfedezett dunhuangi 17-es „könyvtár-barlang” túlnyomórészt kínai nyelvű, buddhista szövegeket tartalmazott,¹ a több tízezer szöveg között azonban szép számmal azonosítottak taoista, konfuciánus, történeti és egyéb jellegű munkákat is.² A következőkben az egyik ilyen kéziratot vizsgálom, és ennek kapcsán két, egymástól részben független feladatra vállalkozom: 1. Az S.796 azonosítószámot viselő szöveg a *Zhuangzi* 10. fejezetének egy részét, továbbá Guo Xiang ehhez fűzött kommentárját tartalmazza, jelen tanulmányban egy, a Dunhuangban talált taoista szövegekről szóló bevezető után ezt összevetem az ismert változattal, illetve lefordítom (Guo Xiang szövege esetében elsőként). 2. E szövegkiadás és fordítás kapcsán elemzem a *Zhuangzi* úgynevezett primitivista rétegét, illetve ennek megnyilvánulását néhány, a kézirat által említett legendás személy (különösen a viszonylag nagy figyelmet kapó Chui kézműves 工倕) esetében.³

I. A *Zhuangzi* és Guo Xiang kommentárja

Zhuang Zhou 莊周 (i. e. 369–286) neve fémjelzi a taoista irodalom egyik legfontosabb alapszövegét, a *Zhuangzi*-t 莊子.⁴ A *Shiji* 史記 63. fejezete szerint a Song 宋 fejedelemségben található Mengben 蒙 született, és a liang-

¹ Köszönöm Várnai Andrásnak és Galambos Imrének a tanulmány első változatához fűzött megjegyzéseit.

² Judith Boltz (2005) csak a British Library gyűjteményében 339 db ilyen tételt sorol fel (http://idp.bl.uk/database/oo_cat.a4d?shortref=Boltz_1992;random=29114, utoljára megtekintve: 2018.11.05).

³ Ismereteim szerint nyugati nyelven senki nem írt részletesebben a témáról. Boltz (2005: 36) szerint Teraoka Ryūgan 寺岡龍含 (1961: 25–39) elvégezte az összehasonlítást, de ez a japán munka nem áll rendelkezésemre. Ha másként nem jelzem, a fordítások az enyémekek (KG).

⁴ *Zhuangzi* életének és művének rövid összefoglalása alapvetően Kósa 2013-at követi.

beli 梁 Hui 惠 király (i. e. 370–319) és a qibeli 齊 Xuan 宣 király (i. e. 319–301) kortársa volt. Zhuangzi állítólag jó barátságot ápolt Hui Shivel 惠施, vele vitatkozva alakíthatta ki sajátos bölcseletét.⁵ A *Zhuangzi* szerint (20. és 32. fej.) több tanítványa volt, de róluk nem tudni semmi biztosat.

Zhuangzi Meng szülötte volt, adott neve Zhou. Zhou egy ideig a mengbeli Qiyuanben 漆園 [Lakk-kert] szolgált, a liangbeli Hui király [ur. i. e. 370–335] és a qibeli Xuan király [ur. i. e. 342–324] uralkodása alatt élt. Nem létezett olyan dolog, amelyre ne terjedtek volna ki tanításai, de mindezek lényege Laozi szavaira nyúlt vissza. Több mint százezer írásjegyből álló műve alapvetően csupa példázatból áll. Ő írta az „Öreg halász”, a „Zhi, a rabló” és a „Ládák felnyitása” részeket, amelyekben gúnyt űzött Konfuciusz követőiből, miközben megvilágította Laozi módszereit. A „Weilei-beli Pusztaság”, a „Geng Sang mester” és a többi rész mind csak kitaláció, nélkülöz minden valóságot. Mégis, stílusa és nyelvezete kiváló volt, utalásokban és hasonlatokban rejtette el [mondanivalóját], hogy mindezekkel a konfuciánusokat és a motistákat ostromozza. Korának legnagyobb tudósai sem voltak képesek megvédeni magukat vele szemben. Szavai minden visszafogottság nélkül hömpölyögtek a saját maga örömeire, így a királyok, a hercegek és a nagyurak semmilyen (konkrét) célra nem tudták felhasználni (*Shiji* 63.2143–2144).

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。

A többi ókori kínai szöveghez hasonlóan a *Zhuangzi* sem homogén, tehát több szerzőtől származik. Feltehetőleg már a Han-kortól kezdve három részre osztották: belső fejezetek (*neipian* 內篇), külső fejezetek (*waipian* 外篇), illetve vegyes fejezetek (*zapiian* 雜篇).⁶

⁵ Shen 2009: 237–250.

⁶ Schwartz 1985: 215.

A jelenleg ismert szöveg, amelyet Guo Xiang 郭象 (i. sz. 252–312) állított össze, 7 belső, 15 külső és 11 vegyes fejezetet tartalmaz. A hagyomány és a modern filológia alapvetően egyetért abban, hogy az első hét fejezet tekinthető az eredeti *Zhuangzi*-féle szövegnek, ez stílusában, nyelvtani jellegzetességeiben és tanításának tartalmában viszonylag egységes és felbukkan benne az összes lényegesebb motívum,⁷ míg a későbbi fejezetek más szerzőknek a belső fejezetekhez különböző mértékben hasonlító írásait tartalmazza. Guan Feng⁸ 關鋒 és az ő alapján A. C. Graham a következő rétegeket különíti el a többi (8–33.) fejezetben:⁹

I. 8–10., illetve a 11. fejezet eleje (az ún. „primitivista” anyag) – egy i. e. III. századra datált szerző műve, akit erősen befolyásolt a *Daodejing* 道德經, különösen annak az egyszerű („primitív”) életmódra utaló leírása (pl. a 80. vers), és aki Yang Zhu 楊朱 és Konfuciusz követőivel szemben a nemcselekvő kormányzást képviselte.

II. 11. fejezet második része, 12–16. és 33. fejezet (az ún. „szinkretista” anyag) – egy eklektikus taoista műve az i. e. II. századból, aki a külvilág felé uralkodóként, befelé bölcsként megjelenő személy számára a benső művelést javasolja, amelynek révén lehetővé válik a *Daó*val való közvetlen kapcsolat, így az Ég és az Égalatti spontán mintáira hagyatkozhat a kormányzás során. Ezek a fejezetek a Huang-Lao 黃老 taoizmus nyomait viselik magukon.¹⁰

III. 17–22. fejezet – Zhuang Zhou későbbi követőinek munkája, gyakori a belső fejezetek stílusának és témáinak utánzása. Guan Feng szerint a 23. fejezet is ide tartozik.

IV. 23–27. és 32. fejezet – heterogén gyűjtemény, néhány közülük Zhuang Zhoué.

V. 28–31. fejezet – Yang Zhu-jellegű anyag, amelyet Graham i. e. 205-re datál.¹¹ H. Roth szerint bár hasonlít a *Lüshi chunqiu*ban 呂氏春秋 található Yang Zhu-féle anyagokhoz, valójában éppen az arra adott válaszként értékelendő.

⁷ Roth 1991: 80. Itt meg kell említeni, hogy ezzel a nézettel sem ért mindenki maradéktalanul egyet, 2010-es tanulmányában E. Klein például megkérdőjelezi ezt az elképzelést.

⁸ Guan 1961a, 1961b.

⁹ Graham 1986, Roth 1993: 56–57.

¹⁰ Schwartz 1985: 216.

¹¹ Graham 1989: 55, 1990: 307, vö. Mair 2000: 37, Rand 1983.

A fenti heterogén alapanyag miatt természetesen a *Zhuangzi*-ben számos belső ellentmondás található. A Graham-féle fenti hat rész helyett Liu Xiaogan négy szöveg hagyományt állapít meg,¹² és szerinte a *Zhuangzi* egésze i. e. 235 előtt keletkezett, míg H. Roth szerint ezeket a heterogén írásokat elsőként az i. e. 130-ban Liu An 劉安 (Huainan 淮南 hercege) udvarában tartózkodó írástudók gyűjtötték össze (a *Huainanzi*-ben ugyanis számos *Zhuangzi*-részletet feldolgoztak).¹³ S. P. Bumbacher ugyanakkor úgy véli, hogy ha létezett is ilyen változat, ez nem befolyásolta a *Zhuangzi* jelenleg ismert szöveg hagyományát.¹⁴ Roth szerint mind a *Zhuangzi* szinkretista része, mind a *Huainanzi* az úgynevezett Huang-Lao-irányzat produktuma.¹⁵

A *Hanshu* 漢書 30. fejezete szerint létezett egy 52 fejezetes verzió is, amely feltehetőleg az eredeti változat volt. Az i. sz. III–IV. században keletkezett kommentárok között kettő is található, amely az 52 fejezetes változathoz készült: Meng shi 孟氏 mellett a másik ilyen kommentár Sima Biaótól 司馬彪 (240–306) származik, aki szerint a mű 7 belső, 28 külső, 14 vegyes és 3 értelmező fejezetet tartalmazott.¹⁶ A Tang-korig számos más fejezetszámú kiadás is létezett, amelyekben az egyetlen stabil pontnak, úgy tűnik, a hét belső fejezet tekinthető. A Tang-kortól kezdve a 33 fejezetes, Guo Xiang-féle verzió fokozatosan kiszorította ezeket. Úgy tűnik, hogy Guo Xiang meglehetősen nagy változtatásokat hajtott végre a szövegen: eltávolította azokat a részeket, amelyek számára nem voltak világosak, és azokat, amelyek más művekre (pl. *Shanhaijing* 山海經) hasonlítottak.¹⁷ Számos enciklopédiában és kommentárban található olyan részletek, amelyek nem szerepelnek a jelenleg ismert műben (ezeket Wang Shumin 王叔岷 és Ma Xulu 馬叙倫 gyűjtötte össze, Fukunaga Mitsuji 福永光司 és Livia Knaul [Kohn] elemezte).¹⁸

A legkorábbi kommentárírók között említhetjük az azóta elveszett 52 fejezetes változatot kommentáló Sima Biaót 司馬彪 (4. sz.) és Meng Shit 孟氏 (4. sz.), a 27 fejezethez magyarázatot író Cui Zhuant 崔譔 (fl. 290) és Xiang

¹² Liu 1994: 87–89: I. 1–7. fejj.: Zhuangzi saját írásai; II. 17–22, 23–27, 32. fejj.: a belső fejezetek részletezése, önálló vélemény felvetése nélkül; III. 11. fejj. második része, 12–16., 33.: Huang-Lao-iskola (konfucianus és legista elképzelések beépítése); IV. 8–10, 11. első fele, 28–29, 31.: „anarchisták”.

¹³ Ezt a véleményt Guan Feng (1961b: 62) képviselte először.

¹⁴ Bumbacher 2016, különösen: 636–639.

¹⁵ Roth 1991.

¹⁶ Klein 2010: 302–303.

¹⁷ Knaul 1985a, 1985b, Robinet 1983.

¹⁸ Knaul 1982.

Xiut 向秀 (kb. 227–272), valamint a 30 fejezetet magyarázataival ellátó Li Yit 李頤 (4. sz.).¹⁹ A legfontosabb későbbi kommentárirók a következők voltak: Guo Xiang, Lu Deming 陸德明 (556–627), Cheng Xuanying 成玄英 (fl. 630–660), Chu Boxiu 褚伯秀 (kb. 1230–1287), Jiao Hong 焦贛 (1540–1620) és Guo Qingfan 郭慶藩 (1844–1896).²⁰ A legtöbb Tang-kor előtti kommentár Lu Deming *Jingdian Shiwen* 經典釋文 című munkájának „Zhuangzi yinyi” 莊子音義 fejezetében maradt fenn.

A fentiek közül a következőkben tehát Guo Xianggal foglalkozunk, aki nem pusztán kommentárt írt a *Zhuangzi*-hez, hanem jelentős változtatásokat hajtott végre az eredeti szövegen. Habár elképzelhető, hogy Victor Mairnek igaza van abban, hogy az eredeti *Zhuangzi* alapvetően egy heterogén, irodalmi jellegű, nem pedig egységes, bölcséleti alkotás lehetett,²¹ Guo Xiang ugyanakkor mindenképpen egy viszonylag egységesnek tekinthető, bölcséleti jellegű értelmezést bontott ki belőle.²²

A Han-kor után (kb. i. sz. 220 után) alakult *xuanxue* 玄學 irányzat²³ mindkét korai képviselője írt kommentárokat a számukra fontos művekről: a rendkívül fiatalon elhunyt Wang Bi 王弼 (226–249) a *Daodejing*hez és a *Yijing*hez 易經, a Jin-dinasztia 晉 (265–420) alatt élő Guo Xiang pedig a *Zhuangzi*-hez (*Zhuangzi zhu* 莊子注). A Nyugaton neotaoistának is nevezett iskola egyik jellegzetessége volt, hogy egyébként önálló gondolataikat nem különálló művekben, hanem ezeken a kommentárokon keresztül fejtették ki. A jelen esetben ugyanakkor kérdéses, hogy mennyiben beszélhetünk egyáltalán Guo Xiang önálló gondolatairól, mivel a *Jinshu* 晉書 („A Jin-dinasztia története”) című műben fennmaradt életrajza (50. fejt.), továbbá az i. sz. V. századi *Shishuo xinyu* 世說新語 (4.17) című munka szerint Guo Xiang (a mai napig nem tisztázott mértékben) Xiang Xiu 向秀 (kb. 227–272) korábbi kommentárját használta fel.

¹⁹ Chai 2019b.

²⁰ Mair 2000: 38–41, Roth 1993: 59–60, Chai 2019b.

²¹ Mair 2000: xlv: “The *Zhuangzi* is, first and foremost, a literary text and consequently should not be subjected to excessive philosophical analysis. Unfortunately, this is practically the only way that scholars have viewed the text during this century. In my estimation, this distorts its true value. What is more, the *Zhuangzi* is not merely a literary text; it is actually an anthology or compilation of literary texts. Hence it is even less susceptible to systematic philosophical analysis.”

²² Ziporyn 2003.

²³ Lásd Chai 2019a.

Mielőtt magára a kéziraatra rátérnék, érdemes megvizsgálni, hogy milyen hasonló témájú szövegek maradtak fenn a dunhuangi 17-es barlangban.

II. Taoista kéziratok Dunhuangban

Habár Dunhuang elsősorban mint buddhista hely ismert, és valóban erről tanúskodik a 492 barlangban fennmaradt falfestmények, továbbá a 17-es könyvtárbarlang szövegeinek a többsége, de ugyanitt taoista jellegű szövegek is fennmaradtak. Lent a teljesség igénye nélkül ezeket sorolom fel, a *Zhuangzi* esetében kicsit részletesebben megadva a paramétereiket.²⁴

II.1. A *Daodejing* és kommentárjai

- 1.1. *Daodejing* [kommentár nélkül]: S.189, S.602, S.783, S.792, S.798, P.2267, P.2329, P.2347, P.2350, P.2370, P.2375, P.2420, P.2584, P.2599, P.3235, P.3895, Дx.0111 + Дx.0113, Дx.03334.
- 1.2. *Heshang gong zhu* 河上公注 (Heshang gong kommentárja): S.477, S.3926, S.4681/V, P.2639.
- 1.3. *Xiang'er zhu* 想爾注 (Xiang'er kommentár): S.6825.²⁵
- 1.4. *Li Rong zhu* 李榮注 (Li Rong kommentárja): P.2577, P.2594, P.2864, P.3237, P.3277.
- 1.5. *Cheng Xuanying yishu* 成玄英義疏 (Cheng Xuanying kommentárja): P. 2353, P.2517, S.5887.
- 1.6. *Tang Xuanzong zhu ji shu* 唐玄宗注及疏 (Tang-beli Xuan császár kommentárja és alkomentárja): P.2823, P.3592, P.3725.
- 1.7. *Laozi Daodejing xu jue* 老子道德經序訣 (Ge Xuan 葛玄): P.2407, P.2435 + P.2596, P.2462, S.75, S.1585.

²⁴ A következő összefoglalás alapja Rong (2013: 358–367), illetve Boltz 2005-ös adatbázisa (http://idp.bl.uk/database/oo_cat.a4d?shortref=Boltz_1992; random=4353, utoljára megnézve: 2018. nov. 28.).

²⁵ Ez a szöveg a Taoista Kánonba (*Daozang* 道藏) nem került be, és Dunhuangban is csak töredékesen maradt fenn (a *Daodejing* 3–37. versének kommentárjával), lásd Eskildsen 2015: 62–74.

II.2. A *Zhuangzi* és kommentárjai²⁶

- S.77: 26. fej. részlete, 57 sor.²⁷
 S.615: 19. fej., majdnem teljes, 173 sor.²⁸
 S.796: 10. fej. részlete Guo Xiang kommentárjával, 50 sor, a jelen írás témája.²⁹
 S.1603/R: 13. fej. részlete Guo Xiang kommentárjával, 42 sor.
 S.3395b: 21–24. fejezetek részletei, 61 sor.
 P.2495: 1–15. fej. (az 5.-et leszámítva) Guo Xiang kommentárjával, 253 sor.
 P.2508 B: 24. fej. és 15. fej. részlete Guo Xiang kommentárjával, 82 sor.
 P.2531: 20. fej. részlete Guo Xiang kommentárjával, 158 sor.
 P.2688: 26. fej. részlete, 56 sor.
 P.3204: 1. fej. részlete, 27 sor.
 P.3602: 8–10. fej. részlete.
 P.3789 (+BD14634): 21. fej. részlete Guo Xiang kommentárjával, 84 sor.
 P.4988: 28. fej. részlete, 28 sor.
 Dx.00178R: 31. fej., 12 sor.

II.3. „Vallásos taoista”³⁰ szövegek

- 3.1. *Shengxuan neijiao jing* 昇玄內教經: S.107, S.3722, S.4561, S.6241, S.6310, S.9523, P.2326, P.2343; P.2391, P.2430, P.2445, P.2474, P.2560, P.2750, P.2990, P.3341, P.3679, Dx517, Dx901, Dx2768.³¹
 3.2. *Taixuan zhenyi benji[miao] jing* 太玄真一本際[妙]經: részletek 119 példányból: pl. S.1246, P.2795, S.1932, S.2618, S.2999, S.3135, S.3139, S.3387, S.3563, S.3831, S.4330, S.4433, S.4646, S.5740, S.5930, S.5984, S.6027, S.6127, S.6137, S.6145, S.6279, S.7876, S.7964, S.8266.
 3.4. *Benji jing* 本際經 (*Taixuan zhenyi benji jing* 太玄真一本際經), *Benji jing shu* 本際經疏 [Liu Jinxi 劉進喜, Li Zhongqing 李仲卿]:³² P.2361, P.3037.

²⁶ Lásd Teraoka 1960, 1961, 1966; Wang 1996, Yang 2007a, 2007b, Yang–Xu 2005.

²⁷ A sor az egész írásban értelemszerűen a függőleges oszlop értelemben szerepel.

²⁸ Teraoka 1961: 128–170.

²⁹ Teraoka 1961: 25–39.

³⁰ Az első pontban említett *Daodejing*-kommentárok között is találunk olyan művet (pl. a Xiang'er-kommentár), amely vallásos taoista szempontból íródott.

³¹ Lásd Wan 1998a: 268.

³² Lásd Wan 1998b, 2000.

- 3.5. *Laozi huahu jing* 老子化胡經 / *Taishang Lingbao Laozi huahu miaojing* 太上靈寶老子化胡妙經: S.1857, S.2081, S.6963, P.2004, P.2007, S.2081, P.3404.³³
- 3.6. Lingbao 靈寶 jellegű szövegek: S.62, S.75, S.107, S.793, S.809 [S.3863, P.2337], S.861, S.957, S.1351, P.2256, S.2606, P.2861.
- 3.7. Shangqing 上清 szövegek: S.238, DX1962, P.2728, P.2848, S.238.
- 3.8. Egyéb szövegek: S.80, S.170, S.318, S.425, S.784, S.810, S.930, S.1113, S.1267, S.1376 [S.930, S.318].

III. Az S.796 *Zhuangzi* részének átírása és fordítása

A British Libraryben található, sárgás papírra írt kézirat (Or.8210/S.796, 25,4×170cm) *recto* oldala a *Zhuangzi* 10. fejezetének második felét őrizte meg, a *recto* oldal fennmaradó részén és a *verso* oldalán egy kis írásgyakorlat és buddhista szövegek találhatók, az utóbbiakkal itt nem foglalkozom. A kézirat digitális változata megtalálható az International Dunhuang Project honlapján.³⁴

Az általános gyakorlatnak megfelelően a kézirat kétfajta írásjegyméretet használ: a *Zhuangzi* szövegében szereplő írásjegyekhez képest Guo Xiang kommentárjának írásjegyei körülbelül fele akkora nagyságúak, így a főszöveg alatt, illetve fölött két sorban helyezkednek el. Ezt a jellegzetességet figyelembe véve az sorszámozásnál egy főszövegsort, illetve két kommentársort tekintettem egy egységnek, és a főszövegek esetében történő hagyományos számozáson túl a kommentár esetében az ‘a’ (jobb) és ‘b’ (bal) megkülönböztetést alkalmaztam. Az írásjegyek méretét az átírásban is megkülönböztettem. A nem standard írásjegyeket aláhúztam, de nem reprodukáltam.

III.1. A dunhuangi kézirat átírása

JELÖLÉSEK:

[而] = a standard szövegben benne van, de a dunhuangi verzióból hiányzik

{能} = a standard szövegben hiányzik, de a dunhuangi verzióban benne van

³³ Wang 1934, Liu 1996.

³⁴ http://idp.bl.uk/database/oo_scroll_h.a4d?uid=117422321618;recnum=795;index=1 (utoljára megtekintve: 2018.12.17).

毀 = nem standard írásjegy

拙 = bizonyos része nem látszik a kéziraton

拙 = alig látszik a kéziraton

[擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞師曠之耳，而天下始人含其聰矣；
滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣。]³⁵

(1a) 耳目者之所貴也。受生有分，[而]以所貴引之，則性 (1b) 命喪矣。若乃毀其所貴，棄彼任我，則聰明

(2a) 各全，人含(2b) 其真也。(2) 毀絕鉤繩而棄規矩，擺工倕

(3) 之指，而天下始人有[其]巧矣。故曰「大

(4) 巧若拙。」 (4a) 夫以蜘蛛結網之陋而[能]布網轉丸，(4b) 不求[之]於工匠，則萬物各有[所]能也。所

(5a) 能³⁶ 雖不同，而所習不敢異，則若巧而拙矣。故善用人 (5b) 者，使[能]方者為方，能圓者為圓，各任[其]所能，人安其

(6a) 性，不責萬民以工倕之巧。故眾技以不相能似 (6b) 拙，而天下皆[自][因其³⁷]能則大巧矣。夫用其自能，則

(7a) 變矩可棄而妙(7b) 匠之指可擺(者)[也]。(7) 削曾史之行，鉗楊墨

(8) 之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同

(9) 矣。(9a) 去其亂群之(匪)[率]，則天下 (9b) 各復其朴而同於[真得] [玄德也]。(9) 彼人含其明，則

(10) 天下不鑠矣；人含其聰，則天下不

(11) 累矣；人含其[智][知]，則天下不惑矣；人

(12) 含其德，則天下不僻矣。彼曾、史、楊、

(13) 墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德

(14) 而以燔亂天下者也，(14a) 此數人者，所稟多 (14b) 方，故使天下躍而

(15a) 效之。效之³⁸ 則失我，我³⁹ 失由彼，則彼為亂 (15b) 主矣。夫天下之大患者，失我(者)也。(15) 法之

(16) 所无⁴⁰ 用也。(16a) 若夫法之所用者，視不過於所見，(16b) 故眾目无不明；聽不過於所聞，故

(17a) 眾耳无不聰；事不過於所能，故眾技无不巧；[智][知]不 (17b) 過於所知，故群性无不適；德不過於所得，故群

³⁵ A zárójelben levő rész nem szerepel a kéziraton, kizárólag a kommentár érthetősége miatt illesztettem be.

³⁶ Sor fölé írva.

³⁷ A sortól jobbra utólag beírva.

³⁸ A 效之效之 ismétlőjelekkel van írva a következő módon: 效 [ismétlőjel] 之 [ismétlőjel]. A dunhuangi kéziratokon használt jelzésekről lásd Galambos 2013.

³⁹ Ez a 我 ismétlőjellel van jelezve.

⁴⁰ A kéziratban mindig a 无 jelenik meg a standard 無 helyett, ezt a továbbiakban nem jelöltem.

- (18a) 德无不當。安用立所不建於⁴¹ 性(18b) 分之表，使天下奔馳而不能自反哉！(18) 子獨不知
- (19) 至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、
- (20) 伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒
- (21) 轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏犧
- (22) 氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，
- (23a) 足以紀(23b) 要而已。(23) 甘其食，美其服，(23a) 適故常甘，當故常(23b) 美。若思夫侈靡，則
- (24a) 无時(24b) 隳矣。(24) 樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗
- (25) 之音相聞，民至老死而不相往來。
- (26a) 无求之(26b) 至也。(26) 若此之時，則至治已。今遂至使
- (27) 民延頸舉踵曰，「某所有賢者」，贏糧
- (28) 而趣之，則內棄其親而外去其主之
- (29) 事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千
- (30) 里之外。(30a) 至治之跡，(30b) [由][猶]致斯弊。(30) 則是上好{智}[知]之過
- (31) 也。(31a) {在}上{者}，謂{至治者}[好知之君]。知(31b) 而好之，則有斯過{也}[矣]。(31) 上誠好
- {智}[知]而无道，
- (32) 則天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓
- (33) 弩墨弋機變之{智}[知]多，則鳥乱於上
- (34) 矣；鉤餌罔罟罾筍之{智}[知]多，則魚乱
- (35) 於水矣；削格羅落置罟之{智}[知]多，則
- (36) 獸乱於澤矣；(36a) 攻之愈密，避之愈巧，[則]雖禽{由}[猶](36b) 獸⁴² 不可圖之以{智}[知]，而況人哉！
- (37a) 故治天下者唯不(37b) 任知，任知⁴³ 无妙也。(37) 知詐漸毒頡滑堅白解
- (38) 垢同異之變多，則俗惑於辯矣。(38a) 上之(38b) 所多
- (39a) 者，下不能安其少也，性(39b) 少而以逐多則迷也。(39) 故天下每每⁴⁴ 大乱，
- (40) 罪在於好{智}[知]。故天下皆知求其所
- (41) 不知而莫知求其所{以}[已]知者，(41a) 不求所(41b) 知而求

⁴¹ Az írnok elkezdte írni a 生 írásjegyet a 彳 gyökkel kezdte el írni, de nyilván rájött, hogy ez téves, és utána helyesen írta le.

⁴² Az eredeti szövegben 禽 és a 獸 egymás után szerepel.

⁴³ A 任知, 任知 helyett 任知 után egyszer szerepel egy ismétlőjel.

⁴⁴ A második 每 ismétlőjellel írva.

(42a) 所不知，[此乃]舍己效(42b) 人而不止其分[也]。(42) 皆知非其所不善而莫
 (43) 知非其所{以}[已]善者，(43a) 善其所善，爭尚(43b) 之所由(而)生也。(43) 是以
 (44) 大乱。故上悖日月之明，下爍山川之
 (45) 精，中墮四時之施；惴栗之蟲，尚翹之
 (46) 物，莫不失其性。甚矣夫好{智}[知]之乱
 (47) 天下也！(47a) 夫吉凶悔吝生於動者也，而知之[所]動(47b) 誠能搖蕩天地，運御群生，故[君]人者，胡
 (48a) 可以不(48b) 窺[其]知哉！(48) 自三代以下者是已，舍夫種
 (49)⁴⁵ 種⁴⁶ 之民而{說}[悅]夫役役⁴⁷ 之佞，釋夫恬淡
 (50) 无為而{說}[悅]夫啍啍⁴⁸ 之意，啍啍⁴⁹ 已乱天下
 (51) 矣！(51a) 啍啍⁵⁰，以己(51b) 誨人[者]也。

III.2. A dunhuangi kézirat fordítása

A következőkben a dunhuangi kéziratban található *Zhuangzi* szöveg és a hozzáfűzött Guo Xiang-féle kommentár magyar nyelvű fordítását adom. A kommentárt a magyar fordításban kisebb betűmérettel, illetve kurzívan adtam meg, továbbá a kézirat sorszámát után itt is az ‘a,’ illetve ‘b’ betű jelölést alkalmaztam. Tudomásom szerint Guo Xiang kommentárjának ezen része nincs lefordítva semmilyen nyugati nyelvre.

A 10. fejezet első része, amely itt nem maradt fenn, azt fejtí ki, hogy amíg bölcsek vannak, lesznek rablók is, akik elorozzák a bölcsektől a kincseiket, országaikat, sőt módszereiket, és mindezeket a saját hasznukra fordítják. A bölcsek inkább ártanak, semmint használnak a világnak, ha tehát nem lennének bölcsek, nem lennének rablók sem.⁵¹

⁴⁵ A 49–51. sorok felett, az egyébként üres részben két-két nagyméretű 大 közrefog két 夫 írásjegyet.

⁴⁶ Ismétlőjellel írva.

⁴⁷ A második 役 ismétlőjellel írva.

⁴⁸ A második 啍 ismétlőjellel írva.

⁴⁹ A második 啍 ismétlőjellel írva.

⁵⁰ A második 啍 ismétlőjellel írva.

⁵¹ Magyarul az egész fejezet Dobos László (1997: 71–75) fordításában olvasható, de a fenti magyar fordítás nem ezt követi.

[Zavard össze a hat zenesípót, égesd el a szájjorgonákat, törd össze a citerákat, tapaszd be Kuang zenemester fülét, és az Égalattiban az emberek elkezdnek majd kiválóan hallani! Semmisítsd meg a díszítéseket, szórd szét az öt színt, ragaszd le Li Zhu szemét, és az emberek elkezdnek majd kiválóan látni!]

^(1a) [Ami a hangokat és a színeket, valamint Lit és Kuangot illeti,] ezeket mindenki nagyra tartja, akinek van füle és szeme. Az élőknek kiszabott egy bizonyos rész,⁵² [és] ha az általuk értékesnek tartott dolgokkal vezetik őket, akkor adottságaik^(1b) elhalnak. Ha viszont elpusztítják azt, amit olyan értékesnek tartanak, elvetik 'azt' [a külső példát], és magukra hagyatkoznak, akkor mind az éleslátásuk, mind pedig a jó hallásuk^(2a) (újra) teljes lesz, és az emberek saját magukban hordozzák^(2b) (majd) valódi (mivoltukat).⁽²⁾ Zúzd össze a mérőkörzöt, és vágd el a mérőzsineget, hajítsd el a körzöt és a derékszögű vonalzót, törd el Chui kézműves

⁽³⁾ ujjait, és akkor az Égalattiban megjelenik majd az ügyesség! Ezért mondják: „A nagy

⁽⁴⁾ ügyesség olyan, mint az ügyetlenség.”⁵³ ^(4a) Ha a pókok és a galacsinhajtók korlátozottságukban is képesek hálót szőni és galacsint formázni,^(4b) és nem kézművesektől tanulták [ezeket], akkor a tízezer létező mindegyikének megvan a saját képessége.

^(5a) Habár nem azonos az, amire képesek, de amit rendszeresen csinálnak, abban nem mernek különbözni, így aztán (igaz rá, hogy) 'ügyetlen, mintha ügyes lenne'. Ezért az, aki ért az emberek alkalmazásához,^(5b) az a négyezőghöz értővel csináltat négyezőget, a körhöz értővel csináltat kört, mindenkit azzal bíz meg, amire képes, (így) az emberek meglegszenek a saját

^(6a) adottságukkal és nem várják el a nép sokaságától Chui kézműves ügyességét. Ezért aztán a különféle technikák abban hasonlítanak az ügyetlenséghez, hogy nem képesek egymás (módszereit végezni),^(6b) és az Égalattiban mindenki {a saját} képes{ségére támaszkodik}, így fölöttébb ügyesek lesznek. Ha pedig a saját maguk képességeit használják, akkor

^(7a) a vonalzót el lehet hajítani és a különleges^(7b) kézművesek ujját el szabad törni.

⁽⁷⁾ Töröld el a Zeng (Shen)- és Shi (Qiu-féle) viselkedést, szorítsd össze fogóval Yang (Zhu) és Mo (Di)

⁵² Hasonló kifejezések Guo Xiang kommentárjából: 物各有分(秋水注), 各当其分(齊物論注), 物物自分(齊物論注), 自然有分(寓言注), 天然之分(寓言注), 各守其分(天下注).

⁵³ Megegyezik a *Daodejing* 45. versével. Watson (2013: 71) szerint későbbi interpoláció, hogy összekapcsolja a *Daodejing*gel.

(8) száját, vesd el az emberséget és az méltányosságot, és az Égalatti erénye „titokzatosan azonos”⁵⁴ lesz.

(9a) *Ha eltávolítod a sokaságot összezavaró {mestert}[vezetőt], akkor az Égalattiban*

(9b) *mindenki visszatér a maga egyszerűségéhez⁵⁵ és egyesül {a valós megragadásban} [a titokzatos erényben].* (9) Ha az emberek magukban hordozzák az éleslátásukat,

(10) akkor az Égalatti nem vakul meg többé; ha az emberek magukban hordozzák az éles hallásukat, akkor az Égalatti nem

(11) merül ki többé; ha az emberek magukban hordozzák a bölcsességüket, akkor az Égalatti nem zavarodik össze többé. Ha az emberek

(12) magukban hordozzák az erényeiket, akkor az Égalatti nem tér le az útról többé. Zeng (Shen), Shi (Qiu), Yang (Zhu),

(13) Mo (Di), Kuang mester, Chui kézműves, és Li Zhu mindannyian magukon kívülre helyezték az erényüket,

(14) így (hírnevük) ragyogásával összezavarták az Égalattit,^(14a) *Ami ezt a néhány embert illeti, sokirányú tehetséget kaptak (az Égtől),* ^(14b) *ezért az Égalattit ugráltatják, hogy*

(15a) *utánozzák őket. Ha (az emberek) utánozzák őket, akkor elvesztik énjüket, ha pedig az énjük nekik köszönhetően elveszik, akkor (e mesterek) válnak a felfordulás*

(15b) *vezetőivé. Az Égalatti legnagyobb baja tehát nem más, mint az én elvesztése {mint az énjüket elvesztők}.⁽¹⁵⁾ olyan módszer ez,*

(16) *amelynek nincsen semmi haszna.* ^(16a) *Azok a módszerek, amelyeknek van hasznuk, (ilyenek:) (ha az ember) néz, ez nem haladja meg azt, amit (éppen) lát,*

(16b) *ezért a sok szem között egy sem lesz, amelyik ne lenne élesen látó; (ha az ember) figyel, ez nem haladja meg azt, mint amit (éppen) hall, ezért*

(17a) *a sok fül között egy sem lesz, amelyik ne lenne tisztán halló; (ha az ember) cselekszik, ez nem haladja meg azt, amire képes, ezért a rengeteg módszer között egy sem*

lesz, amelyik ne lenne célravezető; tudásuk nem ^(17b) *haladja meg azt, amit (éppen) tudnak, ezért az adottságaik között nem lesz olyan, ami ne lenne összeillő. Erényük nem haladja meg azt, amit elértek,⁵⁶ ezért*

(18a) *az erények között egy sem lesz, amelyik ne lenne odaillő. Mi haszna van olyan külső (példát) állítani, amelyet (az ember) nem képes elérni természetéből fakadó ké-*

⁵⁴ *Xuantong* 玄同 (*Daodejing* 56).

⁵⁵ Vö. *Daodejing* 28: 復歸於樸.

⁵⁶ Az erény (*de* 德) és az elér (*de* 得) szavak rímelnek egymásra.

pességével⁵⁷ (18b), (hogy aztán ez a példa) az Égalattit össze-vissza rohangálásra kész-
 tessze, és (az Égalatti) ne tudjon visszatérni önmagához!⁽¹⁸⁾ Egyedül te ne ismernéd
 (19) a tökéletes erény korszakát? Réges-régen Rong Cheng, Da Ting,
 (20) Bo Huang, Zhong Yang, Li Lu, Li Xu, Xian
 (21) Yuan, He Xu, Zun Lu, Zhu Rong, Fuxi,
 (22) Shennong idejében, az emberek csomót kötöztek és azt használták,
 (23a) *Elegendő volt feljegyezni* (23b) *a legfontosabb dolgokat, semmi mást.* (23) Édesnek
 találták az ételüket, szépnek tartották a ruhájukat, (23a) *Odaillők voltak, ezért min-
 dig édesnek találták, megfelelők voltak, ezért mindig* (23b) *szépnek tartották. Ha ezt
 pazarlónak gondolták volna, akkor*
 (24a) *soha nem lettek volna* (24b) *megelégedve.* (24) örömtelinek a szokásaikat, bé-
 késnek a lakhelyeiket, és (bár) a szomszédos államokból átláttak egymáshoz, a
 csirkék és a kutyák
 (25) hangja (pedig) áthallatszódot, a nép öregségéig, (sőt) haláláig sem járt át
 a másik helyre.⁵⁸
 (26a) *(Ez) a sóvárgásnélküliség* (26b) *legmagasabb szintje.* (26) Ebben az időszakban
 nem volt más, csak tökéletes rend. Manapság azonban odáig jutottunk, hogy
 emiatt
 (27) a nép a nyakát nyújtogatja, a sarkát emelgeti, és így beszél: „Egy bizonyos
 helyen van egy kiemelkedő személy”, összecsomagolják elemózsiájukat
 (28) és elrohannak hozzá, így aztán otthon a rokonaikat hagyják hátra, (ottho-
 nukon) kívül (pedig) félredobják uralkodójuk
 (29) szolgálatát, a lábnymaik egymást érik a fejedelemségek határain, sze-
 kérnymaik egymásba kapcsolódnak ezer
 li⁵⁹ messzeségen is túl.⁶⁰ (30a) *A végső kormányzás nyoma*⁶¹, (30b) *az {amiatt van,
 hogy} [olyan, mint ami] ilyen ostobaságot okoz.* (30) Ez az előkelők hibája, akik a
 tudást szeretik.
 (31a) Az előkelő {pozícióban lévő} (nek) azokat {a legmagasabb szinten kormányzókat}
 [a tudást kedvelő uralkodókat] nevezzük, (31b) akik tudnak és vágnak erre, de ezzel

⁵⁷ Itt a Guo Xiang kommentárjában 13 alkalommal előforduló *xingfen* 性分 összetétel R. J. Lynn-féle (2014: 194) értelmezését (‘natural capacity’) követem (lásd még Lynn 2014: 195–212).

⁵⁸ A 23–25. sor alapvetően megegyezik a *Daodejing* 80. versével.

⁵⁹ Egy *li* kb. 400 m.

⁶⁰ Erre történő, tagadó jellegű utalás megtalálható a *Huainanzi*-ben (7/13).

⁶¹ Habár a *Zhuangzi* szövegében konkrét nyomokról van szó, Guo Xiang értelmezésében a nyom (迹 跡) fontos szerepet játszik (vö. Ziporyn 1993).

[már] elkövetik ezt a hibát. ⁽³¹⁾ (Ameddig) az előkelők ténylegesen vágnak a tudásra, de nincsenek birtokában az Útnak,
⁽³²⁾ addig az Égalattiban nagy lesz a felfordulás. Honnan tudom, hogy ez így van? Nos, amikor sokat tudnak az íjról és
⁽³³⁾ és nyílpuskáról, a madárcsapdáról és a zsineggel való íjászatról, valamint a csapdaszerkezetekről, fent a madarak között akkor támad felfordulás.
⁽³⁴⁾ Amikor sokat tudnak a horgokról és a csalikról, a húzóhálókról és a vonóhálókról, a fenékhálókról és a bambusz halcsapdáról, a halak között
⁽³⁵⁾ a vízben akkor támad felfordulás. Amikor sokat tudnak a karókról és kelepccékről, a hálókról és csapdákrol, nyúlhálócsapdákrol és (más) állatcsapdákrol, akkor
⁽³⁶⁾ támad felfordulás a négy lábú állatok között a réteken. ^(36a) *Minél gyakrabban támadják őket, annál ügyesebben fogják elkerülni (a csapdákat), [így aztán] ha {mivel} [még] a madarak ^(36b) és az állatok (elfogására) sem lehet tudás révén terveket készíteni, mennyivel kevésbé lehet az emberek esetében!*
^(37a) *Ezért akik az Égalattit kormányozzák, ne ^(37b) bízzanak meg bölcseket, a bölcsek megbízásában nincs semmi csodálatos.* ⁽³⁷⁾ Minél több az okoskodó átverés és megfélemlítés, a „kemény és fehér”⁶² boncolgatása és az
⁽³⁸⁾ „azonos és különböző” téves értelmezése, annál szokásossabbá válik, hogy (az emberek) belezavarodnak a vitatkozásba. ^(38a) *Amit az előkelők ^(38b) sokra tartanak,*
^(39a) abból az alattvalók sem tudnak megelégedni a kevéssel, és ha az adottságuk
^(39b) kevés, akkor a sok után loholnak, így aztán eltévednek. ⁽³⁹⁾ Ezért abban, hogy az Égalattit zavarodottság fedi, és nagy benne a felfordulás,
⁽⁴⁰⁾ a tudás szeretete a bűnös. Ezért, az Égalattiban mindenki tud (annyit), hogy azt keresse, amit
⁽⁴¹⁾ nem tud, de senki nem tud (annyit), hogy azt keresse, ami {nek a révén} [t már] tud. ^(41a) *Nem azt keresni, amit ^(41b) tudunk, hanem azt kutatni,*

⁶² A kemény és fehér (*jian bai* 堅白) a bevett, de nem pontos terminológiával „kínai szofisták”, „logicisták” vagy „vitatkozók” kategóriájába sorolt *Gongsun Longzi* 公孫龍子 című mű ötödik fejezetének címe, a *Zhuangzi* 17. fejezete szintén vele összefüggésbe említi mindkét fogalmat. Úgy tűnik azonban, hogy itt inkább egy általánosabb fogalomról van szó, mert a *Zhuangzi* 8. fejezete Mo Dival és Yang Zhuval kapcsolja össze, a *Xunzi* 荀子 8. fejezete (*Ru xiao* 儒效) szerint pedig az ugyanehhez az irányzathoz sorolt Hui Shi 惠施 és Deng Xi 鄧析 „megkülönböztették és elkülönítették a keményt a fehértől, az azonosat a különbözőtől” (*jianbai tongyi zhi fen ge* 堅白同異之分隔). Maga a *Zhuangzi* kétszer (2. és 5. fej.) Hui Shivel összefüggésben említi, vö. Li 2018: 344.

(42a) *amit nem tudunk, [ez bizony] önmagunk elhagyása és* ^(42b) *mások utánzása, a saját határunkon való nem megállás.* ⁽⁴²⁾ *mindenki tud (annyit), hogy elítélje azt, amit nem tart jónak, és senki*

⁽⁴³⁾ *nem tud (annyit), hogy elítélje azt, ami {nek a révén} [t már] jónak gondolt,*

^(43a) *Jónak tartani azt, amiben (egy másik ember) jó, ez az, amiből a kiválóságra való törekvés* ^(43b) *születik.* ⁽⁴³⁾ *ezért van*

⁽⁴⁴⁾ *hatalmas felfordulás. Így aztán (ez) fent csökkenti a nap és a hold fényét, lent szétmállasztja a hegyek és folyók*

⁽⁴⁵⁾ *lényegiségét, középen pedig lerombolja a négy évszak rendjét; a csúszó-mászó férgek és a remegve repdeső*

⁽⁴⁶⁾ *állatok között egyetlen sincs, amelyik ne veszítette volna el adottságát. Micsoda mértéket öltött a tudás szeretete által okozott zavar*

⁽⁴⁷⁾ *az Égalattiban!* ^(47a) *A 'kedvező és kedvezőtlen', a 'meggánás és lelkiismeretfurdalás'* ⁶³ *a mozgásból származik, és amit a tudás mozgásba hoz, az* ^(47b) *valóban képes arra, hogy az Eget és a Földet megrengesse és megrázza, hogy az élőlényeket mozgassa és irányítsa, így aztán ami az [uralkodó] személyét illeti, hogyan is* ^(48a) *tehetné meg, hogy ne* ^(48b) *felejtkezzen meg a tudásáról?* ⁽⁴⁸⁾ *A három dinasztia óta pontosan így áll a helyzet: félredobják*

⁽⁴⁹⁾ *az őszinte embereket és örömeiket lelik a ravaszkodással törtetőkből, elvetik a nyugalomban*

⁽⁵⁰⁾ *nemcselekvőket, és örömeiket lelik a szószátyár eszmékben, a szószátyárság már felfordulásba taszította az Égalattit!*

^(51a) *A szószátyárság nem más, mint hogy {valaki} saját magából kiindulva* ^(51b) *ad tanácsot másoknak.*

A teljesség igény nélkül következzen itt néhány megjegyzés a dunhuangi kéziratban található variánsokhoz:

4a: 而{能}布網轉丸: a *neng* 能 értelmes beszúrás, amely hangsúlyozza, hogy korlátozott képességük ellenére képesek véghez vinni az adott cselekvéseket.

4b: 則萬物各有{所}能也: a *suo* 所 értelmes, pontosító beszúrás, amely a „minden létezőnek megvan a maga képessége” helyett azt mondja, hogy „minden létezőnek megvan az, amire ő képes”. Egy nagyon hasonló mondat egy meglepően hasonló kontextusban előfordul a legistaként tételezett *Shenzi* 申子

⁶³ *Yijing* 易經, *Xici* 繫辭, *shang* 上: „Ezért a kedvező és kedvezőtlen a veszteség és nyereség jele; a meggánás és lelkiismeretfurdalás az aggodalom és szorongás jele (是故吉凶者, 失得之象也; 悔吝者, 憂虞之象也).”

egyik töredékben: „Az emberek különböző helyen laknak, és mindegyiknek megvan az, amire képes: az, amire képesek, nem azonos, ez az emberek jellemzője” (民雜處而各有所能；所能者不同。此民之情也).⁶⁴

9a: 真得 áll 玄德 helyett: ebben az esetben nem teljesen világos, hogy mi motiválhatta az alternatív változatot: a *de* 得 illetve a *de* 德 mindenesetre egybeeseng (vö. még 17b sor).

31a: {在}上{者}, 謂{至治者} [好知之君]: az első beszúrás értelmező jellegű, a „fent(iek)” helyett szerepel „azok, akik fent vannak”, a második viszont alternatív változatnak tűnik: „a tudást szerető uralkodó” helyett a „tökéletesen uralkodó” szerepel.

36a: *you* 由 és *you* 猶 esetében a kiejtésbeli hasonlóság alapján történő tévesztésről lehet szó.

41: 其所{以}[已]知: a tévesztés itt egyrészt szintén a kiejtés hasonlósága miatt történhetett, másrészt a nagyon gyakori 所以 összetétel miatt. Hasonlóan a 43. sorban.

IV. A 10. fejezet és a *Zhuangzi* többi része

Mint fent említettem, a minket itt közelebbről érdeklő 10. fejezet az A. C. Graham-féle terminológiával az úgynevezett primitivista szerző (vagy iskola) nézeteit tükrözi, aki a 8–10. fejezetet, illetve a 11. fejezet első két részét írta valamikor i. e. 208–202 között.⁶⁵ Liu Xiaogan szóhasználatával, aki a fenti fejezetekhez még továbbiakat (28, 29, 31) is hozzászámít, a fejezet írója az „anarchista” (*wujunpai* 無君派), mivel nem ismeri el a társadalmi megkülönböztetések fontosságát.⁶⁶

A belső fejezetek szétagolt történetekből épülnek fel, ugyanakkor a 8–10. fejezetek egy lélegzetre leírt, folyamatos esszék. A *Zhuangzi* ezen fejezeteinek datálása is kérdéses: Graham szerint a Qin-dinasztia bukása (i. e. 206) után néhány évvel,⁶⁷ míg Luo Genze 羅根則 szerint a Qin-dinasztia létrejötté (i. e. 221)

⁶⁴ Thompson 1979: no. 03.33.

⁶⁵ Graham 1989: 197–199. Graham (1989: 198) szerint a primitivista fejezetek politikai polémiai, amelyek a társadalom taoista felfogását hivatottak védeni a később meghatározóvá váló konfucianusokkal szemben.

⁶⁶ Liu 1994: 87–89.

⁶⁷ Graham 1989: 197. Az ezzel kapcsolatos érvekről és ellenérvekről lásd Roth 2003: 198–200.

előtt keletkezett.⁶⁸ D. Roth szerint a primitivista szerző a *Lüshi chungui*ban szereplő négy Yang Zhu-követő írásra válaszul alakította ki gondolatrendszerét, konkrétan Lü Buwei 呂不韋 főminisztersége alatt a qinbeli udvari viták során.⁶⁹ Li Xueqin 李學勤 a Guodianben talált *Yucong* 語叢 IV. gyűjteményben szereplő egyetlen mondat alapján úgy véli, hogy legalábbis a 10. fejezetnek (*Qu qie* 祛箴) valamikor i. e. 300 előtt kellett keletkeznie, és ha nem is magának Zhuang Zhounak, de egyik közvetlen tanítványának tulajdonítható.⁷⁰

A „primitivista” 8. fejezet sok szempontból párhuzamos a 10. fejezettel, bár talán nem nevezhető annyira radikálisnak. Itt is megjelenik az a motívum, hogy a valódi látás és hallás nem a külső példákat kívánja szemlélni, hanem befelé nézve saját természetéből táplálkozik:

„Amit én éles hallásnak nevezek, az nem arra vonatkozik, hogy az ember meghallja 'azt' [a külsőt], hanem saját magát hallja meg, semmi mást; amit én tiszta látásnak nevezek, az nem arra vonatkozik, hogy az ember meglátja 'azt' [a külsőt], hanem saját magát látja meg, semmi mást.”

吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。

A primitivista irányzat egyik leghíresebb példája a *Daodejing* 80. verse, amelyből a *Zhuangzi* 10. fejezete (a fenti kéziratban a 22–25. sorok) is idéz.⁷¹ Habár a két szöveg lényege teljesen mértékben megegyezik, kisebb eltérések találhatóak a standard (itt Heshanggong-féle 河上公, = st), illetve a Nyugati Han-kori Mawangdui (=Mwd [A,B])⁷² két változata között:

⁶⁸ Luo Genzi tanulmányának („Zhuangzi wai-za pian tanyuan 莊子外雜篇探源”) következtetését idézi Baggio 2014: 14, 17. n.7.

⁶⁹ Roth 2003: 205–207.

⁷⁰ Li 2018.

⁷¹ Li Xueqin (2018: 345) felhívja a figyelmet arra, hogy maga az egész 10. fejezet lényegében nem más, mint a *Daodejing* 19. versének kibontása: „Vesd el a szenteskedést, dobd el a bölcselkedést, és százszoros haszon éri a népet! Vesd el az emberséget, dobd el a méltányosságot, és a nép újra visszatér a szülőtisztelethez és (a gyermekek) szeretetéhez! Vesd el az ügyeskedést, dobd el a haszonlesést, és nem lesznek többé rablók és tolvajok!” (絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有).

⁷² Guojia Wenwujugu Wenxian Yanjiushi 1980: 109.

- Daodejing*st 80.: 使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。
- Daodejing*^{MwdA} 80.: □□□□□□用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居。
- Daodejing*^{MwdB} 80.: 使民復結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居。
- Zhuangzi* 10.: 民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，
- Daodejing*st 80.: 鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。
- Daodejing*^{MwdA} 80.: 鄰邦相望，雞狗之聲相聞，民□□□□□□
- Daodejing*^{MwdB} 80.: 鄰國相望，雞犬之□□聞，民至老死不相往來。
- Zhuangzi* 10.: 鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。

A fentiekből látható, hogy a 安其居，樂其俗 sorrendje nem egyezik meg a *Daodejing* standard változatában és a *Zhuangzi*-ben, viszont a Mawangdui-ban talált mindkét verzióval igen, ugyanakkor a Mawangdui és a standard *Laozi* jobban hasonlít egymásra (*shi min* 使民 megléte, *quan* 犬 a *gou* 狗 helyett, *sheng* 聲 a *yin* 音 helyett, *er* 而 hiánya), mint a *Zhuangzi* idézetre. Kérdéses persze, hogy mit tekintünk a *Laozi* standard változatának: szokás például az úgynevezett Fu Yi-féle 傅奕 (554–639) változatot alapul venni (pl. R. G. Wagner,⁷³ illetve a fenti Mawangdui kötet kiadói), mivel Fu Yi művében (*Daodejing guben* 道德經古本) bizonyos régi kéziratokat használhatott (így például a Wagner által vizsgált Wang Bi számára a Fu Yi-féle változathoz hasonló állhatott rendelkezésre),⁷⁴ ugyanakkor jelen esetben ez még inkább különbözne a *Zhuangzi*-ben szereplő változattól. Kis kitérőként bemutatom viszont, hogy a Fu Yi változat miként viszonyul a Nyugati Han-kori *Shijiben* (129.4282) szereplő verzióhoz:

⁷³ Wagner 2003.

⁷⁴ Wagner 2003: 27: "Internal textual evidence suggests that the two „Old Manuscripts” of Fu Yi and Fan Yingyuan should be considered most closely affiliated with Wang Bi’s original text, the Mawangdui manuscripts being more distant members of the same textual family and the Guodian manuscripts even more distantly related.”

Fu Yi: 至治之極，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業。
鄰國相望，雞犬之聲相聞，使民至老死，不相與往來。」

Shiji: 至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民各甘其食，
美其服，安其俗，樂其業，至老死，不相往來。」

Miközben nyilvánvaló a két szöveg hasonlósága (安其俗，樂其業，至治之極，民各) és egyértelmű a különbsége a többi változathoz képest, az egységek sorrendje feltűnő módon nem egyezik meg egymással.

A *Zhuangzi* 10. fejezetében szereplő mondatok között a Huang-Lao-irányzathoz sorolt, szintén Nyugati Han-kori *Huainanzi* teremt egy kevésbé nyilvánvaló szövegszerű összefüggést:

„Ezért a szomszédos államok (bár) átlátnak egymáshoz, a csirkék és a kutyák hangja (bár) áthallatszódik, de a lábnyomok mégsem kapcsolódnak össze a szomszédos hercegségek határainál, a szekérnyomok nem húzódnak 1000 *li* messzeségen túl, így mindenkinek nyugalomban van része.”

是故鄰國相望，雞狗之音相聞，而足跡不接諸侯之境，車軌不結千里之外者，皆各得其所安。

Az eredeti *Zhuangzi* szövegben (akárcsak az itt tárgyalt kéziratban a 23–25, 29–30. sor) a két fenti rész egymásól kissé elválasztva helyezkedik el, és a *Huainanzi* éppen fordított előjellel fogalmazza meg ugyanazt a mondanivalót a következő *Zhuangzi* mondatokhoz képest:

[Akik a másik államban található bölcs miatt útra kelnek, azoknak]
„a lábnyomaik egymást érik a fejedelemségek határain, szekérnyomaik egymásba kapcsolódnak 1000 *li* messzeségen is túl.”⁷⁵

足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。

Mint korábban említettem, H. Roth éppen a *Huainanzi* keletkezésének helyszínére teszi a *Zhuangzi* összeállítását, a *Zhuangzi* fenti, kreatív felhasználása is valamilyen típusú összefüggést jelez.

⁷⁵ Erre történő, tagadó jellegű utalás megtalálható a *Huainanzi*-ben (7.13).

Ugyanakkor habár létezni látszik egy primitivista hagyomány, amely tehát a *Daodejing* 80. versében és a *Zhuangzi* 8–10. fejezeteiben (valamint a *Huainanzi* egyes rétegeiben) is megnyilvánul, H. Sarkissian úgy véli, hogy miközben az előbbi egy meg nem határozott jövőbe helyezett utópiáról, addig az utóbbi egy történeti múltként elképzelt aranykorról beszél.⁷⁶

E rövid kitérő után vizsgáljunk meg röviden a 10. fejezetben negatív összefüggésben említett néhány személyt. A következőkben hatuk (Zeng és Shi, Yang és Mo, Kuang és Li Zhu) *Zhuangzi*-beli szerepét röviden, egyikükét (Chui kézműves alakját) pedig hosszabban elemzem. Érdemes kiemelni, hogy a 10. fejezetben említett hét személy mindegyike előfordul a szintén primitivista 8. fejezetben, ráadásul éppen egy-egy konkrét egységben a fejezet elején és a végén, ugyanolyan jellegű felsorolás tagjaiként, mint a 10. fejezetben. A konfucianus ideált megtestesítő Zeng Shen 曾參 és Shi Qiu 史鱗, valamint az úgynevezett „vitatkozók” nézeteit képviselő Yang Zhu 楊朱 és Mo Di 墨翟 mindig párban, Kuang zenemester 師曠 és Li Zhu 離朱 pedig egymagában szokott megjelenni. Mivel a *Zhuangzi*-beli többi előfordulásuk nem különösebben releváns, így itt csak a 8. fejezet bevezető és lezáró részét adom meg, a jobb érthetőség és a párhuzamok kiemelése érdekében folyamatos szöveggént.

„Akinek összenövés van a tisztánlátásán, az összezavarja az öt színt, dorbézol a cirádákban, a kék és sárga, illetve a fekete és fehér (színek) csillogásában, avagy nem így van? Li Zhu éppen ilyen volt. Akinek túlságosan kifinomult a hallása, az összekeveri az öt hangot, dorbézol a hat sípszóban, a fém, kő, selyem és bambusz (hangszerekben), valamint a *huangzhong* (‘Sárga harang’) és *dalü* (‘Nagy Szabályozó’) skálák hangjaiban, avagy nem így van? Kuang zenemester éppen ilyen volt. Akinek plusz ujja nőtt az emberségére, az kihuzigálja érényeit, eltömíti adottságát, hogy ezáltal hírnevet zsebeljen be magának, az Égalattival kürtölteti és doboltatja szét (hírnevét), hogy ezáltal elérhetetlen törvényeket szolgáljon, avagy nem így van? Zeng (Shen) és Shi (Qiu) éppen ilyenek voltak. Akinek összenövés van az érvelésén, az golyócskákat egymásra rakva, zsinogokat összecsomózva horgokat akaszt egymásba, tudata a ’kemény és fehér’, a ’különböző és azonos’ között járkal, (egyszerre) félig előre, félig pedig hátra lépve, haszontalan szavakat magasztal, avagy nem így van? Yang (Zhu) és Mo (Di) éppen ilyenek voltak. (...) Aki adottságát az emberséghez és méltányosságához iga-

⁷⁶ Sarkissian 2010: 315.

zítja, az legyen bár olyan jártas, mint Zeng (Shen) és Shi (Qiu), azt mégsem nevezném kiválónak. (...) Aki adottságát az öt hanghoz igazítja, az legyen bár olyan jártas ebben, mint Kuang zenemester, mégsem nevezném jó hallásúnak. Aki adottságát az öt színhez igazítja, az legyen bár olyan jártas ebben, mint Li Zhu, mégsem nevezném éleslátásúnak.”

是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌，非乎？而離朱是已。多於聰者，亂五聲，淫六律，金石絲竹，黃鐘大呂之聲非乎？而師曠是已。枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓，以奉不及之法，非乎？而曾史是已。駢於辯者，累丸結繩竄句[=鉤]，游心於堅白異同之間，而敝跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已。(...) 且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾史，非吾所謂臧也；(...) 屬其性乎五聲，雖通如師曠，非吾所謂聰也；屬其性乎五色，雖通如離朱，非吾所謂明也。

A fenti idézet jól mutatja, hogy a szintén primitivista 8. fejezet éppen ugyanazokat a jellemző példákat említi, mint a jelen tanulmány tárgyát képező 10. fejezet, ráadásul alapvetően ugyanazt a gondolatmenetet is alkalmazza. A 8. fejezet listájából egyetlen személy hiányzik, aki viszont a 10. fejezet listájának élén áll (és akinek ráadásul Guo Xiang is viszonylag hosszabb kommentárt szentel), ez pedig nem más, mint Chui kézműves (*gong Chui* 工倕), így a következőkben az ő alakját vizsgálom meg kissé részletesebben. A fenti kézirat (2–7. sor) tehát a következőképpen fogalmaz:

(2) Zúzd össze a mérőkörzöt és vágd el a mérőszineget, hajítsd el a körzöt és a derékszögű vonalzót, törd el Chui kézműves⁽³⁾ ujjait, és akkor az Égalattiban megjelenik majd az ügyesség! Ezért mondják: „A nagy⁽⁴⁾ ügyesség olyan, mint az ügyetlenség.”^(4a) *Ha a pókok és a galacsinhajtók korlátozottságukban is képesek hálót szőni és galacsint formázni,*^(4b) *és nem kézművesektől tanulták [ezeket], akkor a tízezer létező mindegyikének megvan a saját képessége.*^(5a) *Habár nem azonos az, amire képesek, de amit rendszeresen csinálnak, abban nem mernek különbözni, így aztán (igaz rá, hogy) 'ügyetlen mintha ügyes lenne'. Ezért az, aki ért az emberek alkalmazásához,*^(5b) *az a négyszöghöz értővel csináltat négyszöget, a körhöz értővel csináltat kört, mindenkit azzal bíz meg, amire képes, (így) az emberek megelégszenek a saját^(6a) adottságukkal, és nem várják el a népsokaságától Chui kézműves ügyességét. Ezért aztán a különféle technikák abban hasonlítanak az ügyetlenséghez, hogy nem képesek egymás (módszereit vé-*

gezni) ^(6b) és az Égalattiban mindenki {a saját} képes{ségére támaszkodik},
 így fölöttébb ügyesek lesznek. Ha pedig a saját maguk képességeit használ-
 ják, akkor

^(7a) a vonalzót el lehet hajítani és a különleges ^(7b) kézművesek ujját el sza-
 bad törni.

A *Shangshu* 尚書 „Shundian” 舜典 fejezete szerint Shun császár a tanács-
 adói javaslatára Chuit (ezúttal kissé máshogy írva: 垂) bízta meg a munkák
 felügyeletével, aki ezt tisztelettel elvállalja.⁷⁷ A *Chuci* 楚辭 két alkalommal
 is *qiao Chui* 巧倕 (ügyes Chui, ezermester Chui) névvel illeti, egyszer vágást,
 faragást (4.5: *zhuo* 斲, ugyanígy: *Huainanzi* 24.3), máshol pedig az egyenes
 vonal húzására való eszközt (13.7: *shengmo* 繩墨, ’mérőzsineg és ácsvonal’)
 használatát tulajdonítva neki. A *Xunzi* 荀子 (21.434) az íj feltalálását tulajdo-
 nítja Chuinak (倕作弓),⁷⁸ akit a *Lüshi chungqiu* 呂氏春秋 (1/3.1, 5/5.7, 18/4.6)
 is többször említ, de nem az íj, hanem számos hangszer feltalálásával kapcsola-
 tatban (5/5.7), konkrétan a mitikus Di Ku 帝嚳 császár idejére helyezve
 alakját. A *Mozi* 墨子 „ügyes Chui” (*qiao Chui* 巧垂) néven a csónak feltaláló-
 ját látja benne,⁷⁹ míg a XI. századbéli *Shiwu jiyuan* 事物紀原 című műben
 fennmaradt *Shanhaijing* 山海經 idézet szerint különböző ügyes eszközöket
 készített (倕始作百巧也).

A fenti listából is nyilvánvaló, hogy Chui kézművest joggal illelhetjük az
 ezermester szóval, és Guo Xiang kommentárja éppen ezt a tulajdonságát hang-
 súlyozza: Chui abban különbözik az átlagemberektől, hogy míg bennük
 egyetlen képesség van adottságként jelen, addig Chuiban ennek széles tárháza
 jelenik meg, így a kézművességen belüli polihisztorjellege mintegy megbénítja
 a korlátozott, de a maga korlátozottságában egyébként jól működő átlagember
 képességeit. Guo Xiang hangsúlyozza, hogy ebben az értelemben az átlag-
 emberek olyanok, mint a specializálódott részképességgel rendelkező állatok:
 egy-egy részfunkcióra alkalmasak csupán, de mindez adottságként van meg

⁷⁷ 帝曰：「疇若予工？」僉曰：「垂哉！」帝曰：「俞，咨！垂，汝共工。」
 垂拜稽首，讓于夔、臯、暨伯與。」帝曰：「俞，往哉！汝諧。」

⁷⁸ „Chui találta fel az íjat, Fuyou a nyilat, de Yi volt kifinomult az íjászatban” (*Xunzi*
 21.434–435: 倕作弓，浮游作矢，而羿精於射).

⁷⁹ „[A konfucianusok] továbbá azt mondják: »A nemes ember igazodik, és nem alkot.«
 Erre mi azt válaszoljuk: »Régen Yi megalkotta az íjat, Yu megalkotta a páncélt, Xi
 Zhong létrehozta a szekeret, Ügyes Chui feltalálta a csónakot.«” *Mozi* 39.279:
 又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧
 垂作舟。」.

bennük, nem kell külső forrásból megtanulniuk. A Chui-féle „polihisztorok” ugyanakkor még ezeket az adottságként meglévő részkapességeket is elnyomják, így éppen a Chui-féle, látszólag „ügyeseket” kell visszaszorítani a társadalomban, hogy a látszólag „ügyetlenek” (az átlagemberek) ismét előhozzák magukból a korlátozott, de meglévő részkapességeiket.

Chui ujjai nemcsak a két *Zhuangzi*-idézetben jelennek meg, a *Lüshi chungiu* kétszer is (az első esetben a *Zhuangzi* 10. fejezetéhez meglehetősen hasonlóan nyilatkozva) említi őket:

„A Zhou-dinasztiabeli háromlábú edényeken ábrázolták Chuit amint az ujjába harap, a régi királyok ezzel akarták megmutatni, hogy a túlzott ügyesség nem helyénvaló.”

周鼎著僇而齧其指，先王有以見大巧之不可為也。⁸⁰

„Chui rendkívül ügyes volt. Az emberek mégsem ragaszkodnak Chui ujjához, viszont a saját ujjukhoz igen. Ez amiatt van, mert (az ujj) megléte hasznos.”⁸¹

僇至巧也。人不愛僇之指，而愛己之指，有之利故也。

Chui kézműves a *Zhuangzi*-n belül csak a 19. fejezetben jelenik meg még, de ott (első látásra meglepő módon) teljes mértékben pozitív szerepben. A *Zhuangzi* kifejezetten nagyra tartja azokat a gyakorlati jellegű foglalkozásokat, amelynek révén annak művelőjének lehetősége van a *Dao* 道 közvetlen, nem teoretikus jellegű megtapasztalására, és ezt a mű több helyen megfogalmazza néhány irodalmi alak szájába adva mondanivalóját, ilyenek például Ding mészáros (3. fej.: *pao* Ding 庖丁), Bian kerékgyártó (13. fej.: *lun* Bian 輪扁), a púpos kabócavadász (19. fej.: *julou zhangren* 痾僂丈人), a révész (19. fej.: *jinren* 津人), a Lüliang vízész úszója (19. fej.), Qing asztalos (19. fej.:

⁸⁰ *Lüshi chungiu* 18.4. A *Huainanzi*-ben lényegében azonos megfogalmazásban kétszer is szerepel ez a tartalmilag eléggé különös, a fennmaradt bronzedényeken szereplő ábrázolásokkal nem könnyen összhangba hozható mondat: *Huainanzi* 8.5: 故周鼎著僇，使銜其指，以明大巧之不可為也。 *Huainanzi* 12.50: 故周鼎著僇，而使齧其指，先王以見大巧之不可也。 Az alapvetően Han-kori *Wenzi* 文子 (*Tongxuan zhenjing* 通玄真經) 2. fej.-ben egy valószínűleg romlott szöveg szerepel: 害眾著僇而使斷其指，以期大巧之不可為也。

⁸¹ *Lüshi chungiu* 1.3/1. Ez a mondat majdnem azonos formában szintén megjelenik a *Huainanzi*-ben is (16.63): „Az emberek nem ragaszkodnak Chui kezéhez, viszont a saját ujjukhoz igen (人不愛僇之手，而愛己之指).”

zi Qing 梓慶) vagy a kardkészítő (22. fej.: *chuigou* 捶鉤). E listába illeszkedik az ilyen jellegű személyeket feltűnően nagy számban tartalmazó 19. fejezetben is megjelenő Chui kézműves.

„Chui kézműves még a körzónél is jobban tudott kört rajzolni: ujjai együtt változtak a dolgok (alakjával), és nem kellett tudatosan vizsgálgatnia, ezért »szellemtornya« [belső tudata] egységes maradt és nem volt megbilincselve. Ha megfeledkezel a lábadról, az annak a jele, hogy megfelelő a cipőd; ha megfeledkezel a derekadról, az annak a jele, hogy megfelelő az öved; ha megfeledkezel a helyesről és helytelenről, az annak a jele, hogy megfelelő a tudatod. Ha bent nem változol, kint pedig nem (mást) követsz, ez annak a jele, hogy megfelelő helyzetben vagy. Ha a megfelelővel kezded, és soha nem történik veled nem megfelelő, az a megfelelőségről való megfeledkezés megfelelősége.”

工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

Az a tény, hogy a 19. fejezetben szereplő Chui éppen azt testesíti meg, amit a 10. fejezetben megjelenő Chui alakjában hiányol a szerző, jól mutatja, hogy a két fejezet két különböző iskola műve. Első ránézésre tehát úgy tűnhet, hogy az utóbbi szöveghely primitivista szerzője egy másik hagyományra reflektál: eszerint Chui éppen a körző és vonalzó kezelésében mutatott kiemelkedő példát, és ezért kellene ujjait eltörni, hogy ezekkel (szimbolikusan, hiszen egy régen halott személyről van szó) ne használhassa e technikai vívmányokat, mivel a *Zhuangzi* e fejezetének szerzője és Guo Xiang szerint is éppen Chui kiemelkedő mivolta képez akadályt az átlagemberekben is meglévő adottságok és képességek kibontakoztatásának az útjában.

A 19. fejezetben szereplő narratíva szerint viszont maga Chui éppen adottságait és képességeit és nem külső eszközöket használt, így valójában éppen az ő személye lehetne az ideális példa arra, hogy az ember miként vesse el a külső segédeszközöket, és támaszkodjon saját belső képességeire. Jelen esetben tehát elvileg lehetne a *Zhuangzi*-ben egyébként is gyakran fellelhető azon gyakorlat egyik példájáról szó, amely során a mű a saját maga által hirdetett ideálok szócsövévé egy egyébként nem akként elhíresült történeti vagy legendás figurát tesz meg (ez történetik például gyakran Konfuciussszal a *Zhuangzi*-ben).

A látszólagos ellentmondás feloldására két megoldás kínálkozik: az egyik a fent említett tény, vagyis hogy nem várhatunk el feltétlenül egységes álláspontot a két fejezetet író két szerzőtől; ugyanakkor az is elképzelhető, hogy a 10. fejezetben szereplő Chui ujjait azért kell eltörni, mert éppen ő találta fel azokat az eszközöket, amelyek megnyomorítják az átlagos képességekkel rendelkező ember életét. Wang Fu 王符 (kb. 82–167) *Qianfulun* 潛夫論 című művének 1. fejezete utal ezekre a találmányokra:

„Egykoron Chui olyan ügyes volt, hogy szem(mértékk)el készített köröket és négyzeteket, a szívével állapította meg a vízszintes és függőleges egyeneseket, továbbá megalkotta a körzöt, a mérőszinórt, a vonalzót és az ácsvonalat, hogy ezáltal tanítsa a későbbi generációkat. (...) Ezért Chui a szívet használva alkotta meg a körzöt és a vonalzót, az utána élő kézművesek pedig Chui szívével kerülnek összhangba, így a mérést végző kézművesek majdnem olyanok, mint Chui.”

昔倕之巧，目茂[=成]圓方，心定平直，又造規繩矩墨以誨後人。 (...) 是故倕以其心來制規矩，後工以規矩往合倕心也，故度之工幾於倕矣。

A *Shizi*-ből 尸子 származó egyik töredék a következőképpen fogalmaz:

„Egykoron Chui megalkotta a körzöt, a vonalzót, a vízszintezőt és az ácsvonalat, és elérte, hogy az egész világ őt utánozza.”

古者，倕為規矩、準繩，使天下倣焉。⁸²

Wang Fu elbeszéléséből és a *Shizi* töredékéből kiindulva a *Zhuangzi* 10. fejezetében szereplő Chui ujjával tehát nem az a probléma, hogy azok túlságosan ügyesen használják a mérőeszközöket, hanem az, hogy Chui saját adottságából és képességéből kiindulva egyáltalán megalkotta ezeket az eszközöket, ezáltal „külsővé tette” (vö. *wai li qi de* 外立其德), és mindenki más számára is etalonná emelte a belőle eredetileg sajátos adottságaiból fakadó módszereket. Habár nem egyértelmű, hogy a 10. fejezet primitivista írója ismert-e egy olyan elképzelést, amely számunkra a *Zhuangzi* után született *Qianfulun*-ban maradt fenn, de a „törd el Chui kézműves ujjait” kitétel értelméhez közelebb kerülünk,

⁸² Fischer 2012: 121.

ha feltesszük, hogy a mérőeszközök megsemmisítése után azért kell (szimbolikusan) eltörni Chui ujját, hogy azokkal ne tudja újra feltalálni azokat.

Összefoglalásképpen, a fentiekben egyrészt áttekintettem a 17-es számú könyvtárbarlangban fennmaradt taoista műveket, ezek közül a *Zhuangzi*-re koncentrálni egy kéziratot (S.796) kiválasztva átírtam és Guo Xiang kommentárjával együtt lefordítottam. A szövegből Chui kézműves alakját kiemelve alaposabban megvizsgáltam a róla kialakított korabeli képet. Egy ilyen jellegű vizsgálatot természetesen ki lehetne terjeszteni a *Zhuangzi* ezen fejezetében megtalálható összes személyre, eszközre és fogalomra, illetve Guo Xiang kommentárjának értelmezési újszerűségére, mind a konkrét fejezetet, mint pedig a mű egészét illetően, de ez már túlmutatna a jelen írás keretein

Elsődleges források

- Daodejing* 道德經: Chen Guying 陳鼓應 (komm.) 1984. *Laozi zhuyi ji pingjia* 老子注釋及評價. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Huainanzi* 淮南子: Xiong Lihui 熊禮匯 — Hou Naihui 侯迺慧 (eds.) 1997. *Xinyi Huainanzi* 新譯淮南子. Vols. 1-2. Taipei: Sanmin Shuju.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋: Knoblock – Riegel 2000.
- Mozi* 墨子: Li Yushu 李漁叔 (komm.) 1984. *Mozi jinzhū jinyi* 墨子今註今譯. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.
- Qianfulun*: Zhao Duo 趙鐸 (komm.) 1979. Wang Fu 王符: *Qianfulun jian* 潛夫論箋. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shangshu* 尚書: 1976. *Shangshu zhengyi* 尚書正義. Taipei: Yiwen Yinshuguan.
- Shiji* 史記: 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shizi* 尸子: Fischer 2012.
- Xunzi* 荀子: Xiong Gongzhe 熊公哲 (komm.) 1984. *Xunzi jinzhū jinyi* 荀子今註今譯. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.
- Zhuangzi* 莊子: Wang Xianqian 王先謙 (ed.) 1987. *Zhuangzi jijie* 莊子集解. [Zhuzi jicheng 諸子集成 ed.] Beijing: Zhonghua Shuju.

Másodlagos szakirodalom

- Baggio, Giacomo 2014. „The Four Primitivist Chapters of the Zhuangzi. A text ahead of our time.” *Newsletter of the Centre for the Study of Religion and Culture in Asia* 2014/autumn: 13–18.
- Boltz, Judith M. 2005. *Catalogue of Non-Buddhist Documents from Dunhuang in the British Library*. London: IDP. [Online elérhetőség: http://idp.bl.uk/database/oo_cat.a4d?shortref=Boltz_1992;random=29114, utoljára megnézve: 2018.12.16.]

- Bumbacher, Stephan P. 2016. „Reconstructing the *Zhuang zi*: Preliminary Considerations.” *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 70/3: 611–674.
- Chai, David (ed.) 2019a. *Dao Companion to Neo-Daoism (Xuanxue)*. New York: Springer.
- Chai, David (ed.) 2019b. „The Commentarial Tradition on the *Zhuangzi*.” In: Kim-Chong Chong – Kai-Yuan Cheng (eds.) *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi*. Dordrecht: Springer. (Online elérhetőség: https://www.academia.edu/35172366/The_Commentarial_Tradition_on_the_Zhuangzi_forthcoming_in_Dao_Companion_to_the_Philosophy_of_the_Zhuangzi_Kim-Chong_Chong_and_Kai-Yuan_Cheng_eds_-_final_draft, utoljára megtekintve: 2018.12.12.)
- Dobos László (ford.) 1997. *Csuang-ce: A virágzó délvidék igaz könyve*. I–XVI. fejezet. Budapest: Palatinus-könyvek Kft.
- Eskildsen, Stephen 2015. *Daoism, Meditation, and the Wonders of Serenity. From the Latter Han Dynasty (25–220) to the Tang Dynasty (618–907)*. Albany, NY: SUNY Press.
- Fischer, Paul 2012. *Shizi: China's First Syncretist*. New York: Columbia University Press.
- Galambos, Imre 2013. „Correction marks in the Dunhuang manuscripts.” In: Imre Galambos (ed.) *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*. Budapest: ELTE Institute of East Asian Studies, 191–210.
- Graham, Angus C. 1986. „How Much of Chuang Tzu did Chuang Tzu write?” In: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 283–321. [Repr. in H. Roth (ed.) 2003. *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 58–103.]
- Graham, Angus C. 1989. *Disputers of the Tao*. La Salle: Open Court.
- Graham, Angus C. 1990. „How Much of Chuang Tzu Did Chuang Tzu Write?” In: *Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany, NY: SUNY Press, 283–321.
- Guan Feng 關鋒 1961a. *Zhuangzi neipian yijie he pipan* 莊子內篇譯解和批判 [A *Zhuangzi* belső fejezeteinek értelmezése és kritikája]. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Guan Feng 關鋒 1961b. „Zhuangzi wai zapan chutan” 莊子〈外雜篇〉初探 [Kezdeti vizsgálódások a *Zhuangzi* külső és vegyes fejezeteiről] In: *Zhexue yanjiu bianjibu* 哲學研究編輯部 (ed.) *Zhuangzi zhaxue taolun ji* 莊子哲學討論集 [Összegyűjtött esszék a *Zhuangzi* filozófiájáról]. Beijing: Zhonghua Shuju, 62–98.
- Guojia Wenwujugu Wenxian Yanjiushi 国家文物局古文献研究室 (ed.) 1980. *Mawangdui Han mu boshu* 馬王堆漢墓帛書 [A *Mawangdui*-beli Han-kori sír selyemre írt szövegei]. Vol. 1. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Klein, Esther 2010. „Were there ‘Inner Chapters’ in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*.” *T'oung Pao* (2nd Series) 96/4-5: 299–369.
- Knaul, Livia 1982. „Lost Chuang-tzu Passages.” *Journal of Chinese Religions* 10: 53–79.
- Knaul, Livia 1985a. „Kuo Hsiang and the Chuang-tzu.” *Journal of Chinese Philosophy* 12: 429–447.
- Knaul, Livia 1985b. „The Winged Life: Kuo Hsiang's Mystical Philosophy.” *Journal of Chinese Studies* 2/1: 17–41.
- Knoblock, John – Jeffrey Riegel (trans.) 2000. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press.

- Kósa Gábor 2013. „Zhuangzi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 186–211.
- Li Xueqin 2018. „Looking at the “Qu qie” Chapter of the *Zhuangzi* from the Guodian **Yucong* IV Bamboo Slip Manuscript.” *Bamboo and Silk* 2018/1: 337–346.
- Liu Xiaogan 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. [Trans. William E. Savage] Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Liu Yi 劉屹 1996. „Dunhuang shijuan ben *Laozi huahujing* canjuan xintan 敦煌十卷本〈老子化胡經〉殘卷新探 [Új vizsgálódások a tíztekercses *Laozi huahujing* Dunhuang-beli töredékeiről].” *Tang Yanjiu* 唐研究 2: 101–120.
- Lynn, Richard J. 2014. „Internet and Electronic Resources for Translation of Pre-modern Chinese Texts and How to Use Them.” In: Ming Dong Gu (with Rainer Schulte) (eds.) *Translating China for Western Readers: Reflective, Critical, and Practical Essays*. Albany, NY: SUNY Press, 189–213.
- Mair, Victor 2000. „The Zhuangzi and its Impact.” In: Livia Kohn (ed.) *Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, 30–52.
- Rand, Christopher C. 1983. „Chuang Tzu: Text and Substance.” *Journal of Chinese Religions* 11: 5–58.
- Robinet, Isabelle 1983. „Chuang tzu et le taoïsme ‘religieux.’” *Journal of Chinese Religions* 11: 59–105.
- Rong, Xinjiang 2013. *Eighteen Lectures on Dunhuang*. [Trans. Imre Galambos] Leiden: Brill.
- Roth, Harold 1991. „Who Compiled the Chuang Tzu?” In: Henry Rosemont, Jr. (ed.) *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*. La Salle, IL: Open Court, 79–128.
- Roth, Harold D. 1993. „Chuang-tzu.” In: Michael Loewe (ed.) *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China, 56–66.
- Roth, Harold 2003. „Colophon: An Appraisal of Angus Grahams Textual Scholarship on the Chuang Tzu.” In: H. Roth (ed.) *A Companion to Angus C. Graham’s Chuang Tzu*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 181–219.
- Sarkissian, Hagop 2010. „The Darker Side of Daoist Primitivism.” *Journal of Chinese Philosophy* 37/2: 312–329.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shen, Vincent 2009. „Daoism (II): Zhuang Zi and the Zhuang-Zi.” In: Bo Mou (ed.) *History of Chinese Philosophy*. London–New York: Routledge, 237–265.
- Teraoka Ryūgan 寺岡龍含 1960. *Tonkō bon Kaku Shō chū Sōshi Nanka shinkyō shūei* 敦煌本郭象注莊子南華真經輯影 [A Dunhuangban talált, Guo Xiang által kommentált *Zhuangzi*, vagyis a ’Virágzó délvidék igaz könyve’ reprodukciója]. Fukui: Fukui Kanbun gakkai.
- Teraoka Ryūgan 寺岡龍含 1961. *Tonkō bon Kaku Shō chū Sōshi Nanka shinkyō kōkan ki* 敦煌本郭象注莊子南華真經校勘記 [A Dunhuangban talált, Guo Xiang által kommentált *Zhuangzi*, vagyis a ’Virágzó délvidék igaz könyve’: szövegkritikai megjegyzések]. Fukui: Fukui Kanbun gakkai.

- Teraoka Ryūgan 寺岡龍含 1966. *Tonkō bon Kaku Shō chū Sōshi Nanka shinkyō kenkyū sōran* 敦煌本郭象注莊子南華真經研究總論 [A Dunhuangban talált, Guo Xiang által kommentált *Zhuangzi*, vagyis a 'Virágzó délvidék igaz könyve': összegyűjtött tanulmányok]. Fukui: Fukui Kanbun gakkai.
- Thompson, P. M. 1979. *The Shen Tzu Fragments*. Oxford and London: Oxford University Press.
- Wagner, Rudolf G. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Wan Yi 萬毅 1998a. „Dunhuang ben 'Shengxuan neijiao jing' jieshuo 敦煌本《昇玄內教經》解說 [Magyarázatok a Dunhuangban talált 'Shengxuan neijiao jing' című műhöz].” *Daojia Wenhua Yanjiu* 道家文化研究 13: 267–270.
- Wan Yi 萬毅 1998b. „Dunhuang daojiao wenxian *Benji jing* luwen ji jieshuo 敦煌道教文獻〈本際經〉錄文及解說 [A Dunhuangból származó, taoista *Benji jing* című mű szövegkiadása magyarázatokkal].” *Daojia Wenhua Yanjiu* 道家文化研究 13: 367–484.
- Wan Yi 萬毅 2000. *Dunhuang ben Daojiao Shengxuan neijiao jing yu Benji jing yanjiu* 敦煌本道教〈昇玄內教經〉與〈本際經〉研究 [A Dunhuangból származó, taoista *Shengxuan neijiao jing* és *Benji jing*] (Ph. D. dissz., Zhongshan Egyetem)
- Wang Weicheng 王維誠 1934. „Laozi huahu shuo kaozheng 老子化胡說考證 [A 'Laozi megtéríti a barbárokat' elmélet vizsgálata].” *Guoxue Jikan* 國學季刊 4/2: 1–122.
- Wang Yunsheng 王運生 1996. „Dunhuang canjuan 'Nanhua zhenjing', Zhuangzi ji shichuanben zhi bijiao yanjiu 敦煌殘卷《南華真經》、《莊子》及世傳本之比較研究 [A Dunhuang-beli 'Déli virágzás igaz könyve' /*Zhuangzi* töredékes kéziratának és az áthagyományozott változatok összehasonlító vizsgálata].” *Kunming Shifan Gaodeng Zhuanke Xuexiao Xuebao* 昆明師範高等專科學校學報 18/1: 59–65.
- Watson, Burton (trans.) 2013. *The Complete Works of Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
- Yang Sifan 楊思范 2007a. „Dunhuang ben Zhuangzi canjuan xulu 敦煌本《莊子》殘卷叙錄 [A Dunhuang-beli *Zhuangzi* töredékes kéziratok katalógusa].” *Dunhuang Yanjiu* 敦煌研究 101/1: 99–106.
- Yang Sifan 楊思范 2007b. „Dunhuang ben Zhuangzi xiejuan bianzhang kao 敦煌本《莊子》寫卷篇章考 [A Dunhuang-beli *Zhuangzi* kéziratok fejezetei].” *Wenxian* 文獻 2007/3: 177–180.
- Yang Sifan 楊思范 – Xu Jianping 許建平 2005. „Dunhuang ben Zhuangzi zhu kao 敦煌本莊子注考 [A Dunhuang-beli 'Zhuangzi-kommentár'].” *Wenxian* 文獻 2005/1: 83–92.
- Ziporyn, Brook 1993. „The Self-So and Its Traces in the Thought of Guo Xiang.” *Philosophy East and West* 43/3: 511–539.
- Ziporyn, Brook 2003. *Penumbra Unbound, The: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany, NY: SUNY Press.

LADJÁNSZKY ENDRE

Kormányzástan a *Laozi*-ben

„A bölcs ember (*shengren*) úgy kormányoz jól...”
tézisének szövegértelmezése*

Visszavonulás a közélettől – utak a taoizmusban

„A taoizmus legáltalánosabb meghatározása ez lehetne: a közélettől való visszavonulás ideológiája”¹ – fogalmaz Tőkei Ferenc a *Daodejing* 道德經 fordításához² írott bevezetőjében.³ Állítása helyességének megalapozásakor az ideológia rendszerszerű kidolgozásának korában⁴ a kínai társadalom- és eszmetörténetben végbemenő alapvető változások tényére hívja fel a figyelmünket. E változások kiindulópontja a patriarchális családi szervezetek és az ezekre épülő, mégis ezek kisközösségi érdekeivel egyre inkább szembekerülő, bürokratikus hatalmi intézmények fokozatosan kiéleződő konfliktusa, amelyek

* Ezúton szeretném megköszönni Várnai Andrásnak a dolgozat elkészültéhez nyújtott fáradhatatlan szakmai támogatását, amellyel – mind más mellett – az egyes gondolati alakzatok jobbító kiműveléséhez járult mindig kész tevélegességgel.

¹ Tőkei 2005: 12.

² *Laozi* (*Daodejing*) I–LXXXI, Tőkei 2005, II: 17–50.

A kínai szavak latin betűs átírásakor a nemzetközi tudományos diskurzusban ma leginkább elfogadott *pinyin* rendszert alkalmazom. E szavak szövegkezelési minőségének jelzésére – a nem műcímet jelölő tulajdonneveket kivéve – azok dőlt betűs megjelenítése szolgál. Az egyes szakkönyvek hivatkozott, illetve idézett szöveghelyeinek formális koherenciájára törekedve a dolgozatban – amennyiben a *pinyin*től eltérő rendszert támogattak – azok átírásbeli egységesítését végeztem el.

³ Tőkei 2005: 11–16.

⁴ Ennek datálása tekintetében a sinológusok véleménye között alapvető koherencia figyelhető meg, annak ellenére, hogy az egyes ókori szerzők, illetve műveik időrendi megítélésekor, különösképp a *Laozi* esetében, határozott eltérések jelentkeznek a kutatói álláspontokban. Figyelmen kívül hagyva tehát a szerzők kérdését, általában elmondható, hogy az i. e. V. század végén / IV. század elején első ízben megjelenő, a taoizmusra jellemző téziskezdemények, míg rendszerré formálódtak és bővültek, míg iskolává értek, csaknem száz év telt el. A taoizmus mint tanítás vagy iskola ugyanis – ahogyan Henri Maspero nyilatkozik – „a IV. és III. század határán tűnt fel hirtelen ragyogással” (Maspero 1978: 386).

eredeti hozadéka a bölcseletet tekintve éppen hogy a kezdeti visszavonulás-elméletek megfogalmazásának szórványos és hangsúlytalan jellege volt. Míg a klasszikus viták hevében megszülető és kibontakozó nagy ideológiai rendszerek, mint a konfucianizmus és a motizmus, (már) egymással szemben és csoportérdekeiknek megfelelően, (de még) első ízben fogalmazták meg világnézetüket és ennek megfelelő politikai hitvallásukat, a tét újszerűségénél fogva egy ideig még igen kevésbé tarthatott számot szellemi befolyásra az a fajta gondolat, mely e kialakuló kereteket elutasítva a körvonalazódó problematikát egy másfajta alapról, a hivatalviselés elutasításának alapjáról kiindulva opponálta. Ezzel szemben az i. e. IV. század második felétől kezdődően a tradicionálisan szembenálló elméletek gyakorlati politikai befolyásának növekedésével, illetve az egységes kínai állam megvalósíthatóságának realizálódásával – ahogy azt a kor bölcseletet érintő vitáinak egyértelmű fokozódása és színesedése is jelzi: az alternatív nézetek szükségszerű felértékelődése miatt – járható út nyílt a visszavonulás-elméletek eredeti, spontán megfogalmazását egy – lényeges elemeiben – egységessé váló, programatikus ideológia erőterében feloldani vágyó törekvés számára.⁵ E törekvés legkiforrottabb és máig leghatásosabb írott terméke a *Laozi* 老子, más néven *Daodejing*: a taoista kánon reprezentáns képviselőjeként már önmagában, címében jelzi azt a szellemi mozgást, amely Konfuciusz (hagyomány sz.: i. e. 551–479) *Beszélgetései és mondásai*⁶ elvonult, magányos remeteéletet élő bölcseinek⁷ vagy a „mindenki magamagáért” elvét valló Yang Zhunak 楊朱 (hagyomány sz.: i. e. 440–360) „naiv” antikonfucianizmusától egy olyan ideológiai rendszer kidolgozása felé tart, mely immár egy átgondoltabb argumentációra és a rendszerszerűséget biztosító tételes alapfogalmakra támaszkodik.⁸

A többé-kevésbé egységessé formálódó taoista ideológia több azonban, mint a hivatal elutasításának „naiv” megfogalmazásait egy módszeres eljárás során összegző és rendszeres alapra helyező program: a *Laozi* lapjain a hivatal elutasításának egy paradox formájával, a „nem cselekvő tevékenység” (*wei wuwei* 為無為) módszerének megfelelő (kormányzati) magatartás igénylésé-

⁵ E bekezdés megállapításai elsősorban Tőkei Ferenc Kína e korát jellemző társadalom-és eszmetörténeti fejtegetésein alapulnak (Tőkei 2005: 11–13).

⁶ *Beszélgetések és mondások (Lunyu)* I.1–XX.3, Tőkei 2005, I: 57–177.

⁷ *Lunyu* XVIII.5–9, Tőkei 2005, I: 154–156.

⁸ Fung 1983 (1953): 137.

vel találkozunk.⁹ Ám minden paradoxon – legyen az akár oly termékeny is, mint Laozi-é¹⁰ – feszültséget és kételyt hordoz magában; s a fogalmazás magabiztossága mögött, mely természetéből adódóan sajátja egy ilyen programírásnak, fel-felsejlik az a szellemi küzdelem, mely a „kényszerűségek” világának és a szerző ezzel szembenálló diszpozíciójának látszólag meghaladott, valójában folytonosan kísértő konfliktusából ered. Annak, hogy a műben „tanúi lehetünk a szerző hatalmas küzdelmének a jobb kifejtésért, pontosabb meghatározásért”,¹¹ meglátásunk szerint legalább annyira oka az, hogy Laozi a bölcs uralkodóról nyilatkozva a kormányzás aktusát egyszerre akarja érvényesíteni és egyszerre felszámolni – kitéve ezáltal rendszerét az ebből fakadó nehézségeknek, melyeken ily módon igyekszik felülkerekedni –, mint az, hogy a *dao* 道 fogalmának meghatározásakor csupán elégtelen kifejezési módok állnak a rendelkezésére, újabb kísérletekre ösztönözve őt – ahogy azt Tőkei állítja.¹² Az alapvető szövegheterogenitás olvasatra gyakorolt hatásán túl is, az iménti szempontok mentén úgy látjuk, hogy a műben kirajzolódó gondolati formák alakját és rendjét jelentősen árnyalja a szerzői álláspont kikerülhetetlenül fonák mivolta a tisztségviselés ügyében és az e fölött érzett aggodalmasság vagy kétely, mely érzés annak a sajátja, aki a falusi idillt álmodja az elitek körein belül rekedve.

Általában elmondható, hogy az elemző szem előtt két út látszik polarizálódni a taoizmus tendenciáiként: az, amelyik inkább és az, amelyik kevésbé szolgál ki hatalmi szempontokat. Ez nem azt jelenti, hogy a taoizmus maga ne lenne feltétlen ellenlábasa annak az ideológiai környezetnek, melynek kereteit a konfucianizmus klasszikus kánonja jelölte ki – ideértve a konfuciuszi tanokat bírálva továbbgondoló motista tanítást is. Csupán – a laoz-i rendszer eklektikusságának, mi több, paradoxijának megértése szempontjából – nem hagyható figyelmen kívül annak az attitűdbeli különbségnek a ténye, mely a taoista eszmény képviselőinek a hatalmi intézmények státuszát megítélendő

⁹ Lásd mindenekelőtt *Laozi* III, Tőkei 2005, II: 18: „a bölcs ember (*shengren*) úgy kormányoz jól (*zhi* 治), hogy [...] megvalósítja [...] a nem-cselekvést (*wei wuwei*), és minden a legteljesebb rendben lesz”.

¹⁰ A Laozi név nem kurzivált formájával a *Daodejing* ismeretlen szerzőjét vagy szerzőit jelöljük; és az utóbbi esetének lehetséges/valószínű fennállásakor is egyes számban használjuk. Ennek megfelelően elemzésünkben a „szerző” és nem a „szerzők” alak használatával utalunk a mű vagy adott részeinek megfogalmazójára, illetve megfogalmazóira.

¹¹ Tőkei 2005: 15.

¹² Tőkei 2005: 14–15.

mutatkozik meg. Az ítélet – ahogy a kínai eszmetörténetben oly sokszor – indirekt formában nyilvánul meg itt is, magatartásformák helyeslésével és helytelenítésével, minták körvonalazásával vagy épp praktizálásával, gesztusok tételével, aforizmatikus tanmesék előadásával: az égalatti sorsának kérdéséhez, így a hatalomhoz való viszonyuk különböző módjainak szövegbeli tükröződése mentén kirajzolódó alapvető distinkciónak megfelelően a hatalmi szót megvetve kerülő és az intézményi-ideológiai berendezkedést „kifordítva” folytató tendenciák különíthetők el ekként. Az előbbi útját követi a *Zhuangzi* 莊子 standard szövegegyüttese, míg az utóbbiét – ha némi átjárással is e kettő között – a *Laozi* lapjain, elemzésünk kitüntetett fókuszában találjuk meg.

Programadó antikonfucianizmus

Ha a *Daodejing* kormányzástanát kritikai vizsgálat alá vetjük, mind az elmondottakkal együtt és azokat megelőzően is a szöveg egy alapvető diszpozíciós státuszára irányul a figyelmünk: a taoista tanítás első intencióiban ott rejlő konfuciánusellenesség az, mely a művet kezdeteitől átjárja, fejezeteit sorra átítatja. A *Laozi*-beli tételek megfogalmazásakor, közvetlen vagy közvetett módon akár, mindvégig hat azok polemikus viszonya a konfuciánusok erénytani fogalomrendszere támogatta direktívával szemben.¹³ A hangsúlyosan antikonfuciánus fejezetek tematizmusa így elsősorban Konfuciusz tételes erényfogalmaira, a hierarchiában és a (patriarchális) családi viszonyokban kizárólagosan érvényesíteni kívánt kötelmi rendszerre reflektál kritikailag. Három fejezet a műből, a XVIII., a XIX. és a XXXVIII. passzus – mint markáns elítélő nyilatkozatai a *Lunyu* 論語 támasztotta elvárásrendszernek – fejezi ki leghangsúlyosabban annak vádját, hogy a konfuciánusok erőltette erény- és kormányzástan – fogalmi sarokkövein alapítva – végső soron minden felfordulás (*luan* 亂) felelőse: mind a családban, mind az államban. „Emberség” (*ren* 仁) és „mélányság” (*yi* 義), „bölcesség” (*sheng* 聖) és „tudás” (*zhi* 智), „szülőtiszte-

¹³ Vö. Ivanhoe 2003: xix–xx. Erős kivételt képez ezalól a *Daodejing* VIII. fejezetének második bekezdése, melyben épphogy e direktívának megfelelő erénytan körvonalazódik (*Laozi* VIII, Tőkei 2005, II: 19). Tétélei sorra idézik a *Beszélgetések és mondások* I/5. passzusában foglaltakat (*Lunyu* I.5, Tőkei 2005, I: 58), kiegészítve azt az „emberség” (*ren*) erényének dicséretével: végletesen ellentmondva ezzel a *Laozi* más szöveghelyein olvasható intelmeknek. E bekezdést összeférhetetlen szövegidegensége miatt egy esetleges későbbi betoldás eredményének tekintjük hát, és kihagyjuk a további vizsgálatunk köréből.

let” (*xiao* 孝) és „gondoskodás” (*ci* 慈), (mímelt) „hűség” (*zhong* 忠) és (felszínes) „bizalom” (*xin* 信), legfőképpen pedig a „szertartásosság” (*li* 禮): az oly megbecsült konfuciánus erények tételes elutasítása e fejezetekben az égalatti eredeti rendjét adó *dao* elveszejtésének bírálatával együtt kerül kifejtésre, súlypontilag jelezve, hogy az úgynevezett erények egyenként és együtt is – ahogy a konfuciuszi tanításban rájuk találunk – csupán egy megváltozott, erényvesztett állapot kifejeződései, a *wen* 文 -civilizáció termelte silány pótlékok a magától való (ezért magától értődő), természetes emberi viszonyokkal szemben, melyek esetében mind az előbbi megfogalmazása teljesen szükségtelen és bosszantóan művi.

A *daót* odahagyó *ren* és *yi*, a (konfuciánus) „bölcsekedés” képmutatása, a családokat dúló békétlenségre adott őszintétlen válaszok: *xiao* és *ci*, s „alkonyórán” a pusztá „haszonszerzés” (*li* 利) céljából önös érdekeiket követő, „hűséges alattvalók” megjelenése, a XVIII. fejezet e kritikus motívumsora¹⁴ szorosan egyeztetett a rákövetkező passzus „pozitívan tételező” bírálati modelljének az elemeivel; és részleteivel ugyancsak beleillik a XXXVIII. fejezetben – spekulatív módon – ábrázolt, a (taoista) „erényesség” elvesztésének a folyamatát leíró sematizmus tételei közé. Hogy ez utóbbi vizsgálatát vegyük előre, indokolja a két leírás azonos iránya: egy széles körű devalváció tapasztalata, rögzítése.

A folyamat, melyet a XXXVIII. passzus lépéseiben tár fel, kétszeresen kifejtett az adott szöveg helyen, ezek szegmenseit tekintve azonban konzisztens: (1) a *daó*hoz közel álló „magas erény” (*shangde* 上德) nem (konfuciánus) erény (*bude* 不德), ezért „erényes” (*youde* 有德) – nyitja a sort Laozi a (taoista) erény paradox dicséretével. A *shangde* ezt követő elvesztegetésén, baljós feladásán terem aztán (2) a párhuzamos leírásban csupán *de*-ként 德 jellemzett „alantas erény” (*xiade* 下德) önhitt gyakorlata, mely erény nem „erényes” (*wude* 無德) azonban, hisz nem hagy fel a (konfuciánus) erényre való törekvéssel (*bushide* 不失德) – hangzik az „Öreg mester”¹⁵ szintén paradox bírálata. Később pedig, ha minden „erény” letűnt már, következhet a sorban (3) az „emberség” átfogó kötelméhez való igazodás konfuciánus előírása; majd annak is feladását követően (4) a pusztá „méltányosságban” megállapított hatalmi-közéleti relációk egyszerű – de erélyes – követelése. Az erénytani lejtmenet végén – ahogy Laozi látja – (5) a „szertartásosság” kiüresedett elvárás-

¹⁴ *Laozi* XVIII, Tőkei 2005, II: 22.

¹⁵ Laozi nevének szó szerinti jelentése.

rendjének szoros kikényszerítése áll. ¹⁶ „Márpedig a szertartásosság: a hűség (*zhong*) és bizalom (*xin*) külső héja csupán; s minden felfordulás kezdete”¹⁷ – azonosítja hát a szerző a konfucianizmust mint korok elveszejtőjét, a fennálló visszas állapottok előidézőjét.

A tendenciózus leírások „pozitív” párjaként a XIX. fejezet regresszív kiüt-keresése – ahogy említettük – az azt megelőző fejezet mintázatának vonalait követi tételeiben, bírálata azonban előremutató. A *sheng* és a *zhi*,¹⁸ illetve a *ren* és a *yi* elvetését sürgeti Laozi a nép „hasznát” (*li*) szem előtt tartandó, illetve annak érdekében, hogy a konfucianus fogalmakkal ácsolt erények közül azok, melyek alapja naiv-vitális közösségi viszony – ilyen a *xiao* és a *ci* –

¹⁶ Laozi XXXVIII, Tőkei 2005, II: 29–30.

¹⁷ Laozi XXXVIII, Tőkei 2005, II: 30. Bár konfucianus kontextusban a felszínesség és alakoskodás laoz-i vádjával terhes, a *zhong* („hűség”) és *xin* („bizalom” vagy „szava-hihetőség”) erénypárjának bizonyos fokú rehabilitációját tapasztaljuk itt. Annál is inkább lehet így, mert – ellentétben más *Lunyu*-beli erények *Laozi*-beli megjelenésével – (legalábbis) a *xin* fogalma ismétlődően és pozitívan tételezett a műben. Jelentésmódo-sulását azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül: elsősorban az „elegendő bizalom” (*zixin* 足信) „bizalmatlanságot” (*buxin*) megelőző-hárító tulajdonságát értékeli a szerző (*Laozi* XVII, XXIII, Tőkei 2005, II: 22, 24). Teszi ezt oly mértékben továbbá, hogy azzal mégis és újra csak – ahogy látjuk – a konfucianus tanokat állítja pellengérré: „Én hiszek (*xin*) a megbízhatóaknak (*xinzhe* 信者), s ugyanúgy hiszek (*xin*) a megbízha-tatlanoknak (*buxinzhe* 不信者) is; (így) nyerek bizalmat (*xin*)” – tanítja a XLIX. feje-zetben (*Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33; vö. többek közt *Lunyu* II.22, Tőkei 2005, I: 64). A *xin* fogalmának átértékelése annak paradox kiterjesztése tehát, azaz konfucianus-ellenesség.

¹⁸ A „bölcesség” és a „tudás” mint társadalomszervező erők taoista elutasítottságához a következőket érdemes hozzáfűzni: először is a *sheng* fogalma önállóan (azaz a *shengrentől* elválasztva) csakis ezen a helyen szerepel a műben, így megengedhetővé válik, hogy a *zhi* jelen párjaként (aktuális) jelentése ahhoz közelítő, azzal szinonim viszonyba kerülő legyen. Fontos ez azért, mert maga a taoista tanítás is a *sheng* fogal-mával jellemzett: ennek esetleges feladásáról itt – mint problematikáról – azonban kevésbé lehet beszélni. Másodsorban a *sheng* és a *zhi* mégsem a *Lunyu* talaján találko-zik, ha összekötjük őket, hanem a későbbi konfucianusok (és motisták) művei mentén: egyszerűen azért, mert – bár a *sheng* fogalma már a *Beszélgetésekben* és azt meg-előzően is kitüntetett – a *zhinek* megfelelő „tudás-bölcesség” fogalma ebben a formá-ban Mozinél 墨子 (hagyomány sz.: i. e. 470–391) jelenik csak meg, a *Lunyu*-ben még nem. A konfucianus Mengzinek 孟子 (i. e. 372–289) köszönhetően emelkedik aztán a legfőbb erények rangjára, amint tanítja: „A nemes ember (*junzi* 君子) termé-szetének az emberséget (*ren*), az igazságosságot [a méltányosságot] (*yi*), a szertartá-sosságot (*li*) és a bölcességet (*zhi*) tartja” (*Mengzi* VIIA: 21, Tőkei 2005, I: 377). Innen, ebből a perspektívából éri Laozi antikonfucianus bírálata e fogalmi kettőst és veti el a „tudást” (ezen túl is) mint a nép megkárosítóját – ha részeseül belőle: kormá-nyozhatósága nehezékét (vö. *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40).

újra érvényesüljenek eredeti szerepükben: elérve ezáltal a családi viszonyok harmonikus visszarendeződését. A „műveskedés” (*qiao* 巧) és a „haszonlesés” (*li*) elítélését, elhagyását pedig a vagyonszerzés fékezhetetlen vágyából (*yu* 欲) adódó, közösséget feszítő, destruktív tendenciáktól való megszabadulás követhetné a tanítás szerint.¹⁹

E tanítás letéteményese, annak remélt beteljesítője: ő az, aki a laoz-i taoizmus első embereként a maga képességét, hatását az égalatti viszonylatában – elvárhatóan – ideális módon képes kifejtetni.²⁰ Hogy a *Daodejing* szerzője – kiutat remélve tehát a konfucianusok direktív mintaadásának vélt repressziója alól – „bölcshemberétől” (*shengren* 聖人) a teljesség mely kritériumait kívánja meg, erre keressük a választ a következőkben.

A *shengren* kormányzáshoz való viszonya

Ha röviden kellene válaszolnunk a korszakos kérdésre, miszerint „az égalatti kívánt rendjének biztosítása érdekében miként, mihez igazodva járjon el a tanok megszólítottja, ideáltipikus személye”, a *Laozi* intenciójával azt mondhatnánk: a *daó*nak való megfelelésben születik a bölcshereje (*de*) az égalatti rendjének elősegítésére.²¹ A mű XIX. fejezetének – az előzőekben vizsgált – első felét követően, a *wen*-műveltségben való élcélődés mentén vázolja fel Laozi azokat a taoista mintákat, amelyek követésre hívásával a kényszerű kötetelmi viszonyok felszámolását igyekszik elősegíteni. A *dao* e közelítése: *bao pu* 抱樸 („a faragatlan [fa] ölelése”), *shao si* 少私 („a törekvés gyengítése”), *gua yu* 寡欲 („a vágyak mérséklése”).²² Ezek alapvető gyakorlásában eredeztetni tehát a szerző a harmonikus közösségi érintkezések felelevenítésének egyetlen (értsd: nem konfucianus) lehetőségét.

¹⁹ *Laozi* XIX, Tőkei 2005, II: 23. Az utóbbiakkal kapcsolatban lásd még *Laozi* III, Tőkei 2005, II: 17–18: „Ha nem tartják nagyra a nehezen megszerezhető vagyontárgyakat (*huo* 貨), akkor a nép közt nem lesz többé rablás.” Továbbá vö. *Laozi* LVII, Tőkei 2005, II: 36: „minél több ember lesz ügyes mester (*ji qiao* 伎巧), annál több ritka tárgyat <árut> találnak fel; s minél több a törvény és parancs, annál jobban elszaporodnak a rablók és tolvajok”. A „törvény” fogalmának értelmezéséhez lásd Creel 1970: 83.

²⁰ Vö. Kósa 2013: 174: „a *Daodejing* részben az ideális uralkodás megvalósításához írt »kézikönyv«”.

²¹ Ezt kiegészítendő vö. Max Kaltenmark szövegértelmezésével, miszerint: bár a *dao* megragadhatatlan, az Út mégis járható (Kaltenmark 1969: 93–95).

²² *Laozi* XIX, Tőkei 2005, II: 23.

A „faragatlan (fa) egyszerűsége” (vagy kínai tömörséggel: a *pu* 樸) mint mintázat olyan habitus felvételét feltételezi, mely egy vitális-eredeti irányultságban az ember elemi vonatkozásait képezi le – mind társas, mind egyéni szinten. Ez a habitus – szándékai szerint – messzemenőig ellenáll a *wen*-műveltség művi tekintélyének, cirkalmas, túlszabályozott elvárásrendszerének. Ezzel pedig – s hogy a *daó*nak leginkább megfelel – alkalmassá válik arra, hogy az embereket visszavezesse eredeti egyszerűségükhöz, megszabadítva őket káros terhüktől: *wen*-civilizációs normák hiábavaló követésétől – szól a tanítás ennek elérését célozva. A *pu* mintázata szorosan feltételezett és rendre együtt jár – ahogy az előbbi szöveghely is mutatja – a „vágyak mérséklésének és elhagyásának” (*gua yu* / *buyu* 不欲 / *wuyu* 無欲) *daó*hú indítványával.²³ Ezek kettőse ellenállhatatlan erejű: „A névtelen [ti. a *dao*] egyszerűsége (*wuming zhi pu* 無名之樸) éppen abban áll, hogy egyáltalában nincsenek vágyai (*wuyu*). Nem vágyakozni (*buyu*) pedig: nyugalom; és az égalattiban magától helyreáll a rend”²⁴ – olvashatjuk a XXXVII. fejezetben a vezetői karizma (*de*) taoista emanációjának dicséretéért. A *Daodejing* kormányzástana szempontjából pedig elsődleges jelentőségű e hatásmechanizmus: a karizmán keresztül érvényesülő, kihatásában magabeteljesülő mintaadás;²⁵ amely gondolat – ahogy itt látjuk – *pu* és *buyu/wuyu* fogalompárjával keretezett.

²³ Az intenzív fogalmi kapcsolódás a *pu* és a *gua yu* stb. között a következő fejezetekben figyelhető meg: *Laozi* XV. (*pu* és *buyu*), XIX. (*pu* és *gua yu*), XXXVII. (*pu* és *wuyu/buyu*), LVII. (*pu* és *wuyu*). Tőkei 2005, II: 21, 23, 29, 37. Vö. *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 31: a „csiszolatlan (jåde) kő-egyszerűségének (megtartása)” (*luo-luo* 珞珞) és a „csiszolt jáde ékszer-fenségéről való lemondás” (*buyu lu-lu* 不欲瑋瑋) magatartási mintákként hasonló fogalmi relációban alapítottak, mint az előzőek.

²⁴ *Laozi* XXXVII, Tőkei 2005, II: 29.

²⁵ Lásd még *Laozi* XXXII, Tőkei 2005, II: 28: „Ha a fejedelmek és királyok (*houwang*) képesek rá, hogy megőrizték [a *daót*], akkor minden létező (*wanwu*) magától fog hódolni nekik [...], a nép pedig minden parancs (*ling* 令) nélkül, magától megnyugodna”, illetve *Laozi* LVII, Tőkei 2005, II: 36–37: „Ha én [a bölcs ember] nem-cselekvő vagyok (*wuwei*), akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem [nincs ügyem] (*wushi* 無事), akkor a nép magától meggazdagodik; s ha nekem nincsenek vágyaim (*wuyu*), akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu*).” Érdemes megfigyelnünk, hogy e tanítás – bár részleteiben többször elkülönbőzik a *Lunyu*-beli tanoktól – a „hatás mint magától való beteljesülés” teóriája mentén szorosan párhuzamba állítható az uralkodó/*junzi* karizmatikusságát hirdető konfuciuszi iskolával (vö. *Lunyu* II.1, XII.18, XIII.4, Tőkei 2005, I: 60, 117, 120). Az alapvető hatalomtechnikai (egyben ideológiai) elkülönbözéssel: a „parancs” (*ling/ming* 命) szükségességének vagy szükségtelenségének problematikájával kapcsolatban pedig vö. újra *Laozi* XXXII, illetve LI, Tőkei 2005, II: 28, 34 és *Lunyu* XIII.3, Tőkei 2005, I: 120 („a nemes ember olyan nevetek

A *pu* egy másik párja a *daó*val való közösségben: a *ziran* 自然 („maga-olyanság”) – mint fogalom és mint bölcséleti alapvetés a laozi-i tanítás egy elméleti sarokköve. Hasonlóan a „faragatlan (fa) egyszerűségének” fogalmi irányultságához a „maga-olyanság” tétele is a dolgok és magunk megmásítatlan eredetiségéhez való elemi-evidens hozzáférésünket (leginkább az uralkodóét) igyekszik felidézni; azért ugyanis, hogy az abban rejlő potenciált, a környezetünk viszonyainak vágyott originalitását – ekképp egyensúlyát – magából kidolgozza. A *pu* jelentette mintázat szimplicitásától eltérően azonban a *Daodejing* szerzője mintegy vonatkoztatási rendszert alapít a *ziran* fogalmában; ettől válik érvényessé – sok más mellett – a „faragatlanság” pozitívuma is mint a dolgok „maga-olyansága” szerint való, de lám, ebben gyökerezik minden rend s még a *dao* is: „Az ember [...] [a földet] követi, a föld [...] [az eget] követi, az ég [...] [a *daót*] követi, a *dao* pedig [...] [a maga-olyanságát] (*ziran*) [...] követi”²⁶ – mondja Laozi. *Ziran* és *pu*, *pu* és *buyu*: megegyezésben a *daó*val hát a *shengren*t a kormányzáshoz való viszonyának különböző útjain egyként elkíséri; és ami társul még ehhez, az elkövetkezőben jegyezzük.

A Laozi II. fejezetében ugyanis – mintha olvasati támogatásul – egy rendszeres előképét kapjuk a *shengren* karakterisztikájának: az alapvető, ráj jellemző fogalmak, *wuwei* 無為 és *buyan* 不言 bevezetésével – figyelmünk további meghatározóival. Ezek: a „szolgálattelekben” (*shi* 事) megnyilvánuló (hivatali) tevékenység mint hatalomgyakorlat felfüggesztése (*wuwei*) és a (taoista) „tanítás” (*jiao* 教) „beszéd nélküli” közvetítése (*buyan*). Az érdeknélküliség mint a taoista bölcs erényalkatának lényegi tulajdonsága válik még hangsúlyossá e szöveghelyen, és valami olyasmi emellett, ami végigkíséri e karaktert a művön: mint az iméntiek – *wuwei* és *buyan* – által is táplált (látszólag) feloldhatatlan kettősség. Ennek alapesetként a következőt olvashatjuk itt: a bölcs „létrehoz”, azaz „szül” (*sheng* 生): belőle indulnak ki „művek” (*gong* 功), s azok hatásában jelen van bár, nem kötődik hozzájuk (*fu ju* 弗居).²⁷

A mindent alapjaiban érintő laozi-i kettősség a kormányzáshoz való viszonyulás első-eredeti aspektusaiban is megjelenik: „tanító” vagy „vezető” – együtt és külön-külön is paradox – kettőse jellemzi a *shengren* *Daodejing*-

ad [...], hogy azokat mindig mondani [...] is lehessen, és kimondva őket, mindig [nekik megfelelően] cselekedni lehessen”).

²⁶ Laozi XXV, Tőkei 2005, II: 25. A fentiekkel szorosan egyeztetve vö. Liu 2009: 227. A tétel további értelmezéséhez lásd Várnai 2018: 69.

²⁷ Laozi II, Tőkei 2005, II: 17.

beli karakterét. Paradoxon: hiszen az, aki tanít, de mint *buyan*,²⁸ vezet, de mint *wuwei*,²⁹ vagy épp tanítana, de visszavonultan – míg máskor vezető lenne: a hétköznapi racionalitással mit sem törődik – egyszerre emelkedik felül azon, s egyszerre ás le annak gyökeréig (mint majd látni fogjuk). A duális szemlélet és mind e jellemzők érvényesülése mentén a szövegolvasati kapacitásban négy egymásba hajló, ám jól felismerhető út körvonalazódik, amelyek a *shengren* egy-egy mélyebb attitűdjét jelenítik meg az égalatti kormányzásával összefüggésben: (1) a közélettől magányába zárkozó, hatását tanításában kifejtő bölcs útja; (2) a fejedelmek mellett segédkező, erényes (had)vezető tiszttségének megfelelő út; (3) a „bölcs emberré” lett uralkodó útja; (4) az uralkodóvá lett „bölcs ember” útja. Lássuk hát részleteiben – kifejtésünkben a fejezeti relevancián szisztematikusan építkezve –, hogy a *shengren* által bejárt utak³⁰ hogyan alakítják ki a laoi-i kormányzástan egy komplex-heterogén rendszerét.

²⁸ Erről bővebben lásd Várnai 2011: 16.

Konfuciusz a *Beszélgetések* egy helyén a fentivel összhangban ugyancsak megjegyzi – lássuk az újabb párhuzamot –, hogy – mivel a *de* nem a szavakon keresztül hat – a *junzi*-nek aligha a beszédével kellene hatást gyakorolnia (*Lunyu* XVII.18, Tőkei 2005, I: 151: „A legszívesebben nem beszélnek [*wuyan* 無言]. [...] Hát az Ég beszél? A négy évszak megy a maga útján, a dolgok [*bowu* 百物] megszületnek. Beszél-e az Ég?”).

²⁹ A *Lunyu*- és a *Laozi*-beli kormányzástan legjelentősebb párhuzamos tanítása az (uralkodói) tett-tétlenség (*wuwei*) gyakorlásának mintaszerű leírása. Ebben a tett-nélküliség szakrális „mozdulatlanságra” hív – kiváltképp a konfucianus metódus esetén. S épp, mert az uralkodó „mozdulatlan” vagy a „bölcs ember”, ki tétlen – Laozi visszatérő mondásával élve –, „nincs olyan, amit ne tudna megtenni” (*Laozi* XXXVII, XLVIII, Tőkei 2005, II: 29, 33). Vö. ennek értelmében *Lunyu* II.1, Tőkei 2005, I: 60: „Aki erényével (*de*) gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte”, illetve *Lunyu* XV.4, Tőkei 2005, I: 136: „Shun 舜 olyan uralkodó volt, aki tevékenység nélkül (*wuwei*) is jól kormányzott. Hogy mit tett? Semmi mást, csak komolyan ügyelt önmagára, és példamutatóan fordította délnek az arcát [...]”.

³⁰ Az „emberek urának” (*ren zhu* 人主) segítőként megjelenő *shengren* útjának, azaz a (2)-es pontnak bővebb kifejtésére – kevésbé hangsúlyos tartalmi jellegére való tekintettel – a jelen dolgozat keretei között nem nyílik mód. E tárgyban a mű vonatkozó fejezetei a következők: *Laozi* XXX, XXXI, XLI, LXVIII, Tőkei 2005, II: 27, 31, 41. További részletekért lásd Rand 1979–1980: 181–182.

A *shengren* mint visszavonult bölcs

Az „Öreg mester” egyedülálló személyes példamutatása a XX. passzus, amely leírásnak fanyar íze egyfelől gyengíti a szöveg amúgy határozott állásfoglalását, másfelől támogatja annak paradox tartalmiságát: a kormányzásra való utalásában épp annak hiánya figyelhető meg itt. A *shengren* prototípusa, a szerző maga – ahogy e passzus megrajzolja e karaktert – apolitikus, aszociális személyiség. Kormányzáshoz, más emberek vezetéséhez vajmi kevés köze van.³¹

Ráadásul nemcsak, hogy apolitikus Laozi e személyes bölcsfigurája, határozottan, ismételve állítja, hogy egyedülként, szoliter magányában áll, „kitüntettként” a többi ember között – közel állva ahhoz, hogy kizárja lehetőségét mások *shengren*-né válásának („csak én vagyok más, mint a többi ember: én az Anyából való táplálkozást tartom a legtöbbré”; „csak én vagyok maga a homály”; „csak én vagyok mozdulatlan” stb.³²): egyértelmű nyilatkozat a *dao* bölcsének egyedisége, egyedülisége mellett.³³

Egyetlen soros, ámár többször – több formában – elhangzó kifakadása („Ó mily zürzavar [*dun dun 沌沌!*]³⁴) jelzi azonban, hogy az állapot, melyben ő maga és az égalatti leledzik – ahogyan ő látja – instabil, és annak jólrendezettsége hiányában változásra érett: szoliter magánya, erénye egyedisége, elszigeteltsége ideiglenesnek tekinthető tehát, így a *shengren*-lét kizárólagossága mégiscsak megdőlni látszik.

Aki „jól tudja irányítani az életét”, azon „nincs halálos hely”, mivel „nem táplálja oly bőségesen az életét”, mint mások³⁵ – mondja az L. fejezet utalva arra, hogy aki így él, a *dao* szerint él, vagy fordítva: aki a *dao* szerint él, az itt leírtak szerint él. A leírást, e taoista miszticizmust, azonban itt sem jellemzi egy uralkodói alak megjelenítése: inkább egy – a tanítást praktikusán elsjátító – arra hivatott emberéé. Laozi megszólítottja tehát ezen a helyen is a

³¹ Vö. ezzel szoros párhuzamban a bölcs *Zhuangzi*-beli megjelenését (lásd sokak mellett pl. *Zhuangzi* I.2, Tőkei 2005, II: 59).

³² *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23.

³³ Vö. *Laozi* XLIII, Tőkei 2005, II: 32: „Ám a szavak nélküli tanítást és a nem-cselekvés hasznát az égalattiban csak nagyon kevesen érik el <értik meg>”, illetve *Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 41: „Az égalattiban mégsem tudja megérteni senki, mégsem tudja megvalósítani senki (a tanításomat).” Továbbá vö. megfelelésben a *Lunyu* releváns passzusaiival.

³⁴ *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23. Vö. Chan 1963: 149: „But, alas, how confused...”

³⁵ *Laozi* L, Tőkei 2005, II: 34.

hivatali hierarchia minden vonatkozásától érintetlen erényes ember, aki ilyen értelemben nem részese politikai-hatalmi kérdéseknek. E megállapítást alátámaszthatja az az észrevétel is, miszerint a vonatkozó (kifejtő) leírás során az erény (*de*) kiterjesztésének, közvetítésének önbeteljesítő feladatáról szó sem esik – még utalás szintjén sem; ami azonban atipikus a *Laozi* esetében, ha ugyanis egy *shangshi* 上士 („felettes írástudó”)³⁶, főleg ha az uralkodó erényéről nyilatkozik.

Az LV. fejezet elhivatottja – bár személye éppúgy misztikus – a „*de* teljességének (*hou* 厚) birtokosa”, kinek jellemzését Laozi itt mintaként elénk tárja: a megelőző, LIV. fejezet fogalmi rendszeréből következően³⁷ az égalatti vezetője is lehetne. Leírása azonban a bölcsre általában jellemző meghatározásokkal történik: „újszülötthöz” (*chizi* 赤子) hasonlatos, talpraesett, egyszerűségében, „egy-ügyűségében” teljes, az „életerő (*jing* 精) legmagasabb fokával” bír stb.³⁸

Megjegyezzük tehát, hogy ez a passzus is azon fejezetek közé tartozik, amelyek apolitikus indíttatásúak. Érdemesük bár (a várva) a „*daó*ba helyezkedett”, ám mint politikai karakter nélkül való: lehetne épp vezető is, de ugyanúgy – legalábbis hasonlóképp – lehet bárki más. A fejezetnek ezt a jellegét a második bekezdés fordított irányú érvelése erősíti, hiszen itt már a tanítással való esetleges szembenállásról s ennek negatív következményeiről szól Laozi – feltételezve, hogy a minta, a „*de* birtoklása” szabadon kapacitált: „Aki pedig nem a *dao* szerint él, az korai halállal pusztul el.”³⁹

Habár trónusról és uralkodóról, az Ég Fiáról (*tianzi* 天子) és „három főemberéről” (*sangong* 三公), ezek tiszteletéről szól Laozi a LXII. fejezetben – ezáltal e tisztségeket és (amint olvashatjuk: „tiszteletre méltó tettekkel lehet hivatalt szerezni”⁴⁰) hivatali mechanizmusokat tart itt érvényben – alternáción, erőteljes, pimasz relativizmuson érzük őt tetten, mikor a *daót* – hangsúlyosan – a „rossz emberek” támaszaként (is) kitünteti,⁴¹ megvalósítva ezzel a „titokzatos

³⁶ Lásd erről *Laozi* XLI, Tőkei 2005, II: 31.

³⁷ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

³⁸ *Laozi* LV, Tőkei 2005, II: 35–36.

³⁹ *Laozi* LV, Tőkei 2005, II: 36.

⁴⁰ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38. Még ha gúnyolódónak is tekintjük itt egyes megjegyzéseit, hol vannak ezek a más fejezetekben – pl. a III.-ban a „kiválóság” (*xian*) elítélése kapcsán – oly markánsan elkülönböző tételeinek alapvetéséhez képest (*Laozi* III, Tőkei 2005, II: 17)?

⁴¹ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38: „A *dao*: [...] a jó embereknek (*shanren*) kincse, a rossz embereknek (*bushanren*) oltalmazója.” Ennek megfelelően lásd még *Laozi* XLIX,

azonosítást” (*xuan tong* 玄同).⁴² Laozi – merész tisztelete jeleként, mely már-már sértésig jut – „drágakőkorong” és „négyes-fogat” helyett „ezt a *daot* [küldené] be (a palotába)”⁴³. Hogy csúfot űzne az uralkodóból azonban, s ilyenképp hasztalansággal vádolná őt, továbbra sem tűnik fel realitásként, hisz tanái, a *dao* ereje – melyet a legkülönb ajándékként kínál az Ég Fia számára (is) – biztosítja a tartósságot, és legyőzhetetlenné tesz – miként állítja.⁴⁴ A felajánlás viszonyjellegéből ellenben következik egy újabb megállapítás, mely okot adhat majd a később előadottakban bizonyos hangsúlyok felülvizsgálatára: Laozi, a bölcs, nem *wang* 王 („király”). Nem is aspiráns. Még csak nem is főember. Bármely hivataltól, minden közélettől távol maradónak látszik: „otthon maradónak”⁴⁵ – ahogy a Tőkei-féle fordításban mint értelmező kiegészítés olvashatjuk. Hogy e sorok valóban a szerző által ténylegesen⁴⁶ elfoglalt pozíciókról, egyáltalán a szerző pozícióiról tájékoztatnak, a kifejtés módja miatt – lévén bizonyos egyéb szöveghelyekkel ellentétben a közlés itt nem egyes szám első személyben történik – csak erős valószínűséggel állítható. Ha azonban elfogadjuk ezt az állítást – márpedig számos passzus egy ilyen szerzői portrét támogat –, első (és talán egyetlen) alkalommal találkozhatunk egy szövegrészen belül a *dao* erényesével – méghozzá Laozi személyében – és a trónt ülő *wang* ggal, az Ég Fia fenségével, mint két, egymástól aktuálisan jól megkülönböztetett (és egymással interakcióban álló⁴⁷) karakterrel: innen e közlés kitüntetettsége, ereje.

Tőkei 2005, II: 33: „Én <a bölcs> a jókkal (*shanzhe* 善者) jól bánok (*shan* 善), s jól bánok (*shan*) a rosszakkal (*bushanzhe* 不善者) is; (így) szerzek jóságot (*shan*).” Szigorú ellentétben az iméntiekkel vö. *Laozi* LXXIX, Tőkei 2005, II: 44: „Az égi *dao* [...] mindig a jó ember pártján áll.”

⁴² Lásd erről *Laozi* LVI, Tőkei 2005, II: 36: „...tompítani minden élességet, megoldani minden csomót, mérsékelni minden ragyogást, elegyengetni (*tong* 同) minden port: ime, ezt nevezzük titokzatos azonosításnak (*xuan tong*)”. Vö. *Laozi* IV, Tőkei 2005, II: 18: „Tompít minden élességet [ti. a *dao*], megszüntet minden zavarosságot, mérsékel minden ragyogást, egyesít (*tong*) minden porszemet.”

⁴³ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38.

⁴⁴ *Laozi* LIV, LIX, Tőkei 2005, II: 35, 37.

⁴⁵ *Laozi* LXII, Tőkei 2005, II: 38. Vö. *Laozi* XLVII, Tőkei 2005, II: 33 és Wu 1989: 27.

⁴⁶ Az adott fennállás csak a mű körén belül értelmezendő. A történetiség szempontjából inadekvát.

⁴⁷ A bizonyos fokú megkülönböztettség, a két karakter azonos fejezetben belüli szerepeltetése más szöveghelyek – kiváltképp a XXXVII. passzus – esetében is megvalósul, a jelen leírásban rejő egyfajta többlet azonban, miszerint e szereplők között egyidejű kapcsolat áll fent – ha mégoly elvont is –, egyértelművé teszi a megkülönböztetés jellegét: fogalmuk – legalábbis az itt közölteknak megfelelően – nem vált át egymásba.

Azután: a LXIV. fejezet, bölcsességek egy tablóba rendezett (kép)sora, a *shengren* profilját megrajzolva – akárcsak az azt megelőző passzus⁴⁸ – alapvetően és újra csak apolitikus vonásokkal társítja azt. Jól látható ez pusztán már abból a körülményből adódóan, hogy egy valóban átfogó, a legelső jellemzőket taglaló képleírás során a *shengren* politikai-közéleti szerepvállalásáról vajmi kevés szó esik; az a kevés is inkább csak – karaktersajátosságainak megfelelően – a *de* hatásában állapítja meg e jelenlétét: „Így segíti elő, hogy a dolgok (*wanwu* 萬物) megmaradjanak [...] [maga-olyanságukban] (*ziran*)”⁴⁹.

A LXX. fejezet újabb önvallomás a szerző egyedülvaló bölcsességéről és megélt különbségéről, elkülönüléséről – e képessége folytán. Nyilatkozatában feltehető legitimitásigénye sarkallja, hisz érvei tanítása megalapozottságát és mintegy természetességét hangsúlyozzák, retorikájában pedig a tekintélyelvűség uralkodik: „szavaimnak van őse [...], tetteimnek van ura”⁵⁰.

Magát mint *shengrent* mutatja be, a kevesek egyikét vagy talán az egyetlen (ha abból indulunk ki, amit a fejezet első felében állít, miszerint az égalattiban senki sincs, aki tanítását megértené és követné, feltétlenül ez utóbbi lehetőséget kell érvényesnek tekintenünk⁵¹). A „bölcs ember” képe tehát, mellyel itt szembesülünk, kevéssé uralkodói. Inkább hat tanítónak. Megértést vár, tanítása fontosságát hangsúlyozza ahelyett, hogy – várhatnánk – erénye misztikus többlete révén egyszer csak megvalósítaná a *dao* uralmát az égalattiban. A visszavonult, tanítói attitűdöt erősíti az a szembeállítás is, miszerint előkelőségének ékszereit „durva ruha alatt”, „keblében” viseli; ugyanakkor e visszafogott, láthatatlan ragyogás egyként erénye a taoista uralkodónak is. Legyen bármi is a *shengren* státusza itt, hogy híján van értő füleknek, taní-

⁴⁸ *Laozi* LXIII, Tőkei 2005, II: 38–39.

⁴⁹ *Laozi* LXIV, Tőkei 2005, II: 39. Az „égalatti dolgainak” egymást feltételezéséről lásd Robinet 1997: 97–99.

⁵⁰ *Laozi* LXX, Tőkei 2005, II: 41.

⁵¹ Lásd 33. lábjegyzet. A hivatkozott laoz-i sorok, e végletes és kizáró beszédmód rigid, szó szerinti értelmezésén túl könnyen adódik a lehetőség, hogy azt, mármint e beszédmódot, túlzó jellegű, retorikus eszköznek tekintsük inkább, mellyel a szerző ügye hangsúlyozásának érdekében él: ha így van, e kijelentéseket nem elsősorban mint szabatos állításokat, hanem mint a figyelmünket ekként irányító szuggesztiókat értékelhetjük. Ennek megfelelően a *shengren* magánya – ahogy itt látjuk – nem szükségképpen jelenlené erénye birtokának tényleges kizárólagosságát – szemben fenti állításunkkal. Továbbá vö. *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44: „Hogy a gyenge mindig legyőzi az erőset, a lágy pedig legyőzi a szilárdat, azt az égalattiban mindenki tudja, de nincs senki, aki meg is tudná valósítani.”

tására fogékony erényeseknek, ehhez – a mondottak értelmében – kétség sem férhet. A fejezet második felében tett megjegyzése, korrekciója nyomán sem tér el ettől számottevő mértékben – épp csak tanítása elevenségét (egyben erénye alapjait) igyekszik biztosítani, rögzíteni, mikor állítja: „Nagyon kevesen értenek meg engem, de éppen ebben rejlik értékem.”⁵² A megértés e hiányának magyarázata – ahogy a szövegrészek kontextuális olvasatából ez adódik – a *Laozi* első és alapvető különbségtételének, szembeállításának azon mozzanatából indulhat ki, melyben a művileg tett elválík az egyszerűségében adottól, a civilizáció kénye és kényszere a magától értődő (falu)közösségi lét romlatlanságától. Az értetlenség eszerint a – tágabb értelemben vett – kortársi gondolkodás és szemlélet – valami „eredetihez” képest – megváltozott alapjaira utal, arra ugyanis, hogy a hivatkozás rendje – társas érintkezések, berendezkedések alapja – „többé” már nem a *daóra* megy vissza (vagy ami ugyanaz, a „maga-olyanságára”), ahogy tette volna eddig – kimondatlanul is, kifejtetlenül is –, hanem konfucianus erények, civilizációs vívmányok művi tekintélyére, melyek megerőszkolva az ember vitális egyszerűségét, ténútra vezeték azt: innen tehát az értetlenség – így értjük meg. Mindezek után és értelmében két erős, egymással szembemenő állítást fogalmazhatunk meg a fejezet kapcsán: (1) a szerző korának embere – ahogyan ő látja – a *xiaoshi* 下士, az „alantas írástudó”, aki a taoista tanítás érvényét felismerni s azt követni képtelen (hasznát lesi folyton csak, a valódit ezért elvétí); (2) a különbség révén azonban, amely az „Öreg mestert” és a „keveseket” megkülönbözteti az iméntiek sokadalmától, mégsem lesz hatályos a mű hangsúlyos tétele – ha

⁵² *Laozi* LXX, Tókei 2005, II: 42. Az érdekem ilyen megszerzését egyébként – akárcsak itt – a XV., a XVII. és a XLI. fejezet tanúsága szerint is a megismerés vagy elsajátítás képességének valamiféle korlátozottsága teszi lehetővé. Ezek közül az előbbieket esetében a vezetők és uralkodók megkülönböztetett erénye múlhat „kiismerhetetlenségükön”: jelenlétük ugyanis áldásos, sőt szükségyszerű az Ég alatt, ahogy távolságuk is az embe-
rektől, tünékenységük is az. Az utóbbi esetében pedig a *dao* értékmérőjévé válik az „alantas írástudó” róla szóló véleménye, amelynek korlátoltsága a mutatója: „Ha [...] [alantas írástudó] (*xiaoshi*) hall a *daoról*, nagyot nevet rajta. Ha nem nevetne rajta, (az, amiről hallott) meg sem érdemelné, hogy *daonak* nevezzék” (*Laozi* XLI, Tókei 2005, II: 31).

Megjegyzendő azonban, hogy épp a „kiismerhetetlenség” mint a „legjobb” e becült tulajdonsága (vagy ennek kívánalma) – ha fogalmi bevezetése helyén (*Laozi* XV, Tókei 2005, II: 21) az „egyszerűség” erényével együtt használatos is, azzal egyként elismert – a jelen passzus első felében megfogalmazott „egyszerűség-tétel” viszonylatában, miszerint: „Az én szavaimat nagyon könnyű megérteni, s nagyon könnyű megvalósítani is őket” (*Laozi* LXX, Tókei 2005, II: 41), mégis ellentmondásosnak hathat.

várnánk is –, miszerint „minden ember (*boxing* 百姓) szalmakutya (*chugou* 鬻狗)”⁵³. Épp ellenkezőleg, – ahogy már láttuk – Laozi erényét, „értékét” köti az ilyen megkülönböztetéshez: ezáltal is kiemelve annak fontosságát, szerepét – csökkentve a „titokzatos azonosítás” mértékét.⁵⁴

Az uralkodó mint *shengren*

A XXXII. fejezet szerint a *dao* erényét Laozi a „fejedelmek és királyok” (*houwang* 侯王) kompetenciakörébe utalja és ajánlja; meghagyva, hogy amennyiben „képesek rá, hogy megőrizték”, teljesül a rend legmagasabb szintű megvalósulása: a magától való beteljesülés, mely nem kívánja a parancsot, mégis a legteljesebb harmóniát hozza el – fejedelmek és királyok becsületére.⁵⁵ A *daót* és az úton járó „tízezer lényre” (*wanwu*) tett hatását⁵⁶ a *houwang* kompetenciájába vont és – a konfucianizmussal rokon módon megnyilvánuló⁵⁷ – közvetítettség kérdése jellemzi tehát, ahol az uralkodó(k) erénye (*de*) – kisu-gárgzásában – képes az égalattit és annak minden lakóját (egyszeriben) erényesé tenni.

A XXXVII. fejezetben foglaltak rímelnék az előbbiben megfogalmazottakra – bizonyos helyeken szóról szóra elismételve ezeket – azzal a kiegészítéssel megtoldva, hogy amennyiben a *wanwu* „megváltozván is tevékenykedni akarna”, a szerző – magamaga – „megfékezne a névtelen egyszerűségével”⁵⁸. A „névtelen egyszerűség” (*wuming zhi pu*) vágymentesség (*buyu*), a vágymentesség nyugalom: nyugalom a belsőben és a közösségben egyaránt.⁵⁹ A fejezet tanúsága szerint tehát a *Laozi* szerzője a „*daó*ba helyezkedett” (vagyis

⁵³ *Laozi* V, Tőkei 2005, II: 18: „Az ég és a föld nem emberséges (*ren*), minden létezővel (*wanwu*) úgy bánik, mint afféle szalmakutyával. A bölcs ember sem emberséges, úgy bánik az emberekkel (*boxing*), mint afféle szalmakutyákkal.”

⁵⁴ A „titokzatos azonosítás” gyakorlata (lásd 42. lábjegyzet) mint a *shengren* erénye a jelen fejezet közlésétől sem idegen azonban, kiváltképp, mikor a „bölcs ember” póriás, egyszerű megjelenését írja le – akárha metaforikusan is – és dicséri, mint amely a fénylőt takarja.

⁵⁵ Lásd 25. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

⁵⁶ Vö. Chen 1989: 37.

⁵⁷ Lásd újra 25. lábjegyzet.

⁵⁸ *Laozi* XXXVII, Tőkei 2005, II: 29. A „névtelen” taoista koncepciója kapcsán vö. Hansen 1992: 218 és Várnai 2013: 396.

⁵⁹ Lásd 24. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

ő maga *shengren*), mi több, egyfajta kormányzati pozícióban találunk rá – ha ez a pozíció akár csak remélt is.

A nép, azaz az „alattvalók” (*xia* 下) és a „legfelsőbbek” (*taishang* 太上) elitárius megkülönböztetésével és egymással való szembeállításával találkozunk a XVII. passzusban is: lenyomataként tehát annak, hogy – akárha a vágyott uralkodó „meggondoltságával minden szavának megbecsülést [is] szerez” és viszonya harmonikus a néppel⁶⁰ – Laozi differenciált társadalmi-hatalmi viszonyokban kénytelen gondolkodni az elemző leírások során, ahol egyértelmű és határozott politikai állásfoglalásban nyilvánul meg ezzel egy időben. A „nép bizalmának elvesztését” (*buxin* 不信) megelőzendő hatalomgyakorlat⁶¹ vázlata ugyanis – melyet itt kínál – az uralkodói kontroll fokozódásának elítéléséből adódik, hiszen a kezdeti idilli állapottal („A legfelsőbbekről az alattvalók éppen csak tudták, hogy vannak”⁶²) egyértelműen konfrontált a későbbi/akkori, ahol is a vezetés – tanítja az „Öreg mester” – konkrét társadalmi repressziót fejt ki.

Ugyanígy – „mert »határainkon belül« négy nagyság létezik, s a király (*wang*) ezek közül az egyik megtisztelő helyen lakozik”⁶³ – a *wang* nagyságát, kitüntettségét hangsúlyozva Laozi a XXV. fejezetben is hitet tesz az uralkodói státusz és hatalom *dao*erényes fenntartásának szükségessége mellett, mégpedig annak kozmikus, világfenntartó jelentése, jelentősége miatt.

Az LIV. fejezet hangsúlyos, szuggesztív megfogalmazása szerint pedig: a *dao* ereje, a tanítás követése biztosítja az azt beteljesítő számára a remélt megmaradást és az erénybeli gazdagságot a társadalom minden szegmensében (hiszen a társadalom legbenső mivoltát is maga a *dao* adja⁶⁴), illetve általában véve is (pl. „akit jól átölelt [a *dao*], azt nem lehet elmozdítani”⁶⁵: ennek politikai irányultsága továbbá már a fejezet elején erős alaphangadó). Az „el-

⁶⁰ *Laozi* XVII, Tőkei 2005, II: 22.

⁶¹ A *Daodejing* előtt már a konfuciánus tanítás is kiemelten kezeli e hagyományos problematikát: a „nép bizalmának elvesztését” főbenjáró vétekként ítéli el, mely vétek az Ég haragját vonja magára, és az uralkodó letaszíttatik (*geming* 革命) (vö. *Lunyu* XII.7, Tőkei 2005, I: 115: „...ha a nép nem bízik benned [aki uralkodsz felette], nem állhat fenn [az uralmad]”, illetve *Mengzi* VIIB: 14, Tőkei 2005, I: 326: „A nép a legfontosabb, a föld- és gabonaistenek csak másodsorban következnek, s a fejedelem a legkevésbé fontos” stb.).

⁶² *Laozi* XVII, Tőkei 2005, II: 22.

⁶³ *Laozi* XXV, Tőkei 2005, II: 25.

⁶⁴ Vasziljev 1977: 189.

⁶⁵ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

mozdítani” (*two 脱*) kifejezés használatával a szerző a politikai-közéleti jelenlét több szintjét is képes volt lefedni, már ami a *shengren* (politikai) karakterét illeti: mindenekelőtt azonban a bölcs(-király) alapvető erényének megfelelő – annak „mindent megtenni képes” – „mozdulatlanságára”⁶⁶ utal. A hatalmi-politikai utalás egyértelműségét a továbbiakban – legelőször is az idézett sor után következőben – kifejtettek mutatják: az „ősök erényének” megmaradását, hatalmi pozíciók továbbörökítését és megöröklését a „fiak és unokák” (taoista) áldozattételéhez köti a szöveg.

A passzus kifejtő részében egy hierarchikus egészre vonatkozó, részletekbe menő leírást találunk, mely leírás egy, általános érvényre hozott direktívát tartalmaz („tégy rendet [*xiu 修*] mindenütt!”); amelynek követése következményeképp a hierarchia minden szintje az égalattival bezárólag felvirágzik, erényében prosperál, kiteljesedik.⁶⁷ Bár a *Laozi* esetében – és ezt fontos hangsúlyozni – a hierarchia kevéssé vagy talán egyáltalán nem jelent hivatali ranglétrát, hivatali pozíciót, hanem többnyire természetes módon létrejött szerveződések egy rendszerét jelenti, illetve e szervezetek vezetőinek egymáshoz való viszonyát (itt: saját magunk – a családfő – a falu vezetője – a fejedelem – az Ég Fia), kétségtelenül összefonódik a taoista erény, a *xiu* taoista feladata egy hierarchikus fokozatossággal, e szervezetek vezetőinek szolgálatával.

Alkalmazva a laoz-i tételt, miszerint: amit a *daó*val illetnek, amihez a *daó*-val közelítenek, az egyszerűségében megjelenik előttünk,⁶⁸ megérthetjük, miért áll fenn kapcsolat a *daó*nak megfelelő „kiteljesítés” és önmagunk, a család, a falu stb. „megismerése” között. Hogy ezekről megismerjük, mik is önmagunkban, egyszerűségükben, természetességükben, szükséges a taoista, minden megerősakolástól mentes lényeglátás, a hatalmaskodó rendszerek okozta torzítás alóli felszabadítás, melyet követően válik lehetővé a felismerés: mi az, ami egyszerű létünkben mi vagyunk; milyen a család és a falu, ha nem éri

⁶⁶ Lásd 29. lábjegyzet.

⁶⁷ Vö. ezzel szoros párhuzamban *A nagy tanítás (Daxue)*, Tőkei 2005, I: 185–186: „A régiek, amikor világoossá akarták tenni a fényes erényt az egész égalattiban, először rendet teremtettek (*zhi*) a fejedelemségükben (*guo 國*). Amikor rendet akartak teremteni a fejedelemségükben, először rendbe tették (*qi 齊*) a családjuk (*jia 家*) ügyeit. Rendbe akarván tenni a családjuk ügyeit, először tökéletesítették (*xiu*) saját magukat (*shen 身*). [...] Ha tökéletesítettük magunkat, akkor rend lesz a családjunkban. Ha rend lesz a családjunkban...” stb. Továbbá vö. *Lunyu* XIV.45, Tőkei 2005, I: 134: „[A nemes ember] úgy tökéletesíti (*xiu*) önmagát (*ji 己*), hogy nyugalmat tudjon biztosítani az egész népnek (*boxing*), bár ez még Yaonak 堯 és Shunnak is nyugtalanságra adott okot.”

⁶⁸ *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 30–31.

káros represszió; milyen egy fejedelemség, ha esztelen erő helyett a *daó*val kormányozzák; milyen az égalatti, ha egy bölcs király erénye alatt egyesül.

Az az állítás, miszerint a szerző – saját bevallása szerint – az égalatti „ismerője”, mégpedig annak ismeretét saját magának az ismeretéhez köti, feltételezni látszik, hogy önmaga erényét a bölcs király erényéhez, az Ég Fia szentségéhez közelíti, valójában megfelelteti annak. Hagyományosan ugyanis az égalatti ismerete az „égi jelek megértésének” következménye, azok égalatti leképezése: ennek erénye pedig egy az egyetlen király erényével; az egyetlen király pedig egy az égalattival.⁶⁹ Ez a konklúzió persze korántsem hat idegenül a korpusz egyéb részeinek vonatkozásában, hiszen a taoista erény megtestesítője – akár a szerző az, akár egy ideál – legtöbbször maga a bölcs király képét ölti fel a tanításban, erényét azzal egyezteti. Épp ezért érdekes a jelen passzus hangsúlya, miszerint a *daó*nak való megfelelés mindenki feladatában áll: erősebb értelemben ténylegesen, gyengébb értelemben – amelyet támogattunk – a bármiféle hatalommal, akár nem politikai hatalommal bírók körén értelmezve. Még e gyengébb értelem mellett is azonban világosan látszik a tetemes különbség a csupán a legfőbb vezető (esetleg vezetők) erényének mintául szolgáló tanítás és a „sokaság embereit” (*zhong* 衆) megszólító mintaadás között azok konzekvenciáit tekintve. Hogy ezek jellegében, lényegükben valójában még sincs különbség, érthetjük: a taoista király paradoxonja épphogy feloldódni látszik a „mindenki teljesítse ki magát” (*jie* [...] *xiu shen* 皆 [...] 修身) – konfuciánus ihletettségű⁷⁰ – taoista tételében, amikor is a hierarchia vagy a köz emberét taoista „tétlenségre”, a taoista tanok beteljesítésére szólítja fel Laozi. Megjegyzendő azonban, hogy a király erénye még ekkor is megkülönböztetett marad: „aki pedig [...] [rendbe teszi az égalattit], annak erénye [...] [teljes] (*pu* 普) lesz”.⁷¹

Továbbra is: „Aki a fejedelemséget birtokolván az Anyához megy, maradandóságot biztosít. Ezt nevezik mély gyökérnek és biztos alapnak. Ez [...] [a tartósan jelenlévő] *dao*”.⁷² Az LIX. fejezet értelmében tehát az erényes fejedelem a „*daó*ba helyezkedik”, azt „minden dolog”, így hatalma alapjának tartva, a „legyőzhetlent” és „határtalant” hívja segítségül, mely(ek) ereje, hatása

⁶⁹ Vö. *Laozi* XIII, Tőkei 2005, II: 21: „az égalattit csak arra lehet rábízni, aki úgy előkelő [feljebbvaló] (*gui* 貴) [...], hogy saját énje egy az égalattival”.

⁷⁰ *Daxue*, Tőkei 2005, I: 186: „Az Ég Fiától kezdve egészen a köznépig (*shuren* 庶人) minden egyes ember számára önmagának tökéletesítése a legfontosabb (*ben* 本).”

⁷¹ *Laozi* LIV, Tőkei 2005, II: 35.

⁷² *Laozi* LIX, Tőkei 2005, II: 37.

(de) révén biztosan és maradandón a maga – s így a *dao* – „birtokában” tudhatja a fejedelemséget.

Felütésében aztán a LX. fejezet is csatlakozik az azt megelőzők sorába, mikor is a „nagy fejedelemség kormányzását” bagatellizálja – a *dao* követését írva elő egyetlen feladatként. A továbbiakban azonban nem várt következtetéseknek lehetünk itt tanúi: Laozi jóslata a „*gui* 鬼 szellemek” kártékony praktikáinak elmaradásáról – amelynek érvényét az előbbi feltétel megvalósulásához köti – már jelzi az érvelés eltérő irányát (amennyiben valóban a vallásos tanokat ekképp felhasználó szerzői megnyilatkozásról van szó, és nem – ennek álcája mögött – a régi tétel ismétléséről, miszerint „élő” és „holt” csupán ugyanannak az éremnek két oldalát jelentik⁷³: s ezt felismerve a „csodák” elmaradnak). A *daokormányzás* megkülönböztetett erényét hangsúlyozandó tehát a hitvilág szokásosan kevesebbet hivatkozott elemeit⁷⁴ is mozgósítja Laozi, mikor is a holtak hazajáró szellemeinek e kormányzást követő, feltehető elégedettségéről és békéjéről nyilatkozik. E szellemek ugyanis – hagyományosan – az elmaradó áldozatok utáni sóvárgásukban válhattak veszélyessé, zavart keltővé,⁷⁵ így jövendőlt nyugalmuk, „ártó csodáik” féken tartása

⁷³ A kínai „túlvilág” evilági – legkevésbé sem transzcendens. Ezért „élő” és „holt” megkülönböztetésének ilyen feloldása amúgy nem áll szemben a vallásos tanokkal.

⁷⁴ Tőkei a *Daodejing* Weöres Sándor-féle fordításához írt jegyzeteiben e szellemeket, illetve ezek fogalmát a „holtak szellemei” formában mintegy azonosítja az „ősök” fogalmával; érvelése során legalábbis a leghatározottabban közelíti ezeket egymáshoz, mikor is az utóbbival nevezettek hitvilágban (és a tényleges kormányzásban) betöltött szerepét, jelentőségét ruházza az előbbiekre (Weöres 2001: 106: „Míg az úton járnak az emberek, nem művelnek csodát a szellemek – azt jelenti: ha a kormányzás minden dolga a *dao* szerint való, akkor a holtak szellemeinek semmi szerepük nem marad. Ez éles támadás a konfucianizmus ősök-kultusza ellen.”). Valójában azonban a kínai hitvilágban szokásosan a „*gui* szellemek” néven hivatkozott (élő-)holt lélektestek státusza, rangja nem érte el a – tulajdonképpeni – „ösökként” tiszteltekét, azok erényétől, hatásától esetenként lényegileg, máskor mérték tekintetében elmaradt. Hiszen e fogalomkört alkalmazva vagy a (nemesi) holttesttel a sírban maradó és áldozataitól megfosztottan kőszálni indult, kártékony szellemekre utaltak (Maspero 1978: 153), amelyek – lévén a holttest enyészete, egyben a gyászidő lezárulta saját végüket is jelentette (Maspero 1978: 154) – nem emelkedhettek az „ős” rangjára (ugyanis „a nemrég elhunyt csak a gyászidőt befejező áldozat után vált összé” Maspero 1978: 158); vagy azokra a „tömeggé degradált ősökre”, akik a nemzedékek egymást követő sorában egyre távolabb kerülve áldozó utódjuktól többé nem kaptak már személyüknek szóló áldozatokat (Maspero 1978: 159), s így erejük lehanyatlott, erényük személyessége megszűnt, feloldódott egy általánosban. Ekképp tehát a „*gui* lelkeknek” az „ösöktől” való megkülönböztetése indokolt és – a fentebbieket alátámasztandó – igényelt is.

⁷⁵ Maspero 1978: 153.

– a szerző szándékai szerint – egy (számukra is) kívánatos és erényes (ha nem a legerényesebb) kormányzat dicséretévé válna. Akárcsak a *shengren* nyugton maradása – ahogy Laozi tanítja újra csak és ugyancsak először e meghökkentő formában: hogy a „*gui* szellemek” megbékéltek, s „az égalattit a *dao*val kormányozzák, [...] a bölcs ember (*shengren*) sem árt többé az embereknek”⁷⁶.

A kártékonyság, minden tett-ártalom mellőzése mint erény, mint kötelesség a *Laozi* lapjain szinte mindig a bölccsé lett uralkodó-kormányzó figurájához, annak fogalmához kötöten jelenik meg: hogy ez esetben a „*shengren*” válik e reguláció tárgyává (és alanyává), – bár zavarba ejtő lehet számunkra a neki immáron felrótt eddigi, ártó kellemetlenkedés – világosan mutatja e két fogalom egyezőségét, uralkodóét és *shengren*ét. Az iménti zavar is könnyen feloldást nyerhet azonban, ha belátjuk: a magyarázat során alkalmazandó taoista tétel, miszerint „előbbi és későbbi egymást követi”,⁷⁷ konzekvenciáiban megengedi, sőt támogatja az efféle, esetlegesen fennálló, ámde regulatív, időbeli és/vagy logikai megkülönböztettség, mint az uralkodó és *shengren* fogalmi kettősségének aktuális érvénytelenítését. Minthogy uralkodóból *shengren*, *shengren*ből uralkodó válik – ahogy láttuk (és látni fogjuk még): kettejük erénye, akárcsak kártételük tehát *egy* (lehet), és mert e minőségeik határozzák meg fogalmukat, maguk is egyek (vagy egyek lehetnek – az ennek megfelelő laozi-i álláspontra helyezkedve). A megtévesztő – mondhatnánk újra: paradox – kifejezéshasználát⁷⁸ ellenére is világos azonban a szerzői közlés a továbbiakat tekintve (is): a bölcs előljáró az ártatlan „*gui* szellemek” méltó párjaként maga is „üres szellemmé” lesz, *de*-je azokéval – ahogy Laozi írja – „találkozik és egyesül”.⁷⁹ Ez a közös jelleg, mely esetükben a *dao*nak leginkább megfelelő, erényük (közel egyedüli) meghatározója: „nem ártani”, „elmaradni”.

A LXV. fejezet tanítása szerint a „nem-tudás segítségével kormányozni” (*bu yi zhi zhi* 不以智治) a *dao* szentjeinek egy (kizárólagos) eszköze, hogy a fejedelemséget boldog egyszerűségében tudhassák, és így annak prosperitását biztosíthassák. Ellenben a nép ismereteinek gyarapításával, amely ál-

⁷⁶ *Laozi* LX, Tőkei 2005, II: 37–38.

⁷⁷ *Laozi* II, Tőkei 2005, II: 17.

⁷⁸ Szemben az eredeti kifejezést („*shengren*”) hüen tükröző Tőkei-féle fordítással („bölcs ember”), Weöres verses tolmácsolásában értelmező fordítását adja a terminusnak („fejedelem”), így csökkentve a felmerülő értelmezésbeli nehézségeket (Weöres 2001: 76). A terminusértelmezések paradoxonjellegről lásd Wu 1995: 37.

⁷⁹ *Laozi* LX, Tőkei 2005, II: 37–38.

lhatatosságot, irányításbeli nehézségeket szül, és e zavarnak a *guojia* 國家 („az ország és családjai”) látja kárát – hangzik Laozi taoista érve. S ha eközben a „régidőkre” utal is, világosan látszik, hogy a fejedelemség – egyedül megbízható – vezetését azok kompetenciakörébe vonja, akik „[tudják], hogyan kell gyakorolni a *daot*”⁸⁰. A taoista kormányzás ilyen alapvetését megérteni egyébként illetékességet jelent „mérték és példa” dolgában – állítja a szerző; továbbá frappáns választ kapunk még az esetenként egymásnak és általában a mindennapi ítéleteinknek ellentmondó taoista tételek paradoxája ügyében is.

Az első állítást tekintve meg kell jegyeznünk, hogy „mérték és példa” ismeretének feltevése határozott tagadásává válik a mű minden, relativizmussal áthatott gondolatának – holott e gondolatok tendenciája az, mely a *Daodejing* közel egyetlen, konzekvensnek tűnő vezérmotívuma lehetne. És mégsem: a minden represszióélmüliséget hirdető „bölc ember” mintaadásában maga válik (ennek is) korlátozó tényezőjévé – és szükségképpen. Ezért e nagyszerű – és paradox – kellés: „Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.”⁸¹

A másik kérdés pedig, melyben a laoz-i tételek paradoxonteremtésének egy magyarázatát nyerjük, a „titokzatos *de*” jellemzőinek vizsgálatához utal minket: kiindulópontját – az eddigiek értelmében – „mérték és példa” ismeretében, használatában állapítja meg a szöveg, hatását sokszorosnak tartja. Állítja, „vele lehet eljutni a nagy összhanghoz (*dashun* 大順)”, úgy mégis – és most számunkra ez a fontos –, hogy a *de*: „a dolgok átfordulása” (*wufan* 物反).⁸² Ha a „titokzatos *de*” működése során – látjuk – irracionálisan hat, a „nagy rendezettség” mégis ennek köszönhetjük, szabálytalanságával megtéveszti a szemlélőt: a megtévesztettség leírására és a szemlélet kitágítására pedig mi más lenne a legalkalmasabb eszköz, mint a paradoxon?

A *shengren* mint uralkodó

„A *Daodejing*ben a Bölcs alakja egy szent uralkodó formáját ölti, egyfajta demiurgoszét, a *dao* antropomorfizált képviselőjét”⁸³ – fogalmaz Isabelle Robinet *A taoizmus kialakulása és fejlődése* című könyvében. S valóban, amint a *Laozi*

⁸⁰ *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40.

⁸¹ *Laozi* IX, Tőkei 2005, II: 19.

⁸² *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40. Vö. *Laozi* XL, Tőkei 2005, II: 31: „Az [...] [átfordulás] (*fán*): a *dao* mozgása”.

⁸³ Robinet 2006: 56.

XLVII. fejezetében is, a szent király archaikus-ideáltipikus jellemzői a „bölc ember” taoista-ideáltipikus jellemzőiként – mint sematizmus – állnak előttünk. A „mozdulatlanságában” messzeható királyi erényhatalom valami teljessége fogalmazódik meg abban a leírásban, amely a bölcsét – karizmája révén – mintegy (királyi) origópontba állítja és utalja: egy helyben maradása, tevékenységének egyfajta szakrális korlátozása, a megismerés és megnevezés karizmatikus, szent gyakorlata mind-mind kifejezi világfenntartó szerepének ősi királyi jellegét.⁸⁴

Mintha folytatásként, a „bölc ember” XLIX. fejezetbeli jellemzésekor Laozi – láthatóan – következetessé, egyben plasztikussá kívánja tenni e („sarkcsillag módjára”) „mozdulatlanul” erényt tevő uralkodó képét, amikor a szövegíró felütésében (a *shengren* „a nép [boxing] szívét teszi saját szívévé”⁸⁵) először is (újra) egyértelműsíti, hogy bölcsét a királyi erény birtokosának: az égalatti vezetőjének tartja; később kifejti, hogy e vezető érzékelésében, ténykedésében „csecsemőhöz” (*hai 孩*) hasonlatos, kinek egy helyben maradása, elemi világlátása és reakciókészsége a „mozdulatlanul” is erővel ható királyi erény jellemző formája (lehet). „Félénkség”, „egy-ügyűség”, „csecsemőlét” stb. mind-mind olyan tulajdonság, mely igencsak távol áll a konfuciuszi hagyományban megfogalmazódó „mozdulatlan uralkodó” habitusától; mégis (vagy épp ezért) képes e leírás az Ég Fia uralkodói karakterét annak archetipikus eredetijéhez közelíteni: a szakralitás ideális megtestesítője igenis „Árva”, „Elhagyatott”, „Ellátatlan” lehetett,⁸⁶ erényében megkülönböztetett, elkülönültségében egyedülálló.

Ha elfogadjuk Tőkei értelmezését – melyet a szövegösszefüggések is alátámasztanak –, miszerint Laozi itt ismét nyilatkozatot tesz saját *shengrenségéről*

⁸⁴ A hivatkozás archaizmusairól, az Ég Fiának hagyományos-szabályos erényeiről, kötelességeiről és az ezeknek megfelelő elvárásrend szerinti életéről lásd Maspero 1978: 128–136. Továbbá párhuzamosságok megállapításához és az ideáltipikus vezető erénytanához vö. a *Lunyü* releváns passzusaiival, elsőik közt is a már idézett II/1.-vel (lásd 29. lábjegyzet), illetve a *Csatolt magyarázatok* 1. pontjában foglaltakkal (*Yijing: Xici* 1, Tőkei 2005, I: 47: „Aki [...] megragadta az égalatti törvényeit, az székhelyet állít magának a középben”).

⁸⁵ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33.

⁸⁶ *Laozi* XXXIX, Tőkei 2005, II: 30–31: „S ezért mondják önmagukról a fejedelmek és királyok: »Árva«, »Elhagyatott«, »Ellátatlan«. Nem azt jelenti-e ez, hogy a jelentéktelent tekintik alapnak?»; *Laozi* XLII, Tőkei 2005, II: 32: „Amitől az emberek legjobban irtóznak, az éppen az »Árva«, »Elhagyatott«, »Ellátatlan« állapot, s a királyok és fejedelmek (*wanghou*) mégis így nevezik magukat.”

(„Én <a bölcs>”⁸⁷), azt is érvényesnek kell elfogadnunk, hogy ő az (ő legalábbis mindenképp), aki „a nép szívét teszi saját szívévé”. Azét a népét, amely „ragyog”, „fűrkész” és „kutat”,⁸⁸ vagy – ahogy itt fogalmaz – „megfeszítve figyel szemével és fülével”⁸⁹: felmerül a kérdés, az uralkodó bölcs hogyan gyakorolja erényét a nép felett, ha annak szellemét magáévá teszi. Egy, már megelőlegezett válasz szerint⁹⁰ – amelynek épp a passzus jelen tétele szolgál alapjául – a bölcs, amikor „a jókkal jól bánik”, s ugyanígy a „rosszakkal”, „egy-ügyűségében”, differenciálatlan ítéletében (amely a „minden ember szalmakutyá” tételben is – bizonyos formában – megfogalmazódott) harmóniát teremt az égalattiban, vagy – helyesebben szólva – az égalatti eredeti harmóniáját tételezi.

A taoista kormányzástan alapvetését, első és végső iránymutatását, metodikai origópontját tartalmazza az LVII. fejezet, és nyilatkozik újra erről – bizonyos fordulatokat felfrissítve, de lényegét-egészét tekintve változatlanul előadva: a „bölcs ember” kormányzása tehát – ha az égalattit „meghódítani” (ebben az esetben leginkább csak: „megnyerni”) kívánja és persze nem a maga javára – a kormányzás, a hatalmi manőverek berekesztése. A tett-kormányzás, az „ügybuzgalom” (*shi*) felszámolása, így a nép, az égalatti üdve egyedül a bölcs erényén múlik: visszavonulásával a hierarchia, a hatalmi felépítmény egésze szűnik meg egy csapásra – megszűnik a népre nehezedő teherként annak önmagát leelemibb, egyben legteljesebb módon fenntartani képes életerejét csapolni. A bölcs uralkodó vágyak, hatalmi törekvések és egyáltalán bármi, szolgálatokat, szolgálattételt követelő tett nélkül (*wuwei*) biztosítja népe nyugodt és gazdag életét; azt, hogy az lehessen, ami: „faragatlan fa”. Az elemi következtetés, a „magától való beteljesülés” gondolatának határozottsága pedig ezen a ponton is erősíti a „bölcs ember” „kitüntetetségét”, hatását, *de-jét*.⁹¹

Egy, a hatalmi tétlenség üdvözítő hatásának tételét alátámasztani hivatott érvkísérlet(-sor) uralja a fejezet első felét, mely szerint: a nép nyomora és láza hatalmi érdekek és úri kiváltságok mentén mérhető. A fegyverek vívhatnak háborút az uralkodó „dicsőségére”, és ugyanúgy lehetnek vesztére is, ha lázadnak ellene; a kiváltságok és ritka tárgyak birtoklása megosztja az embereket, és ellenségeskedést szül, ezért forrásuk és mesterük nem kívánatos; a törvény-

⁸⁷ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 33.

⁸⁸ *Laozi* XX, Tőkei 2005, II: 23.

⁸⁹ *Laozi* XLIX, Tőkei 2005, II: 34.

⁹⁰ Lásd 41. lábjegyzet és kapcsolt főszövegbeli tartalom.

⁹¹ Vö. Liu 2009: 231–232.

kezés és bíraskodás pedig csak kriminalizál, rablókat és tolvajokat szül – amint Laozi mondja.⁹² Ezzel minden hatalmi apparátus tevékenységét kritizálja – ahogy tette ezt már sokszor⁹³ –, következtetését pedig az előbbiek értelmében levonta.

Az LVIII. passzus követi és részben megismétli az előzőekben foglaltakat: a kormányzat tétlenségére szólít fel, hogy a nép „egyszerű és boldog” lehessen. Érvét azonban ezen a ponton fogalmazza meg a legáltalánosabb érvennyel (amennyire csak lehetősége van erre): igaz és hamis, jó és rossz végső, valódi megkülönböztetésének kritikájával a „bölc ember”, és amit hozzá köt, a kormányzat erényét abban határozza meg, hogy különbségtevés híján nem vállalnak beavatkozást senki életébe, ezáltal biztosítva a nép nyugodt megélhetését, amelyet természetes életvitele tart fenn. Kiegészíti még ezt azzal, hogy míg a *shengren* erényénél fogva valamiféle kitüntetettséget élvez, mások ennek híján nem szenvedhetnek kárt: a bölcszet e kitüntetettsége nem hatalmazza fel mások regulálására, erőltetett „rendbetételére”.

E kiegészítés megtétele előtt is érezhető feszültség a passzus koherenciáját tekintve, mikor is Laozi igaz és hamis összemosásával – nem is leplezett módon – relativizálja a nép számára „szerencsésnek” (*fu* 福), illetve „szerencsétlennek” (*huo* 禍) tartott kormányzás közti különbséget. A kiegészítéssel megjelenő fordulat azonban – ha nem lennénk már jó előre felkészítve minden lehetséges paradoxonra – egészen meghökkentő lehet, hiszen a minden érvenyességet megkövetelő relativitástétel konzekvenciáival szemben itt mégis „bölc ember” és közember különbségéről, előbbi paradox felsőbbségéről ad számot Laozi, miközben épp ennek *de*-jéről, a megkülönböztetésnélküliségből fakadó be nem avatkozás erényéről nyilatkozik. És mégis, épp ez utóbbi erény megfogalmazásával (miszerint „nem nyeseget [másokat]”⁹⁴ stb.) eltávolítja Laozi „bölc emberének” e fejezetben kialakított képét a más fejezetekben, elsősorban a XXVII.-ben körvonalazottól, ahol a bölcszet „jó embernek” (*shanren* 善人), a közembert, a „gondjaira valót” „nem-jónak” (*bushanren* 不善人) nevezi, és ez utóbbit művelésre, „gondozásra” (*zi* 資)

⁹² Lásd részben 19. lábjegyzet.

⁹³ Lásd sok más mellett *Laozi* LXXV, Tőkei 2005, II: 43. A nép és az elit közti viszony problematikájának részeként a szerző itt is kritika alá vonja és felelőssé teszi a vezetést a nép nyomorúságának előidézéséért és fenntartásáért – s teszi ezt mind élesebben. Az uralkodó réteg élődsi mohóságát és mindig kész, haszontalan tetterejét vádolja Laozi az emberek kifosztásában és felesleges gyötrésében, tanítva a régit: kormányozni a népet úgy lehet könnyen és jól, ha kevesebbet kormányozzák.

⁹⁴ *Laozi* LVIII, Tőkei 2005, II: 37.

szorulónak tartja⁹⁵ – jelezve ezzel kettejük különbségének valós hatalmi aspektusát.

A LXVI. passzusban – mindezek után és hangsúlyosan – kényszerítő erejű természeti hasonlattal érvel Laozi a *shengren*nek – a *wang* tisztében való – önzetlen szolgálatkészsége, a népnek való alárendeltsége, illetve ezeknek szükségessége mellett; annak érdekében, hogy bölcs irányítását elfogadja és tartósítsa az égalatti. Önmérsékletre szólít tehát Laozi a vezetésben, a „bölcs embert” kitüntettségében: mert az égalatti kormányzója, aki erénye révén képes e feladatát maradéktalanul ellátni, nem más – látjuk –, mint a „*daó*ba helyezkedett”, a *shengren*. Hogy népe számára ne jelenthessen terhet vagy gondot e bölcs uralkodó, mégis „felül álljon” (*shang* 上), s „elől” (*xian* 先), *de*-je működtesse az égalattit, korlátoznia kell magát retorikájában és céljai megvalósításakor – szól az intelleum⁹⁶ –: háttérbe kell húzódnia, így előtérbe kerül erénye. A szöveg cserébe tartósan fennálló hatalmat ígér: ezáltal is mindinkább kívánatossá téve a taoista kormányzás elveinek elfogadását, megtartását – mint a politikai és erénytani zűrzavarral szembeni fellépés stratégiai szuggesztióit.⁹⁷

Mindezt követően bizonyos feszültséget kell éreznünk azonban – mely visszatérő –, hisz más szöveghelyek tanúsága szerint,⁹⁸ láthatjuk, a tartós vezetés ígéretével egyértelműen szemben áll a „bölcs ember” szükségyszerű és mielőbbi visszavonulásának kényszere. Hogy az egymásnak ellentmondó passzusok e dominanciaharcából egyáltalán kikerülhet-e valamelyik „győztesen”, aligha hihetjük,⁹⁹ mégis bizonyos preferenciák megfogalmazásának alapjául szolgálhatnak a szöveg egyes súlypontjai mint kiindulópontok. Lényegre törő fogalmazásmód, határozott állásfoglalás, érvelési potenciál: ezek egy adott szövegrészletet jellemző, koncentrált jelenléte mutathatja fel a mondanivaló kitüntettségét. Minthogy e jellemzők egyként erősségei e passzusnak (is),

⁹⁵ *Laozi* XXVII, Tőkei 2005, II: 26.

⁹⁶ Lásd továbbá *Laozi* LXI, LXXVI, Tőkei 2005, II: 38, 43.

⁹⁷ Chan 2000: 18.

⁹⁸ Pl. *Laozi* IX, Tőkei 2005, II: 19.

⁹⁹ A manapság is népszerű, miszticizáló, tekintélyelvű hagyomány inkább még szemben áll egy ilyen igénnyel, mondván, a mű egyes részeinek – és azok egymáshoz való viszonyának – megértését a mű teljességének egy adekvát – leginkább egységes egészként való – megértése teszi lehetővé, és csakis ez. Egy ilyen értelmezési hagyomány egyébként – minden torzító vonása ellenére – könnyen számot tarthat az elismerésre, hiszen a jelentéstani tér egységesítésével, mely első teljesítménye, hűen tükrözi a *Laozi dao*-szellemiségét.

mondhatjuk, mint ilyen tartalmi „gócpontnak”, megállapításainak, indítványainak megkülönböztetett szerep juthat az interpretáció során. Ennek értelmében tehát a „bölc ember” politikai elsőségére tett jelen utalások, annak elérését, megtartását célzó metodikai utasítások igen nagy súllyal esnek latba, ha a szövegösszefüggések ingatag talaján vizsgálódunk – annak ellenére, hogy ezek megfogalmazásában a laoi-i felfogástól egyébként oly távoli célelvűség is tükröződik: „Így tehát (a bölc embernek), ha fölötte akar állni a népnek, akkor úgy kell beszélnie, mint aki alatta áll”¹⁰⁰ stb.

A LXVII. fejezet mintegy az előző folytatásaként továbbviszi azt a gondolatot, miszerint csakis az lehet „feladatát jól betöltő vezető”, aki önmagát háttérbe szorítva népének kedvez csupán, s hogy egyéni vágyait mérsékli, hatalmaskodni pedig nem merészel ő, valóban „hatalmassá” (*guang* 廣) lehet. A politikai közéletben való közlekedés során általánosságban – de kiváltképp az uralkodó magatartásában – alkalmazandó, az előzőekben már megalapozott, itt pedig explicitté tett „hármass parancs” tételének be nem tartásával azonban – és ez hozza az első (egyben legfontosabb) újdonságot a megelőző passzushoz képest –, a hatalomra törő vagy azt birtokló saját „pusztulását” (*si* 死) idézi elő – miként Laozi fogalmaz. A „kincsek” (*bao* 寶) – ahogy a szerző e köteteket és követendő magatartási mintákat nevezi – a „gondoskodás” (*ci*), melynek gyakorlásával lehetünk csak egyedül biztonságban, ha „bátorságra” van szükség a hadviselésben vagy másutt; a „mérséklet” (*jian* 儉), mely egyedülként képes „hatalmassá” tenni; és a törtetés elítélése, „önmagunk háttérbe helyezése” (*hou* 後), mely a jó kormányzáshoz vezető egyedüli út – összegez ekképpen a szöveg.

Hogy ezek a „kincsek” a szerző birtokában (is) vannak, tájékoztat róla az írás, és hogy gyakorolja erényüket, az előbbieket értelmében ehhez sem férhet kétség; ennek azonban (el)várt következményei, a – hihetnénk – megvalósult szent kormányzásban való legmagasabb szintű részvétel¹⁰¹ kapcsán aligha találunk utalást e passzus sorai közt. Inkább kiolvasható azokból egyfajta személyes felkészültség, vélt alkalmasság, mely az égalatti kormányzását illeti – szembeállítva a kortársak minden értetlenségével, dölyfös alkalmatlanságával: „Manapság azonban kegyesség [gondoskodás] nélkül akarnak bátrak lenni”¹⁰² stb.

¹⁰⁰ *Laozi* LXVI, Tökei 2005, II: 40.

¹⁰¹ Lásd 46. lábjegyzet.

¹⁰² *Laozi* LXVII, Tökei 2005, II: 41.

Az intézményes rendszerekben, az elosztás torzító tendenciáiban megnyilvánuló társadalmi represszió LXXVII. fejezetbeli kritikájával az „ég *dao*jának” – e tekintetben is – kiegyensúlyozott működési mechanizmusaira hívja fel a figyelmet a következőkben Laozi, s annak követésére indít (mindig): mert „az ég *dao*ja elvesz attól, akinek túlságosan sok van, s gyarapítja azt, akinek elegendője sincs”¹⁰³. A folyamatok, amelyekbe az ember nem avatkozik deformatív, a javak eloszlásának tekintetében „méltányosabb” eredménnyel járnak, mint a kényszerítő rendszerek civilizációs törekvéseiben hatók – érthetjük, s érthetjük ekként: már a hatalmi apparátus fenntartásának pusztá költségei is fölös teherként nehezednek a népre, nemhogy fényűző életmódjának kielégítése.

A „*dao* birtokosa” az egyetlen olyan, ki „dúskál”, mégis mind e tetemest, a birtokában levőt (ti. a *daót*) az egész égalatti boldogulására képes fordítani – irányítja Laozi a figyelmet immár a *shengren* szerepére –, s teszi ezt „tettel” (*wei* 為) a szöveg meglepő tanúsága szerint: „így hát a bölcs ember befolyásol (*wei*), de nem támaszkodik erre”¹⁰⁴. A tevékeny bölcs képe még árnyaltan is, és minden további, ismerős és jellemző vonása ellenére is (mint: „sohasem vágyik arra, hogy mutogassa kiválóságát [*xian* 賢]”¹⁰⁵) idegenül hat. Ennek

¹⁰³ *Laozi* LXXVII, Tőkei 2005, II: 43. Vö. Lau 1994: 83: „It is the way of heaven to take from what has in excess in order to make good what is deficient.”

¹⁰⁴ *Laozi* LXXVII, Tőkei 2005, II: 44. James Legge fordításában a „bölcs ember” fogalmát e helyen – akárcsak a LX. passzus kulcshelyén – megtoldja egy értelmező kiegészítéssel: „(ruling)”, azaz „(uralkodó)” (Legge 1891: 104, 119). Ennek oka – minden bizonynyal – a *wei*-jel tevékenyen ható bölcs megszokottól eltérő attitűdjének azonosítása, egyben fogalmának az (ideálisan tétlen, ám szokásosan tevékeny) uralkodó fogalmához való közelítése. Erről tanúskodik Legge a szöveghez fűzött további megjegyzése is, miszerint a bölcs jelen alakja megegyezik a XXV. fejezetben szereplő király (*wang*) alakjával (Legge 1891: 120). E kommentár azonban már jogos értetlenséget szül, mivel sehol a *Laozi*-ben nem fordul elő, hogy a *wang*, mint kitétetett létező, tevékeny volna. Ennek épp az ellenkezője igaz: talán a XXXVII. fejezet mondja lehangosabban, hogy a „tízezer létező” (*wanwu*) egyike sem lehet tevékeny (ami a *wei*-t illeti), legkevésbé pedig a „fejedelmek és királyok” (*houwang*), akik a *daót* „megőrizve” hasonulnak ahhoz, s annak hatásában maguk közvetítik azt (a „tízezer létező” felé) – a *daót* tehát, amely „mindig nem-cselekvő (*wuwei*)” (*Laozi* XXXVII, Tőkei 2005, II: 29).

¹⁰⁵ *Laozi* LXXVII, Tőkei 2005, II: 44. Vö. *Laozi* XXII, Tőkei 2005, II: 24: „a bölcs ember [...] nem mutogatja magát, ezért ragyog; nem bizonygatja kiválóságát, ezért kiváló (*zhang* 彰)...”

A mű eredetijében a „kiválóak” (*xian*) megbecsülésének elmaradását szorgalmazó fejezeten (illetve a LXXV. passzus egy kevésbé látványos szöveghelyén) kívül egyedül ezen a helyen használja a *xian* terminusát a szerző. A terminus előbbi (ti. III. fejezetbeli) kontextusa – mint jeleztük már – negatív irányú konnotációt társít viszont a fogalom-

következtében fogalma itt könnyen közelítést nyerhet egy (még fenntartott) politikai aktivitással rendelkező bölcs-uralkodó fogalmához. Ez az uralkodó tett-erejét latba veti, de/és célja – a laoz-i célelvűség különös fonákján értelmezve – a taoista rend helyrebillentése, az „ég *daó*jának” a „nép szívébe” juttatása – az „emberek *daó*jának” minden sanyarúságával szemben. Felidézve azonban a II. és a IX. fejezet tételeinek sürgetését, itt sem mulaszt el figyelmeztetni Laozi: a *shengren* „beteljesíti művét, de nem időzik el”¹⁰⁶ – érthetjük: a hatalomban.

E passzus megfontolásait követő LXXXI. fejezetbeli tanítás alapvetése a *shengren* odaadó érényalkata, mely odaadást azonban nem lemondásként kell értékelnünk a részéről: a *daó*t közvetíteni – a „bölcs ember” „mindenét” ugyanis – nem jelent veszteséget, csakis többletet a maga (és az égalatti) számára – állítja Laozi. Ezt követően a *shengren* karakterének meglepő aktívumával (*wei*), tevékeny hatásával találjuk ismét szembe magunkat: ahogy a passzus bemutatja, a „bölcs ember” „mindent az emberekért tesz (*wei*)”, illetve „*dao*ja úgy cselekszik (*wei*), hogy sohasem harcol [sohasem vitázik] (*buzheng* 不爭)”.¹⁰⁷ A bölcs *wei*-tevékenységének elismerése újra csak arra az alternáló attitűdre utalhat, amely az egyes fejezetek közti tartalmi modifikációban születik. Annak különbségére ugyanis, amely – ha jellemző példával élünk – az „úgy bánik az emberekkel, mint afféle szalmakutyákkal”¹⁰⁸ és a „mindent az emberekért tesz” jelen tétele között fennáll. Mindezzel persze nem azt kívánjuk rögzíteni – ellenkezésbe kerülvén az elmondottakkal –, hogy az előbbi tétel hatósugarába eső némely fejezetek¹⁰⁹ lennének a *wuwei* tanításának

hoz: olyan tulajdonságot köt hozzá ugyanis, melyet elfedni, elvetni kell – a társadalom békéjét elősegítendő. E „kiválóság” jelen összekötése tehát a „bölcs ember” fogalmával – még akkor is, ha „sohasem vágyik arra, hogy mutogassa [azt]” – ugyancsak jelezheti számunkra a bölcs tanításon belüli alternációját.

¹⁰⁶ *Laozi* LXXVII, Tőkei 2005, II: 44.

¹⁰⁷ *Laozi* LXXXI, Tőkei 2005, II: 45. Akárcsak a LXXVII. fejezet adott pontján, a *wei*-tevékenység mint aktívum fennállása politikai beavatkozást, tevéleges kormányzást enged meg az olvasat e szintjén.

Továbbá vö. Laozi VIII, Tőkei 2005, II: 19: „A legmagasabb jóság (*shangshan* 上善) [...] hasznára van minden létezőnek, anélkül hogy küzdene (*buzheng*)”.

¹⁰⁸ Lásd 53. lábjegyzet.

¹⁰⁹ Ilyen lehet – egyebek mellett – a könyv II. fejezete (*Laozi* II, Tőkei 2005, II: 17). A hasonló szellemben megfogalmazódó tételek árnyaltabb olvasatát a *Zhuangzi* lapjain találjuk: ott is kitűnik ebben az I/2. passzus (*Zhuangzi* I.2, Tőkei 2005, II: 59).

egyedüli letéteményesei, de az utóbbihoz közelítők¹¹⁰ legalábbis – úgy tűnik – kevésbé tematizálják eszerint tartalmukat¹¹¹.

Megkülönböztetve és kiemelve továbbá az „égalatti királynak” szent hivatását a fejedelmek – akár – erényes országlásától: a LXXVIII. fejezet abban állapítja meg a *wang* kivételes erejét, hogy hivatott magára vállalni és viselni országa, az égalatti minden viszontagságát. Az a taoista belátás pedig, miszerint „a gyenge mindig legyőzi az erőset, a lány pedig legyőzi a szilárdat”¹¹², arra indítja a *shengren*,¹¹³ hogy újra megfogalmazza e kettőnek, a „gyengének” (*ruo* 弱) és a királynak megegyezését: hisz a „gyenge” „alulról” is mindig „felülre” kerül – akár a víz; akár a király, mikor befogadja mind a „szerencsétlenséget” (*buxiang* 不祥). Hogy a *wang* ereje „gyengesége”, „gyengesége” ereje lehet leginkább,¹¹⁴ mi sem láttatja jobban, mint a fejezet utolsó, mélyen antikonfucianus tétele szerinti: az „egyenes beszéd” (*zhengyan* 正言) olyan, mint „nem-egyenessé” való „átfordulása” (*fan* 反).¹¹⁵

Végül – ahogy a LXXIX. passzus szövegében látjuk – a „bölcs ember” mintaadásában elvárásokkal él: ezt fejezi ki a „baloldali rovasok” (*zuo qi* 左契) felmutatása. A *shengren* felmutatja a mintát¹¹⁶, melynek követésére hív, de

¹¹⁰ Ennek alapesete a XXVII. fejezet lehet (*Laozi* XXVII, Tőkei 2005, II: 26).

¹¹¹ Sajátos kivételt jelenthet e tekintetben a könyv X. passzusa, melyben Laozi uralkodó-bölcsé – az ott leirtaknak megfelelően – népe kormányzását a velük való „törődésben” (*ai* 愛) alapítja, bár/és eközben a „nem-cselekvést” (*wuzhi* 無知) éri el – mintegy annak „megértéseként”. A *wuzhi* terminológiájának problematikusága ellenére J. Legge is nyitott volt egy hasonló értelmezésre fordításában („without any [purpose of] action”, azaz „a cselekvés [célja] nélkül”) – bár ezt az adott fejezeten belül egy párhuzamos szöveghelyen tette (Legge 1891: 54). A *wuzhi* persze nem lehet azonos a *wuwei*-jel, de – ha érvényesítjük a fordítást – a jelentésük aktuálisan megegyező.

¹¹² *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44.

¹¹³ Szövegszerűségében a *shengren* által fogalmazott distinkcióban szereplők (ti. „a föld- és gabonaistenek ura” [*sheji zhu* 社稷主], ill. „az égalatti királya” [*tianxia wang* 天下王]) és a *shengren* közti viszony minősége e helyen közelebből nem meghatározható. Annak formája, ahogy e karakterek – mint elbeszélő és mint elbeszéltek – megjelennek a fejezet sorai közt, inkább eltávolítja a fogalmakat egymástól, az előbbiét az utóbbiakétól: a bölcs eszerint bölcsel, a fejedelem kormányoz, a király az égalatti üdvéért él.

¹¹⁴ Vö. *Laozi* LII, Tőkei 2005, II: 35: „megőrizni a gyengét: erő”.

¹¹⁵ *Laozi* LXXVIII, Tőkei 2005, II: 44. Konfuciusz tanaira való utalásában e tétel nem más – érvénye kétségtelen –, mint a *Lunyu* kormányzástani módszerét megalapozó *zhengming* 正名 („egyenes nevek”) tanításának direkt inverziója: cáfolata (vö. *Lunyu* XIII.3, Tőkei 2005, I: 119–120).

¹¹⁶ A LXV. fejezethez hasonlóan a „de birtoklása” itt is – mint „rovásokét” – „mérték és példa” birtokát jelenti, s ezek iránymutatását (lásd *Laozi* LXV, Tőkei 2005, II: 40).

szükségét nem kényszeríti¹¹⁷ – olvashatjuk –, hisz úgy lehet: az emberek úgyis követni fogják, ha fölös beavatkozással nem téríti el őket. Az, aki követeléseit behajtani mindig kész ellenben – és így uralkodik –, híján van a *dao* erejének – mondja Laozi –, pedig „a nagy kormányzáshoz nem kell erőszak”¹¹⁸.

Egybetartó utak

A LXXII. fejezet tömör, mégis átfogó: esszenciális megfogalmazása a laozi-i tanítások kormányzásra és a „bölc ember” hatalomgyakorlatára vonatkozó tételeinek. Minden kormányzás, minden hatalom csak akkor lehet teljes, kívánt és tartós, ha megfelelően-egészen korlátozza magát kényszerintézményeiben, erőpolitikájában, s egyáltalán a háttérbe húzódik, a nép mindennapi életébe be nem avatkozik – hirdeti Laozi. Ellenkező esetben – teszi még hozzá – „zaklatását” megelégtelve e hatalom ellen fordul a nép. Ezzel összhangban a „bölc ember” is – aki a hatalom letéteményese, látjuk – a háttérben marad, előkelőségéről, kiváltságokról lemondó vezetője taoista világának. Hogy maga bölcsességét, erejét ismeri viszont, szerepét is ezáltal, ugyanúgy erényéhez tartozik, akárcsak visszavonulása: nemes volta így lehet csak teljes.

Ami az „igazán nagy hatalmat” (*dawei* 大威) illeti még, a laozi-i eszményt mint fogalmat könnyen párhuzamba állíthatjuk a XLI. fejezet metaforikus *daokép*zeteivel, a „legnagyobb négyszöggel” (*dafang* 大方), a „hatalmas edénnyel” (*daqi* 大器) stb.¹¹⁹ Mindezek egyformán olyasvalamik, melyek úgy merítik ki fogalmukat, hogy valójában meghaladják azt. A *dao* olyan hatalmas – mondja Laozi –, hogy nem is vesszük észre.¹²⁰ Ugyanígy az „igazán nagy hatalom” is olyan hatalmas, hogy nem is vesszük észre – bár jelen van, és mindig¹²¹: ezért tarthat kevés számot a sikerre az az interpretáció, amely nem számol e párhuzamossággal, amely nem fogadja be a paradoxont, amely a

¹¹⁷ Vö. *Laozi* LVIII, Tőkei 2005, II: 37: „a bölc ember (*shengren*) négyszöget formál, de nem nyeseget (másokat), sarkot alakít, de nem vág le (másokból), egyenes, de nem feszít meg (másokat), ragyogó, de nem vakít el (másokat)”.

¹¹⁸ *Laozi* XXVIII, Tőkei 2005, II: 26. Vö. Schwartz 1998: 193.

¹¹⁹ *Laozi* XLI, Tőkei 2005, II: 31.

¹²⁰ *Laozi* XIV, Tőkei 2005, II: 21: „Nézem és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). [...] Szembe megyek vele s nem látom az elejét, utánamegyek s nem látom a végét”; *Laozi* XXXIV, Tőkei 2005, II: 28: „Minden létező (*wanwu*) visszatér hozzá [...], de nem tudják, hogy uruk van. Megérdemli tehát a Hatalmas nevet”; stb.

¹²¹ Vö. a *daóra* vonatkoztatva pl. *Laozi* VI, Tőkei 2005, II: 18.

„legnagyobb hatalmat” ténylegesen semmi-hatalomnak érti tehát. A *dao* esetében ugyanis aligha lehetne állítani, hogy annyira hatalmas, hogy már nincs is, vagy – ami ugyanaz lehet – annyira kicsiny, hogy már nincs is. És ezt az „igazi hatalom” esetében sem tehetjük meg: hiszen látható, a *dao* és a „legnagyobb hatalom” közti analógia az értelmezést ebben az irányban befolyásolja.

A *Daodejing* leghíresebb archaizmusa, a LXXX. fejezetbeli, mind végre is világos képet fest Laozi idilli „országáról”, annak berendezkedéséről: intézménynélküliségéről. A tan minden elitizmusa végét jelöli annak a közösségnek az ideális leírása, melyben a taoista egyszerűség, a *ziran* érvénye teljes valójában kifejezésre jut: s „a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu*)”¹²². Mint kívánt regresszív folyamat eredményét ismerjük fel az írásban szereplő kitételek (és a kortörténeti egyeztetés¹²³) nyomán feltáruló anakronizmust: civilizatórikus eszközök bősége áll vagy állhat az „ország” népe rendelkezésére ugyanis – taoista gondtalanságukban mégis elhagyják azok használatát.

A folyamat hangsúlyozását azért látjuk indokoltnak, mert bár az idillikum leírása időtlenséget sugall, annak elérésére tett indítvány (ti. „legyen úgy”) időbeliséget feltételez: a megvalósulás mozzanatait ugyanis. Ennek lépései és feltételei maga a taoista kormányzástan, ahogy Laozi – ha heterogén szövegszerűségében is, láttuk – műve többi részében fejezetről fejezetre kifejtette: megrajzolva a *shengren* áldásos szerepét, feltűnését, majd továtűnését. E folyamat utolsó momentumaként a bölcs-uralkodó „visszavonulását”¹²⁴ találjuk tehát, amely egyben az égalatti („országainak”) egyszerű „maga-olyanságába” való visszatérését, az idillikum – remélt – időtlenségének eljövételét, a nép további háborítatlan, felemelő nyugalomát jelenti: mindazt, amit a jelen fejezet áhít.

A passzus párhuzamos-ellentétes szerkezetet követve fejti ki kezdetben „ellentételező”, azt követően „tétélező” elemekkel társított motívumsorozatát a társadalmi-technikai kezdetlegesség említett egyszerűségéhez való visszatérésről. Ennek főbb pontjai – kezdve az előbbivel: (1) a „kicsiny ország” fa-

¹²² *Laozi* LVII, Tőkei 2005, II: 37. Lásd még *Laozi* XXVIII, Tőkei 2005, II: 26.

¹²³ Amint Ecsedy Ildikó is írja *A kínai állam kezdetei* című művében: „Ez a világkép már a Zhou-ház 周 első uralkodójától kezdve anakronizmus; és az első mitikus »császárok«, a Xia-dinasztia 夏 adószedő hadjáratai óta hiú remény a hadaktól érintetlen, békés világrend. Ilyen világ képét legfeljebb végső menedékként színezgethette a »Hadakozó fejedelemségek« véres kora (i. e. V–III. század) [...]; de a békés és »zsarnoktalan« falu utáni nosztalgia ennél mindenképpen korábbi idők emlékezetéből táplálkozhatott” (Ecsedy 1987: 77).

¹²⁴ Lásd 81. és 106. lábjegyzet kapcsolt főszövegbeli tartalma.

lusiassága¹²⁵ központi hatalom nélkül, ahol a „*qi* 器 -szerszámok” – akár mint áldozati edények: úri kiváltságok¹²⁶ – használaton kívülre kerülnek; (2) a hosszú távú közlekedésre és hadakozásra szánt eszközök, civilizációs vívmányok, „hajók és kocsik”, „páncélok és fegyverek” használatának elutasító elvetése, a nép ártatlanságának és elégedett egy helyben maradásának¹²⁷ mutatójaként, egyben zálogaként; (3) a lényegéből fakadóan elitista kínai írásnak – az adminisztráció e legfőbb eszközének¹²⁸ és a *wen*-műveltség hordozójának – felhagyása az (írást helyettesítő) „csomókötözéshez” (*jiesheng* 結繩) való visszatéréssel. A kialakuló kép pedig a „pozitív” mintázat mentén válik teljessé: (4) a külsőtől és belsőtől nem háborított, egyszerű élet mindennapisága elégedettségtől teli – jóslatszerűen –, benne az emberek megtalálják tehát mindazt, ami boldoggá teszi őket.

Míg a taoizmus belső tendenciáinak dinamizmusa – összegzünk ekképp – Laozi tanítására egy eredeti-eklektizáló hatással bírt, s a *Daodejing* szövegének bizonyos széttartó jellegét erősítette az olvasatban, az elsődleges gondolati teljesítmények szintetizálását követően a „köz íránt elhivatott” – mint diszpozíció, mint magatartásminta – a bölcséleti adekvációban már messze

¹²⁵ Ecsedy 1987: 79: „ebben a részletben [ti. a fejezet második felében] fordul elő az egyetlen utalás, amiből ezt a kis világot a faluval azonosíthatják (abban a későbbi korban, amikor a várossal ez már szembeállítható). A »kakaskukorékolás« és »kutyaugatás« [...], azaz a háziállattartás ugyanis már legalább letelepült életmódot jelez, a háziállatnevelés feltételei pedig aligha lehettek meg a korai kis erődökben”.

¹²⁶ Ecsedy 1987: 77–78.

¹²⁷ Ahogy a *shengren* mintaszerűségében, a háborítatlan nép is egy helyben maradó – látjuk: egy helyben maradását elemi világlátása kíséri, mely könnyű kielégüléshez vezet igényei egyszerűségében. Ecsedy azonban másfajta – ám igencsak figyelemreméltó – megközelítést javasol a kérdést illetően: „Nem annyira az egy helyben maradás dicsérete ez, hanem egyrészt a kényszerű elhurcoltatás, másrészt a »kiváltságos közlekedés« félelme. A hadba-fogságba-munkára elhurcoltak vagy a menekülők tömegesen, gyalog kényszerültek helyet-hazát cserélni, »messzire menni« már a Zhou-dinasztia győzelme után, s az egész Zhou-kor folyamán többször is, természetesen az eredeti települések pusztulása árán, közösségüket is végveszélybe sodorva. S a »hajók-kocsik« fejedelmi útjain királyi adószedők jártak páncélban-fegyverrel, ahogyan azt a hagyomány más ága őrzi” (Ecsedy 1987: 78). Illetve: „a *qivel* jelzett edények-hangszerek s más »szerszámok« és a »kocsi-hajó« együttese [...] nyelvi klisé ugyanannak a »bűnös« fejedelmi fényűzésnek a kifejezésére, amelytől a *Laozi* »kis országa« távol akar maradni” (Ecsedy 1987: 79).

¹²⁸ Ecsedy 1987: 79.

túlnőtt a „köz iránt érzéketlenül”: s e szellemi mozgással részben egységesült a tan. A konzisztencia, mely a bölcs egyes tanításbeli szerepei között – lehetőség szerint – adottá vált, épp ennek a gondolati mozdulatnak volt köszönhető: amint a „visszavonulás” kormányzástani jelentősége is megvilágítja, kritikus időzítése megérteti, hogyan lehetséges szerepegyezés a „nem cselekvő tevékenység” két „oldalán” állók, a (karizmatikus) uralkodó és a (világtól elvonult) „bölcs ember” között. A *Laozi* kormányzata nem más ezért – a *daón* áll, mely „átfordul” –, mint páratlan képessége és ereje magamaga elhagyásának: az égalatti megnyerésének.

Elsődleges források

- [*A nagy tanítás – Daxue 大學*] „A nagy tanítás (Daxue).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 185–195, 216–217.
- [*Beszélgetések és mondások – Lunyu 論語*] „Beszélgetések és mondások (Lunyu).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 57–177.
- Chan, Wing-tsit 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- [*Laozi 老子 – Daodejing 道德經*] „Laozi (Daodejing).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 17–50.
- Lau, D. C. 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf, Everyman's Library.
- Legge, James 1891. *The Texts of Taoism Part I*. [The Sacred Books of the East 39.] Oxford: Clarendon Press.
- [*Mengzi 孟子*] „Mengzi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 329–385, 392–398.
- [*Mozi 墨子*] „Mozi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 226–297.
- [*Változások könyve: Csatolt magyarázatok – Yijing: Xici 易經 繫辭*] „Változások könyve: Csatolt magyarázatok (Yijing: Xici).” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 47–49.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press.
- Weöres Sándor 2001. *Lao-ce: Tao Te King. Az Út és Erény könyve*. Budapest: Tericum.
- [*Zhuangzi 莊子*] „Zhuangzi.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 58–123.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Chan, Alan 2000. „The *Daode jing* and Its Tradition.” In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook*. Leiden: E. J. Brill, 1–29.
- Chen, Ellen M. 1989. *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*. St. Paul, Mn.: Paragon House.
- Creel, Herrlee G. 1970. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fung, Yu-lan 1983 (1953). *A History of Chinese Philosophy*. Volume I: The Period of the Philosophers. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanhoe, Philip J. 2003. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Classics.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kósa Gábor 2013. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Liu, Xiaogan 2009. „Daoism (I): Lao Zi and the *Dao-De-Jing*.” In: Mou, Bo (ed.) *History of Chinese Philosophy*. London – New York: Routledge, 209–236.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Rand, Christopher C. 1979–1980. „Chinese Military Thought and Philosophical Taoism.” *Monumenta Serica* 34: 171–218.
- Robinet, Isabelle 1997. *Taoism: Growth of a Religion*. (Translated by Phyllis Brooks). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Robinet, Isabelle 2006. *A taoizmus kialakulása és fejlődése*. Budapest: Arany Hegy Alapítvány.
- Schwartz, Benjamin 1998. „The Thought of the *Tao-te-ching*.” In: Kohn, Livia – LaFargue, Michael (eds.) *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 189–210.
- Tőkei Ferenc 2005. „A taoizmus alapvetése.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 11–16.
- Várnai András 2011. „»Egyenes nevek« (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55.2: 9–31.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 2018. „Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?” *Távol-keleti Tanulmányok* 10.1: 63–104.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.
- Wu, Yi 1989. *The Book of Lao Tzu (The Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.

SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR

Ötvenhét mappa

Egy kínai sibe autodidakta történész,
Guan Wenming családfagyújtéménye¹

Bevezetés

A sibék (kín. *xibo* 锡伯)² a Kínai Népköztársaság (kín. *Zhonghua Renmin Gongheguo* 中华人民共和国) hivatalosan számon tartott 56 etnikus csoportja közé tartoznak. Nyelvük a tunguz nyelvek egyikeként szoros rokonságot mutat a mandzsui nyelvvel.³ Társadalomszerkezetük hagyományosnak tekinthető, funkcionális alapegysége a patrilineáris ágazat, a *gargan* (kín. *zhi* 支). Ezek az azonos névvel megnevezett, exogám, szolidáris, rituális csoportok, amelynek tagjai kimutathatóan közös őstől származnak, nagyobb egységekbe, nemzetségekbe – az úgynevezett *halákba* (kín. *hala* 哈拉) vagy *halamukūnokba* (kín. *hala-mukun* 哈拉穆昆) – tagolódnak.⁴

A sibék lélekszáma ma alig valamivel több mint 190 000 főre tehető. Döntő többségük (mintegy 143 000 fő) Kína északkeleti tartományjaiban él elszórtan, de az északnyugat-kínai Xinjiang Ujgur Autonóm Területen (kín. *Xinjiang Weiwu'er Zizhiqu* 新疆维吾尔自治区) belül ugyancsak nagyobb lélekszámú (kb. 34 000 főnyi) közösségeik találhatóak. Itt él Guan Wenming 关文明 sibe autodidakta történész is.

Guan Wenming háza a xinjiangi Chabucha'er Sibe Autonóm Járás (kín. *Chabucha'er Xibo Zizhixian* 察布查尔锡伯自治县; si. *Cabcal Sibe Beye Dasangga Siyan*) történelmi falvainak egyikében, az Ötödik faluban

¹ Tanulmányom a Magyar Tudományos Akadémia Prémium Posztdoktori Kutatói Program PPD-009/2017-es számú projektjének keretében készült.

² A *sibe* szó az adott etnikum nevének mandzsui/sibe nyelvű írott formája. Maguk a sibék a szót ma *šiv*-nek ejtik (Zikmundová 2013: 10).

³ A sibe nyelvet – a mandzsui nyelv és írásrendszer megreformálásának köszönhetően – 1947 óta különböztetik meg hivatalosan a mandzsutól („Xibozu Jianshi” Bianxiezu – „Xibozu Jianshi” Xiudingben Bianxiezu 2008: 137).

⁴ Shirokogoroff 1924: 17–19.

(si. *Sunjaci niru*) áll. Ez a falu valahol félúton található a falvak sorában. Guan Wenming házához a falvakat összekötő, nyugat felé vezető útról – nem sokkal a falu határát jelző tábla után – észak felé kell letérni egy kis, poros földútra.

A ház, amelyben Guan Wenming akkor lakott, amikor megismerkedtem vele,⁵ az utcára nyíló vaskaputól jóval beljebb, az előkert veteményese mögött állt. A kékre festett falak mögött három szoba bújt meg: a délre néző bejárati ajtóval szemben a konyha volt található; attól jobbra a keleti, balra pedig a nyugati szoba nyílt. Guan Wenming ez utóbbi szobában lakott, és ott őrizte családfagyűjteményét is – egy nagy, kék színű, csatos bőröndben, amelyet annak az ágynak a szélén tárolt, amelyen aludt. Ez a gyűjtemény volt az ő legfőbb kincse, és Guan Wenming mindennél jobban szerette volna, hogy az megjelenessen, mindenki számára hozzáférhetővé téve a xinjiangi sibék körében gyűjtött családfák anyagát.

A gyűjtemény értékét növeli az is, hogy a sibék családfairó hagyománya 2009 óta hivatalosan is a sibe szellemi kulturális örökség részét képezi. Emiatt Guan Wenming munkásságát mind az autonóm járási, mind tartományi szinten egyre nagyobb figyelem övezi. A Guan Wenminggel való találkozásunk óta azonban már hat év eltelt, de a gyűjtemény még mindig nem látott napvilágot.⁶ Időközben a házat is, amelyben Guan Wenming egykor lakott, lebontották; a családja újat épített helyette. A gyűjtemény pedig dobozok mélyére került – egészen 2017 őszéig.

Akkor a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének, illetve a Xinjiangi Tanárképző Főiskola Etnológiai és Szociológiai Intézetének (kín. *Xinjiang Shifan Daxue Minzuxue Shehuixue Xueyuan* 新疆师范大学民族学与社会学学院) intézményes háttérével Chabucha'erba utaztam, hogy Guan Wenming kérésére a teljes gyűjteményről fotódokumentációt készítsek. Ez volt az első lépés ahhoz, hogy a Guan Wenminggel való együttműködésünk eredményeként publikálásra előkészítsük a gyűjteményt. E tanulmány feladata, hogy – segítve a tervezett forráskiadványhoz írt bevezető tanulmány átgondolását – feltárja a Guan Wenming családfagyűjtemény jelentőségét, röviden bemutassa annak tartalmát, és megvitassa annak jövőjét.

⁵ Guan Wenminggel 2012-ben, a 2010 óta – kisebb-nagyobb megszakításokkal, de – mind a mai napig folyó kulturális antropológiai terepmunkáim során ismerkedtem meg.

⁶ Mindennek okára a tanulmányomhoz írt befejezésben még visszatérek.

A sibék és családfáik

Az első történeti forrásmunkák, amelyek megemlítik a sibe nevet, 1593-ból, a *kilenc törzs háborúja* (kín. *jiu bu zhi zhan* 九部之战) kapcsán maradtak ránk. E háborút a sibék – nyolc másik szövetséggel együtt – a mandzsu Qing-dinasztia (kín. *Qing chao* 清朝; man. *Daicing gurun*; 1644–1911) alapjait megvető Nurhacsival (kín. *Nu'erhachi* 努尔哈赤 man. *Nurhaci*; ur. 1616–1626) szemben vívták.⁷ És bár a háborúban a sibék a vesztes oldalon álltak, a hadjáratnak köszönhetően felléphettek a történelem színpadára.

A kilenc szövetséges leverése után kezdődött meg a mandzsuk hatalmának alapját képező *nyolczászlós hadsereg* (kín. *baqi* 八旗; man. *jakūn gūsa*) felállítása, ahová a sibéket is besorozták. A hadseregbe sorozva a sibék nem csupán a mandzsu nyelvet, hanem – a mandzsu írásrendszer kidolgozása után (1629) – a genealógiák szerkesztésének hagyományát is megörökölték. 1735-ben ugyanis maga Qianlong császár 乾隆 (ur. 1736–1795) adta parancsba a *nyolczászlós hadseregben* szolgálatot teljesítő katonák, illetve tisztviselők leszármazási vonalának az összeírását.⁸ Nem titkolt célja a mandzsu identitás megerősítése és a származás bizonyíthatósága volt. Ez utóbbira azért volt szükség, hogy a *nyolczászlós hadseregben* szolgáló emberek rangjukat, illetve az adott tisztségek örökléséhez való jogukat igazolni tudják.⁹

A családfák szerkesztésének gyakorlata pedig idővel a nép körében is elterjedt. Ennek bizonyítékául Kangxi császár 康熙 (ur. 1662–1723) uralkodásának idejéből állnak rendelkezésünkre a legkorábbi forrásanyagok.¹⁰ Ebből az időből maradtak fenn az első példák az írott sibe családfákról is.¹¹ Ezeket a családfákat – a sibék ma fellelhető családfáival egyetemben – formai tekintetben két csoportra lehet osztani: az általában vászonra írt *feljegyzésleplekre* (kín. *pudan* 谱单), illetve a könyvszerű formában vezetett *feljegyzéskönyvekre* (kín. *pushu* 谱书) (1. kép). Mandzsu/sibe nyelven ma mindezekre a *booi durugan* kifejezéssel utalnak, amely kifejezés a kínai *jiapu* 家谱, vagyis *családfa / családi feljegyzések* kifejezés mandzsu nyelvű tükörfordítása.¹²

⁷ Wu 2008: 20.

⁸ A könyv végül *A nyolc zászlóbeli mandzsuk nemzetségeinek annotált feljegyzései* címen 1744-ben készült el (lásd Hong 2002).

⁹ Li 2006: 3–4.

¹⁰ Li 2006: 1.

¹¹ Tongjia–Wen 2009: 144.

¹² A családfák formáik mellett fajtájuk tekintetében is megkülönböztethetők egymástól, attól függően, hogy azok egy egész nemzetség vagy egy már ágazatokra bomlott nem-



1. kép: Fotó az északkeleti Fushunban élő Hu család kínai nyelvű feljegyzéskönyvéről (Liaoning, 2012. A szerző felvétele)

Maguk a családfák a nemzetségek, illetve azok ágazatokra bomlását követően a nemzetségi ágazatok generációit sorszámozták az első adatolható őstől kezdve.¹³ Ugyanakkor az ősök nevei, a patrilineáris leszármazási vonal és a rokonsági kapcsolatok rendje mellett lejegyzésre kerülhetett még az adott nemzetségek, ágazatok története is, illetve a családfára feljegyzett emberek életrajzi adatai. Ezen kívül a családfákhoz úgynevezett *családi törvényeket* (kín. *jiafa* 家法) is kapcsolhattak, amelyek a helyes viselkedésmódot és a követendő normákat írták elő a nemzetségek, ágazatok tagjainak. Mindezekon felül a családfák olyan, idegen nemzetségi tagok elől elzárva tartott, tabuk által övezett tárgyak voltak, amelyek fontos szerepet töltek be a halottakra vonatkozó megemlékezések során is.¹⁴

A családfák tehát nem voltak mások, mint az ősökről őrzött tudás tárgyi hordozói. A családfairás hagyományának szemszögéből ezért is jelentett olyan nagy törést, hogy 1764-ben a sibék egy részét Északkelet-Kínából a

zetségi ágazat leszármazási vonalát rejtik-e. A vonatkozó kérdéskört bővebben lásd Liu 1959: 25–26.

¹³ Gong 2002: 110.

¹⁴ Sárközi 2018: 60.

mai Xinjiang vidékére telepítették,¹⁵ előidézve ezzel a sibéket ma jellemző sajtáságos földrajzi eloszlást. Az áttelepítést követően ugyanis többé nem volt mód arra, hogy az egymástól elszakított nemzetségek, ágazatok megőrizzék a közös ősökre és a közös múltra vonatkozó tudást.¹⁶

Erre a tudásra az 1800-as évek végén a bokszerlázadás mérte a következő nagy csapást, amikor is számos – többek között sibe – nemzetség családfája odaveszett.¹⁷ A családfairás hagyománya azonban mit sem veszített identitásformáló erejéből. Olyannyira, hogy az 1950-es években, miután a Kínai Kommunista Párt hatalomra került (1949) és a kínai nemzetépítés jegyében megkezdődött az etnikumok történelmének (re)konstruálása, a sibék történelmének megrajzolásában, illetve a sibe identitás újrafogalmazásában a megmaradt családfák és az azokon feljegyzett nemzetségi történetek felgyűjtése igen fontos szerepet játszott.¹⁸

Néhány évtized múltán, a *nagy proletár kulturális forradalom* (kín. *Wuchan jieji Wenhua Dage ming* 无产阶级文化大革命) azonban a családfák elpusztításának újabb hullámához vezetett: az akkor megsemmisített családfák java részét a nemzetségek tagjai maguk égették el, vagy ásták el a föld mélyére félelmükben. Néhány családfa mégis túlélte az újabb pusztítást, és ezek a forradalom elmúltával újult erővel álltak ismét az ősökre vonatkozó, identitásformáló tudás felélesztésének a szolgálatába.

E tanulmány keretein belül nincs mód arra, hogy valamennyi, ezt alátámasztó forrást áttekintsek. Csupán példaként hozom fel a *Shenyang xibozu zhi* 沈阳锡伯族志 [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyvet, amelyben – félretéve a családfákat övező tabukat – tizenhét sibe nemzetség családfáját hozták nyilvánosságra az adott nemzetségek történetével egyetemben.¹⁹ Egy, már jóval később, *Zhongguo xiboren* 中国锡伯人 [*A kínai sibe emberek*] címen kiadott könyvet olvasva válik csak érthetővé, hogy e családfák felgyűjtése hogyan történt, és miként szolgálta a sibe identitás újrafogalmazását.²⁰ De a sibék saját családfáik kutatása iránti érdeklődéséről sokat árul el az is, hogy a *Shengjing yizhu Yili xibo ying xiang hong qi guanbing san dai ding ce*

¹⁵ A ma *nagy nyugatra telepítés* (kín. *da xi qian* 大西迁) néven ismertté vált eseményről bővebben lásd Sárközi 2018.

¹⁶ Tongjia–Wen 2009: 145.

¹⁷ A mandzsuk családfáit érintő pusztításról számol be például Shirokogoroff (1924: 62).

¹⁸ Sárközi 2018: 60.

¹⁹ Shenyang Shi Minwei Minzu Zhi Bianzuan Bangongshi 1988: 56–76.

²⁰ Na Qiming – Han Qikun 2010: 10–101.

盛京移驻伊犁锡伯营镶红旗官兵三代丁册 [A Shengjingból Ilibe települt sibe tábor keretes vörös zászlójába (besorozott) katonáinak három nemzedéket felölelő listája] címen 2003-ban megjelent könyv²¹ alapjául szolgáló eredeti kézirat olyan sok kézen forgott, hogy végül elveszett; a forráskiadvány is csupán egy fénymásolat alapján készülhetett el.

Mindezek a források azt bizonyítják, hogy maguk a családfák az ősről őrzött tudás hordozóiként milyen fontos szerepet játszottak – és játszanak mind a mai napig is – a sibe identitás életben tartásában. Mégsem hallgathatjuk el azt a tényt, hogy a családfákra mért pusztításokkal természetesen velejárá felejtés folyamata visszafordíthatatlan. Hivatalos jelentések szerint mára mindössze 111 sibe családfa maradt fenn,²² és bár számos sibe nemzetség fog bele ma is saját családfájának újraírásába, sokuk leginkább csak az öregek emlékezetére hagyatkozhat.

A családfákat ért pusztítás pedig nemcsak az 1764-ben egymástól elsodródott nemzetségekről, de sok helyütt az egyazon földrajzi, lokális térben élő sibék közötti rokonsági szálakról őrzött tudást is elhomályosította. Mindez még az olyan viszonylag zárt közösségekre nézve is igaz, mint a Chabucha'er Sibe Autonóm Járás történelmi falvaiban élő sibéké. Ez az, amiben Guan Wenming családfáiról tevékenységének, mint a felejtés elleni küzdelem egyik megnyilvánulási formájának jelentősége rejlik.

Guan Wenming

Guan Wenming 1938-ban született Xinjiangban, a mai Chabucha'er Sibe Autonóm Járásban. „A Gūwargeya²³ nemzetségből való vagyok, szegény földműves (kín. *pinnong* 贫农) családba születtem” – mondta 2012-ben, amikor még az első interjúfelvételeket készítettem vele.²⁴ „Apám mikor született, azt én nem

²¹ Xinjiang Shaoshuminzu Gujiban – Beijing Shi Minwei Gujiban 2003.

²² He et al. 2009.

²³ A sibék ma használt, kínai nyelvű családneveit legtöbbször a mandzsú/sibe nemzetiségnevek első szótagjából képzik. Guan Wenming sibe nemzetiségnevéből is így lett kialakítva a Guan kínai családnév.

²⁴ Az itt lejegyzett életrajz a 2012 novemberében felvett hanganyag alapján készült el. Az életrajz megírásához fontos forrásként szolgált számomra továbbá egy 1988-as formanyomtatvány is, amelyen Guan Wenming felvételét kérte egy kínai népművészeti társaság bizottságának a tagjai közé. Ezen a nyomtatványon Guan Wenming családi háttereként a „szegény földműves” kifejezés lett feltüntetve; ez a kifejezés zömében

tudom. [...] Az apám már meghalt, mikor én még anyám hasában voltam. Így én nem találkoztam saját apámmal” – folytatta, de a gyermekkorát tekintve sok minden homályos maradt.

Csupán annyi tekinthető bizonyosnak, hogy – amint az a fenti interjúrészeletből is kiderül – az édesapa nagyon korán meghalt. Így Guan Wenming, aki a legkisebb gyermek volt a családban, félárvaként nevelkedett. Általános iskolai tanulmányait 1947 őszén, kilenc évesen kezdte meg. 1952 júliusa és 1953 augusztusa között Xinjiang tartományi székhelyén, Wulumuqiban 乌鲁木齐, a Kínai Kommunista Párt Központi Bizottsága Xinjiaangi Hivatalának Kaderképző Iskolájában (kín. *Zhong Gong Zhong Yang Xinjiang Fenju Ganbu Xuexiao* 中共中央新疆分局干部学校) tanult. Itt, emlékei szerint, a második legjobb tanuló volt:

„Egyszeriben levizsgáztam. Akkortájt az iskola kívánalma [az volt]: ha sibe nyelven írod [a vizsgát], az is jó, ha kínai nyelven, az is jó. Akkoriban én kínaiul nem értettem. [...] Kínaiul beszélni sem nagyon tudtam. Mikor odamentem. Ez bizony így volt. Aztán utána, ahogy levizsgáztam, azon a nyomtatványon – ha értetted a tartalmát, máris jó [volt]. 99%-os lett [a vizsgám].”

Az iskola befejeztével Guan Wenming 1953 augusztusában tért haza szülőfalujába, és beosztása szerint 1954 decemberéig a párt ifjúsági tisztviselőjeként dolgozott a járási ügynevezett Négy Körzet²⁵ Körzeti Bizottságában (kín. *Si Qu Qu Weihui* 四区区委). 1955-ben, mindössze 17 évesen a Chabucha’erhoz közeli Yining 伊宁 városi Xinhua Könyvesboltban (kín. *Xinhua Shudian* 新华书店) a könyvek forgalmazásáért felelős munkatársként kezdett dolgozni, majd 1958 és 1960 között a Xinjiaangi Vas- és Acélgyárban (kín. *Xinjiang Gang Tie Chang* 新疆钢铁厂) helyezkedett el.

Ezt követően azonban, még a *kulturális forradalom* előtt otthagyta a várost. Mint mondta: „Hazatértem a saját otthonomba. Mondták, hogy valahol elhelyeztek volna. Oda én nem mentem. Ugyanaz, nem? Hát nincs rendjén, hogy visszajöjjenek a saját öreg földemre?” Így történt, hogy Guan Wenming 1960-ban visszatért a Chabucha’er Sibe Autonóm Járásba; földet művelt, és az Ötödik

azokra az emberekre utalt, akiknek nem volt saját földjük (vagy csak nagyon kevés földjük volt), és akik így bérbbe vett földeken termelték meg mindennapi betevőjüket.

²⁵ Az elnevezés Guan Wenming szülőfalujának egykori közigazgatási besorolására utal.

falut ezután nem hagyta el. 1964 és 1968 között a falujától délnyugatra található Apa'er-csatorna (kín. *Apa'er ganqu* 阿帕尔干渠) vizének elosztásáért felelt, majd 1972-ig disznótenyésztéssel foglalkozott.

A mindennapi megélhetést biztosító munkák mellett Guan Wenming ifjúkorától kezdve nagy érdeklődést mutatott saját etnikumának története iránt. A legkülönbélebb történeti anyagok és a xinjiangi sibe családfák felgyűjtését már a *kulturális forradalom* előtt megkezdte. De a „forradalom idején mindet elvitték” – mondta, és mikor megkérdeztem, ki vitte el, így folytatta:

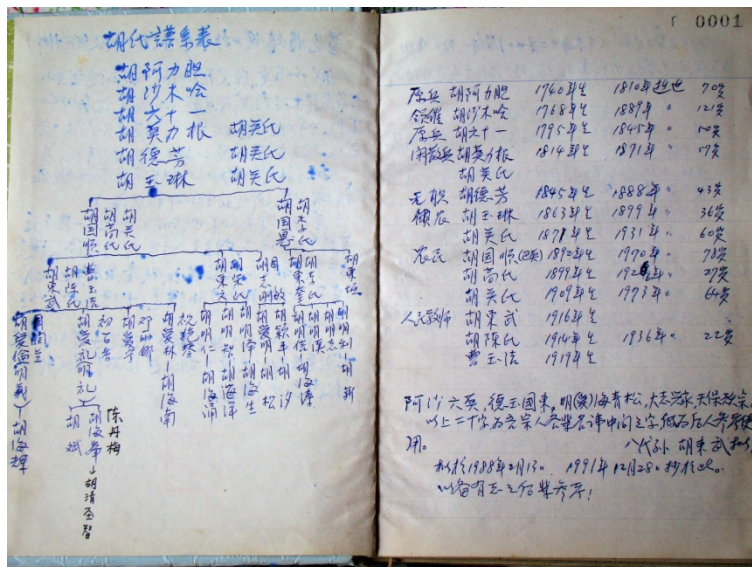
„Óóóó, hát a vörösgárdisták. Ez nem egy ember műve volt. Ők vitték el. [...] A könyveim mind jó könyvek voltak. [...] Eredetileg a mi Ötödik falunkban egyetlen ember sem tudott [róluk]. Volt nekem az a könyvem, azt kölcsönadtam. De aztán ki tudja, hogy történt... Ez a könyv honnan van?” [Idézte fel az akkor elhangzott párbeszédet, majd hozzátette:] „Így történt. [...] Mindet elvitték.”

Mindez azonban nem szegte Guan Wenming kedvét. A forradalom elmúltával újrakezdte munkáját, és ma házában számos, a xinjiangi sibék történetét és vallását érintő, saját gyűjtésen alapuló, sibe nyelven írt kéziratot őriz. Ötvenhét mappába rendezett, mandzsu/sibe és kínai nyelveken írt családfagyűjteménye is több évtizedes munka eredménye: azon túl, hogy a forradalom során szinte a teljes családfagyűjteménye odalett, és újra kellett kezdenie azok felgyűjtését, egy-egy, a sibe nemzetségek által tabuként őrzött, generációról generációra áthagyományozott családfa felkutatásával, illetve a dokumentálás jogának kivívásával olykor éveket töltött el. Így, bár gyűjteménye zömében nem eredeti családfákat tartalmaz, azok értékes – és sokak számára hozzáférhetetlen – forrásai a sibék történelmére és családfáira irányuló kutatásoknak.

Guan Wenming családfagyűjteménye

Guan Wenming családfagyűjteményének összeállításakor háromfajta forrásra támaszkodott. Első és legfontosabb forrásai a xinjiangi sibék által őrzött családfák, illetve ezek hiányában azok az úgynevezett *háttérdokumentumok* voltak (2. kép), amelyeket a sibék – az öregemberek emlékezetére hagyatkozva – a kulturális forradalom után vetettek papírra. Ilyen *háttérdokumentumok* mind az északkeleten, mind a Xinjiangban élő sibék körében fellelhetők. Ugyancsak

fontos forrásnak bizonyultak Guan Wenming számára a temetőekben felállított sírkövekre vésett szövegek. Forrásai harmadik csoportját pedig azok a nyomtatásban megjelent dokumentumok alkották, amelyek a sibe nemzetségnevek számbavételét tűzték ki célul,²⁶ választ keresve az azonos vagy hasonló nemzetségnevet viselő nemzetségek, ágazatok közötti feltételezett rokoni kapcsolatok kérdésére.



2. kép: Fotó a shenyangi Hu család tagjai által írt háttérdokumentumról (Liaoning, 2012. A szerző felvétele)

Ennek hátteréül fontos tudni, hogy vannak olyan sibe nemzetségnevek, amelyek nagyon hasonlóak – mint például a Gūwargiya és a Guwalgiya, illetve a Hūshihari és a Hūshihar nemzetségnevek. Sok esetben azonban ma már nem lehet tudni, hogy adott, egymáshoz olyannyira hasonló nemzetségnevek egy és ugyanazon nemzetségeket jelölik-e.²⁷ Az is előfordulhat, hogy egy és ugyanazon nemzetségnévhez többféle kínai családnév társítható; így például a Hashūri nemzetségnév egyaránt megfeleltethető a Ha 哈 és a Han 韓 kínai családnévnek. És hasonlóképpen: ugyanaz a kínai családnév különböző nemzetségekre utalhat; a Tong 佟 kínai családnévet például egyaránt viselhetik

²⁶ Lásd pl. Gong 2002; Zhao–Wu 2008: 194–217.

²⁷ Zhao–Wu 2008: 199.

a Tukseri és a Tumurci nemzetségek tagjai. A problémát pedig tovább bonyolítja, hogy vannak nemzetségnevek, amelyekkel kapcsolatban nem világos, hogyan is ültették át őket kínai nyelvre; mint ahogyan vannak olyan kínai családnevet viselő sibe nemzetségek is, amelyekről – mandzsu/sibe nyelvű családfáik híján – nem tudni, milyen nemzetségnevet viseltek egykoron.

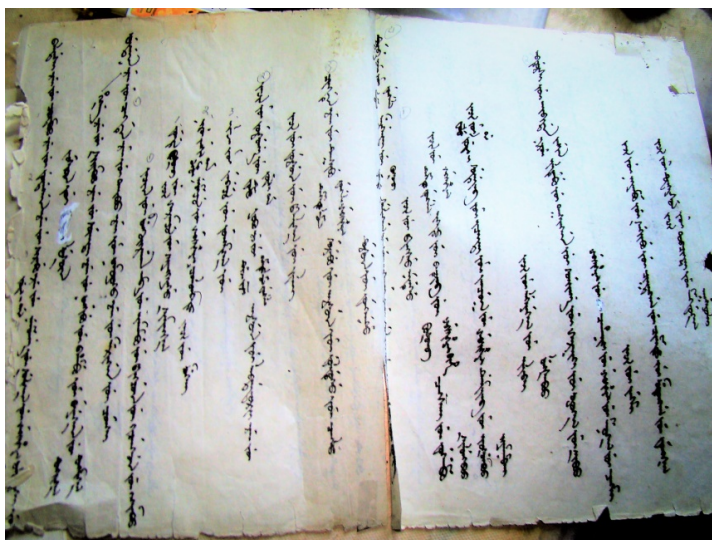
Mindezek a problémák a családfák elvesztéséből, a nyelv fokozatos elfelejtéséből és az eredetileg több szótagú mandzsu/sibe nemzetségnevek egy szótagú, kínai nyelvű családnevekre való átültetéséből fakadnak.²⁸ Így fordulhat elő, hogy például, ha egy északkeleten élő, Tong kínai családnevet viselő nemzetségnek nem volt lehetősége megőrizni mandzsu nyelvű családfáját, nem tudhatja, hogy nemzetségének eredetileg mi volt a nemzetségneve. És mivel a Tong családnevet Xinjiangban több nemzetség is viselheti – mint például a Tukseri és a Tumurci nemzetségek –, a válaszkéréshez az e nemzetségekkel való kapcsolatfelvétel sem vinne közelebb. Ráadásul a régi nemzetségi családfák elvesztése miatt sokszor az azonos nemzetségnevet viselő nemzetségek, ágazatok közötti kapcsolat sem világos.

A fentebb ismertetett források használatával készült el tehát a családfa-gyűjtemény, amelyet Guan Wenming 57 mappába rendezett. A mappák a Chabucha'er Sibe Autonóm Járásban fellelhető Első (si. *Uju niru*), Harmadik (si. *Ilaci niru*), Negyedik (si. *Duici niru*), Ötödik (si. *Sunjaci niru*), Hatodik (si. *Ningguci niru*), Hetedik (si. *Nadaci niru*) és Nyolcadik (si. *Jakūci niru*) faluban élő vagy onnan származó sibe nemzetségek körében gyűjtött anyagokat tartalmazzák. Ezek az anyagok három csoportba sorolhatók: a Guan Wenming előtt feltárt, adott nemzetségek által őrzött családfákról írt pizskozatokra (3. kép); a pizskozatokról készített – és sokszor továbbírt, bővített, a leszármazást a jelenkorig vezető – tisztázatokra (4. kép); illetve a mindezekhez csatolt rövid bevezetőkre. A bevezetőkben általában a nemzetségek nevééről és északkeleti lakhelyéről olvashatunk – vagyis arról, hogy az adott nemzetség az áttelepítés előtt a *nyolczászlós hadsereg* melyik zászlajában szolgált és hol élt. Ezek az információk – amelyeket Guan Wenming elmondása szerint az eredeti családfákon látott – különösen fontosak lehetnek a nemzetségek történetének rekonstruálása szempontjából.

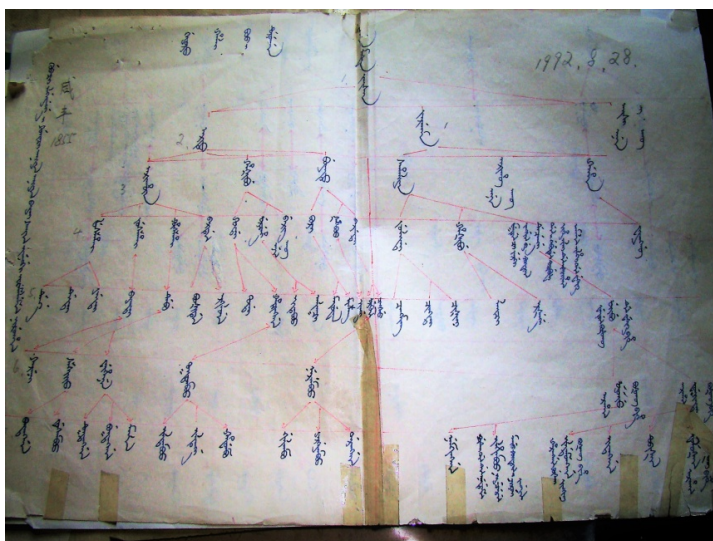
²⁸ Ez a folyamat az északkeleten élő sibék körében sokkal korábban zajlott le, mint a xinjiangi sibéknél. A családfákon feltüntetett nevek vizsgálata segíthet teljesebb képet rajzolni erről a folyamatról is.

A kéziratok zömében mandzsu/sibe nyelven íródtak. A gyűjtemény sajátossága, hogy Guan Wenming a családfák bővítésekor a már kínai család-és utóneveket is sibe nyelven jegyezte fel. A kínai nyelvű feljegyzések a legtöbb esetben csupán kiegészítői a mandzsu/sibe nyelven írt családfáknak. Ugyancsak a gyűjtemény sajátosságai között kell megemlítenem, hogy a családfákon – szemben a hagyományos gyakorlattal – sok helyütt a nemzetségek, ágazatok női leszármazottainak, illetve a nemzetségbe házasodó asszonyok nevét is feljegyezték.

A gyűjteményben fellelhető kéziratok oldalszáma összesen 641-re tehető. Ez a szám a fenti anyagokon túl magába foglalja még az eredeti, a leszármazást megrajzoló családfákról készített fénymásolatokat, illetve az eredeti, adott nemzetségektől gyűjtött, *feljegyzéskönyv*-formájú családfákat is. A gyűjteménynek hasonlóan értékes – és a 641 oldalnyi kézirat közé sorolható – részét képezik továbbá az eredeti családfák mellé csatolt nemzetségtörténetekről és *családi törvények*ről készített kéziratok másolatok is. Mindezekon kívül az 57 mappában találhatunk még 27 úgynevezett *feljegyzéslepel*-formájú családfát is. Ezeknek kis része másoktól gyűjtött, fénymásolt anyagot takar; többnyire azonban Guan Wenming maga készítette ezeket több, egymáshoz ragasztott papírlapra, amelyek hossza így több métert is kitesz.



3. kép: Egy példa Guan Wenming gyűjteményéből az eredeti családfákról készített kéziratok másolatáról. A sibe nyelvű szöveg egy xinjiangi sibe nemzetség családfájának a részletét takarja (Xinjiang, 2017. A szerző felvétele)



4. kép: Egy példa Guan Wenming gyűjteményéből az eredeti családfákról készített tisztázatra. A sibe nyelvű családfán egy xinjiangi sibe nemzetség ágazatainak a rajzolata látható. A kézirat bal oldalán futó sibe nyelvű írás az eredeti családfa elkészítésének idejéről tájékoztat. A felső, négy soros sibe szöveg azt tisztázza, hogy a családfa melyik sibe nemzetség tulajdona. A jobb felső sarokban a tisztázat elkészítésének dátuma látható (Xinjiang, 2017. A szerző felvétele)

Az ötvenhét mappa anyaga röviden áttekintve sorrendben a következő:²⁹

1. mappa: A mappa két, Guan Wenming kutatásai szerint egymással összefüggésbe hozható nemzetség családfáját tartalmazza. Az első családfa az Első falubeli Tungjiya nemzetségé,³⁰ amelynek „első őse”³¹ Erhetu. A második családfa a Harmadik falubeli Tuksuri nemzetségé, amelynek „első őse” Alenai.

2. mappa: A családfa az Első falubeli Guwalgeya nemzetségé, amelynek „első őse” Sidebu.

²⁹ A mappák sorszámozása Guan Wenming rendszerezését követi.

³⁰ Guan Wenming a gyűjteményen belül nem tesz különbséget a között, hogy egy adott mappában valóban egy nemzetség vagy csupán egy nemzetségi ágazat családfáját közli-e; a családfák birtokosairól minden esetben mint nemzetségről beszél.

³¹ Guan Wenming gyűjteményében az „első őse” kifejezés nem mindig és nem feltétlenül az Ilibe áttelepülő nemzetségi őse utal. Olykor csak a családfára írt nemzetségtörténeti feljegyzések teszik egyértelművé, hogy az adott név még az északkeleten élő őse vagy a már Iliben letelepedett őse utal-e.

3. mappa: Az Első falubeli Gūwargeya nemzetség családfája, amelynek „első őse” Nayantai. A nemzetség mind a Negyedik, mind az Ötödik falubeli, hasonló nemzetségnevet viselő nemzetségekkel összefüggésbe hozható.

4. mappa: A családfa az Első falubeli Erkele nemzetségé, amelynek „első őse” Lungtu. Az eredeti, 1903-ban állított családfáról Guan Wenming a mappában található pizskozatot 1987-ben készítette.

5. mappa: Az Első falubeli Yungtur nemzetség családfája, az „első ős” neve Bahai.

6. mappa: Az Első falubeli Hūshar nemzetség családfája, amelynek „első őse” Lederi. A mappában található, 1987-ben írt pizskozatot Guan Wenming a nemzetség 1881-ben állított családfája alapján készítette.

7. mappa: A Harmadik falubeli Gorolo nemzetség családfája, amelynek „első őse” Nomun Hordi volt.

8. mappa: A Harmadik falubeli Šumur nemzetség családfája; a nemzetség „első őse” Fulhan. A mappában található pizskozatot Guan Wenming 1986-ban írta. Az eredeti családfát 1879-ben állították fel.

9. mappa: A Harmadik falubeli Tungjiya nemzetség családfája.

10. mappa: A Harmadik falubeli Anjiya nemzetség családfája; az „első ős” neve Arselan.

11. mappa: A Negyedik falubeli Yangjiri nemzetség családfája.

12. mappa: A Negyedik falubeli Hū Hū Ci nemzetség családfája; a nemzetség „első ősének” neve Tumuci.

13. mappa: A Negyedik falubeli Korot nemzetség családfája. A családfa három ős, Ulintai, Jamcu és Jahūstai ágazatait vezeti végig a hetedik generációig.

14. mappa: A Negyedik falubeli Joo nemzetség családfája, amelyet Guan Wenming 1974-ben, a kulturális forradalom idején vetett papírra.

15. mappa: A Negyedik falubeli Tungjiya nemzetség családfája. Ezt a nemzetséget Guan Wenming összefüggésbe hozza az első és a kilencedik mappába sorolt nemzetségekkel. A családfa a Hoto nevű ős négy utódjának ágazatát ismerteti.

16. mappa: A Negyedik falubeli Guwargeya nemzetség családfája.

17. mappa: A Negyedik falubeli Gūwargeya nemzetség családfája, amely egy, a nemzetségi tagok által 1982-re befejezett, sibe nyelvű, „feljegyzéskönyv”-formájú családfát takar.

18. mappa: A Negyedik falubeli Gūwargeya nemzetség családfája, amelynek pizskozatát Guan Wenming 1995-ben írta. A pizskozat az 1941-ben írt családfa alapján készült.

19. mappa: Az Ötödik falubeli Gūwargeya nemzetség családfája; a nemzetség „első őseként” az a Nayantai kerül megnevezésre, akit az Első falubeli Gūwargeya nemzetség is ’első őseként’ említ.

20. mappa: Az Ötödik falubeli Guwargeya nemzetség családfája. A történeti bevezetések valamennyi, a családfára jegyzett ágazat őseként Burencit nevezik meg.

21. mappa: Az Ötödik falubeli Cunjir nemzetség családfája, amelyen az 1862-ben született Folocuntól származtatott ágazatok szerepelnek.

22. mappa: Az Ötödik falubeli Anjiya nemzetség családfája; a nemzetség ágazatai Nakculaitól származtathatók. A nemzetségtörténeti feljegyzések szerint az eredeti családfát 1893-ban írták.

23. mappa: Az Ötödik falubeli Anjiya nemzetség eredetileg 1893-ban írt családfája.

24. mappa: Az Ötödik falubeli Heyer nemzetség családfája, amely a három őstől, Mulintól, Deletől és Šagencuntól származtatható ágazatokat vezeti végig.

25. mappa: Az Ötödik falubeli Heyer nemzetség családfája.

26. mappa: Az Ötödik falubeli Heyer nemzetség családfája. A gyűjtött anyag Golminggát nevezi meg a nemzetség „első őse”.

27. mappa: A mappa három, különböző nemzetség – vagy inkább ágazat – befejezetlen családfáját tartalmazza. Az első a Lungtu nevű „első őstől” származtatható Heyere nemzetségé; a második a Jingsintai nevű „nagyapától” származtatható Tungjiya nemzetségé; a harmadik a Beji nevű őstől származtatható Walkara nemzetségé (412–413).

28. mappa: Az Ötödik falubeli Hūsihari nemzetség családfája; a nemzetség „nagy őse” Hūlang.

29. mappa: Az Ötödik falubeli Tokori nemzetség családfája; a nemzetség „első őse” Mergen volt. A Guan Wenming által másolt családfa eredetijét 1903-ban írták.

30. mappa Az Ötödik falubeli Bayara nemzetség családfája; a nemzetség Daracuntól származtatja ágazatait. Az eredetileg a XIX. század elején állított családfáról Guan Wenming 1995-ben készítette pizskozatát.

31. mappa: Az Ötödik falubeli Ujala nemzetség családfája; a mappában őrzött kéziratokon belül a nemzetség neve Ujalaként és Ujarként is megtalálható.

32. mappa: Az Ötödik falubeli Ujala nemzetséghez tartozó ágazatok családfája.

33. mappa: A Hatodik falubeli Hashūri nemzetség családfája; a nemzetség tagjai már igen korán, az 1980-as években egyesítették nemcsak chabucha’eri,

hanem északkeleti ágazataikat is. Egészen a 2000-es évek elejéig ez volt az egyetlen sibe családfa, amelyen sikerült kimutatni egy egymástól 1764-ben elszakított sibe nemzetség együvé tartozását.³²

34. mappa: A Hatodik falubeli Bayara nemzetség családfája; a nemzetség Ilibe áttelepülő őse Arbin volt.

35. mappa: A Hatodik falubeli Gonggoro nemzetség családfája; a nemzetség Keksebutól származtatja ágazatait.

36. mappa: A Hatodik falubeli Nara nemzetség családfája, amelyre három őstől származtatható ágazat lett felvezetve. Egyikük a leghíresebb sibe sámánok egyike, Elsi sámán. A negyedik, velük azonos generációhoz tartozó ősnek nem születtek utódai.

37. mappa: A Hatodik falubeli Han Jir nemzetség családfája; a nemzetséget Cohotaitól származtatják.

38. mappa: A Hatodik falubeli Fuca nemzetség családfája. Guan Wenming az 1994-ben papírra vetett, a mappában megtalálható piszkozatokat feltehetően az 1962-ben újraírt családfa alapján állította össze. A nemzetség „első ősenek” neve Etei.

39. mappa: A Hatodik falubeli Jashūri vagy Jashūr nemzetség – a családfán mindkét névváltozat előfordul – családfája.

40. mappa: A Hatodik falubeli Geyoro nemzetség családfája, amelynek ágazatai Marjitól és Dejintől származtatják magukat.

41. mappa: A Hetedik falubeli Geyoro nemzetség családfája, amely a Nesunggától származtatható nyolc ágazatot mutatja be.

42. mappa: A Hetedik falubeli Kunggere nemzetség családfája; a családfán feljegyzett „első ős” neve Šokto volt.

43. mappa: A Hetedik falubeli Yehe Nara nemzetség családfája. A mappában található anyagokat Tongjia Qingfu 佟加 庆夫 sibe néprajztudós fordította le kínai nyelvre.

44. mappa: A Hetedik falubeli Ayara nemzetség családfája, amelyen két ős, Amidari és Garama ágazatai rajzolódnak ki. Az eredeti családfát 1885-ben állították.

45. mappa: A Nyolcadik falubeli Jashūri – vagy Jasihūri – nemzetség családfája. Az eredeti családfát 1878-ban állíthatták fel; az arról készített piszkozatot Guan Wenming 1993-ban írta.

³² A nemzetség „családfa-egyesítő” történetét teljes egészében lásd Sárközi 2018: 143–168.

46. mappa: A Nyolcadik falubeli Guwalgeya nemzetség családfája, amely a nemzetség négy nagy ágazatát vezeti le: Siderhe, Šerengge, Tacibu és Suyengge ágazatait.

47. mappa: A Nyolcadik falubeli Guwalgeya nemzetség családfája, amelynek pizskozatát Guan Wenming 1987-ben vetette papírra. A pizskozat alapjául szolgáló eredeti dokumentumot 1919-ben írhatták.

48. mappa: A Nyolcadik falubeli Guwargeya nemzetség családfája, amely az Ilibe települő „első ős”, Silimboo ágazatát mutatja be.

49. mappa: A Nyolcadik falubeli Ujar nemzetség családfája; a nemzetség ősének neve Arana.

50. mappa: A Nyolcadik falubeli Ujala nemzetség Mahūdától és Karanától származtatható ágazatainak családfája.

51. mappa: A Nyolcadik falubeli Bayar nemzetség családfája; a nemzetség „első őse” az az Arbin volt, akit a Hatodik falubeli Bayara nemzetség is „első őseként” tart számon.

52. mappa: A Nyolcadik falubeli Tokori nemzetség családfája, amelynek eredetijét 1903-ban állították. A nemzetség „első őse” az a Mergen volt, akit az Ötödik falubeli Tokori nemzetség is „első ősének” tekint.

53. mappa: A Nyolcadik falubeli Fuca nemzetség családfája; a nemzetség Ilibe áttelepülő „első őse” Sergine volt. Az eredeti családfát 1901-ben állították.

54. mappa: A Nyolcadik falubeli Geyoro nemzetség családfája, amelynek pizskozatát Guan Wenming 1992-ben vetette papírra. Az eredeti családfát 1855-ben állították.

55. mappa: A Nyolcadik falubeli Gorgi nemzetség családfája, amely az Ilibe áttelepülő ős, Ahūngga két fiának ágazatát, Ahali és Doho leszármazottainak nevét vezeti le. A pizskozatot Guan Wenming 1990-ben írta; az eredeti családfát 1891-ben állították.

56. mappa: A Nyolcadik falubeli Ilari nemzetség családfája; a nemzetség „első őse” Hobitu volt.

57. mappa: A Nyolcadik falubeli Šigeja nemzetség családfája, amelyen négy ős, Erhujui, Baldasi, Udana és Durbe ágazatai rajzolódnak ki.

Befejezés

Kína 2004-ben csatlakozott a szellemi kulturális örökség programhoz, amelynek keretében a szervezett adatgyűjtési munkák 2007-ben kezdődtek meg.³³ Guan Wenming családfairó tevékenységére e program keretében figyeltek fel: a sibék családfairó hagyománya 2009-ben lett a sibe szellemi kulturális örökség része, és ettől kezdve Guan Wenming családfagyűjteménye iránt mind nagyobb érdeklődés mutatkozott – többek között egy, a sibék családfairó hagyományát bemutatni kívánó kínai nyelvű könyv megírása miatt.

Néhány évvel ezelőtt, az e könyv megszületéséről szóló határozat tartományi szintű elfogadtatása után egy sibe történészekből, néprajztudósokból és káderekből álló csoport kezdte meg a xinjiangi sibe családfák felkutatására irányuló kutatómunkáját a Chabucha'er Sibe Autonóm Járásban. A csoport megbízottjai Guan Wenminget többször is felkeresték, hogy családfagyűjteményébe betekintést nyerjenek és dokumentálják. Mivel azonban magába a munkafolyamatba nem kívánták őt bevonni, Guan Wenming nem egyezett bele az együttműködésbe. Ekkor, ezért kért fel engem a közös együttműködés reményében.

Közös munkánk célja eredetileg az lett volna, hogy rendszerezzük, ellenőrizzük és szükség esetén kiigazítsuk, javítsuk a családfákra jegyzeteket. Egy ilyen volumenű munka azonban többéves kutatómunkát kívánna meg, amelyhez intézményes háttérrel eddig egyetlen kínai intézmény sem tudott biztosítani. Így most az első és legfontosabb célunk, hogy a mind a mai napig a Guan Wenming által őrzött családfagyűjtemény forráskiadványként megjelenjen.

A forráskiadvány alapjául szolgáló kézirat már elkészült. Benne a mappák és a Guan Wenming-kéziratok közlésének sorrendje Guan Wenming rendszerezését követi, változtatás nélkül. A tervezett forráskiadványban a kéziratok latin betűs átírása mellett megtalálhatók lesznek a kéziratokról készített fotók is, amelyek mindegyike fölött egy több elemből álló kód lesz olvasható. E kódok a kéziratok lapok azonosítását, azok fajtájának a megjelölését, illetve a rájuk való hivatkozást segítik majd.

Az így közreadott forráskiadvány, amely várhatóan a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének gondozása alatt álló „Occasional Papers in Anthropology”-ban jelenik majd meg, fontos támpontként szolgálhat a sibék történelmét, társadalmát,

³³ Tongjia–Wen 2009: 208.

kultúráját és nyelvét érintő kutatásokhoz. És nem utolsósorban: egy sibe autodidakta történész életművének megértéséhez, feldolgozásához, rekonstrukciójához és folytatáshoz.

MANDZSU/SIBE NYELVŰ SZÓSZEDET

Ahali	ᠠᠬᠠᠯᠢ	Erkele	ᠡᠷᠻᠡᠯᠡ
Ahūngga	ᠠᠬᠤᠨᠭᠭᠠ	Etei	ᠡᠲᠡᠢ
Alenai	ᠠᠯᠡᠨᠠᠢ	Folocun	ᠫᠣᠯᠴᠤᠨ
Amidari	ᠠᠮᠢᠳᠠᠷᠢ	Fuca	ᠫᠤᠴᠠ
Anjiya	ᠠᠨᠵᠢᠶᠠ	Fulhan	ᠫᠤᠯᠬᠠᠨ
Arana	ᠠᠷᠠᠨᠠ	Garama	ᠭᠠᠷᠠᠮᠠ
Arbin	ᠠᠷᠪᠢᠨ	gargan	ᠭᠠᠷᠭᠠᠨ
Arselan	ᠠᠷᠰᠢᠯᠠᠨ	Geyoro	ᠭᠡᠶᠣᠷᠣ
Ayara	ᠠᠶᠠᠷᠠ	Golmingga	ᠭᠣᠯᠮᠢᠩᠭᠠ
Bahai	ᠪᠠᠬᠠᠢ	Gonggoro	ᠭᠣᠩᠭᠣᠷᠣ
Baldasi	ᠪᠠᠯᠳᠠᠰᠢ	Gorgi	ᠭᠣᠷᠭᠢ
Bayar	ᠪᠠᠶᠠᠷ	Gorolo	ᠭᠣᠷᠣᠯᠣ
Bayara	ᠪᠠᠶᠠᠷᠠ	Guwalgeya	ᠭᠤᠠᠯᠭᠡᠶᠠ
Beji	ᠪᠡᠵᠢ	Guwalgiya	ᠭᠤᠠᠯᠭᠢᠶᠠ
booi durugan	ᠪᠣᠣᠢ ᠳᠤᠷᠦᠭᠠᠨ	Guwargeya	ᠭᠤᠠᠯᠭᠡᠶᠠ
Burenci	ᠪᠦᠷᠡᠨᠴᠢ	Gūwargeya	ᠭᠦᠠᠯᠭᠡᠶᠠ
Cabcal Sibe Beye Dasangga Siyan	ᠴᠠᠪᠴᠠᠯ ᠰᠢᠪᠡ ᠪᠡᠶᠡ ᠳᠠᠰᠠᠩᠭᠠ ᠰᠢᠶᠠᠨ	Gūwargiya	ᠭᠦᠠᠯᠭᠢᠶᠠ
Cohotai	ᠴᠣᠬᠣᠲᠠᠢ	hala	ᠬᠠᠯᠠ
Cunjir	ᠴᠤᠨᠵᠢᠷ	hala-mukūn	ᠬᠠᠯᠠ ᠮᠤᠴᠤᠨ
Daicing gurun	ᠳᠠᠢᠴᠢᠩ ᠭᠤᠷᠦᠨ	Han Jir	ᠬᠠᠨ ᠵᠢᠷ
Daracun	ᠳᠠᠷᠠᠴᠤᠨ	Hashūri	ᠬᠠᠰᠢᠬᠤᠷᠢ
Dejin	ᠳᠡᠵᠢᠨ	Heyer	ᠬᠡᠶᠡᠷ
Dele	ᠳᠡᠯᠡ	Heyere	ᠬᠡᠶᠡᠷᠡ
Doho	ᠳᠣᠬᠣ	Hobitu	ᠬᠣᠪᠢᠲᠤ
Duici niru	ᠳᠤᠴᠢ ᠨᠢᠷᠤ	Hoto	ᠬᠣᠲᠣ
Durbe	ᠳᠦᠷᠪᠡ	Hū Hū Ci	ᠬᠦ ᠬᠦ ᠴᠢ
Elsi	ᠡᠯᠰᠢ	Hūlang	ᠬᠦᠯᠠᠩ
Erhetu	ᠡᠷᠬᠡᠲᠤ	Hūshar	ᠬᠦᠰᠢᠬᠠᠷ
Erhujui	ᠡᠷᠬᠦᠵᠠᠢ	Hūsihar	ᠬᠦᠰᠢᠬᠠᠷ
		Hūsihari	ᠬᠦᠰᠢᠬᠠᠷᠢ

Ilaci niru	ἰἶḁḁ ἰἶḁḁ
Ilari	ἰἶḁḁ
Jahūstai	ἰἶḁḁḁḁ
Jaktūci niru	ἰἶḁḁḁ ἰἶḁḁ
jakūn gūsa	ἰἶḁḁ ἰἶḁḁḁ
Jamcu	ἰἶḁḁ
Jashūr	ἰἶḁḁḁ
Jashūri	ἰἶḁḁḁḁ
Jasihūri	ἰἶḁḁḁḁḁ
Jingsintai	ἰἶḁḁḁḁḁ
Joo	ἰἶḁ
Karana	ἰἶḁḁḁ
Keksebu	ἰἶḁḁḁ
Korot	ἰἶḁḁḁ
Kunggere	ἰἶḁḁḁḁḁ
Lederi	ἰἶḁḁḁ
Lungtu	ἰἶḁḁḁḁ
Mahūda	ἰἶḁḁḁḁḁ
Marji	ἰἶḁḁ
Mergen	ἰἶḁḁḁ
Mulin	ἰἶḁḁḁ
Nadaci niru	ἰἶḁḁḁ ἰἶḁḁ
Nakulai	ἰἶḁḁḁḁ
Nara	ἰἶḁḁ
Nayantai	ἰἶḁḁḁḁ
Nesungga	ἰἶḁḁḁḁḁ
Ningguci niru	ἰἶḁḁḁḁ ἰἶḁḁ
Nomun Hordi	ἰἶḁḁ ἰἶḁḁḁ
Nurhaci	ἰἶḁḁḁḁ

Sergine	ἰἶḁḁḁḁ
sibe	ἰἶḁḁḁ
Sidebu	ἰἶḁḁḁḁ
Siderhe	ἰἶḁḁḁḁḁ
Silimboo	ἰἶḁḁḁḁḁ
Sunjaci niru	ἰἶḁḁḁḁ ἰἶḁḁ
Suyengge	ἰἶḁḁḁḁḁ
Šagencun	ἰἶḁḁḁḁḁ
Šerengge	ἰἶḁḁḁḁḁḁ
Šigeya	ἰἶḁḁḁḁ
Šokto	ἰἶḁḁḁḁ
Šumur	ἰἶḁḁḁḁ
Tacibu	ἰἶḁḁḁḁ
Tokori	ἰἶḁḁḁḁ
Tukseri	ἰἶḁḁḁḁḁ
Tuksuri	ἰἶḁḁḁḁḁḁ
Tumuci	ἰἶḁḁḁḁḁ
Tumurci	ἰἶḁḁḁḁḁḁ
Tungjiya	ἰἶḁḁḁḁḁḁ
Udana	ἰἶḁḁḁḁḁ
Ujala	ἰἶḁḁḁḁḁ
Ujar	ἰἶḁḁḁḁ
Uju niru	ἰἶḁḁḁ ἰἶḁḁ
Ulintai	ἰἶḁḁḁḁḁ
Walkara	ἰἶḁḁḁḁḁ
Yangjiri	ἰἶḁḁḁḁḁ
Yehe Nara	ἰἶḁḁḁ ἰἶḁḁ
Yungtur	ἰἶḁḁḁḁḁ

Elsődleges források

Sárközi Ildikó Gyöngyvér 2018. *Bőröndbe zárt emlékezet. Guan Wenming sibe családfigyőjteménye.* (Kiadatlan kézirat, MTA BTK Néprajztudományi Intézet; a kéziratot a Guan Wenming által győjttő és felajánlott anyagok alapján összeállította, illetve a bevezető tanulmányt írta: Sárközi Ildikó Gyöngyvér.)

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Gong Yichang 龚义昌 2002. *Xibozu xingshi kao* 锡伯族姓氏考 [A sibe nemzetség-nevek vizsgálata]. Wulumuqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- He Yuanfu 贺元福 et al. 2009. „Xibozu zongpu wenhua yichan 锡伯族宗谱文化遗产 [A sibe családfák kulturális öröksége].” In: He Ling 贺灵 (ed.) *Xibozu wenhua jingcui* 锡伯族文化精粹 [A sibe kultúra essenciája]. Wulumuqi: Xinjiang Renmin Chubanshe, 380–395.
- Hong Zhou 弘昼 et al. (eds.) 2002. *Ba qi manzhou shizu tongpu* 八旗满洲氏族通谱 [A Nyolc Zászlóbeli mandzsuk nemzetségeinek annotált feljegyzései]. Shenyang: Liaohai Chubanshe.
- Li Lin 李林 2006. *Manzu zongpu yanjiu* 满族宗谱研究 [Mandzsó családfák vizsgálata]. Shenyang: Liaoning Minzu Chubanshe.
- Liu, Hui Chen-Wang 1959. *The Traditional Chinese Clan Rules*. Locust Valley, New York: J. J. Augustin Incorporated Publisher.
- Na Qiming 那启明 – Han Qikun 韩后昆 (eds.) 2010. *Zhongguo xiboren* 中国锡伯人 [A kínai sibe emberek]. Shenyang: Liaoning Minzu Chubanshe.
- Sárközi Ildikó Gyöngyvér 2018. *A mártírium homályából: Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán*. Budapest–Pécs: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L’Harmattan.
- Shenyang Shi Minwei Minzu Zhi Bianzuan Bangongshi 沈阳市民委民族志编纂办公室 (ed.) 1988. *Shenyang xibozu zhi* 沈阳锡伯族志 [A shenyangi sibe kónikája]. Shenyang: Liaoning Minzu Chubanshe.
- Shirokogoroff, S. M. 1924. *Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization*. Shanghai: Royal Asiatic Society.
- Tongjia Qingfu 佟加庆夫 – Wen Jian 文健 2009. *Xibozu feiwuzhi wenhua yichan daibiaozuo* 锡伯族非物质文化遗产代表作 [A sibe nemzetiség szellemi kulturális örökség-listája]. Wulumuqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Wu Yuanfeng 吴元丰 2008. „Qingchu xibozu juzhu quyü jì yu xianglin minzu de guanxi 清初锡伯族居住区域及与相邻民族的关系 [A kora Qing-kori sibe nemzetiség lakhelye és a környező nemzetiségekkel való kapcsolata].” In: Wu Yuanfeng 吴元丰 – Zhao Zhiqiang 赵志强 (eds.) *Xibozu lishi tanjiu* 锡伯族历史探究 [A sibe nemzetiség történelmének vizsgálata]. Shenyang: Liaoning Minzu Chubanshe, 15–24.
- „Xibozu Jianshi” Bianxiezu, 锡伯族简史”编写组 – „Xibozu Jianshi” Xiudingben Bianxiezu „锡伯族简史”修订本编写组 (eds.) 2008. *Xibozu jianshi* 锡伯族简史 [A sibe nemzetiség rövid története]. Beijing: Minzu Chubanshe.
- Xinjiang Shaoshuminzu Gujiban 新疆少数民族古籍办 – Beijing Shi Minwei Gujiban 北京市民委古籍办 (eds.) 2003. *Shengjing yizhu Yili xibo ying xiang hong qi guanbing san dai ding ce* 盛京移驻伊犁锡伯营镶红旗官兵三代丁册 [A Shengjingből Ilibe települt sibe tábor keretes vörös zászlójába [besorozott] katonáinak három nemzedéket felölelő listája]. Wulumuqi: Xinjiang Renmin Chubanshe.
- Zhao Zhiqiang 赵志强 – Wu Yuanfeng 吴元丰 2008. „Xibozu de xingming 锡伯族的姓名 [A sibe nemzetiség nemzetség- és adott neveiről]”. In: Wu Yuanfeng 吴元丰 – Zhao

- Zhiqiang 赵志强 (eds.) *Xibozu lishi tanjiu* 锡伯族历史探究 [A sibe nemzetiség történelmének vizsgálata]. Shenyang: Liaoning Minzu Chubanshe, 194–217.
- Zikmundová, Veronika 2013. *Spoken Sibe: Morphology of the Inflected Parts of Speech*. Prague: Charles University in Prague – Karolinum Press.

KNYIHÁR ESZTER

Magyarországon élő kínai állampolgárok társadalmi integrációs szokásainak a vizsgálata

Integrációs attitűdök megértése egy 2016-ban végzett felmérés alapján

A Magyarországon élő kínai állampolgárok migrációs és integrációs folyamatainak vizsgálata – az utóbbi években fokozódó bevándorlásnak köszönhetően – kiemelt szereppel bír. Ezen kisebbségi csoport integrációs attitűdjeinek feltárása és megértése segítségül szolgálhat a megfelelő integrációs politika kidolgozásához, és támogathatja a két ország között kibontakozó bilaterális kapcsolatokat.

Az 1980-as évek végére visszanyúló bevándorlás hatására létrejött kínai diaszpóra kutatásával foglalkozó tanulmányok körvonalazták azon napjainkban is elfogadott nézeteket, amelyek szerint a kínai migránsoknak az alapvető integrációs faktorokkal szemben mutatott hozzáállása – például nyelvtanulás vagy társadalmi szerepvállalás – passzívnak mondható.¹

Az utóbbi évtizedben azonban mind Kínában, mind hazánkban számos olyan változás állt be, amely megannyi téren befolyásolja a kínai állampolgárok migrációs és integrációs szokásait és magát a migránsállomány összetételét. 2013-ban a magyar kormány bevezette a letelepedési államkötvényt, amelynek egyik legjelentősebb vásárlóközönsége – 2017-ben bekövetkezett megszüntetéséig – éppen a kínai állampolgárok csoportja volt. A letelepedési kötvény bevezetése újfajta zöld utat nyitott meg egy újfajta kínai bevándorló közösség előtt, és elindította a Kínából érkező migráció második jelentős hullámát. Az utóbbi években bevándorló kínai állampolgárok társadalmi helyzete és motivációja jelentős mértékben eltérni látszik azon kínai migránsokétól, akik a nyolcvanas, kilencvenes években érkeztek hazánkba.

A jelen tanulmány a Magyarországon élő kínai migránsok integrációs attitűdjének jelenlegi helyzetét kívánja bemutatni egy 2016-ban lebonyolított

¹ Nyíri 2003: 3864.

kvantitatív felmérés alapján. E vizsgálat azonban a minta nagysága és összetétele miatt semmiképpen nem tekinthető reprezentatívnak. A kutatás eredményeinek bemutatása arra azonban lehetőséget teremt, hogy a kínai migráns diaszpóra összetételéről komplexebb képet alkothassunk, és megérthessük a diaszpórát érő hatásokat, valamint az ott bekövetkező változásokat, amelyek további kutatások alapjául szolgálhatnak.

I. Adatgyűjtés és kutatási módszer, módszertani hibák és kihívások

A tanulmányhoz felhasznált adatokat egy 2016-ban lebonyolított kérdőíves, kis volumenű kutatás szolgáltatta. A kutatás eredeti célja az volt, hogy összehasonlítsa azon kínai bevándorlók integrációs szokásait, akik 2013-ban vagy az után érkeztek hazánkba, azokkal, akik korábban tették ezt. Az adatgyűjtés kérdőíves formában zajlott, a kérdőívek terjesztése mind papíralapon, mind pedig internetes formában történt a kínaiak által használt fórumokon. A kínaira fordított kérdőív 48 egyszerű eldöntendő kérdést, illetve feleletválasztós kérdést tartalmazott, és olyan területekre koncentrált, mint általános háttérinformációk, magyar nyelvtudás, iskolai végzettség, munkaerőpaci részvétel, állampolgári aktivitás és észlelt diszkrimináció stb. A kérdőívet értékelhetően 167 résztvevő töltötte ki, további szűrés után azonban 24 kérdőív etikai okokból kikerült az elemzésből, így a végső adatsort 148 résztvevő kitöltött kérdőívéből dolgoztuk fel.²

A begyűjtött adatokon SPSS program segítségével χ^2 próbát és kereszt-tábla-elemzést végeztünk. A vizsgált változók kapcsán nem kaptunk szignifikáns eredményeket arra vonatkozóan, hogy bárminemű különbség lenne a két csoport integrációs szokásait illetően. Ez az eredmény a vizsgált csoport kis létszámából, illetve a mintavételi eljárás (hólabda-mintavétel) fajtájából is fakadhatott. Ezek ellenére az adatelemzést követően, úgy gondoljuk, hogy a csoport egészére vonatkozó összesítő eredmények is informatívak lehetnek, még akkor is, ha ezek semmi esetre sem tekinthetők reprezentatívnak. A cikkben használt egyszerű százalékos adatközlés, a választott mintavételi

² A kérdőívek feldolgozása során kizártuk azon résztvevők kitöltött kérdőíveit, akik nem töltötték be a 18. életévüket. Ezen lépésre mind etikai szempontból, mind pedig az adat értelmezhetősége miatt szükség volt. A politikai részvételről szóló kérdések, így például szavazás, erősen életkorfüggő, Magyarországon csak a 18. életévüket betöltött személyek szavazhatnak.

eljárás nem elégíti ki egy megfelelő mélységű tudományos értekezés kereteit. Ennek ellenére úgy véljük, hogy a kutatás és az ebből levont következtetések kiegészítő információt hordozhatnak a Magyarországon tartózkodó kínai migránsok integrációs szokásait tekintve, és alapot adhatnak későbbi kutatások lebonyolítására.

II. A kínai migránsok Magyarországon és az őket ért hatások

Magyarország Közép-Európán belül az egyik kiemelten kedvelt célszövege a kínai bevándorlóknak.³ Az 1980-as években a Szovjetunió iparától addig erősen függő kelet- és közép-európai szocialista országokban – Magyarországon, Csehszlovákiában, Lengyelországban stb.– a politikai és gazdasági átalakulások hatalmas termékéhséget eredményeztek. Kína akkori gazdasága folyamatos átalakuláson ment keresztül, teret engedve a bátrabb, elsősorban a Szovjetunióval kereskedni kezdő magánvállalkozóknak. Ezen tényezők együttes hatásaként jelentős kínai migráció indult el Közép-Kelet-Európa felé.⁴

A magyar kormány 1989-ben lehetővé tette, hogy a kínai állampolgárok vízum nélkül lépjenek be az országba.⁵ A vízummentességnek és a kedvező életkörülménynek köszönhetően néhány év alatt mintegy 28 ezer kínai migráns érkezett az országba. A jelenség egyfajta „magyar aranylázként” (*xiongyali re 匈牙利热*) vonult be az akkori migránsköztudatba.⁶ Ez a nagyarányú bevándorlás felkészületlenül érte a magyar kormányt, ennek köszönhetően 1992-ben visszaállították a vízumköteleességet. Az országban addigra már letelepedett kínai állampolgárok jelentős hányada a továbbvándorlás mellett döntött, míg más részük Magyarországon maradt.⁷ A vándorlás intenzitása és a bevándorlók regisztrációjának problémái csak találgatásokat tesznek lehetővé a kínai migránsok akkori számát illetően.⁸

³ Mészáros 2005.

⁴ Nyíri 2010: 151–152.

⁵ 1989. évi 6. tvr. a Magyar Népköztársaság Kormánya és a Kínai Népköztársaság Kormánya között a vízumkényszer kölcsönös megszüntetéséről Pekingben, 1988. december 8-án aláírt egyezmény kihirdetéséről (márc. 7.).

⁶ Nyíri 1999: 251.

⁷ Nyíri 2003: 3860.

⁸ Nyíri 2010: 149–151.

A Magyarországon letelepedő kínai állampolgárok viszonylag stabil piacot találtak az országban, ez az elkövetkező években lehetőséget biztosított a kínai kisvállalkozások felfutására. Ez a tendencia a 2000-es évekre is jellemző maradt.

Feltételezhető, hogy az utóbbi években a két ország relációjában megjelenő politikai és gazdasági döntések ugyancsak befolyásolták a Magyarországra történő kínai bevándorlást. A keleti országok felé nyitó diplomáciai lépéssorozat, a magyar kormány által 2010-ben meghirdetett „keleti nyitás” politikája a keleti térségekkel, így a Kínával ápolt politikai és gazdasági kapcsolatok fellendítését célozta meg. Az, hogy ezen politika milyen sikerrel járt, nem képezi a cikk tárgyát, az azonban általánosan elmondható, hogy a diplomáciai és gazdasági kapcsolatok szorosabbra fűzésére tett bárminemű kísérlet pozitívan befolyásolhatja a két ország közötti migrációs folyamatokat.

Kutatásunk szempontjából az utóbbi évek kiemelkedő döntésének számított a magyar kormány azon lépése, hogy 2013-ban piacra dobta a külföldi állampolgárok által megvásárolható letelepedési államkötvényeket. A program új csatornákat nyitott meg az Európai Unió kívülről érkező befektetők előtt, és napjainkra világossá vált, hogy a kötvények legjelentősebb felvásárlói éppen a kínai állampolgárok lettek.⁹ Úgy tűnik, hogy a kötvénypolitika kiváltotta a kínai migráció második jelentős hullámát, amelyre az 1989–1992 közötti bevándorlás után nem volt példa, és többek között ennek tudható be, hogy 2017-re a Magyarországon legálisan tartózkodó kínai állampolgárok száma elérte a 19 111 főt.¹⁰

Kína ezzel párhuzamosan 2013-ban körvonalazta az „Egy Övezet, Egy Út” (*Yidai Yilu* 一带一路, mai nevén „Övezet és Út Kezdeményezés”) komplex és hatalmas befektetésekkel járó geopolitikai programját, amely Kínát kívánja összekötni az ázsiai, észak-afrikai és európai térségekkel.¹¹ A politika egyelőre nincs jelentősebb hatással a Magyarországot érintő kínai bevándorlásra. Természetesen a kínai befektetések nyomán létrejövő magyarországi cégek, vállalatok és bankok magukkal hoznak egy bizonyos számú kínai munkaerőt, de ezen bevándorlók legtöbbször csak időszakosan tartózkodnak az országban, és számuk az összképet tekintve – egyelőre – elenyésző.

A kínai migrációt befolyásoló tényezőnek számít az a háttérben zajló folyamat, amely szoros összefüggésben van Kína gazdasági fellendülésével.

⁹ Wiedemann 2017.

¹⁰ KSH Stadat 2018 adatai alapján.

¹¹ A kínai kormány hivatalos honlapja: <http://english.gov.cn/beltAndRoad/>.

Az utóbbi 20 év gazdasági változásainak köszönhetően az országban megerősödni látszik a jómódú középosztály, amely jelentős és újfajta vásárlóerővel bír. Ezen réteg, mivel megteheti, költ külföldi nyaralásokra, és előszere-ttel fektet be külföldi ingatlanokba.¹² Tiszta levegő, kedvezőbb ingatlanárak, jobb oktatási rendszer és kisebb társadalmi nyomás – mindezek „pull” faktor-ként vonzzák a kínai középosztály tagjait. A megélhetésért történő migráció mellett megjelent az életminőség emeléséért történő kivándorlás, amely egyre erősebb migrációs faktornak tekinthető a kínai kivándorlás relációjában.

III. Az integrációs modell

Az integrációs folyamat megannyi faktor által befolyásolt komplex jelenség. Hogy mit nevezünk sikeres integrációnak, számos esetben függ a fogadó ország jogi és politikai háttérétől és a migránsnak az integrációhoz való hozzá-állásától. Saggar abban látja az integráció legnagyobb kihívását, hogy milyen módon lehet bizonyos különbségeket csökkenteni a migráns- és a fogadó ország társadalmá között.¹³ Ahogy Ganta rámutat, az integráció egy olyan fo-lyamat, amelynek eredményeként a migráns beilleszkedik a fogadó ország társadalmába, és egyenjogú szereplőjévé válik a fogadó ország társadalmi, gaz-dasági és politikai folyamatainak.¹⁴ Esser modellje négy változó mentén ha-ladva vizsgálja az integrációs folyamatokat: *akkulturáció*, *társadalmi (el)he-lyezkedés*, *interakció* és *önazonosítás*.¹⁵ Mivel Esser modellje egy viszonylag leegyszerűsített alapot ad az integráció méréséhez, a későbbiekben mi is ezen faktorok mentén vizsgáljuk az integráció mértékét.

III.1. Akkulturáció

Az akkulturáció folyamata során az egyén sikeresen elsajátítja azokat a szoká-sokat, kulturális karaktereket, amelyek szükségesek a fogadó ország társadal-mával kialakítandó kommunikációhoz. Az akkulturáció egyik kiemelt és viszonylag könnyen vizsgálható tényezője a fogadó ország nyelvének az el-

¹² Lathan–Wu 2013: 21–22.

¹³ Saggar et al. 2012: 11.

¹⁴ Ganta 2013: 1.

¹⁵ Ganta 2013: 2.

sajátítása.¹⁶ Az akkulturáció folyamata két dimenzió mentén működik: az egyik, amely arra ösztönzi a migránst, hogy a fogadó ország értékrendszerét, viselkedési és kulturális szokásait magáévá tegye; a másik, amely arra sarkallja, hogy ugyanezeket a saját kultúrájából is valahogy megőrizze.¹⁷

Az akkulturációs folyamatok megértését árnyalja a transznacionalizmus fogalmának bevonása. A transznacionális jellemzőkkel bíró migráns soha nem hagyja el teljesen az anyaországot. A könnyű és gyors utazási lehetőségek és a fejlett kommunikációs technológia megfelelő környezetet biztosítanak egy újfajta, flexibilisebb viselkedési forma kialakításához. Ezen migránsok gyakran alakítanak ki maguknak többnemzetiségű személyiséget, amely képes megfelelően alkalmazkodni mindkét társadalomhoz.¹⁸ Ez a fajta „*sem itt, sem ott*” vagy „*itt is, ott is*” viselkedés nem írható már le az egyirányú migrációs és letelepedési stratégiák jellemzőivel.¹⁹ A transznacionális viselkedés lehetővé teszi, hogy a migráns egy olyan kevert kapcsolati hálót hozzon létre, amellyel megfelelőképpen tud kommunikálni a saját és a fogadó ország társadalmával, és közvetíteni tud a kultúrák között.²⁰

Az akkulturáció – az eltanult és a megőrzött kulturális normák mellett – mérhető a fogadó ország nyelvének elsajátításával is.²¹ Esser értelmezésében a beszélt nyelvnek számos szerepe van, így kommunikációs eszköz, kulturális és műveltségi „*marker*”. Ezen felül a megfelelően elsajátított nyelv növeli az egyén sikerességét a társadalmon belül, köszönhetően a gyorsabb és hatékonyabb információáramlásnak és a jobb munkaerőpiaci részvételi lehetőségeknek.²² Az, hogy az egyén mutat-e valamiféle hajlandóságot a fogadó ország nyelvének elsajátítására, számos külső faktortól és az egyén belső motivációjától is függ. Esser megfogalmazásában a fogadó ország nyelvének elsajátítása alapvetően négy tényező által befolyásolt folyamat. Ezen tényezők: *motiváció*, így a kedvezőbb és nagyobb jövedelemre való kilátás, *hozzáférés*, így kommunikációs és kapcsolati lehetőségek száma, nyelvi kurzusok elérhetősége, *képesség*, így általános intelligencia, nyelvtanulási készség, illetve a nyelvtanulással összefüggésbe hozható *kiadások mértéke*, így idő, pénz stb.²³

¹⁶ Ganta 2013: 5.

¹⁷ Schwartz et al. 2006: 1.

¹⁸ Koopmans–Statham 2001: 7.

¹⁹ McKeown–Wang 2002: 143.

²⁰ Koopmans–Statham 2001: 7.

²¹ Ganta 2013: 2–5.

²² Esser 2006: 1.

²³ Esser 2006: 1.

III.2. Társadalmi (el)helyezkedés

A társadalmi (el)helyezkedés a migránsnak a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyére utal, amely erős összefüggésben áll az egyén iskolai végzettségével, munkaerőpiaci részvételével és az ezekből nyert társadalmi tőkével. Ezen elhelyezkedés mértékének mérése általában olyan mutatók alkalmazásával történik, amelyek sikeresen tudják bemutatni a migráns egyéni gazdasági helyzetét. Általánosan használt kategóriák közé tartoznak: munkaerőpiaci részvétel, legfelsőbb iskolai végzettség, állampolgári aktivitás megléte és annak mértéke. Magyarországon a munkaerőpiaci részvétel aránya általában nagyobb mértékű a migránsok, mint a magyarok között. Ezen belül kimutatták, hogy a kínai és a vietnámi bevándorlók jelentős része magánvállalkozó.²⁴ Ezt a megfigyelést támasztja alá az a kilencvenes évek végén gyűjtött adat is, amely szerint közel 10 000 bejegyzett kínai tulajdonú vállalat működött Magyarországon.²⁵

A társadalmi elhelyezkedést befolyásoló legfelsőbb iskolai végzettség az eddig megfigyeltekkkel szemben árnyaltabb képet mutat a kínai migránsok között. Habár Kováts rámutat arra, hogy a korábbi kutatások alapján a kínai migránsok viszonylag aluliskolázottnak számítottak a más nemzetek bevándorlóihoz képest,²⁶ az utóbbi évek migrációs és integrációs stratégiáinak változásai mást vázolnak fel. Nyíri értelmezése szerint a kínai migránsok általában vállalkozó szellemű értelmiségiek, akiknek jelentős hányada rendelkezik felsőfokú végzettséggel.²⁷ Ezen tényező vizsgálata során figyelembe kell venni a mintavétel idejét, mert a kutatás más eredményt hozhat azon kínai bevándorlóknál, akik a nyolcvanas évek végén érkeztek hazánkba, és azoknál, akik a 2010-es években.

A fent bemutatottak mellett az integráció mértékét hitelesen leíró mutatónak számít az állampolgári aktivitás jelensége. Azzal, hogy a migráns politikailag aktívvá válik, amellet, hogy elfogadja a fogadó ország társadalmi és politikai normáit, hajlandóságot mutat arra, hogy formálja azokat. Az aktív politikai részvételt számos befolyásoló tényező alakítja, így a fogadó és a küldő ország politikai rendszere és kultúrája és emellet a migráns egyéni politikai szemlélete is nagy hatással bír.

²⁴ Kováts 2013: 26.

²⁵ Nyíri 2003: 3861.

²⁶ Kováts 2013: 29.

²⁷ Nyíri 2003: 3861.

Általánosan elmondható, hogy minél szabadabb demokráciát gyakorol egy ország, annál jelentősebb lesz az állampolgári aktivitás és önkéntesség szintje.²⁸ Ahogy azonban Nyíri rámutat, a kínai bevándorlók Magyarországon nem lépnek fel szervezetten politikai vagy gazdasági kirekesztettségük ellen, és inkább a személyek közötti kapcsolati rendszerekben bíznak.²⁹ Az (ön)szerveződés ilyen mérvű hiánya mindenképp passzív állampolgári attitűdöt sejtet.³⁰ Örkény és Székelyi 2010-ben végzett kutatásukban azonban erős politikai érdeklődést mértek többek között a kínai bevándorlók körében.³¹ Az eredmények közötti jelentős különbség talán magyarázható a magyarországi kínai migránsállományban az évek alatt bekövetkező változásokkal vagy a mintát alkotó migránsok különböző politikai attitűdjével. A politikai részvétel vagy részvételi szándék mellett az állampolgári aktivitás olyan önkéntes jellegű tevékenységekben is megragadható, mint a nonprofit szervezetekben, klubokban való tagság stb. is.

III.3. Interakció

Esser az interakció fogalmához sorolja a kölcsönös érdeklődésű individuumok által kialakított kapcsolatokat vagy kapcsolati rendszereket, amelyek közé tartozik a barátság, a romantikus kapcsolat, a házasság vagy más, általánosabb kapcsolat, ami az egyént egy társadalmi csoport tagjává teszi.³² A migráns azonosságtudatát erősen befolyásolja a fogadó ország társadalmával és a saját nemzetiségéhez tartozókkal fenntartott kapcsolata.

A társadalmon belüli kapcsolatok általánosan fontos szereppel bírnak az egyén társadalmon belüli túlélésében, az utóbbi években azonban világossá vált, hogy ezen kapcsolati hálóknak a megléte kiemeltebb szereppel bír a kelet-ázsiai kultúrákban. Putman egyenesen rámutat arra, hogy a kínai gazdasági előretörésben nagy szerepet játszott az a komplex, személyek közötti kapcsolati rendszer, amelyet kínaiul csak *guanxin*nak 关系 hívnak. Az effajta

²⁸ Sinha 2010: 6.

²⁹ Nyíri 2003: 3864.

³⁰ A jelenség alaposabb megértéshez azonban figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy Kína nem engedélyezza kettős állampolgárságot, így a kínai állampolgárságukat túlnyomó többségében megőrző bevándorlók nem tudnak részt venni a magyarországi országgyűlési választásokon.

³¹ Örkény–Székelyi 2010: 68–69.

³² Ganta 2013: 2.

kapcsolati rendszer által befolyásolt gazdasági előretörés jelentős mértékben épít a személyek között meglévő bizalomra és a kiterjedt családi és közösségi kapcsolatokra. Ez a berendezkedés megőrződik a kivándorló és a letelepedő kínai diaszpórában is, amely jelentősen épít a csoporton belüli információ-áramlásra, családi és baráti kötelékekre.³³

Ezt támasztja alá Irimiás megfigyelése, aki hangsúlyozza: annak ellenére, hogy Magyarországon nem figyelhető meg a klasszikus értelemben vett „*Chinatown*” jelensége – így nincs egy térben fizikálisan körbehatarolható, elkülönített diaszpóra –, a bevándorló kínaiak kiterjedt kapcsolati hálójával rendelkeznek.³⁴

III.4. Önazonosítás

Az *önazonosítás* az egyénnek a fogadó ország rendszerével való azonosulását jelenti, azt, hogy milyen módon és mennyire látja saját magát egy kollektíva tagjaként.³⁵ Az önazonosítás jelentős mértékben függ olyan tényezőktől, mint az otthon fogalma, az asszimilálódás mértéke, valamint attól, hogy az egyén hogyan látja saját magát a társadalomban, és milyen kapcsolatot ápol az anyaországgal. Nem elhanyagolható tényező az sem, hogy milyen a fogadó ország viszonya az egyénhez.

Wu rámutat arra, hogy a kínaiaknak általánosan véve van egy erős történelmi identitástudatuk. A történelem során a kínaiak vándorlása – egyszerűen a kínaiak számbeli előnyének köszönhetően – inkább egyfajta bekebelező folyamat volt, amely előbb-utóbb rákényszerítette a kisebb fogadó nemzeteket, hogy alkalmazkodjanak a kínai kultúrához. Ezen erős identitástudat miatt a kivándorló kínaiak soha nem szűnnek meg kínainak lenni, mindig részesei lesznek a „*Zhonghuaminzuma*” 中华民族, tehát a kínai nemzetnek.³⁶ Az, hogy a migrációs folyamat változásainak, a kínai „*softpower*” előretörésének, a globalizációs trendek alakulásának milyen hatásai vannak az identitástudat kialakításában, és milyen változásokat hoztak az eddig feltárt jellemzőkben, a jövőben jelentős kutatások tárgya lehet.

³³ Putman 2013: 35–42.

³⁴ Irimiás 2009: 475.

³⁵ Ganta 2013: 2.

³⁶ Wu 1991: 163.

Az anyaország és a kivándorlók viszonya mellett jelentős alakító tényezőnek számít az, hogy a fogadó ország társadalma miként viszonyul a bevándorlókhoz. A diszkrimináció megléte vagy hiánya jelentős mértékben erősíti vagy gyengíti a migráns integrációs esélyeit, és befolyásolja a migráns identitástudatát. Az, hogy Magyarországon milyen szinten jelenik meg a diszkrimináció a bevándorlókkal szemben, ugyancsak komplex, nehezen mérhető és folyamatosan változó jelenség. Az előzetes felmérések alkalmával azonban világossá vált, hogy a Magyarországon élő kínaiak úgy érzik, az élet szinte minden területén szembesülniük kell a diszkriminációval.³⁷ Azt, hogy a jelenség milyen fordulatot vett a közelmúltban, tekintve a menekültügyi válságot, illetve a letelepedési kötvény bevezetését, nehéz meghatározni, és nem képezi ezen kutatás tárgyát. Annak felmérése azonban, hogy a kínai bevándorlók maguk milyen, a fogadó társadalom felől érkező diszkriminatív magatartást észlelnek, ugyancsak segíthet jobban megérteni a helyzetet.

IV. Eredmények

A jelen cikk a Magyarországon tartózkodó kínai migránsok integrációs szokásainak az alaposabb megértését tűzte ki célul. A 143 kínai migráns által kitöltött kérdőív kiértékelésével kapott eredmények segíthetnek feltárni a migráns populációban bekövetkező és a társadalmi integrációt érintő változásokat, a kutatásba bevont kínai állampolgárok száma azonban nem elégséges általános következtetések levonására. A résztvevők nemi és életkorbeli eloszlását lásd az *1. táblázatban*

64 férfi és 79 nő által kitöltött kérdőívet dolgoztunk fel, az átlagéletkor 38 év volt. A leggyakoribb vízumtípus a keresőtevékenységre kiváltott vízum volt, a megkérdezettek több mint 36%-a rendelkezett ilyenekkel. Gyakori volt a családtagok céljából kiváltott vízum, illetve a hallgatói vízum is a maga 25, illetve közel 12%-ával. A válaszadók kiemelkedő többsége, mintegy 69%-a rendelkezett valamiféle felsőoktatási végzettséggel (*2. táblázat*).

Az akkulturációra vonatkozó kérdésekre kapott eredményt vizsgálva kimutatható a válaszadók erős kötődése az anyaországhoz. Közel 68%-uk a kínai kultúrát érzi közelebb magához, közel 22%-uk mind a kínait, mind pedig a magyart, és nem elhanyagolható 10,5%-uk a magyart. Arra a kérdésre, hogy

³⁷ Örkény–Székelyi 2010: 72.

melyik országot tekintik otthonuknak, a válaszadók 71%-a Kínát jelölte meg, 22,5%-a Magyarországot, és csupán 6,3% érezte úgy, hogy mindkét ország egyenlő mértékben tekinthető az otthonának. A kérdőívet kitöltők kiemelkedő hányada mutatott érdeklődést a magyar kultúra iránt. Közel 88%-uk válaszolta azt, hogy van olyan magyar szokás, amelyet érdekesnek tart, szeretne jobban megérteni, esetleg elsajátítani, és 73,2%-uk követi rendszeresen a Magyarországon zajló eseményeket.

A válaszadók 36,8%-a legalább naponta egyszer néz magyar tévéműsort, hallgat magyar rádiót, vagy olvas magyar újságot, és 36,2%-uk megteszi ugyanezt legalább egyszer egy héten. Arra a kérdésre, hogy a válaszadó kirándult-e már más magyar városba, kimagasló 95,7% adott igenlő választ (3. táblázat).

A magyar nyelvi készség – mint kiemelt akkulturációs elem – a következőképpen alakult: A kérdőívet kitöltött kínai állampolgárok jelentős része, 36,4%-a saját bevallása szerint folyékonyan vagy átlagosan beszél a magyar nyelvet. 46,9%-a gondolta úgy, hogy legalább pár szót tud magyarul, és 16,8% jelentette, hogy egyáltalán nem beszél a nyelvet. A válaszadók 50,7%-a a kínait használja gyakrabban a magyarral szemben, 41,5% azonban mondta, hogy a két nyelvet egyforma gyakorisággal használja. A legtöbben a mindennapi teendők ellátása során használják a magyar nyelvet (68,3%), magas volt azonban azon válaszadók aránya is, akik munkájuk során teszik ugyanezt (44,4%), és 13,4% jelentette, hogy soha nem használja a nyelvet. A legtöbben (45,8%), valamilyen magyar nyelvi programban, nyelviskolában vagy magántanártól tanultak magyarul, illetve 32,4% barátoktól vagy munkatársaktól, 20,4% pedig saját magát képezte.

A munkaerőpiaci részvétel területén a megkérdezettek elég széles skálát fedtek le. 21%-uk alkalmazásban állt, 38,5% volt magánvállalkozó, 16,8% tanult, és 11,9% állította, hogy a fő tevékenysége a házimunka és a gyerekfelügyelet (4. táblázat).

A társadalmi szerepvállalást feltérképezni kívánó kérdések két fő területet érintettek: önkéntes és politikai tevékenység. 65,2%-aa válaszadóknak ismert vagy tudott a létezéséről olyan szervezetnek, amelyet kínai migránsok vezetnek, de csupán 23,9%-uk volt tagja valamilyen kínai állampolgárok által szervezett politikai vagy nem politikai szervezetnek, és mintegy 70,5% válaszolta azt, hogy nem végez semmilyen nem fizetett, önkéntes tevékenységet Magyarországon. Az önkéntes tevékenységhez való passzívabb hozzáállást mutatja az is, hogy a válaszadók több mint fele (56,1%) nem vett részt semmilyen közösség által szervezett eseményen.

Az állampolgári aktivitás gyakorlásával kapcsolatos kérdések leginkább azt vizsgálták, hogy a migránsok hajlandóak-e bármilyen szinten is beleszólni a politikai életbe. A válaszadók 33,8%-át nagyon vagy legalább általános mélységekig érdekelte a magyar politika. 31%-uk úgy nyilatkozott, hogy csak az érdekli, ami valamilyen kapcsolatban áll velük, 26,8% nem igazán, 8,5% pedig egyáltalán nem érdeklődött a magyar politika iránt. 91,5% válaszolta azt, hogy még nem szavazott Magyarországon, de 80,6% ezt az állampolgárság hiányával indokolta, és 10,8% úgy vélte, hogy a szavazata nem bír semmilyen befolyással. Kimagaslónak mondható 64,3% azonban úgy nyilatkozott, hogy részt venne szavazáson, ha tehetné, és túlnyomó többség, 97,9% örülne annak, ha valaki képviselné a kínai migránsok érdekét a parlamentben (5. táblázat). (Megjegyzendő, hogy a Magyarországon bejelentett lakcímmel rendelkező külföldi állampolgárok, így a kínaiak is, az önkormányzati választásokon szavazhatnak, a parlamenti választásokon azonban csak magyar állampolgárok vehetnek részt.)

A válaszadók jelentős része vélte úgy, hogy az észlelt diszkrimináció helyzete Magyarországon nem túl aggasztó vagy egyáltalán nem aggasztó (87%), 6,4%-uk gondolta azonban úgy, hogy aggasztó a helyzet, és 7,1%-uk úgy, hogy a helyzet nagyon aggasztó. Az észlelt diszkrimináció esetében 14,8%-uk érezte úgy, hogy a diszkrimináció abban nyilvánult meg, hogy rosszabb kiszolgálást kaptak, mint mások, és ugyancsak 14,8%-uk érezte azt, hogy úgy kezelték őket, mintha nem lennének elég intelligensek. Viszonylag nagyobb arányuk érezte úgy, hogy kevesebb tisztelettel fordultak feléjük (35,9%). Az észlelt diszkrimináció gyakoriságát illetően a legtöbben (61,9%) úgy nyilatkoztak, hogy Magyarországon való tartózkodásuk ideje alatt csupán néhányszor fordult elő velük, hogy diszkriminálták őket, 23,7% nyilatkozta azt, hogy legalább évente egyszer ez megtörténik velük, és 2,1% mindennap átél valamilyen diszkriminációt. Az észlelt diszkrimináció több esetben a boltokban, piacon történt (29%), előfordult iskolákban (8%), állami hivatalokban (10%), újságokban, tévében vagy hivatalos dokumentumokban (5%), illetve egyéb közterületen (10%) (6. táblázat).

	n(%)
Résztevők száma	143
Életkor	
18–20	10 (7,0)
21–40	80 (56,3)
>40	52 (36,6)
Átlagéletkor	38
Nem	
Férfi	64 (45,1)
Nő	78 (54,9)
Életkor Magyarországra érkezéskor	
<20	33 (23,6)
21–40	88 (62,9)
>40	19 (13,6)
Átlagéletkor Magyarországra érkezéskor	28
	n (%)
Legmagasabb iskolai végzettség	
Általános iskola	3 (2,1)
Középiskola	41 (28,9)
Főiskola vagy egyetem	98 (69)
Vízum típusa	
Hallgatói	17 (11,9)
Munkavégzés céljából kiváltott	52 (36,4)
Családegyesítés céljából kiváltott	36 (25,2)
Egyéb	38 (26,6)

1. táblázat: Háttér adatok

	n(%)
Melyik kultúrát érzi magához közelebb?	
Magyarország	15 (10,5)
Kínai	97 (67,8)
Mindkettő	31 (21,7)
Melyik országot érzi otthonának?	
Kína	101 (71,1)
Magyarország	32 (22,5)
Mindkettő	9 (6,3)
Vannak-e olyan magyar szokások, amelyeket érdekesnek tart, és esetleg szeretne jobban megérteni vagy megtanulni?	
Igen	124 (87,9)
Nem	17 (12,1)
Követi a mindennapi eseményeket Magyarországon?	
Igen	104 (73,2)
Nem	38 (26,8)
Milyen gyakran néz magyar tévéműsort, hallgat magyar rádiót, vagy olvas magyar újságot?	
Többször egy nap, mindennap	16 (11,3)
Naponta egyszer, mindennap	36 (25,5)
Hetente többször	20 (14,2)
Hetente párszor	31 (22,0)
Párszor egy hónapban	20 (14,2)
Soha	18 (12,8)
Kirándult már más magyar városba?	
Igen	134 (95,7)
Nem	6 (4,3)

2. táblázat: Akkulturáció

	n(%)
Magyar nyelvtudás	
Folyékony	17 (11,9)
Átlagos	35 (24,5)
Pár szó	67 (46,9)
Egyáltalán nem	24 (16,8)
Nyelvi preferencia (Melyik nyelvet használja gyakrabban?)	
Kínai	72 (50,7)
Magyar	4 (2,8)
Egyforma gyakorisággal használom mindkettőt	59 (41,5)
Más nyelvet használok	7 (4,9)
Hol használja a magyar nyelvet?	
Otthon	4 (2,8)
Iskolában	21 (14,8)
Munkahelyen	63 (44,4)
Mindennapi teendők ellátása során	97 (68,3)
Mindig	8 (5,6)
Soha	19 (13,4)
Hogyan tanult magyarul?	
Általános iskolai oktatás során	10 (7,0)
Középiskolai oktatás során	12 (8,4)
Nyelvi program keretén belül	34 (23,9)
Nyelviskolában	16 (11,3)
Magántanártól	15 (10,6)
Önállóan	29 (20,4)
Barátoktól és/vagy munkatársaktól	46 (32,4)
Még soha nem tanultam magyarul	25 (17,6)

3. táblázat: Magyarnyelv-tudás

	n(%)
Munkaerőpiaci részvétel	
Alkalmazott	30 (21,0)
Vállalkozó/magánvállalkozó	55 (38,85)
Saját családhoz tartozó üzletnek dolgozik	10 (7,0)
Tanul	24 (16,8)
Munkanélküli, de munkát keres	2 (1,4)
Munkanélküli, de nem keres munkát	4 (2,8)
Nyugdíjas	1 (0,7)
Házimunka és gyerekfelügyelet a fő tevékenység	17 (11,9)

4. táblázat: Foglalkoztatottság

Ismer olyan szervezetet, amelyet magyarországi kínaiak vezetnek?	n(%)
Igen Nem	92 (65,2) 49 (34,8)
Tagja-e bármilyen olyan politikai vagy nem politikai szervezetnek, amelyet kínaiak vezetnek?	
Igen Nem	33 (23,9) 105 (76,1)
Önkéntes tevékenység végzésének helyszíne	
Kereskedelmi kamara Migránsokkal foglalkozó szervezet Egyéb szervezetek (sport, kulturális, vallási stb.) Nem végez egyáltalán semmilyen önkéntes tevékenységet	4 (2,9) 10 (7,2) 27 (19,4) 98 (70,5)
A közösség által szervezett eseményeken való részvétel: (pl.: sportesemény, vacsorák, ünnepek)	
Igen Nem	61 (43,9) 78 (56,1)
Érdeklő a magyar politika?	
Igen, nagyon Igen, általánosan Csak az érdeklő, ami őt érinti Nem igazán Egyáltalán nem	10 (7,0) 38 (26,8) 44 (31,0) 38 (26,8) 12 (8,5)
Szavazott már Magyarországon?	
Igen Nem	12 (8,5) 129 (91,5)
Amennyiben nem szavazott, ennek oka:	
Állampolgárság hiánya Nem érdeklő a magyar politika Általában nem érdeklő a politika Nem érzi magát közel egyetlen magyar politikai párthoz sem A szavazat nem hozna semmilyen változást	112 (80,6) 15 (10,8) 14 (10,1) 2 (1,4) 15 (10,8)
A szavazáshoz való hozzáállás (Ha tehetné, részt venne-e holnap szavazáson?)	
Nem Igen	50 (35,7) 90 (64,3)
A migránsok helyzetének politikai támogatottsága (Örülne annak, ha valaki képviselné a kínai migránsok érdekét a parlamentben?)	
Igen Nem	138 (97,9) 3 (2,1)

5. táblázat: Állampolgári aktivitás

	n(%)
Az észlelt diszkrimináció fajtája:	
Kevesebb tisztelettel bántak vele	51 (35,9)
Rosszabb kiszolgálásban részesült	21 (14,8)
Úgy viselkedtek vele, mintha kevésbé lenne értelmes	21 (14,8)
Úgy viselkedtek, mintha félték volna tőle	3 (2,1)
Úgy érezte, mintha veszélyben lenne	1 (0,7)
Egyik sem ezek közül	62 (43,7)
Az észlelt diszkrimináció gyakorisága	
Majdnem mindennap	2 (2,1)
Legalább egyszer egy héten	3 (3,1)
Egypárszor havonta	2 (2,1)
Párszor egy évben	23 (23,7)
Ritkábban, mint egyszer egy évben	7 (7,2)
Összesen egyszer-kétszer történt	60 (61,9)
Az észlelt diszkrimináció gyakorisága	
Majdnem mindennap	2 (2,1)
Legalább egyszer egy héten	3 (3,1)
Egypárszor havonta	2 (2,1)
Párszor egy évben	23 (23,7)
Ritkábban, mint egyszer egy évben	7 (7,2)
Összesen egyszer-kétszer történt	60 (61,9)
Az észlelt diszkrimináció helyszíne	
Iskola	8 (8,0)
Állami hivatalok	10 (10,0)
Bolt, piac	29 (29,0)
Más közterület	48 (48,0)
Újság, tévé, hivatalos dokumentum	5 (5,0)
Kínaiak ellen meglévő diszkrimináció (Ön szerint aggasztó-e a kínaiakkal szembeni diszkrimináció helyzete Magyarországon?)	
Nagyon aggasztó	10 (7,1)
Aggasztó	9 (6,4)
Létezik, de nem aggasztó	84 (59,6)
Egyáltalán nem aggasztó	38 (27,4)

6. táblázat: Észlelt diszkrimináció

V. Összegzés

A jelen kutatás célja az volt, hogy jobb és átfogóbb ismereteket szerezzünk a Magyarországon tartózkodó kínai állampolgárok társadalmi integrációjáról. A kutatásban részt vevő kínai állampolgárok válaszai alapján az a megfigyelés körvonalazódik, hogy a bevándorlók transznacionális viselkedési formát vesznek fel, amely segíti őket abban, hogy a saját kultúrájuk megőrzése mellett nyissanak a fogadó ország kultúrája felé is. Az adatfeldolgozás során kapott eredmények arra utalnak, hogy azok a nézetek, amelyek erősen elzárkózó diaszpóráként jellemzik a kínaiakat, nem feltétlenül felelnek meg napjaink helyzetének, nem vonatkoztathatók a diszpóra egészére, de legalábbis komplexebb képet kell alkotnunk a kérdésről.

A kapott eredmények azt mutatják, hogy a vizsgálatban részt vevő kínai migránsok többsége – annak ellenére, hogy erősen kötődnek a saját anyaországukhoz, saját nemzeti kultúrájukhoz és nyelvükhöz – nem zárkóznak el a fogadó ország kultúrája és szokásai elől sem. A kutatásban megkérdezettek jelentős része érdeklődik valamilyen magyar szokás iránt, figyelemmel kíséri a magyar médiát és a mindennapi eseményeket, és legtöbbször már turistáskodott más magyar városban is. Az izolálódó viselkedést felváltani látszik a kultúrák felé nyitottabb transznacionális attitűd, amely átalakulás fontos tárgyát képezheti a jövőbeli kutatásoknak.

A nyelv a saját nemzeti identitás egyik legkiemelkedőbb közege és képviselője. A kutatás keretei nem engedték meg, hogy objektív formában tárjuk fel a kínai bevándorlók tényleges magyar nyelvtudását, ám a tanuláshoz való hozzáállást is az integrációs attitűdhöz tartozó leíró információként fogtuk fel. Az eredmények alapján kimutatható, hogy a legtöbb kínai bevándorlónak van valamiféle alapvető magyar nyelvi ismerete, illetve valamilyen formában tanult már magyarul. A nyelvtudást befolyásoló tényezőnek tekinthető az is, hogy a Magyarországon élő kínaiak egy jelentős hányada valamilyen üzleti tevékenységet folytat (magánvállalkozó), akik sokszor a nyelvtanulást túlzottan időigényesnek gondolják a mindennapi egyéb tevékenységek mellett. Ezenfelül, mivel a kínaiak erősen támaszkodnak a saját szociális hálójukra, sok esetben ez a jól kiépített rendszer nem is teszi szükségessé a fogadó ország nyelvének az elsajátítását. A nyelvtanuláshoz való pozitív hozzáállás azonban mindenképpen nyitottabb integrációs attitűdre utal.

A felmérés az állampolgári aktivitást, illetve a társadalmi szerepvállalást illetően komplexebb képet vázolt fel, mintsem azt előzőleg feltételeztük.

A kérdőív kitöltésében részt vevő kínaiak jelentős része általános érdeklődést mutat a magyarországi események és politika iránt, és amennyiben tehetné, választásokon is részt venne. Ami azonban az önkéntes tevékenységet illeti, a kínai állampolgárok kiemelkedő százaléka nem végzett semmilyen önkéntes munkát, de mutatott valamiféle hajlandóságot közösségi eseményeken való részvétellel. Az eredmények megkérdőjelezzik azt a nézetet, miszerint a kínai állampolgárok az állampolgári aktivitást illetően erősen elzárkózó magatartást mutatnak.

A kutatásban részt vevők közül a legtöbben munkavégzés miatt érkeztek az országba, és kiemelkedő hányaduk magánvállalkozóként végzett kereső tevékenységet. Arányait tekintve a tanulmányok folytatása céljából hazánkba érkező kínai állampolgárok száma is szignifikáns volt. Az egyetemi tanulmányok miatt hazánkba vándorlók magukkal hoznak egy nemzetközibb viselkedésformát, amelyet kulturális nyitottság és tájékozottság jellemez. Mindezzel együtt a hazánkban tartózkodó kínai állampolgároknak az aktív munkaerőpiaci részvétele pozitív integrációs mutatóként értelmezendő.

A felmérésben a legtöbb résztvevő jelentett valamiféle diszkriminációt. Véleményük szerint a diszkrimináció mindenképp jelen van az országban, emellett azonban a legtöbbször úgy nyilatkozott, hogy annak mértéke nem aggasztó. Legtöbbször a diszkriminatív viselkedést abban látta, hogy a fogadó ország tagjai kevesebb tisztelettel beszéltek velük, vagy esetleg úgy kezelték őket, mintha nem lennének elég intelligensek.

Bár a felmérés eredményei arra utalnak, hogy a magyarországi kínai diaszpóra integrációs szokásai igen komplex képet mutatnak, le kell szögeznünk azt is, hogy a vizsgált csoport nem megfelelő nagyságú ahhoz, hogy általános következtetéseket vonjunk le, ezért az eredmények csak jelzésértékűek lehetnek. Emellett a kutatást torzító jelentős faktor lehet az is, hogy a kérdőívet kitöltő személyek feltételezhetően általában nyitottabb hozzáállást mutatnak, így az általuk adott információ is társadalmi nyitottságot fog tükrözni. A kínai diaszpóra jelentős részének a felmérése nem történt meg, ezért nem tudjuk, hogy ők milyen integrációs attitűddel rendelkeznek. Ennek ellenére körvonalazódni látszik az a tendencia, hogy a diaszpórán belül jelen vannak pozitív integrációs viselkedési formák is, amelyek alapot adhatnak további vizsgálatok kibontására.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- „A törvényerejű rendeletek listája.” URL: <http://allamszocializmus.lapunk.hu/tarhely/allamszocializmus/dokumentumok/tvr.pdf>, utolsó megtekintés: 2018. február 22.
- Esser, Hartmut 2006. „Migration, Language and Integration.” *AKI Research Review* 4.
- Ganta, Vladimir 2013. „Measuring the integration of labour migrants abroad: the case of Moldova.” *CARIM-East Research Report* 34.
- Irimiás Anna 2009. „Az új kínai migráció – a Budapesten élő kínai közösség.” *Statistikai Szemle* 87: 7–8.
- Koopmans, Ruud – Statham, Paul 2001. „How national citizenship shapes transnationalism: A comparative analysis of migrant claims-making in Germany, Great Britain and the Netherlands.” *Working Papers on Transnational Communities*. WPTC-01-01. URL: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-10%20Koopmans.doc.pdf>, utolsó megtekintés: 2018. február 22.
- Kováts András 2013. „Bevándorlók integrációja Magyarországon korábbi kutatások adatai alapján.” In: Kováts András (ed.) *Bevándorlás és integráció – magyarországi adatok, európai indikátorok*. MTA Magyar Társadalomtudományi Kutatóközpont, Kisebbségkutató Intézet, 25–42.
- KSH Stadat 2018. „Magyarországon tartózkodó külföldi állampolgárok földrészek, országok és nemek szerint, január 1.” URL: http://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_eves/i_wvwn001b.html, utolsó megtekintés: 2018. február 22.
- Latham, Kevin – Wu, Bin 2013. „Chinese immigration into EU: new trends, dynamics and implications.” *ECRAN Paper* 01 March, 2013. URL: https://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/public/Research/Asia/0313ecran_lathamwu.pdf, utolsó megtekintés: 2018. március 10.
- Mészáros Klára 2005. „Kínaiak Európában.” *Terebess Ázsia E-Tár*, URL: <https://terebess.hu/keletkultinfo/kinaieur.html>, utolsó megtekintés: 2018. február 22.
- Nyíri Pál 1999. „Chinese Organisations in Hungary 1989–1996: A case study in PRC-oriented Community Politics Overseas.” In: Pieke, Frank – Mallee, Neill (eds.) *Internal and International Migration: Chinese Perspectives*. Richmond: Curzon, 251–279.
- Nyíri Pál 2003. „Új kisebbség Magyarországon: a kínaiak.” *Barátság* 10: 3860–3864.
- Nyíri Pál 2010. „Kínai migránsok Magyarországon: Mai tudásunk és aktuális kérdések.” In: Hárs Ágnes – Tóth Judit (szerk.) *Változó migráció – változó környezet*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 147–171.
- Örkény Antal – Székelyi Mária 2010. „Hat migráns csoport összehasonlító elemzése.” In: Örkény Antal – Székelyi Mária (eds.) *Az idegen Magyarországon. Bevándorlók társadalmi integrációja*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete, ELTE Eötvös Kiadó: 49–97.
- Putman, Robert 1993. „The Prosperous Community: Social Capital and Public Life.” *The American Prospect* 13: 35–42.

- Saggar, Shamit et al. 2012. „The Impacts of Migration on Social Cohesion and Integration.” *Final report to the Migration Advisory Committee*. URL: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/258355/social-cohesion-integration.pdf, utolsó megtekintés: 2018. március 10.
- Schwartz, Seth J. – Montgomery, Marilyn J. – Briones, Ervin 2006. „The Role of Identity in Acculturation among Immigrant People: Theoretical Propositions, Empirical Questions, and Applied Recommendations.” *Human Development* 49: 1–30.
- Sinha, Witmer J. 2010. „Volunteering and Civic Participation among Immigrant Members of Ethnic Congregations: Complementary NOT Competative.” *Journal of Civil Society* 7: 23–40
- „The Belt and Road Initiative.” A kínai kormány honlapja. URL: <http://english.gov.cn/beltAndRoad/>, utolsó megtekintés: 2018. február 22.
- Wiedemann Tamás 2017: „Végleges: húsz ezer bevándorló érkezett a kötvényprogrammal.” *Magyar Nemzet Online*, 2017. december 7. URL: <https://mno.hu/gazdasag/vegleges-huszezer-bevandorlo-erkezett-a-kotvenyprogrammal-2432444>, utolsó megtekintés: 2018. február 28.
- Wu, David Y. 1991. „The construction of Chinese and Non-Chinese Identities.” *Daedalus* 120.2: 159–179.

BÁN KORNÉLIA

Lovak billogozása Mongóliában és Magyarországon

Bevezetés

A jószágjegy a tulajdonjegyek nagy csoportjába tartozik, legalapvetőbb szerepe, hogy kifejezze egy természetes vagy jogi személy, illetve közösség birtoklási igényét egy nagyobb értéket képviselő tárgy vagy élőlény, jelen esetben egy vagy több jószággal kapcsolatban. Maga a jegy olyan adatokat közöl, amelyek mélyebb összefüggéseket tárnak fel a jószág és a tulajdonos történeti, társadalmi és gazdasági hátteréről. A jegyek formavilága utal az adott kultúra szellemi műveltségének különböző rétegeire, előfordulnak köztük archaikus motívumok, írásjegyek karakterei, elvont fogalmakat megjelenítő ábrák, mágikus tartalmakkal rendelkező vallási szimbólumok.

A magyarországi billogozást először tudományos részletességgel feldolgozó Tárkány Szűcs Ernő cikkén kívül¹ Paládi-Kovács Attila műveiben,² valamint Szentí Tibor és Bicsérdy Gyula könyvében³ kapunk áttekintést a billogok használatáról, történeti elterjedéséről, változatairól és megítéléséről. Tárkány tanulmánya alapján további szócikkeket is írt a témában.⁴

Nemzetközi tudományos téren X. Perlē *Mongol tümnī garlīg tamgār xaiǰ sudlax ni* című műve számít alapvető forrásnak.⁵ A tulajdonjegyek társadalmi és kulturális jelentőségét Caroline W. Humphrey szocioantropológiai megközelítésű tanulmányában mutatja be.⁶ A magyarországi mongolisták – Birtalan Ágnes⁷ és Ladjánszky Endre – terepen gyűjtött adataikkal járultak hozzá a tárgykör bővítéséhez. Ladjánszky mesterszakos szakdolgozatában

¹ Tárkány 1965.

² Paládi-Kovács Attila 1997; Paládi-Kovács Attila 1993: 128, 213, 316.

³ Szentí Tibor – Bicsérdy Gyula 1998.

⁴ Tárkány 1977; Tárkány 1982.

⁵ Perlē, X. 1975; X. Perlē 1975-ös művének egyes lényegi meglátásai napjaink kutatási eredményeit figyelembe véve újraértelmezhetők.

⁶ Humphrey 1974.

⁷ Birtalan Ágnes, *Tamga* (kézirat).

– amely egy korábbi cikkének kibővített változata –⁸ a mongol háziállatok, az *ötfélejószág* (*tawan xošū mal*) égetett jelöléseinek körülményeit jegyzi le, és röviden kitér a füljegyekre is.⁹ A téma további ismeretéhez S. Badamxatan és G. Cerenxand mongol kutatók háromkötetes néprajzi munkája,¹⁰ valamint D. Bayanbat 2016-os *Mongol adūnī newterxī toli* című könyve ajánlott.¹¹

A rendelkezésre álló adatokat saját terepmunka-eredményeimmel egészíttem ki, amelyeket 2014-ben és 2017-ben közép- és keletmongol területeken gyűjtöttem.¹² Ebből a 2017-es kutatóút meghatározó, ugyanis ekkor a passzív megfigyelésen és a képi dokumentáción kívül interjúkat is készítettem a billogozást végző lótulajdonos (X. Pürewxū) közreműködésével.¹³ Az itt publikált eredményeimet korábban mesterszakos szakdolgozatomban közöltem, ezért a tanulmány a szakdolgozat bélyegezést tárgyaló fejezetének a kibővített változatát képezi.¹⁴

A mongol és a magyar kultúra a „népek országútjának” két végén helyezkedik el. A Magyarországhoz közel eső dobrudzsai és krími török és tatár sírok billogjairól publikált egy tanulmányt Baski Imre,¹⁵ a közép-ázsiai kazakok hagyományos lovas műveltségéről – azon belül a billogozásról is – pedig Kun Péter írt átfogó, részletes könyvet.¹⁶ E népek bélyegei között előfordulnak mindenhol (így Magyarországon és Mongóliában is) felbukkanó alakzatok, amelyek valamilyen kapcsolatra engednek következtetni a nemzetségek és a törzsek között végig a sztyeppén, jelen tanulmány azonban nem kívánja e kérdéskört részletesebben tárgyalni. E tekintetben további kutatások szükségesek.

⁸ Ladjánszky 2008a.

⁹ Ladjánszky 2018.

¹⁰ Badamxatan–Cerenxand 2012.

¹¹ Bayanbat 2016.

¹² 2014.10.10. Bulgan aimag, Büregxangai sum.; 2017.09.24. Xenfī aimag, Cenxermandal sum, Sügūt bag.

¹³ X. Pürewxū, halha férfi (*borjigin*), 43 éves, építészmérnök, lótulajdonos. Hely: Xenfī aimag, Cenxermandal sum, Sügūt bag. Idő: 2017. 09. 24.; X. Pürewxū, halha férfi (*borjigin*), 43 éves, építészmérnök, lótulajdonos. Hely: Ulānbātar. Idő: 2017. 11. 12.

¹⁴ Bán 2018.

¹⁵ Baski 2003.

¹⁶ Kun 2003.

Jószágjegyek tipológiája

Az állat azonosítására a természetes és mesterséges jegyek összessége szolgál.¹⁷ Természetes jegynek számít minden olyan jellegzetesség, amely meghatározza az állat külsejét: a neme, a kora, a szőrszíne, a kiállása, a testhibái. Magyarországon a lovak azonosításának egyik ilyen módja (a különböző foltokon, hókán, zoknin/harisnyán kívül) a szőrforgóik számontartása.¹⁸ Mind a magyar, mind a mongol pásztorok gazdag szókinccsel rendelkeznek állataik körülírását illetően,¹⁹ ez azonban önmagában nem biztosítja a pontos meghatározást, hiszen a jószág alkata folyamatosan változik.²⁰

A mongol és a magyar műveltség körében ma is ismert a füljegy (*im*) és a bélyeg (*tamga*).²¹ A füljegyet leginkább a kistestű lábasjószágon alkalmazták,²² a bélyeget pedig a távoli legelőre menő – a mongolok émikus megközelítése alapján – „hosszabb lábú” (*xöl urttai*) állatra sütötték.²³ Ezenkívül használtak orrbemetszést a mongol területeken a nagylábas jószágnál, jeleltek festékkel (Magyarországon szurokkal is),²⁴ mintákat vágtak az állat hosszúszőrébe, és címkét erősítettek a jószág farkára.²⁵ A magyarságnál tetovált, karcolt vagy krétával felvitt jegyekről is beszélhetünk.²⁶ Tárkány említi a bárányjelet is, amely egy fából faragott figura volt, amely az anyajuh nyakában függött, míg ennek kicsinyített mása báránya nyakára került, és a néprajzkutató elmondása alapján az volt a célja, hogy az anya megszokja kicsinyét.²⁷ A technika fejlődésével a lovak jelölésében további újítások mentek végbe, Magyarországon használatos eljárás a fagyasztásos bélyegzés,²⁸ a felső

¹⁷ Régen, ha egy állat eltűnt, a természetes és mesterséges jeleket leírva jelentették be a hatóságoknak (Tárkány 1965: 194).

¹⁸ Szajkó et al. 2009.

¹⁹ A mongol pásztorok jószággal kapcsolatos kifejezéseiről lásd: Avar 2008; Birtalan 2008.

²⁰ Tárkány 1965: 193.

²¹ Tárkány 1977: 687.

²² Magyarországon a füljegyet és a bélyeget együtt is alkalmazták (Tárkány 1977: 687).

²³ Magyar példa: Szabadfalvi 1977: 249; Mongol példa: Bayanbat 2016: 196.

²⁴ Tárkány 1977: 688.

²⁵ Ladjánszky 2008a: 2.

²⁶ Tárkány 1965: 193, 385.

²⁷ Tárkány 1977: 688; véleményem szerint a bárányjel inkább a pásztorok segített az azonosításban.

²⁸ A bélyegzővasat hevítés helyett folyékony nitrogénben vagy szárazjégben hűtik, így hőmérséklete -196 °C -ra (nitrogén esetében) vagy -78 °C -ra (szárazjég esetében)

ínyre való tetoválás, a mikrochippelés és a szarugesztenye²⁹ lenyomatának dokumentálása (lefényképezése).³⁰ Tapasztalataim alapján ezek közül Mongóliában inkább a fagyasztásos bélyegzés (*xüiten tamga*) terjedt el, de nem kizárható, hogy a többi jelölés is létezik. A továbbiakban a hagyományos billogról és a fagyasztásról lesz szó.

A billog fogalma

A bélyeg fogalmának jogi részét az előző fejezetben már említettem. Meghatározásához olyan további szempontok is hozzátartoznak, mint hogy az ábra érzékileg felfogható, technikailag kivitelezhető legyen, és hogy alkalmazását a társadalom vagy legalább a helyi közösség elismerje.³¹ Ezen szempontokat figyelembe véve elmondható, hogy a billog égetéssel (vagy fagyasztással) az állat testére helyezett, olvasható vagy felismerhető ábrát tartalmazó minta. A magyar néprajzkutatók véleménye alapján a *bélyeg* szó (más formáiban *billog*, *bellág*, *billyog*,³² XVI. századi tájszólások nyomán *billeg*, *billyeg*, *belleg*, *billyeg*, *bijeg*, *bélyog*, *béjog*, *béjjog*, *bélyok*, *bilyag*, *bélyag*, *bilig*)³³ származását nézve ótörök eredetű, és a baskírok, kirgizek, tatárok és mongolok körében (lásd *beleg*, *beleg temdeg*, kl. mong. *belge* alakban 'jel', 'jelkép', 'szimbólum') is elterjedt.³⁴ Ebből a források arra következtetnek, hogy ezt a technikát eleink a honfoglalás előtt is alkalmazták.³⁵ Írásos formában (*bylegh*) pedig először a XV. században bukkan fel.³⁶ *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* szerint a *billog* nem a *bélyeg* alakváltozata. Az ómagyar *bilüküs* szóból (ez a *bélyeg* ómagyar -s képzős származéka) kialakult hazai latin *bilochus* 'bíró' kifejezésből elvonással, annak alaki hatására fejlődött ki.³⁷

csökken. Ezt a hideg vasat nyomják az állat leborotvált bőrére. A fagyasztás helyén újra kinövő szőr fehér lesz. (Lásd: Függelék: III. a, b, c kép).

²⁹ A ló ötödik lábujjának elszarusodott maradványa a lábón.

³⁰ Szajkó et al. 2009.

³¹ Ladjanszki 2018: 10; Tárkány 1965: 192–193; Tárkány 1982: 361.

³² Tárkány 1977: 687.

³³ Tárkány 1965: 391.

³⁴ Paládi-Kovács 2001: 635; Szabadfalvi 1977: 250.

³⁵ Szabadfalvi 1977: 250; Paládi Kovács: 2001: 635.

³⁶ Tárkány 1965: 196; Tárkány 1982: 362; Szabadfalvi 1977: 250.

³⁷ Kiss–Papp 1984: 277.

Szükségesnek tartom megjegyezni, hogy kutatásaim során nem tapasztaltam a *beleg*, *beleg temdeg* szavakat ’tulajdonjegy’ értelemben használni. A mongol alakok jelentése, ahogyan fent leírtam, a ’jel’ egy elvontabb, szimbolikus jelentésére utalnak, ezért nem állítható párhuzamba a magyar ’bélyeg’, azaz ’tulajdonjegy’ kifejezéssel. Ugyanez vonatkozik a török alakokra is. Gerard Clauson és Gerhard Dörfer műveikben nem tárgyalják a *belgü* ’jel’, illetve *bīlgā* ’bölcs’ szavak jelentésének ’tulajdonjegy’ változatát. Clauson hangsúlyozza, hogy a *belgüt* ’absztrakt jelként’, ’megkülönböztető jelként’ kell értelmezni.³⁸ A mongol nyelvekben a *tamga* (kl. mong. *tamγ-a*) ’jegy, tulajdonjegy’ török eredetű kifejezést használják.³⁹ Ladjánszky szerint a *tamgát* először ’pecsét’ jelentéssel vették át a mongolok, csak aztán szorította ki a feltehetően már létező másik, bélyegre vonatkozó szót.⁴⁰

Napjainkban függetlenül attól, hogy Magyarországon milyen típusú állattenyésztő gazdálkodás zajlik, a billogozás elterjedt módszernek számít. Bár a bélyeg használata a XIII. századtól datálható,⁴¹ Tárkány összegzéséből kiderül, hogy a történelmi Magyarország azon területein maradt fenn több emlék, ahol az úgynevezett ázsiai eredetű, extenzív forma, a ridegtartás jellemezte a vidéket (például az Alföldön).⁴² Belső-Ázsia tájain mindig is a nomadizálás dominált, ezért az égetett jószágjelölés sokkal elterjedtebb jelenség volt, és hagyománya jóval a mongol kor előttre nyúlik vissza. A legkorábbi, bélyegjegyeket tartalmazó lelet egy Rašānxad nevű szikla, amely az őskorból származik, és Mongólia északi részén, Xentī megyében található.⁴³ A sztyeppei legelőkön ritka az emberalkotta építmény, így az állat őrzése fontos és folyamatos feladatnak számított és számít a mai napig. A nyílt terepen rendszeresen előfordul, hogy néhány jószág elszakad és elveszik a többitől, vagy ellopják. Ilyen esetekben a tulajdonjegy megléte az egyetlen olyan eszköz, amellyel a pásztor bizonyíthatja a tulajdonjogát.

A bélyeg jelentéstartalma függ a tulajdonostól, az állat státuszától (például hogy a gazda ménésében született, vagy utólag vették), a mintától, és attól,

³⁸ Dörfer 1965: 418–420; Clauson 1972: 340.

³⁹ Clauson 1972: 504–505; Dörfer 1965: 554–565.

⁴⁰ Ladjánszky 2018: 4. n. 6; Birtalan *Tamga*.

⁴¹ Tárkány 1982: 362; Szabadfalvi 1977: 250.

⁴² Tárkány 1965: 378.

⁴³ Ladjánszky 2018: 4; Cewendorj, 1999:71.

milyen a felépítése, és hol helyezkedik el a jószág testén. A továbbiakban ezen szempontok alapján kívánom bemutatni, milyen eltérések vannak Magyarországon és Mongólia között.

A billog tulajdonlása, mennyisége és elhelyezése

Magyarországon a kibocsátó lehet egy személy (a tulajdonos vagy az őrző), egy közigazgatási egység (a XVI–XVII. században némely törvényhatóság, város, község, földesúri birtok kötelezővé tette a bélyeghasználatot a területein tartott jószágon)⁴⁴ vagy egy tenyésztőtelep, tenyésztőegyesület,⁴⁵ esetleg egy kereskedelmi vagy ipari vállalkozás, akár maga a katonaság.⁴⁶

A történelem során a jószágon egyszerre több bélyeg is előfordulhatott, forrásaim nem ismertettek azonban olyan magyar szokást, amelynek alapján a ló egyes testrészei megkülönböztetett, tiszteletbeli szerepet kaptak volna (ellentétben a mongol hagyománnyal, lásd lentebb). Tárkány állítása szerint a magyarok általában a jószág bal oldalára sütötték, majd a XVIII. századtól rögzült a tulajdonjel bal oldalra, a területi jel (lásd alább) jobb oldalra való égetése, ennek azonban forrásaim nem tulajdonítottak rituális jelentőséget.⁴⁷

Ismertek voltak a pásztorbélyegek, amelyeket az állat őrzésével megbízott pásztor sütött a jószágra, ha hosszabb időre került a gondozása alá.⁴⁸ A tulajdonos titkos jegyet is égetett a jószágára a pontosabb azonosítás érdekében – lovak esetében ezt gyakran a sörény alá helyezték.⁴⁹ Ha a jószág gazdát váltott, és rendelkezett már egy bélyeggel, a következő személy az állat egy másik testrészére helyezte a saját billogját, vagy egy másik fajta jelölést (például füljegyet) alkalmazott. Ilyenkor a két jelölés együttesen alkotta az új gazda jegyét az adott állaton, amelyet a papírokon is feltüntettek.⁵⁰ A XXI. században az alábbi billogok találhatók meg egy magyar lovon: a fajtajel, a születési szám utolsó két számjegye, a megyejel és a csikószám.⁵¹

⁴⁴ Tárkány 1965: 197.

⁴⁵ Szajkó et al. 2009.

⁴⁶ Tárkány 1965: 388.

⁴⁷ Tárkány 1965: 386.

⁴⁸ Tárkány 1965: 392.

⁴⁹ Tárkány 1965: 392.

⁵⁰ Tárkány 1965: 390.

⁵¹ A csikószám azt jelenti, hogy adott évben a bizonyos megyében hányadikként bélyegezték meg a csikót (Szajkó et al. 2009).

A bélyegek állam vagy legalább intézmény általi ellenőrzése fokozatosan épült ki Magyarországon. Ahogy fentebb megjegyeztem, egyes közigazgatási egységek már a XVI. századtól szorgalmazták az égetett jószágjelölést, 1794-től azonban a Helytartótanács rendelte el a jószágok községenként való összeírását és a területi jelrendszer bevezetését.⁵² Voltak helységek, ahol a kovács volt a „nyilvántartó”, ugyanis megőrizte az általa készített bélyegzővasak nyomatait, és ismerte azok tulajdonosait.⁵³ Egy új jel bevezetéséhez nem kellett külön hatósági engedélyt kérni, elég volt a helyi közösség elismerése és jóváhagyása. Ez és a bélyegzővas birtoklása elég alapot adott ahhoz, hogy bírósági, vitás kérdésekben a személy bizonyíthassa a tulajdonjogát.⁵⁴

Mongóliában a billogtulajdonlás joga sokáig egy magánszemély társadalmi státuszától függött, majd a XX. században a szocialista kollektivizálás nyomán a termelősövetkezet végezte a sütést.⁵⁵ Ezenkívül szokásjog alapján az égetés helye is meg volt szabva a jószágon, az elit a jobb oldalra helyezte a bélyegét, a közemberek pedig a bal oldalra.⁵⁶ A XXI. századra a bal oldali sütés vált elterjedtebbé, és a mongolok a ló ezen felét nevezik „helyes oldalnak” (*jöw tal*).⁵⁷ Bayanbat állítása szerint a mongolok az úgynevezett „napjárásnak megfelelő fordulás” szokását (*nar jöw ergex yos*) tisztelik ebben a hagyományban.⁵⁸ Az író további elmondása alapján a ló far- és combrészén (*tašā, guya*) kívül nem lehet más testtájra billogozni, mert a ló jószerencsével megáldott teremtmény (*xīmorlog*),⁵⁹ és a máshova égetett billog csak elrontja a fenségét (*sür jawxā, süř jawxalan*).⁶⁰ A bal oldali sütés Magyarországon is szinte kizá-

⁵² Tárkány 1965: 199.

⁵³ Tárkány 1965: 388.

⁵⁴ Tárkány 1965: 388.

⁵⁵ Ladjánszki 2018: 12.

⁵⁶ Humphrey 1974: 478; Ladjánszki 2018: 11.

⁵⁷ Adatközlő: X. Pürewxü, halha férfi (*borjigin*), 43 éves, építészmérnök, lótulajdonos.

⁵⁸ Bayanbat 2016: 204.

⁵⁹ A *xīmorī* tibeti eredetű szó, amelynek jelentése ’lelkierő’, ’jószerencse’, szó szerinti fordítása ’széllő’, és eredetileg a tibeti buddhizmusból származó imazászlót jelentette (tib. *rlung rta*). Napjainkban a fogalom összefonódott a lovak alakjával, és úgy tartják, a nagy ménes vagy más, e jószágoktól származó vagy rájuk emlékeztető tárgy szerencsét és sikert hoz az embernek (Bán 2018: 9–10).

⁶⁰ Bayanbat 2016: 204; Bán 2018: 16.

rólagos jelenségnek számított,⁶¹ de a lovakat nyakon (fül mögött, sörény alatt), faron, combon, nyereghelyen vagy akár orron is billogozhatták.⁶²

A szocializmus előtt a legszegényebbek nem használtak bélyeget, és a „szolgáló státuszú” emberek is csak uruk billogját égették a jószágaikra, viszont az úr által használt testrésztől eltérő testtájra (feltehetőleg a ló bal combjára vagy farrészére) süthettek. Mint fentebb említettem, a közemberek az állat bal oldalát használták. A dzsingiszidák leszármazottai, a tajdzsik (*taij*, ’herceg’, kl. mong. *tayiji*) más társadalmi rétegektől eltérő, egységes billogjelet használtak.⁶³ Mongóliában a buddhista kolostorokhoz földek és állatok is tartoztak (*šabinar* rendszer), amelyeket a tehetősebb világiak ajándékoztak nekik, hogy erényt gyűjtsenek,⁶⁴ így a szerzetesek is használtak billogot. Humphrey szerint a napjainkban ismert, bélyegként alkalmazott vallási tartalmú formulák az ő *tamgáik* voltak.⁶⁵ A ló adás-vételekor, ha eladását fiatal korban előre eltervezték, ideiglenes bélyeget sütöttek a jószágra,⁶⁶ de előfordultak olyan esetek is, amikor egy állandó jeggyel rendelkező jószágot bocsátottak piacra. Ilyenkor az állat újrabélyegezhető volt,⁶⁷ viszont ha egy jelölt lovat ajándékba adtak, nem sütötték rájuk az új gazda tulajdonjegyét.⁶⁸

Humphrey szerint – közli Ladjánszky – a XVIII–XIX. században törvény⁶⁹ szabályozta új billog kibocsátását, illetve a jelölt jószágok mennyiségét. Egy új billog bevezetése felől elsősorban a helyi közösség, a nemzetség döntött, másodsorban a közeli kolostor lámái felügyelték és engedélyezték. Ha a kezdeményezést elfogadták, a jelet annak a zászlónak (kl. mong. *qosirun*) a hercege vette nyilvántartásba, amelyik alá az új jeltulajdonos tartozott.⁷⁰ Ezenkívül a ménes minden tíz lovából csak egy viselhetett billogot (hasonló szabályozást mondtak ki tevékre is). Ez az intézkedés azzal magyarázható, hogy az állam-

⁶¹ Tárkány 1965: 386.

⁶² Tárkány cikkében a 387. oldalon összefoglalja az általános értelemben vett jószágjelölési helyeket, csupán néhol tér ki a lovakra (Tárkány 1965: 385, 387, 391); Szajkó István et al. 2009.

⁶³ Ladjánszky 2018: 11.

⁶⁴ Humphrey 1974: 477.

⁶⁵ Humphrey 1974: 483.

⁶⁶ Humphrey 1974: 478; Ladjánszky 2018: 14.

⁶⁷ Humphrey 1974: 480.

⁶⁸ Humphrey 1974: 480.

⁶⁹ Humphrey tanulmányában a törvényi szabályozásokat részletezve nem jelöli meg, melyik törvénykönyvre hivatkozik, egyik esetben azonban Žamcarano 1959-es *Qalq-a Ĵirum* ’Halha Törvénykönyv’ című művét említi. (Humphrey 1974: 480).

⁷⁰ Humphrey 1974: 479; Ladjánszky 2018: 11.

nak és a tajdzsiknak joga volt ideiglenesen igénybe venni a társadalmi rangban alattuk elhelyezkedő személyek jószágait, jelölt állatokat azonban nem alkalmazhattak különböző szolgálatokra (például futárszolgálatra).⁷¹

A billog funkciói

Az előző fejezetben leírt szempontok első felének ismertetése után a továbbiakban arról lesz szó, milyen különbségek figyelhetők meg a bélyeg jelentésváltozataiban Magyarországon és Mongóliában. Az itt közölt magyar billogfajták a jószágokra általánosan használt jegyek. A magyar források nem említenek külön lovakra égetett bélyegeket, csupán egyéb tulajdonjelölési módok esetén utaltak kizárólag lovaknál használt eljárásokra (például török és tatár hatás eredményeként a ló orrának behasítása).⁷² A mongol kultúrában többnyire lovakat, alkalmanként tevéket bélyegeztek.⁷³ Tárkány rendszere alapján a magyar billogfajták a következők:

1. Elvont fogalmakat jelentő ábrák

- a) Kereszt
- b) Kör⁷⁴
- c) Daruláb⁷⁵

Művelődéstörténeti szempontból

- i. A természet világából származó billogok (csillag, tulipán, szív)
- ii. A társadalom köréből származó billogok (emberalak)
- iii. Megkülönböztető jegyek (császári korona, családi címerek, gyári jegyek)
- iv. Mezőgazdasági eszközök (olló, sarló, patkó, kerék, villa)
- v. Ipari eszközök (reszelő, mérleg)
- vi. Egyéb ábrák (vasmacska, szélmalom, kalap, szemüveg)

⁷¹ Humphrey 1974: 480; Ladjánszki 2018: 11; Žamcarano 1959.

⁷² Paládi-Kovács 2001: 635.

⁷³ Humphrey 1974: 478.

⁷⁴ A motívum eredete túlnyúlik a magyar műveltségen, Tárkány megjegyzi, hogy a keleti és az északi népeknél a nap jelképeként szerepel (Tárkány 1965: 394).

⁷⁵ Világszerte ismert és elterjedt jegyről van szó, „háromláb” néven Szophoklész egyik darabjában is előfordul, de felbukkan az irokéz műveltségben és a cserkeszek lovakra égetett billogai között is. A mongol kultúrát illetően XV. századi káni érméket is találtak ezzel a jellel (Tárkány 1965: 396).

2. Betűk

- a) Egybetűs
- b) Kétbetűs
- c) Monogram⁷⁶
- d) Több-betűs

Írásfajta szerint:

- i. Latin
- ii. Gót
- iii. Cirill
- iv. Héber
- v. Görög

3. Számjegyek

4. A fentiek kombinációi⁷⁷

Ladjánszky rendszere alapján a mongol billogok a következők:⁷⁸

1. A mongol anyagi kultúra tárgyi világát megidézõ billogok

- a) 'Íj és nyilas' billogfajta (*num suman tamganī töröl*)
- b) 'Kalapácsos' billogfajta (*alxan tamganī töröl*)
- c) 'Zablás' (*jūjai*); vagy 'horgos', illetve 'kampós' (*degrēn tamganī töröl*) billogfajta
- d) 'Nehezékes', illetve 'mérlegsúlyos' (*tūxain*); vagy 'keresztes' (*tōnoljin tamganī töröl*) billogfajta

2. A természet jelenségeit megjelenítő billogfajta

- a) Élőlényekről elnevezett billogfajta (*an amitnī nerēr nerlesen tamganī töröl*)
- b) Emberi és állati testrészekről, szervekről elnevezett billogfajta (*xün ba malīn erxtnēr nerlesen tamganī töröl*)
- c) Növényrészekről elnevezett billogfajta (*urgamlīn jūilēr nerlesen tamganī töröl*)

⁷⁶ Ha a két betű össze van fűzve, monogramnak tekinthető (Tárkány 1965: 399).

⁷⁷ Tárkány 1965: 392–399.

⁷⁸ A felsorolás igen részletes, ezét a teljesség igénye nélkül a legfontosabbakat emelem ki.

3. Grafémákat és szóképeket megjelenítő billogok

- a) Tibeti betűs billogfajták (*töwd üsgin tamganī töröl*)
- b) Ujgur-mongol betűs billogfajták (*uigarjin mongol üsgin tamganī töröl*)
- c) Círill betűs billogfajták (*kirill üsgin tamganī töröl*)
- d) Asztrológiainak vagy mennyiségtaninak nevezett (régii) számábrázolós billogfajták (*jurxain tön tamganī töröl*)
- e) Arab (modern) számábrázolós billogfajták (*arabīn tön tamganī töröl*)

4. Szimbólumokat és geometrikus formákat megjelenítő billogok

- a) Háromszög alakú (*gurwaljin* vagy *gurwan xošūn tamganī töröl*); vagy 'tanvédő' (*čoijin*, *čoinjin*, *čoinjon* vagy *čoinjon tamganī töröl*); vagy 'fegyveres' (*bün tamganī töröl*); vagy *doromnak* nevezett (*dormon tamganī töröl*) billogfajták
- b) Négyszög alakú billogfajták (*dörwöljin tamganī töröl*)
- c) 'Holdas' billogfajták (*saran tamganī töröl*)
- d) Népi díszítőmotívumokat ábrázoló billogfajták (*ündesni xē ugaljni tamganī töröl*)⁷⁹

Baski alapján tatár sírokból talált bélyegek feltételezett fejlődési lépcsőfokai a következők:⁸⁰

1. Egyszerű formák, totemállatokat utánzó alakok
2. Háztartási eszközöket utánzó formák
3. Módosított jelek (kiegészítve vagy két különböző jegy egymás mellett)

Magyarországon a bélyegeket elsődlegesen adminisztratív, jogi célokra és – a fajtajel révén – tenyésztési nyilvántartásra használják. Létezik az égetett jószágjegyeknek egy elenyésző hányada a XXI. század előttről, amelyek bár nem sorolhatók a fenti szempontok alapján külön billogfajtába, funkciójukat nézve eltérő csoportba tartoznak, ezek Tárkány megfogalmazásában a beszélő jegyeket. Az akasztófa alakú jegy figyelmeztette az esetleges tolvajt, hogy ez a halálnem vár rá, ha lopáson érik. A magyarországi szász községek gyakran használtak olyan jegyeket, amelyekben „szerepelt” a falu neve, például a kakas alakú jegy Hahnbach (Kakasfalva) vagy a sertés formájú jegy Porcsesd bélyege volt.⁸¹

⁷⁹ Ladjánszki 2018: 22–49.

⁸⁰ Baski 2003: 44–46. Más kontextusban Tárkány is utal a bélyegek figurális fejlődésére, lásd: Tárkány 1965: 398.

⁸¹ Tárkány 1965: 398.

A mongol kultúrában a billogoknak az adminisztratív funkciójuk mellett rituális jelentőségük is volt. A háziállatoknak, különösen a lovaknak bizonyos fokú természetfeletti erőt tulajdonítottak.⁸² Humphrey azt állítja, hogy a mongol világnézet szerint a ménes evilági és mágikus központja a mén volt, továbbá a csődör színének a lótulajdonossal való viszonya meghatározta az állomány gyarodását. Minden mongol férfinak a gyermekkori hajvágó ünnepe után egy láma elárulja a neki rendelt védőistenséget, személynevet⁸³ és lószínt, amelyek szerencsét hoznak neki. Minden színnek megfeleltethető egy *tamga*, és ha a gazda, a lószín és a billog „párban állt”, a jószág védve volt a világi és természetfeletti ártalmaktól. Ha a ménes csökkent, a lovak betegeskedtek, pásztorok úgy gondolták, hogy a bélyeg nem illik a méneshez, ezért a lámákhoz fordultak, hogy megkaphassák a helyes jegyet. A burját mongolokról tudható, hogy áldozatot is bemutatnak a bélyegnek.⁸⁴ A billog védelmi szerepét az is erősítette, hogy az ábrák között szerepeltek vallási, néphitbeli, elvont jelentéstartalmú *tamgák*, például a halak jegy jelentése az „éberség” volt, vele elkerülhették a vadállatok támadását, boldogságfonat (*öljī*) az „örökévalóságot” ábrázolta, és viselőinek hosszú életet nyújtott.⁸⁵

A billog felépítése és ennek vonatkozásai

Az égetett jószágtulajdonjegy a magyar és a mongol kultúrában is több elemre osztható, egy elsődleges és egy kiegészítő vagy kiegészítő jelre. Az előző fejezetekben említett példákból láthattuk, hogy egy magyar ló testére több billog is kerülhet, sőt az eladott, bélyegzett jószágot az új és a régi gazda bélyegével együtt tartják nyilván. Tárkány leírja, hogy a Helytartótanács által kötelezővé tett területi vagy községjelet és a tulajdonos jegyét együttesen nevezték bélyegnek, azaz a területi vagy községjelek a billog részét képezik.⁸⁶ Fontos kiemelni, hogy az ilyen jelek magukban is teljes értékű, önálló jegyekként is érvényesek, míg Mongóliában a kiegészítő jel az elsődleges jelhez képest alapvetően alárendelt viszonyban van. Megfigyeléseim alapján napjainkban a mongol lovakra összesen egy jegyet sütnek.

⁸² Bán 2018: 8–10.

⁸³ Más források szerint a mongoloknál nem létezik névadási szokás a hajvágó ünnepekhez köthető rítusok között. A kérdés további kutatásokat igényel.

⁸⁴ Humphrey 1974: 479.

⁸⁵ Humphrey 1974: 479.

⁸⁶ Tárkány 1965: 376.

A mongol népek Dzsingisz kán uralkodása idejéig (1206–1226) nemzeti, törzsi alapon szerveződtek, majd a Nagy Mongol Birodalom (1206–1368), a Jüan-dinasztiát követő Ming-dinasztia (1368–1644), valamint az azt legyőző Mandzsu Birodalom (1644–1912) az elfoglalt mongol területeken zászlókat (*xošün*, kl. mong. *qosirun*) hozott létre, katonai egységekbe rendezte a lakosságot.⁸⁷ Humphrey szerint a nomád társadalmak gazdasági központja mindig az állattartás volt, általában két-három család együtt legeltette a nyájait, méneseit, és az ilyen szerveződést *örxnek*⁸⁸ nevezték. Az egymással vérségi kötelékben álló *örxök* egy *törölt* ('rokonság', kl. mong. *törel*) alkottak, és egy *töröl* körülbelül öt generációt⁸⁹ tartott számon, a vagyon öröklése ezen belül történt.⁹⁰ Egy *törölt* a billoghasználatról is meg lehetett ismerni, ugyanis a bélyeg elsődleges jele minden *örxnek* megegyezett, és a kiegészítő jelek a rokoni kapcsolatok természetét voltak hivatottak megmutatni. Ezek alapján a kiegészítő jelek hierarchikus párokat alkottak, amelyek lehettek testrészek (a 'körömágy' [*jeter*] és a 'farok' [*sül*]; a 'szarv' [*ewer*] és a 'láb' [*xöl*])⁹¹ vagy égi testek ('nap' [*nar*] és a 'hold' [*sar*]),⁹² de úgy is jelezheték a leszármazást, hogy az elsődleges jelet vízszintesen tükrözték (*burū ergesen* ['balra/rossz irányba forgó']) vagy fejjel lefelé (*dōšō xarsan* ['lefelé néző']) elfordították.⁹³ Egy billogon egyszerre két-három változtatás alkalmazható, és ez elég öt generáció jelölésére, ha a családokban átlagosan egy-két fiú örökös született.⁹⁴ A rokonság közösen döntötte el, hogy egy családot alapító ifjú milyen módosításokkal használhatja a bélyeget, vagy hogy bizonyos esetekben kaphat-e újat.⁹⁵ Tárkány említi, hogy hasonló jelváltoztatás a magyaroknál is ismert volt,⁹⁶ és Szabadfalvi, valamint Paládi-Kovács is utal rá, hogy ismert olyan bélyegzővas, amely ilyen módon 2–300 év óta használatban van.⁹⁷

⁸⁷ Humphrey 1974: 476–477.

⁸⁸ Elsődleges jelentése 'kerekátor-tetőgyűrű négyzetes fedélnemeze', itt a másodlagos értelme használandó, vagyis 'háznép, család, hajlék'.

⁸⁹ Ezen állítást rugalmasabban kell értelmezni. Többnyire azok számítottak bele a leszármazásba, akiknek fontos volt a rokonság (Humphrey 1974: 477–478).

⁹⁰ Humphrey 1974: 477–478.

⁹¹ A jelek egymáshoz képest hierarchikus viszonyát az dönti el, hogy melyik helyezkedik el feljebb a testen.

⁹² Ebben az esetben a nap jele a rangosabb.

⁹³ Humphrey 1974: 475–476; Ladjánszki 2018: 17–18.

⁹⁴ Humphrey 1974: 481–482; Ladjánszki 2018: 20.

⁹⁵ Ladjánszki 2018: 20.

⁹⁶ Tárkány 1965: 390–391.

⁹⁷ Szabadfalvi 1977: 249; Paládi-Kovács 2001: 636.

A bélyegeket értelemszerűen a fiúutódok örökölték,⁹⁸ és bár a nők is és a gyerekek is rendelkeztek saját állatállománnyal, ezek felett a családfő rendelkezett.⁹⁹ A házasuló leányok kelengyéjébe (*inj*) beletartozott néhány jószág is, amelyet a menyasszony rokonsága biztosított, és ezeken az állatokon a leány apjának a *tamgája* szerepelt. A hozomány nagysága a *töröl* vagyonáról is árulkodott, és minél gazdagabb volt a menyasszony, annál valószínűbbnek tűnt, hogy tisztelettel bánik vele a férj és a családja. Humphrey leírása alapján, ha túl kevésnek bizonyult az asszonyi ménes, a férj a feleség hozzátartozóinak haragjától való félelem nélkül a jószágra sütötte a saját jelét, vagy titokban átbillogozta a feleség megellett csikóit, ha azonban tekintélyes volt az állomány, akár át is vehette az asszonyi oldal bélyegét, ha a feleség lovai sikerebben gyarapodtak a sajátjainál.¹⁰⁰

Bayanbat szerint a billogjelek nyomon követése a mongol családfakutatókban is segítséget nyújthat.¹⁰¹ Síremléssel temetkező kultúrákban (magyar, török és tatár törzsek egy része) gyakran találkozhatunk a sírkövekre, fejfákra vésett billogjellel. Magyarországon az ember a bélyegét egyéb vagyontárgyaiba, házának ajtajára is rányomta. Ha bélyege eléggé ismertté vált, akár síremlékén is feltüntették. A jelről mindenki pontosan tudta, kinek a sírhalma előtt áll, a tájékozódáshoz nem volt szükség az olvasás ismeretére.¹⁰² Baski tanulmányában – mint a *Bevezetőben* írtam – dobrudzsai és krími tatár és török sírok bélyegeit gyűjtötte össze, amelyeket kiegészített más népek – nogajok, kazakok, karakaplakok, kirgizek, türkmének, baskurtok, oguzok, bolgárok, mongolok, magyarok és a régen Észak-Mongólia területén élt türkök – jószágjeleivel is. Az általa felállított evolúciós lépcsőfokok közül a módosított jelek szintje az örökösödés és a rokonság folytán elváltoztatott jegekre utal. A kettős jelek minden valószínűséggel a családokba beházasodott nők sírjai voltak.¹⁰³

Fontos kiemelni, hogy az adatok alapján a fent felsorolt népeknél nagyon hasonló jelek és bélyegzési szokások hagyományozódtak tovább, és a jószágjegy törzsi, nemzeti jelként való használata általánosnak volt mondható.

⁹⁸ A billogvasat az elsőszülött fiú örökölte, az öccseinek új vagy módosított bélyeget kellett kapniuk (Humphrey 1974: 478; Ladjanszki 2018: 15).

⁹⁹ Humphrey 1974: 477.

¹⁰⁰ Humphrey 1974: 479.

¹⁰¹ Bayanbat 2016: 196.

¹⁰² Tárkány 1965: 389.

¹⁰³ Baski 2003: 39–66.

Tárkány szerint – hivatkozik rá Ladjánszky – lehetséges, hogy éppen a nemzeti jelekből, az állatok háziasítása idején alakultak ki a tulajdonjegyek.¹⁰⁴

A billogozás folyamata

Magyarországon a bélyegzést a tulajdonos, a bélyegzővasat készítő kovács vagy valamely hivatalos személy végezte.¹⁰⁵ Paládi-Kovács szerint csak a fiatal, értékesebb lovakat kellett jelölni, ugyanis az öreg, igáslovakat nem lopták el a lótolvajok.¹⁰⁶ A bélyegzés időpontja a magyar hagyományok szerint ünnepélyes keretek között, nagypénteken zajlott,¹⁰⁷ és a tulajdonos terveitől függött, hogy a lovat hány éves korában bélyegezték meg. Ez akkor történt meg, amikor a tulajdonos idegen jószágok közé, a ménésbe akarta ereszteni az egyedtet. Ezt hívták a ló „első füre menésének”. A XVIII. század közepén Debrecenben fordítva történt a dolog: a csikókat a ménésben nevelték, és csak negyedfü korukban billogozták meg őket. A Dunántúlon, ahol kevesebb lehetőség nyílt a ridegtartásra, a lovak kocsiba fogása döntött a pontos napról. Tárkány adatai szerint májusban (amikor a lovak bogarazni kezdtek), György (április 24.) és Mihály (szeptember 29.) napján, augusztusban és ősszel egyaránt billogoztak az ország területén.¹⁰⁸

A mongol szokások szerint az első ló bélyegzését a gazdának vagy a környéken tiszteletben álló, állatokhoz értő időskorú embernek kell elvégeznie.¹⁰⁹ Megfigyeléseim alapján ezután bármelyik felnőtt férfi bélyegezhet, akinek van ebben gyakorlata.¹¹⁰ Évente kétszer billogoznak, tavasszal a másod- és harmadfü csikókat, ősszel az elsőfü csikókat jelölik. Vedlés előtt (*üs gūjix*) kerítenek sort rá, mert az újránövő szőrben jól meglátszik a jel.¹¹¹ Ősszel hideg időben, szeptember 15. és október 15. között billogoznak, hogy az égetett jel sebe ne fertőződjön el.¹¹² Az állatokkal kapcsolatos munkavégzéseket a mon-

¹⁰⁴ Tárkány 1965: 194; Ladjánszki 2018: 9. n. 13.

¹⁰⁵ Tárkány 1965: 388.

¹⁰⁶ Paládi-Kovács 2001: 636.

¹⁰⁷ Szabadfalvi 1977: 249; Tárkány 1965: 386.

¹⁰⁸ Tárkány 1965: 386.

¹⁰⁹ Jambaldorj 1996:150; Bán 2018: 16. n. 88.

¹¹⁰ Saját gyűjtés: 2017.09.24. Xentī aimag, Cenxermandal sum, Sügüt bag.

¹¹¹ Bayanbat 2016: 203–204; Bán 2018: 16.

¹¹² Jambaldorj 1996: 145; Ladjánszki 2018:14. Meleg időben viszont lehet szőrbillogot égetni (Jambaldorj 1996: 145).

gol hagyomány az asztrológus lámák által évről évre összeállított lunáris kalendárium (*bilgīn tōllīn kalendari*) napjaihoz igazítja, amelyet a Gergely-naptárral (*argīn tōllīn kalendari*) párhuzamosan használnak.¹¹³ A holdnaptár jeles (*ōljīt ödör*; *sain ödör*; *beleg dembereltei ödör*) és baljós napokra bontja az év holdhónapjait, és világosan meghatározza, milyen tevékenységet mikor kell végezni. Egy hónapban több, a tevékenységre alkalmas nap is lehet, ilyenkor a család döntheti el, mikor jó neki a munkavégzés.¹¹⁴ A szerencsés napok meghatározására a kalendáriumon belül több rendszer is létezik.¹¹⁵

A magyar források a bélyegzővassal kapcsolatban megemlítik, hogy a tulajdonos nagy becsben tartotta és őrizte otthonában.¹¹⁶ A mongol kultúrában a bélyegvasnak nagy szerepe volt, a jurta tiszteleti helyén, a férfi oldalon tartották.¹¹⁷ Pürewxū közlése alapján a billogokat a lovakra felügyelő *ail* jurtájában őrzik, ugyanis – teszi hozzá – a billognak a lovak mellett kell maradnia.¹¹⁸ A billogozás napján tűzben megtisztítják (*gald ariusgax*) tejjel és fehér étellel felszentelik (*sū cagān idēgēr myalāx*), áldozati kendővel megkötik, felgöngyölik (*xadgā ruvaj orōx*). Csak a családfő viheti a billogozás helyszínére. Az eszköz nem érhet le a földre, ha lovon szállítják, nem köthetik a nyereg vérszíjaira, ezenkívül a földre dobni vagy rálépni sem szabad. A munka után a vasat tejben hűtik (*tamga soix* 'a billogozóvas edzése'), és *xadagban* tárolják. A később eladásra szánt ló hosszúszőrét a nyélre¹¹⁹ kötik, hogy a háznál maradjon az állatban lakozó jószerencse.¹²⁰

A mongol és a magyar pásztorműveltségben ideiglenes és állandó égetett tulajdonjegyekről egyaránt beszélhetünk, előbbinek számít a szörbe égetett billog (*üsen tamga*)¹²¹ és maradandónak pedig a bőrbe égetett változat (*maxan tamga*, szó szerint 'húsbillog'),¹²² továbbá mindkét kultúrában ismert a jelenőség, amikor a bélyeget valamilyen okból kifolyólag elhibázzák. A magyar hagyomány rontásnak nevezi, ha az égetett jegyet család célból meg akarjuk

¹¹³ Adatközlő: D. Dawāxū – lópásztor, *Világosan Éljenjárom Versenyedző* (*Tod Manlai Uyāč*) címet viseli; Bán 2018: 11.

¹¹⁴ Bayanbat 2016: 200.

¹¹⁵ Erről bővebben lásd: Bán 2018.

¹¹⁶ Tárkány 1965: 389.

¹¹⁷ Bővebben lásd: Ladjánszky 2008b, különös tekintettel a cikkben található képi anyagra.

¹¹⁸ Adatközlő: X. Pürewxū – építészmérnök, lótulajdonos.

¹¹⁹ Vagy a jurtatartó kötélre (*čagtag*) kötik (Birtalan Ágnes szóbeli közlése alapján).

¹²⁰ Tömörjaw–Xürelbatar 2017: 150.

¹²¹ Tárkány is utal hasonlóra (Tárkány 1965: 387).

¹²² Ladjánszky 2008a: 2; Bayanbat 2016: 198.

változtatni. Ez történhet rásütéssel vagy átsütéssel.¹²³ Hasonló esetek a mongol területeken is jelen lehettek, de a mongol források inkább a rossz technikával járó hibákat részletezik. 'Felszíni billog' (*xörsön tamga*) jön létre, ha szőrbillog készítésénél túl forró a bélyegzővas, és megsérti a hámréteget. 'Billog növekedésének' (*tamganī ösölt*) hívják, amikor a sütés miatt a jószág összehúzza magát félelmében, és a jel erre az összehúzott bőrre kerül, majd amikor az állatot elengedik, nyugalmi állapotba visszatérve a bőre újra megfeszül, kitágul, és vele együtt megnő a jegy. A 'billog kettéhasad, kettétörik' (*tamga xagalčix*), amikor a sütés pillanatában elcsúszik a bőrön, és eltorzítja a mintát. Az ilyen égetés nyomán (legtöbbször a túl forró billogvas vagy túlságosan erős nyomás miatt) forradásos seb keletkezik, és a minta nagy lesz.¹²⁴

A billogozás módjait tárgyalva Tárkány először Ecsedi Istvánt idézi, aki azt írja le, milyen technikákkal fogják le, és bélyegzik a csikót:

„Bilyogozáskor nem kötözik meg a csikót, hanem felfikezik és ennél fogva szorosan a szekér löcsfűhöz kötik, midőn egy hosszú rúd, vagy vendégoldal segélyével két ember a csikót a szekér oldalhoz szorítja, a gazda hirtelen farához nyomja a kemencében szalma pernyével meg-tüzesedett bilyogvasat.”¹²⁵

Ezután Nagy-Czirok Lászlóra hivatkozik, aki egy csikó ledöntését dokumentálta:

„A döntésnél a hátulsó bal lábra, csüdön felül egy hosszabb kötéllal hurkot vetettek, majd a kötéllal az állat jobb lábát a bal lábához húzták, a kötelet a hasa alatt az első két lába között előre húzták, s a ló vagy marha nyakára kötött, rövid kötélén át a másik kötelet a hasa alatt ismét hátravezették a lába között. Mikor a kötél végét meghúzták, az állat feje és nyaka lefelé és hátrafelé, hátsó lábai meg előre húzódtak. Mikor így a jószág négy lába már majdnem összeért, nem tudott megállni a lábain, hanem eldőlt.”¹²⁶

Az állat ledöntése a mongolok körében is alkalmazott eljárásnak számít, jómagam csak ezt a módszert láttam 2014-es és 2017-es terepmunkáim során. Továbbiakban az általam megfigyelt bélyegzések menetét közlöm.¹²⁷ Cikkében

¹²³ Tárkány 1965: 389.

¹²⁴ Bayanbat 2016: 200.

¹²⁵ Ecsedi 1914: 249; Tárkány 1965: 385.

¹²⁶ Nagy-Czirok 1959: 94; Tárkány 1965: 385.

¹²⁷ Lásd bővebben: Bán 2018: 16–19.

és szakdolgozatában Ladjánszky is leírta a sütés módszerét, a tapasztalataim az ő állításainak nem mondanak ellent.¹²⁸ Az általam leírtakban említett szertartásos tevékenységek a jószág ártalmaktól való védelmét, a ménes szaporulatának a növekedését voltak hivatottak elősegíteni.¹²⁹

A 2014-es bélyegzés a következőképpen történt: egy esküvőn vendégeskedtem, és a szertartások után, a lakoma alatt a férfiak egy csoportja kiment az akolhoz (*xasā* vagy *jüčē*). Két férfi belépett a lovak közé, és lasszóval (*buguil, calam*) kifogott egy fiatalabb csikót. Először a karámon belül fülénél megragadva és farkánál fogva döntötték le (*unagax*), megigazították a lasszót, majd kivonták a kerítésen túlra a nézők közelébe, és újra ledöntötték a jobb oldalára. Az egyik férfi az állat lapockájára és a nyaka tövére ült, a fejét a pofájánál fogva megtartotta, hogy ne mozogjon. A másik a háta felől közelítette meg, fara bal oldalán ollóval (*xaič*) szőrt vágott le egy területen (ilyenkor már tömött, téli szőr borította a lovakat). Egy harmadik, díszes köntöst (*dēl*) viselő férfi, valószínűleg a gazda, a felhevített billogozóvassal (*tamga*) rásütötte a tulajdonjegyét. A vasat ezután tejben hűtötték. A tejjel meghintették a ló homlokát, majd ott helyben elengedték. A tejből minden jelenlevő ivott egy kortyot. Külön ezért az alkalomért végzett buddhista szertartást nem dokumentáltam, de az esküvőn történt szútraolvasás.¹³⁰

A következő billogozás 2017. szeptember 24-én folyt, amelyet X. Pürewxū lótulajdonos és felesége vendégeként szemlélhettem meg. Pürewxū Ulánbátorban lakó építészmérnök, de szülőhelye Xentī aimagban van, bátyja és apja most is ott él. A Xentī aimagban élő rokonok lópásztorok, és gondozzák Pürewxū ménesét, a magukéival együtt tartják. Pürewxū, mint minden városban élő jószágtulajdonos, az állatokkal kapcsolatos idénymunkák alkalmával elutazik vidékre, és kiveszi a részét a feladatokból. A billogozásra összerelt ménes 300 egyedet számlált, négy *ail* lovát fogta össze.

A billogozóvasakat egy kint felállított tűzhelyen hevítették. A hagyományos bélyegzési mód mellett fagyasztást is alkalmaztak. Közben a már előre körkárumba (*dügreg xasā*) terelt lovakból botospányvával (*ūrga*) kifogták a jószágokat, ledöntötték, és megpipázták (*corowdox*) őket. Miután előkészültek, megkezdődött a buddhista szertartás, füstáldozat bemutatása (*san tawix*), amelyet két láma végzett. Az egyik láma a szertartás egyik pontján egy inget¹³¹ (*camc*)

¹²⁸ Ladjánszky 2008a; Ladjánszki 2018: 13–14.

¹²⁹ Lásd bővebben: Bán 2018: 8–10.

¹³⁰ Saját gyűjtés. 2014.10.10. Bulgan aimag, Bürengxangai sum.

¹³¹ A szertartásból és az interjúkból nem derült ki, hogy az ing kihez tartozik.

tartott a kezében. Szútraolvasás közben a karám körül libációt mutatott be a házigazda. Megkezdődött a billogozás, mialatt egy idősebb nő is – feltehetően a házigazda felesége – tejjel végzett szóróáldozatot mutatott be ugyanazon az útvonalon. Ugyanígy az egyik láma magokat hintve a karám felé áldozott. Majd egymás után két asszony – egyik Pürwxū felesége volt, a másik asszonyt nem ismertem fel – kerülte meg (*toirox*) a karámot, mindkettejük egy-egy füstölőt (*boipor*) tartott a kezében.

Ezalatt folyt a billogozás. A ledöntött lovak farának bal oldalát egy flakon szappanos vízzel lelocsolták, és leborotválták a megfelelő részen, majd rásütötték a fagyasztásos vagy a hagyományos billogot (mindkettőre a példát lásd: Függelék: II. a, b és III. a, b., c kép). Pürewxū elmondta, hogy az elsőfü csikókra (*unaga*) fagyasztásos billog, a kancákra, amelyeket az előző billogozás óta vettek, hagyományos billog kerül. Állítása szerint a fagyasztásos billoggal nehezebben fertőződik el a seb, ezért sütik vele a fiatalabbakat. Fél év múlva a helyén fehér szőr nő ki.¹³²

A billogozást nők és gyermekek is segítették. Apró feladatokat végeztek: újratöltötték a flakonokat, tartották az eszközöket, hordták a jurta mögött vágott fát, szították a tüzet. Bár a lovakkal hagyományosan férfiak dolgoznak, Pürewxū szerint a nők és a gyermekek részvétele régen sem volt tabu (*cēr*). A lovak körüli munka azért férfimunka, mert férfierőt igényel.¹³³ A vendéglátó család női tagjai az ételért voltak felelősek. A vendégváró asztal fehér étellekkel (*cagān idē*), kumisszal (*airag*), tejjel, vodkával (*arxi*) volt megterítve. A munkások és a vendégek folyamatosan betértek egy kis pihenőre. A nők később az ebédet készítették.

Miután végeztek az összes munkával, mindenki helyet foglalt a jurtában. Kumiszban hűtötték az utolsó billogozóvasat, majd kivették, és lecsöpögő italból sorban mindenki kapott néhány cseppet a tenyerére, és megitta. Ha kellett, újra és újra megmerítették. Ezután a házigazda bekente fehér étellel az utolsó vas jelölő végét, és elrakta a többi közé. Pürewxū mindegyik vasnak pénzt áldozott, majd adott a munkásoknak is köszönetképpen. Ezután a távol élők hazamentek, a helyiek ünnepeltek (*nairlax*).¹³⁴

¹³² Adatközlő: X. Pürewxū – építészmérnök, lótulajdonos.

¹³³ Adatközlő: X. Pürewxū – építészmérnök, lótulajdonos.

¹³⁴ Xenī aimag, Cenxermandal sum, Sügüt bag.

Összegzés

Jelen tanulmány célja a magyar és mongol lovas billogozási szokások és jellemzők ismertetése és összehasonlítása volt, továbbá a kutatásba igyekezett újabb eredményeket is bevonni. Hagyományosan a nagyállattartó pásztorkodás kívánta meg a billogok használatát és számontartását. Új bélyeg alkotása és használata egy bizonyos szintig a helyi közösség engedélyétől és elismerésétől függött, az állami ellenőrzés szigorodásával (Magyarországon a XVI–XVIII. századtól, Mongóliában a XVIII–XIX. századtól) azonban törvényekkel, rendeletekkel szabályozták a folyamatot. A két kultúrában a billogozás más-más funkciója került érvényre. Magyarországon a bélyeg elsődlegesen jogi jelként, peres viták eldöntésére szolgáló bizonyítékként volt fontos, Mongóliában pedig a hagyomány, a leszármazás részét képezte, továbbá nem elhanyagolható szerencsehozó és védelmi szerepet játszott a jószág életében. Természetesen Magyarországon is láthattunk példát arra, hogy a családi jelet kis változtatásokkal az utódok is tovább használták, és Mongóliában a bélyeg természetéből adódóan jogi tartalmat is képviselt. Ezenkívül elmondható, hogy mongol billogozási folyamatban a szertartások jelentősége nagyobb, mint a magyarban.

Magyarországon az adminisztratív, jogi célok és a tenyésztési nyilvántartás miatt egy lóra több billog is kerülhet, amelyek a tulajdonjegy kiegészítő jeleiként funkcionálnak, és önálló jelentéssel bírnak. Mongóliában általában egy bélyeg látható a lovakon, és kiegészítő jelek a tulajdonos családban elfoglalt hierarchikus helyét szimbolizálják, sőt kiegészítő jelnek számított az is, hogy az elsődleges jelet elforgatták.

Függelék



I. kép. Magyarországon gyűjtött Daruláb jegek



II. a, b kép. Hagyományos bélyeg sütése a ló bal oldalára





III. a, b, c kép. A fagyasztásos bélyegzés előkészítése és a sütés folyamata

Terepmunkaadatok

2014.10.10. Bulgan aimag, Büregxangai sum.

2017.09.24. Xentī aimag, Cenxermandal sum, Sügūt bag.

Interjúk:

X. Pürewxū, halha férfi (*borjigin*), 43 éves, építészmérnök, lótulajdonos.

Hely: Xentī aimag, Cenxermandal sum, Sügūt bag.

Idő: 2017. 09. 24.

X. Pürewxū, halha férfi (*borjigin*), 43 éves, építészmérnök, lótulajdonos.

Hely: Ulānbātar.

Idő: 2017. 11. 12.

D. Dawāxū, nemzetsége ismeretlen, férfi, 67 éves, lópásztor, a *Világosan Élenjáró Versenyedző* (*Tod Manlai Uyāč*) címet viseli.

Hely: Ulānbātar.

Idő: 2018. 01. 24.

Felhasznált másodlagos szakirodalom:

- Avar Ákos 2008. „A jószág színe.” In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I). Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I). A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I). Ulamjlalt mongol sojol.* Wien–Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék (DVD).
- Badamxatan, S. – Cerenxand, G. 2012. *Mongol ulsīn ugsātnī jūi I–III.* [Mongólia néprajza] Ulānbātar: Monsudar.
- Bán Kornélia 2018. *A lovas munkák vizsgálata és változásai a 21. századi Mongóliában.* (MA-szakd., Eötvös Loránd Tudományegyetem).
- Baski Imre, 2003. „Tamgas and Names (A Contribution to the Tatar Ethnogenesis).” In: *Tătarii în istorie și în lume.* [Tatárok a történelemben és a világban.] Bucuresti: Editura Kriterion, 39–66. (2. kiadás).
- Bayanbat, D. 2016. *Mongol adūnī newterxī toli I–II.* [Mongol lovas enciklopédia] Ulānbātar: Mōnxīn üseg.
- Birtalan Ágnes 1996. „Obó hagyományok a mai Mongóliában.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról* [Őseink nyomán Belső-Ázsiában 1.] Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 4–20.
- Birtalan Ágnes, *Tamga.* (kézirat).
- Birtalan Ágnes: 2008. „A jószág korbeosztása és egyéb a jószág neméhez, viselkedéséhez kapcsolódó kifejezések.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I). Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I). A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I). Ulamjlalt mongol sojol.* Wien–Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék (DVD).
- Cewendorj, D. 1999. *Mongolīn ertnī urlagīn tīx.* [Mongólia korai művészettörténete] Ulānbātar: Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademīn Tūxīn Xürēlen.
- Clauson, Gerard 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford: Clarendon Press, 340, 504–505.
- Dörfer, Gerhard 1965. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen II.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 418–420, 554–565.
- Ecsedi István 1914. *A Hortobágy pusztája és élete.* Debrecen: Debreczen Szab. Kir. Város Könyvnyomda-vállalata.
- Humphrey, W. Caroline 1974. „Horse Brands of the Mongolians: A System of Signs in a Nomadic Culture.” *American Ethnologist* 1: 471–488.
- Ĵambaldorj, C. 1996. *Morin erdene.* [Lódrágakő] Ulānbātar: s.n.
- Kiss Lajos – Papp László (szerk.) 1984. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 277.
- Kun Péter 2003. *Szelek szárnyán. A sztyeppe nomádok lovaskultúrája.* Debrecen: Arkadas Kiadó.
- Ladjánszki Endre 2018. *A mongol nomádok jószágtulajdon-jelölései és történeti hátterük.* (MA-szakd., Eötvös Loránd Tudományegyetem).
- Ladjánszky Endre, 2008a. „A mongol nomádok jószágtulajdon-jelölései.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I). Materielle Kultur.*

- (*Traditionelle mongolische Kultur I.*). *A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I.). Ulamjlalt mongol soyoł.* Wien–Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék (DVD).
- Ladjánszky Endre, 2008b. „Tulajdonjegyek.” In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I.). Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I.). A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I.). Ulamjlalt mongol soyoł.* Wien – Budapest: IVA-ICRA Verlag – ELTE Belső-ázsiai Tanszék (DVD).
- Nagy-Czirok László 1959. *Pásztorélet a Kiskunságon.* Budapest: Gondolat Kiadó.
- Paládi-Kovács Attila 2001. „A lovak számon tartása, tulajdonjegyek.” In: Paládi-Kovács Attila (szerk.) *Gazdálkodás. Magyar Néprajz II.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 635–636. (Internetes elérés: <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/02/307.html>).
- Paládi-Kovács Attila 1993. „Nyájak és pásztorok.” In: Paládi-Kovács Attila (szerk.) *A magyar állattartó kultúra korszakai. Kapcsolatok, változások és történeti rétegek a 19. század elejéig.* Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 121–132, 205–217, 302–319.
- Paládi-Kovács Attila 1997. „A magyar ló tartás jellege a honfoglalás korában.” In: Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.) *Honfoglalás és néprajz.* [A honfoglalásról sok szemmel 4.] Budapest: Balassi Kiadó, 95–109.
- Perl, X., 1975. *Mongol tümnī garlīg tamgār xaij sudlax ni.* [A mongol nép eredetének kutatása a billogjeleken keresztül] Ulānbātar: BNMAU-īn Šinjlex Uxānī Akademīn Tūxīn Xūrēlen.
- Szabadfalvi József 1977. „Bélyeg, billog.” In: Ortutay Gyula (szerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 249–250.
- Szajkó István et al. 2009. *A lovak tenyésztése, takarmányozása és betegségei.* s. l.: FVM VKSZI. (CD, oktatási segédanyag).
- Szenti Tibor – Bicsérdy Gyula 1998. *Állatjelölések. Hódmezővásárhely.* DATE Mezőgazdasági Főiskolai Kar.
- Tárkány Szűcs Ernő 1965. „A jószágok égetett tulajdonjegyei Magyarországon I–II.” *Ethnografia* 76: 187–199, 359–410.
- Tárkány Szűcs Ernő 1977. „Jószágjegy, jegy.” In: Ortutay Gyula (szerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 687–688. (Internetes elérés: <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/2-1705.html>).
- Tárkány Szűcs Ernő 1982. „Tulajdonjegy, birtokjegy.” In: Ortutay Gyula (szerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon V.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 360–362. (Internetes elérés: <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/5-847.html>).
- Tömörjav, M. – Xürelbātar, N. 2017. *Mongol malčnī erdem uxānī dēj oršwoi.* [A mongol pászortudomány legjavából]. s. l.: TEPE.
- Žamcarano, Cyben Ž. 1959. „Qalq-a Ĵirum”. [Halha Törvénykönyv] In: *Studia Mongolica I:* 1–69.

Képek forrása:

- I. kép: Tárkány Szűcs Ernő 1965. „A jószágok égetett tulajdonjegyei Magyarországon II.”
Ethnographia 76: 396.
- II. a., b. kép. Saját gyűjtés. 2017.09.24. Xentí aimag, Cenxermandal sum, Sügüt bag.
- III. a., b., c. kép. Saját gyűjtés. 2017.09.24. Xentí aimag, Cenxermandal sum, Sügüt bag.

TAKÓ FERENC

Tükör által

A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében¹

*„A világtörténelem keletről nyugatra megy;
mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete.”*
G.W.F. Hegel²

A kérdés

A mindenkori Japánban születő, a konfuciánus tanításhoz, a buddhizmushoz, illetve a belső keletkezésű japán gondolkodási mintákhoz kötődő művek összességét korunkban gyakran emlegetik „japán filozófia”-ként.³ Abban persze e terminus használói is egyetértenek, hogy a buddhista iskolaalapítók művei vagy a *bushi* erénytanhoz kapcsolódó Tokugawa-kori (1600–1867) munkák csak a terminus igen tág értelmében nevezhetők „filozófiai” írásoknak, amennyiben a japán gondolkodók a Tokugawa-kor utolsó szakaszában, elsősorban pedig a Meiji-kor (1868–1912) elején ismerkednek meg a nyugati hagyománnyal, fogalmi rendszerrel, amelyet klasszikus értelemben így nevezünk. Anélkül, hogy ezen a ponton csatlakoznék az arról szóló vitához, mennyiben (nem) tekinthető „filozófiai” a japán gondolkodástörténeti hagyomány, fontos leszögezni, hogy e címke alkalmazásának tipikusan két (ki-mondott vagy kimondatlan) oka van: a fogalmi elemzés megkönnyítése, ponto-



¹ AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTERIUMA ÚNKP-16-3 KÓDSZÁMÚ ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT. A tanulmány korábbi, a Meiji-kor eleji japán filozófiai fordítások szóhasználatát vizsgáló írásom folytatása. Ezúton köszönöm meg a tanulmány elkészítése során nyújtott segítséget Szabó Balázsnak és Várnai Andrásnak.

² Hegel 1979: 192.

³ Az elemzések köréből eklatáns példa Blocker–Starling 2001.

sabban az elemzés – a szó európai értelmében véve – *fogalmivá* tétele és/vagy az a szándék, hogy az adott hagyományt mint filozófiát az ismert és elfogadott tradíciókkal *egy szinten* állóként tüntessék fel. (E szándék mögött a szerzők azon előfeltevése húzódik meg, hogy az olvasó azt fogja a saját hagyományával egy szinten állóként elfogadni, ami arra nagymértékben hasonlít.⁴) Számomra itt az utóbbi aspektus bír kiemelt jelentőséggel abban az értelemben – és épp ezért nem térek ki a korábbi évszázadok japán gondolkodástörténetének a „besorolhatóságát” érintő kérdésekre –, hogy tárgyam a Meiji-megújulás⁵ gondolkodóinak *saját* Japán-képe, amelyet az *önfelismerés-önkritika-önaffirmáció* hármásának sajátos belső feszültsége jellemez. A következőkben e feszültség okait mutatom be, választ keresve arra a kérdésre, miként alakulnak ki ebből a többszörös ellentétből olyan koherens szemléletmódok, amelyek már valóban csak „japán filozófiaként”, vagyis japán (vallási, bölcséleti, erénytani) és nyugati (a szó klasszikus értelmében filozófiai) előzményeikkel együtt érthetők meg.

Azt a kettősséget érzékeltetendő, amely a keleti bölcséleti formák és a nyugati filozófia viszonyában megmutatkozik, álljanak itt Kuwaki Genyoku 桑木巖翼 (1874–1946), a XX. század egyik neves japán eszmetörténészének sorai.

„[A] filozófia [*tetsugaku* 哲学] vagy Indiában jön létre, s így indiai filozófiává válik, vagy Kínában jön létre, s így kínai filozófiává válik, különböző [filozófiákká], de az úgynevezett »filozófia« [*firosofia* フィロソフィア] Görögországban jön létre, s folytatódván a modern Európa egyes országaiban különböző formákban fejlődik tovább. Amit e »filozófia« rendszerének nevezünk, ma angol, német, francia típusaiban [*fū* 風] kisebb-nagyobb különbségekkel, de nagyjából azonos forrásból ered, s [irányzatainak] közös jellemzői vannak. Ez a »filozófia« kerül be Japánba is, így újabb sajátosságokat öltve magára. Minthogy ez válik a jelen, illetve a jövő filozófiájává [*tetsugaku*], a »filozófia« [*firosofia*] rendszerének japán filozófiai [ága] lesz. Vannak, akik úgy gon-

⁴ Ezen előfeltevés egyik legérzékletesebb és legismertebb példáját a kínai bölcsélet kontextusában találjuk, jelesül Fung Yu-lan kínai filozófiatörténetének „nyugatiasított” angol változatában (Fung 1966).

⁵ A „Meiji-megújulás” mint a Meiji ishin 明治維新 szókapcsolat fordítása melletti érvekhez lásd Takó 2017: 156.

dolják, ez a valami nem japán, hanem nyugati, ám a Japánban létrejövő »filozófia« [firosofia] japán filozófiának [tetsugaku] tekinthető.”⁶

A *tetsugaku* 哲学 terminus a *philosophy*, *Philosophie* stb. nyugati terminusok fordításaként Nishi Amane 西周 (1829–1897) szóalkotása, és a Meiji-kor elején jött létre.⁷ Amikor tehát Kuwaki ezt a megjelölést keleti gondolkodásmódokra használja, egyfelől egy Japán számára modern fogalmat vetít vissza több évezred távlatába. Csakhogy amikor a görög és az ebből kialakuló európai filozófia kerül szóba, világos megkülönböztetést tesz *firosofia* és *tetsugaku* között, vagyis úgy tűnik, mintha a *filozófia* szó fordításaként születő *tetsugaku*-nak más jelentése volna, mint saját eredetijének. Valójában Kuwaki itt úgy használja a *tetsugaku* megjelölést bármiféle gondolkodástörténeti alakzatra, ahogyan az európaiak saját terminusukat, a „filozófiá”-t, miközben az európai filozófia mint egységes hagyomány *firosofia* lesz. A kérdés, nyugati vagy japán *fogalom*-e a *tetsugaku*, a későbbiekben számos alakban tér vissza.

„Saját” és „más”

Amikor egy viszonylag egységes kultúra egy másikkal találkozik, rendszerint megjelennek az öneszmélés tipikus reakciói. Hatványozottan igaz ez, amikor a szóban forgó kultúra olyan, aránylag nagymértékű zártágban létezett, amelyben Japán a XVII. század első felétől. Egészen sematikus – Weberrel szólva *ideáltipikusan* – szemlélve e reakciónak két alapesete van, úgyszólván közös „tövel”: az önfelismerés mint a másik „alatti” (fejletlenebb, lemaradó) és az önfelismerés mint a másik „feletti” (fejlettebb, magasabb rendű) kul-

⁶ 「[...]哲学が或はインドに於いて起ってインド哲学となり、或は支那に於いて起って支那哲学となり、色々になって居るのであるが、いわゆるフィロソフィアと云うものはギリシャに起って、そして引續いて近世のヨーロッパ諸国に色々特別の形を以て発達している。即ちこのフィロソフィアの系統と云うものは今日イギリス、ドイツ、フランスと云う風に多少変って居るのですが、大体一つの根源から発して、共通点を有って居る。そのフィロソフィアが日本にも伝って、そして又特有の形を帯びて来た訳であります。それが即ち現代及将来の哲学となるので、これは即ちフィロソフィアの系統の一つの日本の哲学であります。そう云うものは日本のものでなくして、西洋のものだ云うように考えて居る者がありますが、日本に出来て居るフィロソフィアは日本の哲学だと思ふ。」 (Kuwaki 2008: 79–80).

⁷ Kuwaki 2008: 137; TSHJ: 209–210.

túráé. Akár a nagy földrajzi felfedezések korát⁸ vagy az európai Kína-, Japán-, India-recepciót,⁹ akár „a Nyugat” japán befogadástörténetét¹⁰ vesszük példaként, úgy tűnik, az összehasonlítás olyan skálákon történik, amelyek minden pontján egy és csakis egy kulturális elem helyezkedhet el, vagyis lehetséges, hogy az egyik kultúrkör a másikat bizonyos szempontból maga felettinek, más tekintetben elmaradottnak látja, de hogy tényleges azonosságot véljen felfedezni, az legalábbis rendkívül ritka.¹¹ A másik mint *más*, és ezzel együtt a magunk mint *más* felismerése az „első ítélet”, ez pedig tipikusan *értékítélet*, amelyet jellemzően a kiegyenlítés szándéka követ: a lemaradó saját kultúra építésére való törekvés (*önkritika*) vagy az elmaradottnak tekintett másik „előre mozdításának” szándéka (*önaffirmáció* és a másik kritikája),¹² amely számos esetben a Nyugatot jellemző, Edward Said-i értelemben vett „orientalizmusban” ölt formát. Morikawa – Luhmann nyomán – úgy fogalmaz, „[e]lőször az összehasonlítás művelete hoz létre különböző [a reflektált kultúra értelmében vett] kultúrákat, melyek aztán egymással közvetítendők [*miteinander vermittelt werden sollen*], nem pedig fordítva”.¹³ Ez a történelem számos pontján megfigyelhető „találkozási” folyamat, mint látható, mindig magában hordja az önfelismerés, az önkritika és az önaffirmáció lehetőségét, amelyek tehát semmiképp nem tekinthetők a japán Nyugat-recepció specifikumának.¹⁴ Ami a Nyugat japán befogadástörténetét sajátossá teszi, az említett elemek sajátos összefonódása.

A Meiji-megújulás talán legjellegzetesebb, de legalábbis legtöbbször emlegetett aspektusa Japán „nyugatiasodása/nyugatiasítása” volt, amely azzal járt együtt, hogy a nyugati államszerkezet, közoktatás, közigazgatás vagy épp az öltözködési szokások átvételének „szerencsétlen, de talán elkerülhetetlen mellékhatásaként”, írja Tobin, kialakult az „alárendeltség [*inferiority*] érzése,

⁸ Lásd Bitterli 1982, főként IV. fejezet.

⁹ Lásd Várnai 1973.

¹⁰ Lásd Takó 2017. és az ott hivatkozott műveket.

¹¹ Természetesen az azonosság tételezése sem kizárt: Leibniz például egy szintre helyezi az európai és a kínai technikai mesterségeket, miközben azt is megjegyzi, hogy a teoretikus tudományokban Európa meghaladja Kínát, a hangsúly azonban a *philosophia practica*ban mutatkozó európai lemaradáson van. Lásd Takó 2013: 139; Várnai 2015: 85.

¹² Tipikus példa J. S. Mill interpretációja az indiai gyarmatosításról – lásd Takó 2016: 241–242.

¹³ Morikawa 2013: 58. A betoldás Morikawa jegyzetben adott kiegészítése.

¹⁴ Az alább bővebben vizsgált, a nacionalizmushoz kapcsolódó vonatkozásokhoz lásd Anderson híres „az összehasonlítások kísértete” (*the spectre of comparisons*) elméletét (Anderson 2002, a terminushoz 229), vö. Niikura 2009: 58–60.

melyet az okozott, hogy az orientalizáló Nyugat szemével tekintettek magukra”, így nem csak államszerkezeti elemeket és divatokat „importáltak”, hanem „a nyugati értékeket, ízlést, illetve előítéleteket [is], beleértve a nem-Nyugat [*non-West*] etnocentrikus, koloniális lenézését”.¹⁵ Ez a jellegzetes adaptációs hajlam két további sajátos mozzanattal fonódott össze. Az egyik a Tobin által „ön-egzotizációnak” nevezett jelenség másik oldala, jelesen az az „ön-orientalizáló” attitűd, hogy a japánok olyannak mutatkoznak, amilyenek a nyugati sztereotípiák értelmében „lenniük kell”. Vagyis, miközben küzdenek a negatív előítéletek célpontját alkotó kulturális elemek kiiktatásáért, a nyugati elvárásokat kielégítendő fenntartják azt a látszatot, amely voltaképpen nem a valódi, hanem a Nyugat Japán-képében élő Japánt jellemzi. Ezáltal persze ismét olyan mintáknak felelnek meg, amelyek az európai műveltség szupremáciájából kiindulva „gyermekiesként” tekintenek a keleti kultúrákra, csak épp ez esetben nem gyermeki elmaradottságot, hanem egyfajta gyermeki bájt, ártatlan egyszerűséget, természetközelséget vélnek felfedezni benne.¹⁶ Ugyanakkor, míg az ország megpróbált nemjapánná válni abban, amiben lenézték, és „japánként” viselkedni abban, amihez „a Nyugat” – sokszor tévesen – mint autentikusan japánhoz vonzódott, egyben megpróbált egységes japán *nemzetté-nemzetállammá* is válni: a legkülönbözőbb területeken tevékenykedő „értelmiségiek” – irodalmárok, konfuciánus tudósok, államférfiak, néprajzkutatók, gondolkodók – igyekeztek rátalálni arra, ami Japánt egységessé teszi, és az önkritikát önaffirmációval ellensúlyozza. Itt érkezünk el a számunkra központi jelentőségű kettősséghez: ahhoz, hogy miközben az előbbi, szintén komplexen viszonyban álló attitűdök esetén Japán Európa tükrében nézett magára, egyedisége keresésében Európával *szemben*, de szintén európai *minták szerint* határozta meg magát – ezt a szemléletet nevezi Morikawa az orientalizmus párjaként „okcidentalizmusnak”.¹⁷ Ez az attitűd, egyfelől, hasonlóképpen kezeli a Nyugatot az „ügy-nem-szabad-lennie” példajaként, ahogyan a Nyugat

¹⁵ Tobin 1992: 30.

¹⁶ Vö. Tobin 1992: 30–31. Érzékletes példája az e mintáknak való megfelelésnek a századfordulós japán színtársulatok azon játéktechnikája, amelyet kifejezetten a nyugati közönség számára dolgoztak ki, és amelynek révén „autentikusnak” tűnő, de valójában nem a valódi japán színpadi tradíciót követő előadásokat hoztak létre (lásd Doma 2013: főként 90). Valamivel későbbi, de szintén igen érzékletes példa Eugen Herrigel esete, aki a buddhista gondolkodást és a japán harci művészetet több művében is összekapcsolta, nemjapánként adva alapot egy olyan értelmezésnek, amely mára – ahogy Szabó fogalmaz – a „főleg nyugati szakirodalomban már szinte toposszá vált” (Szabó 2016: 45).

¹⁷ Morikawa 2013: 63–66.

orientalizmusa mint elmaradott, „fejletlen” alakzatot szemlélte a Keletet – annak szimbólumaként, ami tőle lényegileg idegen, vagyis amivel mint „negatív tükörképével” szemben meghatározta magát.¹⁸ A Nyugattal szembe forduló és a saját hagyományt ideállá emelő gondolkodás azonban, másfelől, ismét csak szorosan kapcsolódik a nyugati gondolkodáshoz, amennyiben a *jelenét* tekintve lenézett Kelet *múltja* – és ezen a ponton fonódik össze ez az aspektus az előzővel – a XIX. században a Nyugat romantikus visszavágyódásának tárgyává is vált. Azzá a hellyé, „ahol az elveszett totalitás, a természettel való elveszett egység, az elveszett autentikus közösség és az istenhez, illetve az istenségekhez való helyes viszony fellelhető”.¹⁹ Az e visszavágyódással átítatott neoromantika irodalmát a századfordulón széles körben olvasták Japánban a Mori Ōgaihoz 森鷗外 (1862–1922) hasonló, kiemelkedő fordítóknak köszönhetően, és ez ismét csak erősítette a saját hagyomány egyediségének érzetét a nyugati modernitással szemben, ezt az egyediség-érzetet ugyanakkor egyre inkább „nyugatias” formában, nyugati fogalmak és szemléletmódok révén rögzítették.²⁰ A jelen tanulmány célja e többszörösen összetett viszony filozófiai kontextusban való megnyilvánulásainak a vizsgálata.²¹

¹⁸ Morikawa a Nyugattól való keleti (japán) elhatárolódást a következő ellentétpárokban határozza meg: [nagy]város vs. vidék; [romlott] nő vs. [erényes] férfi; tömeg vs. elit; [pénzéhes] kereskedő vs. harcos; értelem vs. érzelem; szellem vs. lélek (a párok első tagja a nyugati, negatív sajátosságot, a második a vele szembehelyezett keletit jelenti; Morikawa 2013: 65).

¹⁹ Morikawa 2013: 65.

²⁰ Mint látható, az „okcidentalizmus” aszimmetrikus viszonyban áll az orientalizmussal, amennyiben nem a Nyugat múltjával mint pozitívvá állítja szembe saját jelenét, hanem a közelmúlt egy nyugati – főként a művészeteket átítató – áramlata nyomán magasztalja föl saját múltját, hogy az újkori Nyugattal egy szintre emelkedjen.

²¹ Fontos megjegyezni, hogy bár a „filozófiai” jelző használata e korszakra vonatkozóan jogosult annyiban, hogy mivel a Meiji-kort egyebek mellett a nyugati minták tudatos követése jellemzi, az ekkor születő művek explicit módon filozófiai munkák – a „filozófia(i)” terminus a következőkben igen tágra, filozófiai jellegű vagy indíttatású gondolkodásként értendő, hiszen itt éppúgy tudományos technikák, koncepciók, sémák átvételéről van szó, mint a Tokugawa-kori *yōgaku* 洋学 („nyugati tudomány”) számos esetében, ez pedig szükségképpen hosszú folyamat.

Kokutai 國體

Perry admirális „fekete hajóinak” érkezése (1853) előtt Japán önmeghatározásának fő viszonyítási pontját Kína jelentette. Mint Farkas hangsúlyozza,²² a kínai dominancia elutasítása már ebben a korszakban meghatározó volt, és fokozatosan vált uralkodóvá először a *shushigakutól* 朱子学, a Song-kori Kína meghatározó bölcseleti hagyományától eltávolodó gondolkodóknál²³ (Itō Jinsai 伊藤仁斎 [1627–1705], Ogyū Sorai 荻生徂徠 [1666–1728]²⁴), majd a „saját”, belső keletkezésű japán hagyomány elsődlegességét hangsúlyozó *kokugaku* 国学, illetve a konfuciánus, Song-konfuciánus és belső keletkezésű japán hagyományokat sokkal inkább összekapcsolva kezelő *Mitogaku* (水戸学 „mitói tudomány”²⁵) képviselőinél. Ezek az iskolák központi szerepet játszottak a japán egyediségtudat kialakulásában, amelyet az idő előre haladtával egyre nagyobb mértékben szimbolizált a *kokutai* („országtest”²⁶) eszméje. Az átmenet természetesen összetett folyamat volt. A császári hatalom helyreállítása, egyfelől, szorosan kapcsolódott ahhoz a népi hiedelemvilághoz, amelyet szimbolikusan a sintó képviselt.²⁷ A „ritualitás és a kormányzat egyesítésének” (*saisei icchi* 祭政一致) gondolata szintén erősen kötődik a

²² Farkas 2016.

²³ Lásd ehhez Szabó 2010: 142–143.

²⁴ Sorai konfucianizmusához lásd Takó 2015.

²⁵ Magyarul lásd Szabó 2014: 137–141.

²⁶ A *kokutai* szó jelentéséről és jelentésének változásáról részletesen lásd alább. A terminus fordítása kapcsán számolnunk kell azzal a fogalmi aszimmetriával, hogy nem áll rendelkezésünkre olyan, általunk is jól definiált és érthető terminus, amellyel a *kokutai* visszaadható, így leggyakrabban a „nemzet” (nation) előtagot alkalmazzuk („nemzetest”, „nemzeti egység”, „national polity” stb.), amely jelentésében megközelíti ugyan a *kokutai* egyik jelentését, ám észben kell tartanunk, egyfelől, hogy a 國體 összetétel nem a japán „nemzettudat” létrejötte után kerül használatba, hiszen itt épp e tudatosság létrejöttének a folyamatában járunk, másfelől pedig, hogy nem a nation és megfelelőinek japán fordítása. A jelen tanulmányban igyekszem kizárólag akkor használni a „nemzet” szót, amikor ez a nyugati értelemben vett nemzetállam eszméjére vonatkozik. (A nation fordításaként Japánban viszonylag későn szilárdul meg a ma használt *kokumin* 国民 terminus. Ennek egyik oka, hogy a fordítási kísérletek a Meiji-kor első felében meglehetősen ingadozóak, az 1889-es alkotmány pedig a „népre” a *shinmin* 臣民 terminust vezet be, mivel itt az uralkodó alattvalóiról van szó. A *kokumin* csak a második világháború után lesz általánossá; TSHJ: 107–108.)

²⁷ Hogy a Meiji-korban a sintót „politikai célokra használták és a japán nemzet etikai és morális szabályrendszerévé változtatták”, egyes értelmezők számára a hagyomány vallásos jellegének az elvesztését jelentette (Papp 2016: 207).

Mito-gaku gondolkodóihoz, többek közt Aizawa Seishisaihoz 会沢正志齋 (1782–1863), aki még a XIX. század első felében, a sintót, valamint a szülő-tisztelet és a hűség konfucianus és egyben a *bushi* morál magját is alkotó erőit összekapcsolva hívja fel a figyelmet a „nevek kiegyenesítésének”,²⁸ vagyis az uralkodói hatalom helyreállításának a szükségességére – szembeállítva a japán hagyomány egységét a fenyegető keresztény térítéssel. Aizawa *Shinronja* 新論, bár 1825-ben íródott, 1857-ben vált ismertté, épp egy évvel azelőtt, hogy a *bakufu* megnyitotta Japán kapuit a nyugati kereskedelem előtt.²⁹ „Aizawa értekezése erős lencsét szolgáltatott, melyen keresztül a világ, s benne Japán helye látható. Amit [rajta keresztül] láttak, a térítésért való versengéssel színezett világ volt.”³⁰ Amikor tehát japán „egyediségtudatról” beszélünk, fontos hangsúlyozni, hogy az bár megelőlegezte a császári hatalom helyreállítását, a Meiji-megújulás során Japánba kerülő nyugati eszmék, így például a modern nemzetállamról alkotott, a Nyugaton ekkorra már nagy karriert befutó elképzelések hatására az 1870-es évek első felében sok tekintetben árnyalódott, hogy aztán már ezen eszméket is magába építve egyfelől az államideológiában, másfelől azonban a japán filozófiai önreflexióban éledjen újjá. A *kokutai* eszme útja érzékletesen példázza a folyamatot, amelynek során az átalakulás a fordulópontjához ér. Aizawa a *Shinron* első, *Kokutai* 國體 című szakaszában úgy fogalmaz,

„[a]z égi ős [Amaterasu napistennő] az égben van, s fényesen ragyog a földre, az égi leszármazottak [ti. az uralkodók] az alatt [lévők] felé adják tovább az őszinteséget és a [szertartások szerinti] tiszteletet [*seikei*

²⁸ A nevek kiegyenesítése, *zheng ming* 正名 a konfuciuszi tanítás egyik központi eleme, és eredetileg a neveknek a régi uralkodók által meghatározott jelentéséhez való visszavezetését, a névnek való megfelelést (vagyis nem a nevek helyes használatát, hanem a név és a megnevezett eredeti összhangjának a helyreállítását) jelentette (lásd Várnai 2010, főként 3–5; a konfuciuszi tanításhoz *Lunyu* XIII/3). Persze a klasszikus konfucianus bölcsélet számos eleme Japánban idegen lévén, az egyenes nevek tanítására való hivatkozás önmagában is „*bu zheng ming*” 不正名, szembemegy az egyenes nevek tanításával – a hasonló szelektív hivatkozásra ugyanakkor számos példát találunk nemcsak a japán, de a kínai bölcsélet történetében is. A *Mito-gaku* vonatkozó tanításának nagyhatású megfogalmazása Fujita Yūkoku 藤田幽谷 (1774–1826) *Seimeironja* 正名論. A *kokutai*, a nevek és a *Mito-gaku* gondolkodásának az összefüggéséhez lásd Harootunian 2007: 185–186.

²⁹ Maxey 2013: 20.

³⁰ Maxey 2013: 20.

誠敬],³¹ így a rítusok [*matsuri* 祭] és a kormányzás [*matsurigoto* 政] egy és ugyanaz,³² [az égi leszármazott] égi feladatai [*tenshoku* 天職] között pedig a kormányzásban, s égi alkotásai [*tenkō* 天工] között az [ég] képviselő[é]ben egy sincs, mellyel ne az égi őst szolgálná. Az őst tisztelve s népére ragyogva egyé válik az éggel.”³³

A „kormányzásra” használt korai japán terminus, a *matsurigoto* 政 a „rítus, ünnep” jelentésű *matsuri* 祭 és a „dolog, ügy” jelentésű *koto* 事 szavak összetétele, és ez önmagában is jól tükrözi a két funkció eredendő egységét, amelyet természetesen megtalálunk a kínai uralkodó esetében, így a konfucianus tanításban is. Az éggel azonosított³⁴ Amaterasu napistennő unokájának adja az ország kormányzásának a feladatát, annak leszármazottai tehát Amaterasut mint őst és egyben mint az uralkodó felett álló egyetlen hatalmat, az eget szolgálják, tisztelik, és közvetítik akaratát a birodalom felé. Ez a felfogás itatja át a *kokutai* összetételt, amelyen Kínában eredetileg „egy ország jellemzőit, államrendjét, éghajlatát és földrajzát értették”.³⁵ Aizawa esetében a jelentés szorosan összekapcsolódik ezzel – a „jellemzők” azonban egyre inkább a belső sajátosságokra, elsősorban pedig az egyáltalában vett *sajátosságok* meglétére vonatkoznak. A *kokutai* az ország egységét és másoktól való *különbségét* jelképezi.

„Ha barbárokat [*i* 夷] táplálunk a Középső Birodalomban [*chūgoku* 中国, ti. Japánban³⁶], az ég-alatti felbolydul, a népben káros csoportok

³¹ Tudniillik a szertartások és magatartásuk révén mintát szolgáltatnak az istenséggel és ezzel együtt a közösség többi tagjával szembeni megfelelő magatartásra. Ez a felülről lefelé, fokról fokra elképzelt tisztelettovábbítás szintén a klasszikus konfucianus tanításból táplálkozik.

³² Lásd a szövegrészhez adott szerkesztői magyarázatot: Aizawa 1973: 53.

³³ 「天祖在天、臨照下土、天孫尽誠敬於下、以報天祖、祭政維一、所治之天職、所代之天工、無一非所以事天祖者、尊祖臨民、既与天一矣[...]」 / 「天祖は天に在りて、下土に照臨したまひ、天孫は誠敬を下に尽くして、以て天祖に報じたまひ、祭政これ一、治むるところの天職、代るところの天工は、一として天祖に事ふる所以にあらざるものなし。祖を尊びて民に臨めば、すでに天と一たり[...]」 (Aizawa 1973: 382./53).

³⁴ Ebben az azonosításban is látszik, milyen szorosan fonódik össze a sintó és a konfucianus gondolkodás.

³⁵ Szabó 2014: 143. 28. jegyzet. Vö. López 2006: 131. A *ti* 體 „alak, forma” jelentéséhez lásd Karlgren 1996: 597i.

³⁶ Az eredetileg Kínát – minden más területtel, vagyis minden más *barbárok lakta* területtel szemben – jelölő terminus Japánra való alkalmazását Beasley a Meiji-kor előtti Japán egységtudat példaként említi. Összekapcsolható ezzel az a késő Tokugawa-kori

jönnek létre, az emberek erkölcstelenek lesznek. Ha mindezt átgondoljuk, vajon a Középső Birodalom [Japán] leszünk-e, a Ming vagy a Qing [Kína], talán India, vagy épp a Nyugat? Mi is az ország teste? Nos, ahogyan a négy test[rész] [*shitai* 四体, ti. a fej, a törzs, a kezek és a lábak] nélkül nem lehet valaki ember, teste [*karada* 体] nélkül hogyan lehetne országgá az ország?”³⁷

Mint Maxey hangsúlyozza, Aizawa nem arról beszél, hogy amit Amaterasu Jinmu tennōnak 神武天皇 adott, valamilyen már meglévő „egység” feletti uralom volt, vagyis „nem egy eredeti nyelvi, faji vagy etnikai egységre utalt, amely elveszett vagy beszennyeződött”, hanem a birodalom egységére, amelynek a „barbárok” csakis alattvalóivá válhatnak, vagyis ahelyett, hogy azok idéznének elő benne változást, nekik kell átalakulniuk.³⁸ Amikor a *bakufu* vezetője, „a barbárokat meghódító nagy hadvezér” (*seiitaishōgun* 征夷大將軍) ezt a mechanizmust nem volt képes működtetni, alkalmatlanná vált feladatára – nem felelt meg a *nevének*. Ebben az értelemben ugyanis a Nyugat ugyanúgy pusztán „idegen”, vagyis „barbár” volt, ahogyan a megelőző év-

szokás, hogy Kínát – nyugati mintára – *Shinának* 支那 nevezték. Lásd Beasley 1984: 558, 561.

³⁷ 「養夷狄於中国、天下嗷嗷、民有淫朋、人有比德、舉而大觀之、果为中国耶、明清耶、將身毒耶、抑西洋耶、国之為体其何如也、夫四体不具、不可以為人、国而無体何以為国也」/「夷狄を中国に養へば、天下嗷嗷として、民に淫朋あり、人に比徳あり。挙げてこれを大観すれば、果たして中国たりや、明・清たりや、將た身毒たりや、そもそも西洋たりや。国の体たる、それ何如ぞや。夫れ四体具わらざれば、以て人となすべからず。国にして体なくんば、何を以て国となさんや。」 (Aizawa 1973: 388–389/69).

Érdeemes megjegyezni, hogy az emberi test és az ország mint egység „testének” párhuzamát már a klasszikus kínai bölcseletben is megtaláljuk: a problémásan datálható, de minden bizonnyal egészét tekintve is legkésőbb az i. e. I. századból származó *Guanziben* 管子 például azt olvassuk: „A négy végtag és a hat út [ti. a testnyílások] alkotják az [ember] testét [*shen zhi ti* 身之體], a négy helyénvalóság [*zheng* 正, ti. az úr, az alattvaló, az apa és a fiú, nevüknek megfelelő működésében] és az öt hivatalnok [*wu guan* 五官, ti. a korabeli hivatali hierarchia öt fő minisztere] az ország testét [*guo zhi ti* 國之體]. Ha a négy végtag nem működik, ha a hat út nem átjárható, ezt [testi] veszteségnek [*shi* 失] nevezzük. Ha a négy helyénvalóság nem helyénvaló [úr, alattvaló, apa, fiú nem felel meg a *nevének* – vö. *Lunyu* XII/11], ha az öt hivatalnok nem megfelelően végzi el hivatali teendőit, ezt káosznak nevezzük [*luan* 亂].” (「四肢六道、身之體也。四正五官、國之體也。四肢不通、六道不達、曰失。四正不正、五官不官、曰亂。」 *Guanzi* 1934: XXXI. [II/36. o.]; datálásához lásd: Rickett 2001: 15).

³⁸ Maxey 2013: 23.

századok során uralom alá hajtott népek. Japánnak, ahogyan Aizawa és köre látták, egyedivé kellett válnia, hogy a külső hatás ne kerítse hatalmába, ezt az egységet pedig a hagyományban látták, amelyben kiemelt szerepe volt a sintóval elválaszthatatlan egységben kezelt uralkodónak. Mindebből egyenesen következett, hogy amikor 1867–1868 fordulóján a hatalom hivatalosan is újra az uralkodóhoz került, a *kokutai* eszméje komoly szerepet kapott a régi-új kormányzat ideológiai alátámasztásában. Az egység, amelyet helyreállítottak, a *ritsuryō* 律令 rendszer VII. századi bevezetése óta hatotta át a japán hatalomszerkezetet, a Meiji-kormányzat pedig, írja Kitagawa, „minden modern hatású külső dísz ellenére a történelem mitologizálásának és a mítoszok historizálásának rá jellemző típusát [*own brand*] dolgozta ki”.³⁹ Számunkra itt a két oldal, a „külső” dísz és a „belső” viszonya bír kiemelt jelentőséggel.

A Tokugawa-kor utolsó szakaszában, mint Aizawa példáján láttuk, az *i* 夷 ugyanúgy az idegen – az országon kívüli – barbárokat jelentette, akik *mint ilyenek, par excellence* barbárnak tekinthetők. A *sonnō jōi* 尊皇攘夷 („Tiszteled az uralkodót, üzd ki a barbárokat!”) mozgalom képviselői számára mindenki betolakodó volt, akinek érkezése *változással* fenyegetett. A különbséget, amely e szélsőséges nézet képviselőinek a vélekedése és a korai Meiji-kori értelmiség Japán-képe között fennállt, jól szemlélteti Sakatani Shiroshi 坂谷素 (Sakatani Rōro 坂谷朗廬, 1822–1881) 1874-es írása („Az uralkodó tiszteletének és a barbárság kiűzésének magyarázata”, *Sonnō jōi setsu* 尊皇攘夷説), amelynek első felében egy tíz évvel korábbi, a *sonnō jōi* eszmét a legvehemensebben képviselő Chōshū *han*beli partnereivel folytatott beszélgetést idéz fel. Sakatani akkor úgy érvelt, bár a *bakufu* helyesen teszi, hogy megnyitja kapuit a Nyugat előtt, ennek módja szolgáltsága miatt elítélendő, amennyiben a *bakufu* úgy tesz, mintha csak kényszerből engedne a nyomásnak, hogy később űzhesse ki a barbárokat. Holott, mondta társainak Sakatani még 1864-ben,

„[b]arbárnak [*i* 夷] azokat nevezték, akik nem követték a kínai szer-tartásokat, a kínai utat. A barbár tehát a vademberek (*yaban* 野蠻) neve. Hogyan nevezhetjük őket [külföldieket/ nyugatiakat] barbárnak, ha kezdetben mi voltunk vademberek? [...] Hogy a szellemekről, a buddhákrol, a holtakról [*shinbutsuyūmei* 神佛幽冥⁴⁰] szóló hitet keverik a kor-

³⁹ Kitagawa 1974: 225.

⁴⁰ A szóhasználat természetesen anakronisztikus, ha közvetlenül a Zhou-kor 周 (i. e. 1023 – i. e. 255) végére vonatkoztatjuk, hiszen a buddhizmus ekkorra még bizonyosan nem

mányzás dolgába, s átgondolatlan magyarázatok révén tisztelik [az uralkodót], már a Zhou dinasztia végi Zhang Hong 張弘 idejére sem volt szokás. E tisztelet egyetlen módja nem más, mint hogy a minden országot átszövő, mindenki számára megfelelő utat választjuk, s saját barbár szokásainkat üzzük ki.”⁴¹

Persze kérdéses, hogy Sakatani valóban így fogalmazott-e tíz évvel korábban – a Meiji-kor eleji fordulat utáni álláspontja azonban egyértelmű:

„[m]íg tisztelet és kiűzés [*sonjō* 尊攘] évekkal ezelőtt azt jelentette, kiűzni a [*bakufu* idegen hatalmak felé mutatott] talpnyalás[át] és megnyitni a kikötőket, ma továbbra is azt, kiűzni a talpnyalást [a Nyugattal szemben], s létrehozni a nyilvános eszmecserét alsó és felső [rétegek] között [*jōgekōgi* 上下公議].”⁴²

Vagyis: a Nyugat gondolkodás nélküli leutánzása helyett a nyugati vívmányok megfontolt elsajátítására van szükség. Így fordul a „más = barbár” megfeleltetés a „barbár = megtagadott saját” párhuzamba, miközben az 1870-es évek japán értelmisége megismerkedik a nyugati eszmékkel és újításokkal. Ezek között épp úgy megtalálható az öltöny és a szeparált fürdés, ahogyan a parlamentáris államszerkezet, az oktatás, a jog nyugati mintái vagy épp a nyugati értelemben vett modern *Nationalstaat* eszméjének és struktúrájának „japánra” – azaz *Japánra* – fordítása.

Ez az egység lesz az egyik új jelentése a *kokutai* terminusnak Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901), a japán „felvilágosodás” egyik legnagyobb hatású gondolkodójának a munkáiban. Fukuzawa – e tekintetben egy véleményen a nyugati eszmékre építve Japán szellemi megújulásán dolgozó Meiji Hat Társaság (Meiropusha 明六社) legtöbb gondolkodójával – igyekezett a lehető legnagyobb mértékben elválasztani egymástól vallást és hatalmat, s a *kokutai*, a legitimitáció és a leszármazás révén igazolni az uralkodói intézményt,

érkezett Kínába. Sakatani a saját korában elterjedt szófordulatot inkább általánosan „istenségek” értelemben használja.

⁴¹ 「夷稱ノ立ツ中國ノ禮アリ道アルガ如クナラザルヲ以テズ故ニ夷ハ野蠻調ナリ我先ツ野蠻タル何ゾ彼ヲ夷トスルヲ得ン[...]神佛幽冥ノ教ヲ以テ政ニ混ジ不思議ノ説ヲ以テ尊信ヲ致ントスルハ周末張弘ノ時既に行レズ之ヲ尊フノ方ハ唯萬國ニ貫通スルノ公正ナル道ヲ以テシテ我夷タルノ習ヲ攘フニ在ノミ」 (MRZ 43: 6).

⁴² 「[...]前年ノ尊攘ハ詔諛ヲ攘テ港ヲ開クニアリ方今ノ尊攘ハ又詔諛ヲ攘テ上下公議ノ方ヲ定ムルニアリ」 (MRZ 43: 9).

ahol a *kokutai* a függetlenséget, illetve a nép tagjainak az összetartozását jelentette.⁴³ Fukuzawa számára, írja Kōno, a *kokutai* „élesen megkülönböztetendő a politikai rendszer értelmében vett »kormányzati folytonosságtól« [...] vagy az »uralkodói vérvonaltól«”.⁴⁴ Igaz, Fukuzawa volt az egyetlen, aki a nyugati típusú megközelítés közvetlen, *nationality* ナショナルリテイ értelmében alkalmazta a *kokutai* fogalmát, a legtöbb „felvilágosító” (*keimōsha* 啓蒙者), így például Tsuda Mamichi 津田真道 (1829–1903) ugyanis „az ország büszkeségét” (*kuni no meiyo* 国の名誉), illetve az ország belső szerkezetét értették rajta. Az azonban az 1870-es évek korai szakaszában általában véve sem volt jellemző, hogy az uralkodói vérvonallal közvetlenül összekapcsolják a *kokutait*, mondja Kōno, olyannyira, hogy az egyetlen, aki többször utalt erre a vonatkozásra, a fent idézett Sakatani volt, a leszármazási folytonosságot azonban ő is elválasztotta az *isteni* származástól, a „Takama no harát idéző” (Takama no hara *kusaku* 高間之原クサク)⁴⁵ elképzelésektől.⁴⁶ Vítathatatlan ugyanakkor, hogy a *kokutai* a legtöbb esetben továbbra is Japán egyediségére utalt. „Országunk teste [*honpō kokutai* 本邦國體], írja Sakatani,

„mivel az uralkodói leszármazási ág és az emberek szíve-elméje a kezdet kezdete óta egységet alkot, különbözik a tengerentúli országo-kétól, ezt pedig mindenki tudja, bármily kevéssé tanult is. [...] Akár kívánatosnak tartja valaki a nép által választott képviselőház létrehozását, akár, noha nem ellenzi, de korainak tartja, e vélekedésük egyaránt a birodalom [*kōkoku* 皇国] virágzását és erősödését, és az uralkodói leszármazási ág [*kōtō* 皇統] védelmét szolgálja.”⁴⁷

Mint látható, „a szellemekről, a buddhákról és a holtakról” szóló hiteket a kormányzással összekapcsoló nézetek „kiűzése” korántsem jelenti az uralkodó tiszteletének a csökkenését, ahogyan nem jelentette azon igény elhalását sem, hogy Japánt egyedinek lássák. Azt a gondolkodói szituációt, amelybe a Japán értelmiség a Meiji-megújulással került, nem ezen igény eltűnése, hanem az egyediség *egyértelmű* voltának megingása jellemzi. Valóban úgy vélekedtek,

⁴³ Craig 2009: 113–114; Kōno 2011: 149–150.

⁴⁴ 「『国体』とは[...]政治体制としての『政統』[...]や、『国君の血統』とは鋭く区別されるべきものである。」(Kōno 2011: 149).

⁴⁵ MRZ 27: 4.

⁴⁶ Kōno 2011: 150–151.

⁴⁷ 「本邦ノ國體開闢一姓統御人心固結シテ海外諸國ト異ナル苟モ少ク知覺アル者皆之ヲ知ル[...]今民選議院ヲ起ヲ欲シ及ビ之ヲ早トスル亦非トセザルノ人モ其意必ズ之ヲ以テ皇國ヲ富強ニシ皇統ヲ保護セントスル」(MRZ 13: 6).

hogy a Nyugat számos újítása elengedhetetlen az ország megreformálásához, és valóban felismerték, hogy a nyugati típusú államszerkezet kialakításának egyik sarokköve a hatalom és a vallás szétválasztása, ám továbbra is szükség volt *valamire*, aminek révén Japán belső egysége megőrizhető – valamire, ami úgyszólván „kitölti” a *kokutai* fogalmát –, méghozzá két okból. Szükség volt rá egyfelől azért, mert a Nyugatot megjárt japán gondolkodók számára világossá vált, hogy Európa nemzetállamai hasonlóak egymáshoz abban az értelemben, hogy bizonyos eszmék és meggyőződések legtöbbször egyaránt fontos szerepet játszanak, ugyanakkor ezen eszmék egyike épp az adott ország *mint önálló, egyedi nemzet* meghatározása volt.⁴⁸ Japán egyediségének hangsúlyozására másfelől azért is szükség volt, mert az ezen egységre épülő magabiztosság feltétele volt a – Nyugathoz mért – fejlődés előremozdításának.

Ismét elérkezünk ezzel a feszültséghez, amely abban rejlik, hogy az európai felvilágosodás nagyon is individualista alapeszméit Japán a sajátosan közönségcentrikus konfucianus gondolkodás terminusaival interpretálta, és amely most ugyanezen individualista eszmék és a belső keletkezésű japán gondolkodás, elsősorban a sintó viszonyában merül fel. Egyéniség és közösségiség e feszültségének a megértéséhez érdemes röviden kitérni Maruyama Masao 丸山真男 (1914–1996) híres gondolatmenetére a „nyilvános” (*kōteki* 公的) és a „privát” (*shiteki* 私的) elválasztásának a hiánya kapcsán.

A Tokugawa-kort tárgyaló híres tanulmányában Maruyama amellett érvel, hogy a Song-kori konfucianus gondolkodásban szoros egységet alkotó moralitást, amely az összesség és az egyén ellentétét nem ismerte, Ogyū Sorai a konfucianizmus „átpolitizálásával” (*seijika* 政治化) két részre választotta szét. Ez a szétválasztás azonban a japán nép gyökereit kereső, Kínával szemben erős kritikát gyakorló *kokugaku* iskola tanításában újra egybeforrt, de immár nem abban az értelemben, hogy az egyéni szféra nem létezett, hanem úgy, hogy a Sorai-iskola számára teljességgel „nem-politikait” (*unpolitisch*) [ti. a belső érzelmeket, *naimenteki shinjō* 内面的心情] összekötötte magával a politikával.⁴⁹ Maruyama itt ugyanazon jelenség eszmetörténeti alapjaira világít rá, amelynek társadalmi vonatkozásait 1946-os ultranacionalizmus-esszéjében feltárja. E munkájában úgy ír:

⁴⁸ Lásd ehhez Anderson 2006: 96.

⁴⁹ 「[...] 国学は徂徠学における非政治的{ウンポリーティシユ}なものを逆に政治に連続させるに至ったのである。」(Maruyama 1998: 178).

„[m]ivel az állam a *kokuta*ba helyezi az igaz, a jó, a szép belső értékeit, magától értetődik, hogy sem a tudomány, sem a művészet nem létezhet másként, mint ezen értékektől való függésben. Ez azonban korántsem pusztán külsődleges, hanem *belső* függés is.”⁵⁰

Maruyamának, meglátásom szerint, igaza van abban, hogy az említett két szféra *nyugati típusú* elválasztása legalábbis a második világháború végéig Japánban ténylegesen nem történik meg,⁵¹ ám a japán minta sajátosságainak megadható egy olyan olvasata is, amely szerint nem arról van szó, hogy „külső” és „belső” szétválasztása egyáltalán nem jön vagy nem jöhet létre. A szituáció ugyanis úgy is értelmezhető, hogy Japán a lehető legnagyobb mértékben „importálja” a nyugati állam- és társadalomszerkezet alapeszméit, beleértve az állam mint egyénekből álló közösség egységtudatát – ám, mint minden európai nemzetállam, Japán is saját hagyományára építi a hivatalosan immár individuumként kezelt egyén összetartozástudatát. Csakhogy ez a hagyomány, mint Maruyama rámutat, nem pusztán nemindividualista, hanem kifejezetten az ellentétes póluson helyezkedik el. Ez az a feszültség, amelyben a Meiji-megújulás *tényleges* átalakulása lezajlik, és amelynek során Japán nem Nyugattá válik, hanem nyugati értelemben válik *Japánná*: nemzeti jellegűvé, de saját – határozottan közösségcentrikus – hagyományaira építkezve. Erősebben fogalmazva: nem arról van szó, hogy az ellentmondás miatt nem történik valódi átalakulás, hanem hogy az átalakulás sajátos jellege az ellentmondás megtartásában, mondhatni, az ellentmondás rendszerszintűvé tételében rejlik. Nem olyan ez, mintha valaki egyik nap kimonót viselne, másnap pedig nyugati öltönyt, és még csak nem is olyan, mintha az öltönyt a kimonóra próbálná felvenni, hanem mintha az öltönyviselésnek egyszerre volna *feltétele* a kimonó elvetése és viselése is. A japán eszmetörténet persze bővelkedik a hasonló ellentmondásokban, és bővelkedik az ezek feloldására kidolgozott technikákban is.⁵² E technikák révén a japán „nemzet” úgy épült fel *egyszerre* a múlt

⁵⁰ 「国家が『国体』に於て真善美の内容的価値を占有するところには、学問も技術もそうした価値的実体への依存よりほかに存立しえないことは当然である。しかもその依存は決して外部的依存ではなく、むしろ内面的なそれなのだ。」(Maruyama 1995: 22).

⁵¹ Annak elemzésére itt nincs módom, hogy az általa Sorai munkáiból kiolvasott, végső soron „átmenetinek” bizonyuló szétválasztásuk valóban megtörtént-e.

⁵² Gondoljunk például arra, ahogyan Ogyū Sorai a szigorú piramishierarchiára épülő klaszszikus konfuciánus hatalomelmélettel támasztotta alá az uralkodó helyett *de facto* hatalmat gyakorló sóguni kormányzatot (Takó 2015).

ellenében és a múlt alapjaira, hogy bizonyos elemeket kiemeltek e múltból, és azokon mint pillérek emelték az új rend épületét. Ilyen elem volt a *kokutai* eszme, amely szoroson összeolvadt a császár személyével, aki pedig minden „nyugatisága” ellenére továbbra is a sintó hagyomány fő letéteményese volt. E hagyományt ugyanakkor, miközben az állami ideológia központi alkotó-eleme, vagyis gyakorlatilag „államvallás” maradt, a klasszikus értelemben vett „vallási” régiótól elkülönítették, így engedve teret a vallásszabadság nyugati eszméjének.⁵³

Kultúra és történelem

A *kokutai* példáján jól érzékelhető, hogyan igyekszik Japán elhelyezni magát az „idegenek” érzékésével kitáguló *térben*. Nemcsak hasonlóan fontos és szimbolikus jelentőségű, de a szó klasszikus értelmében vett filozófiai szemléletmódokhoz is szorosabban kapcsolódik azonban az a mód, ahogyan Japán elkezd keresni helyét az *időben* – az emberi történelem idejében.

Mori Arinori 森有礼 (1847–1889) Amerikában kiadott művét a japán oktatásról jellemzően az angol nyelv (nem pusztán az írásrendszer) átvétele mellett, kortársainál sokkal egyoldalúbb érvei okán szokás idézni. Bármilyen vehemensen érvel is azonban az angol bevezetése mellett, a japán nyelv degradálása nem jelenti beszélői lekezelését. Az angol átvételére épp azért van szükség, írja, mert

„[i]ntelligens fajtánk [*our intelligent race*], mely buzgón keresi a tudást, arra irányuló vállalkozásában, hogy megragadja az alapvető igazságokat a nyugati tudomány, művészet [*art*] és vallás kincsestárából, nem függhet a kommunikáció ilyen gyenge és bizonytalan eszközétől.”⁵⁴

E sorok után kevéssel, a Japán történetét és sajátosságait bemutató hosszú előszó végén a nyugati naptár japán átvételéről ír, amely „megújítja annak

⁵³ Hardacre 2017: 399–400. Mint Hardacre megjegyzi, a Meiji Alkotmány hallgat a vallás és a kormányzat szétválasztásának kérdéséről, miközben a vallásszabadságot garantálja mindaddig, amíg az nem sért nemzeti érdeket. A vallás és a kormányzat szétválasztásáról már az 1870-es évek elején folyó diskurzushoz lásd Maxey 2013: 122–137. Fontos ugyanakkor, hogy az állam „semlegessége” hamarosan megszűnt, és a sintó a századfordulótól ismét hivatalos támogatásban részesült. Lásd Maxey 2013: 183.

⁵⁴ Mori 1873: lvii.

biztosítékát, hogy Japán mint nemzet [*nation*] csakis a legmagasabb törekvés-sel és a legjobb szándékkal viseltet idegen barátaival való viszonyát illetően”.⁵⁵ A nyugati kalendárium átvételének e magasztos említése után áll az előszó keltezése a következő formában: „*First Month, 1st, 2533 (January 1, 1873)*”. Az i. e. 660-as év, ahonnan a 2533 esztendő számítható, természetesen Jinmu uralkodásának tradicionális kezdete – azé az uralkodóé, akinek „dinasztiája napjainkig nem szenvedett változást, s így a legrégebbi a világon”.⁵⁶ Miközben tehát Mori olyan mértéket ér el a nyugati kultúra átvételének propagálásában, így például az angol nyelv bevezetése kapcsán, hogy azt amerikai kollégái is kritikával illetik, nem szűnik hangsúlyozni Japán egyediségét, amelynek központi eleme az uralkodói hagyomány töretlensége. Ezt a tradíciót erősíti az a koncepció, amelyben az uralkodót egyre szorosabban kapcsolják majd *isteni őseihez* – a konfuciánus östisztelet és a sintó alapjain álló koncepció, amely a Meiji-korban egyre inkább az államideológia középpontjába kerül. A Gergely-naptár átvétele nem egyszerűen azt jelentette, hogy a hónapokat és a napokat a nyugati mintának megfelelően tudták jelölni, hanem azt is, hogy Japán bekapcsolódott *ugyanabba* a történelembe, amelyet Nyugaton már évszázadok óta ez a naptár mért – de úgy kapcsolódott be abba, mint az egyik legősibb képviselője. Miközben azonban az uralkodói ház ősi volta egyértelműen erősítette ezt a szempontot, mint Yanabu rámutat, az eljárás a konzervatív nemzetformálás nyugati technikája is volt, amennyiben

„a modernitás kezdetén [mi japánok] nem pusztán *szavakat* vettünk át a nyugattól, hanem politikai, társadalmi rendszereket is [...]. Amikor Itō Hirobumi 伊藤博文 a Japán Birodalmi Alkotmányt és más műveit kidolgozta, az »isteni jog politikájának«⁵⁷ Lorenz von Steintől Bécsben tanult rendszerét vette át.”⁵⁸

⁵⁵ Mori 1873: lviii.

⁵⁶ Mori 1873: iv.

⁵⁷ Az „isteni jog” arra utal, hogy az uralkodó réteg – osztály – a társadalmi rendet isteni, vagyis megbonthatatlan eredetűként mutatja be. Lásd Nitzschke 1932: 71.

⁵⁸ 「近代の初めに、私たちは西洋からコトバを輸入しただけでなく、政治、社会制度も輸入した [...]。伊藤博文は大日本帝国憲法などを作ったとき、ウィーンでスタイン (Lorenz von Stein) から教わった『神権政治』の制度をとり入れた。」 (Yanabu 2001: 125.) Lásd még Beasley 2007: 660.

Nem a mintául vett nyugati szerzőkkel szemben, hanem éppen őket követve, ez esetben szó szerint, Stein tanácsára erősítette Japán a sintót,⁵⁹ ezáltal a nyugati minta – a vallási háttér előtt felépülő egység mintája – szerint, ugyanakkor a saját hagyomány erősítése révén, amely az „idegen” befolyás megfékezését is szolgálta, szembe is helyezkedve a Nyugattal. Hasonló kapcsolatnak köszönhető az is, hogy Mori, amerikai útjáról hazatérvén, mérsékelte újíto eszméit, ismét csak egy a korban nagyhatású európai gondolkodó, Herbert Spencer hatására. Mori, írja feljegyzésében Spencer,

„eljött, hogy a véleményemet kérje a japán intézmények újraszervezéséről. Konzervatív tanácsot adtam neki — szorgalmazva, hogy lehetőleg térjenek vissza egy olyan formához, amely nem haladja meg sokban a korábbi, s nem szerencsés megkísérelniük az ettől való nagymértékű eltérést.”⁶⁰

Spencer később Kaneko Kentarōnak 金子堅太郎 írt levelében pontosítja a Morinak mondottakat. Az új intézményeket, írja,

„a régiekbe kell *ültetni* [*should be grafted*], ezáltal megelőzve, hogy a folytonosság megszakadjon [...], nem a régi újjal való *felcserélésére* van szükség, hanem a régi forma átalakítására fokozatosan növekvő mértékben.”⁶¹

A Steinhoz és Spencerhez hasonló európai tekintélyek közvetlen, praktikus tanácsai persze csak az egyik okát jelentették annak, hogy a radikális lépések helyét egyre inkább átvette a graduális fejlődésbe vetett hit. Hasonlóan fontos összetevőt jelent számos – részben persze hozzájuk is kötődő – szemléletmód elterjedése a konzervatív Meiji-értelmiség körében. Ilyen volt például a biológiaevolúció-elméletnek a társadalmi folyamatokra való alkalmazása, a szociáldarwinizmus hatása, amelyet jól tükröz a Meiji-kor egyik meghatározó konzervatív gondolkodója, Katō Hiroyuki 加藤弘之 (1836–1916) fejlődéselmélete. Katō az állam egységét – *testét* – az egyénéhez hasonlóan, de az egyénnél egyértelműen magasabb rendű individualitásként fogta fel, a „természeti törvények” (*shizenhō* 自然法) pedig számára *nem* az államok létrejötte előtti

⁵⁹ Lásd Maxey 2013: 164; részletes összefoglalását Grünfeld 1913: 353. Érdeemes megjegyezni, hogy maga Stein sikeresnek értékelte Japán Nyugathoz való csatlakozási kísérletét (Caspar–Knatz–Otabe 2011: 9).

⁶⁰ Idézi Duncan 2014: 161.

⁶¹ Spencer levele 1892. aug. 21-én: Duncan 2014: 319.

natural law, *natural right* értelmében vett szabályokat jelentették, hanem a darwini szelekcióelmélet alaptörvényeit: az egyenlőtlenséget és a létfenntartásért folytatott küzdelmet.⁶² Arra a kérdésre tehát, miért fordítja Katō Bluntschli *Naturrechtjét seihōként* 性法 (a konfucianus emberi alapbeállítódás értelmében vett „természet” törvényeként) *shizenhō* 自然法 helyett *annak ellenére*, hogy a *shizen* kifejezés már használatos a nyugati értelemben vett „természet” (*Natur*) megfelelőjeként,⁶³ csak részben nyújt választ Katō klasszikus konfucianus elköteleződése. A magyarázat másik eleme ugyanis épp egy nagyon is modern meggyőződés, tudniillik az, hogy az egyetlen „törvényszerűség”, amely az emberben működik, csakis a fennmaradás érdekében folytatott küzdelem ösztöne. E nézetnek az állam vonatkozásában is igen világos megfogalmazását találjuk Katō 1912-es *Shizen to rinri* 自然と倫理 (*Természet és etika*) című munkájában. „Noha Hobbes és Rousseau uraktól kezdve”, írja,

„a szerződéselméletek képviselői úgy gondolták, bármiféle állam [*kokka naru mono* 國家なるもの⁶⁴] a nép szerződéséből jön létre, az állam egyáltalán nem egy ehhez hasonló, emberek által létrehozott dolog. Sokkal inkább egészen olyan módon jön létre, ahogyan sejt[est]ek [*tansai bōtai* 單細胞体] sokaságának összekapcsolódásából összetett testek [*fukusaibōtai* 複細胞体] keletkeznek, a mi emberek mint [ilyen] összetett testek természetes [*shizenteki* 自然的] összekapcsolódása révén. Másképp fogalmazva, miként a sejt[est]ek teljesen tudattalan módon [*muishikiteki* 無意識的], eredeti milyenségük [*koyūsei* 固有性] nyomán összetett testeket alkottak, az emberek mint [ilyen] összetett testek teljesen tudattalan módon, kizárólag eredeti milyenségük nyomán összekapcsolódva államot alkotnak.”⁶⁵

⁶² Lásd Davis 1996: 38–40; 68–73. Csak utalni tudok itt Katō 1874-es *Kokutai shinronjára* 国体新論, amelyben az itt elmondottakkal is összhangban hangsúlyozza, hogy a kormányzat(i forma) (*seitai* 政体) egyértelműen másodlagos a *kokutai* jai szemben, amennyiben „[a] *kokutai* a fő cél [*ganmoku* 眼目]. A kormányzat e fő cél elérésének módja” (Katō 1984: 405).

⁶³ Takó 2017: 175–177.

⁶⁴ A ma általánosan az „állam” (*state*) fordításaként használatos *kokka* 国家 terminus viszonylag későn vette fel mai jelentését – alapvetően az 1889-es Meiji Alkotmány születése után, amikor Japán „hivatalosan” is *kokuminkokka* 国民国家, „nemzetállam” lett. Ez előtt a *kuni* 国 („ország”), *seifu* 政府 („kormány[zat]”) és hosszabb összetételek is használatban voltak, meglehetősen rendszertelenül. TSHJ: 80–81.

⁶⁵ 「[...]ホッブス氏やルーソー氏を始め民約論者の如きは凡そ國家なるものは全く人民の契約から出来たものであると考へたのであるけれども國家は

Ez természetesen nem jelenti, hogy az emberekben ne létezne morál – ez is olyasmi azonban, ami történeti fejlődésük során, hasonló módon a természet fenti értelemben vett törvényszerűségei nyomán alakul ki bennük.⁶⁶

A konzervatív államjogi gondolkodás és a pozitivista-evolucionista tudományszemlélet mellett szintén a Meiji-kor első felében érkezett ugyanakkor Japánba a XVIII–XIX. század fordulójának európai gondolkodását meghatározó, a történelem folyamatát mint egységes, a kor Európája felé tartó fejlődésmenetként értelmező idealista történeti szemléletmód is, amely szintén sajátos színezetet kapott. A nyugati filozófia egyik legelső, rendszerezett összegzése Japánban a katalán–amerikai Ernest Francisco Fenollosa (1853–1908) szóbeli előadásában valósul meg, aki Spencer gondolkodásának elterjesztésében is fontos szerepet játszott.⁶⁷ Fenollosa, mint Yamaguchi hangsúlyozza,⁶⁸ elsősorban nem Hegel, hanem az amerikai Hegel-interpretáció alapján és a spenceri evolucionizmussal is szoros egységben mutatja be azt a fejlődéselméletet, amely eredeti hegeli formájában arra az alapvető sémára épült, amely szerint a Szellem szabaddá válásának folyamata a Kelettel mint kiindulóponttal kezdődik, és a Nyugaton, végső soron a germán világban ér tetőpontjára. Az elmélet egyik kulcsfontosságú mozzanata ennek nyomán a „történelem végéről” szóló gondolat,⁶⁹ amely nem azt jelenti, hogy az események sora Európával ténylegesen megszakadna, hanem azt, hogy a Szellem kifejlődésének folyamatában egy ponton túl nem történik további lépés. Hogy a német idealizmus ezen óriási hatású gondolkodójának rendszerét egy katalán–amerikai angol nyelvű előadásai révén ismerte meg a nyugati gondolkodás iránt érdeklődő japán értelmiség, önmagában is igen különleges példája annak, ahogyan a különböző kultúrkörök gondolkodása az események sajátos összjátéka folytán egymásba fonódik. Számunkra azonban az is nagy jelentő-

決して左様なる人為的のものではなくして矢張單細胞體の衆多の集合から複細胞體の成立するのと全く同様なる道理で複細胞體たる吾吾人間の自然的集合で以て成立したものである換言すれば單細胞體が全く無意識的に其固有性からして相集合して複細胞體組成したと同様に複細胞體たる人間が全く無意識的に唯其固有性に依て相集合して國家を組成したのである。」
(Katō 1912: 128).

⁶⁶ Lásd Davis 1996: 54.

⁶⁷ Az evolucionizmus japán recepciója kapcsán vö. Kuwaki 2008: 93–96; Kumagai 1995: 66–71.

⁶⁸ Yamaguchi 2015: 214. A fenollosai értelmezés Bowenhez való kötődéséről lásd Yamaguchi 2011.

⁶⁹ Hegel 1979: 192.

séggel bír, hogy a Fenollosa Hegel-értelmezésének alapját nyújtó Francis Bowen olvasatának, aki, mint írja, „nem kritizálni, hanem értelmezni” akarja Hegelt,⁷⁰ mégis részét képezi a hegeli rendszer mint önmagában zárt rendszer kritikája, amennyiben a fejlődéskoncepcióból csak a folytonosságot fogadja el, a történelem vége gondolatával fémjelzett lezárttságot nem.⁷¹ Ez természetesen igencsak vitatható „szakmai” szempontból, számunkra azonban azért különösen fontos, mert az újraértelmezés hozzájárult ahhoz, hogy Hegel koncepciója látszólag önellentmondás-mentesen legyen alkalmazható a Kelet, ez esetben Japán kontextusában. Feltehetőleg ez a megközelítés is hozzájárult ahhoz, hogy a fent idézett Sakatani Shiroshi fia, Sakatani Yoshirō 坂谷芳郎 (1863–1941), Fenollosa előadásainak egyik hallgatója néhány évvel később így fogalmazzon befejezetlenül maradó *Nihon kokufūronjában* 日本国風論 (*Japán sajátosságai*):

„Mint maga Hegel mondja, a szabadság eszméje⁷² [jiyū no ri 自由ノ理] Keleten születik, s ahogyan a Nap Keleten jön fel, s Nyugaton nyugszik le, Európában éri el tetőpontját [*kiwamaru* 極ル]. Erről kell részletesen beszélnem. A föld egy gömb. Így felőlünk az Egyesült Államok a Kelet. Az Egyesült Államokból Európa a Kelet. Így a szabadság eszméje Ázsiában születik, eljut Európába, majd Amerikába, s végül újra visszatér hozzánk a Keletre, így az eszme minden földet elér.”⁷³

⁷⁰ Bowen 1877: 362.

⁷¹ *Uo.*

⁷² Vagy a szabadság *rije* – ebben az esetben Yamaguchi nyomán választottam az „eszme” megfelelőt, aki a szakaszt német fordításban idézi, és a *ri* ekvivalenseként az „*Idee*”-t adja meg (Yamaguchi 2015: 210). Ettől függetlenül beszédes a *rivel* való azonosítás és ezen keresztül a konfuciánus tradícióval való összekapcsolás.

⁷³ 「ヘイゲル自ラ称テ曰ク、自由ノ理ノ東洋ニ起ル、日ノ東ニ昇リテ商ニ没スル如ク、歐洲ニ至リテ極ルト。余ハ將ニ之ヲ敷延シテ言ハントス。世界ハ円体ナリ。故ニ我ヨリ言ヘバ米國東洋ナリ。米留ヨリ言ヘバ歐洲東洋ナリ。故ニ自由ノ理、亜西亜ニ起リ歐洲ニ至リ米國ニ渡リ、遂ニ再ビ回リテ我大東ニ至リ、其理完全ノ地ニ達スト」 (Idézi Nozaki 2002: 11.)

Nozaki a német nemzetgazdaságtan nagy alakja, Karl Rathgen recepcióját vizsgálja Sakatani gondolkodásában. Erre az összefüggésre a jelen tanulmány keretei között nincs módomb kitérni, fontos azonban, hogy a *Nationalökonomie* is olyan, viszonylag újkéletű nyugati tudományág volt, amely a nemzeti sajátosságokat a gazdaságtannal kötötte össze, a nemzetállamot pedig az élő szervezethez hasonlóan kezelte.

Aligha szorul magyarázatra a Hegel történelemszemléletétől való gyökeres eltérés, ha összevetjük e sorokat a jelen tanulmány elején röviden már idézett hegeli szöveghellyel:

„A világtörténelem keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete. A világtörténet számára egy Kelet *κατ' ἐξοχήν* létezik, holott a Kelet magában valami egészen viszonylagos; mert noha a föld gömb, a történelem mégsem kört ír le körülötte, hanem inkább meghatározott Kelete van, s ez Ázsia.”⁷⁴

A fejlődésmenetet tehát, amelyet Hegel *par excellence* egyvonalúként és lezártként kezel, Sakatani tudatosan, de éppen Hegelre hivatkozva relativizálja. A Kelet – ez esetben elsősorban Japán – ezáltal egyszerre lesz kiinduló- és végpontja a világtörténelemnek.

Mint e példák mutatják, mind a szó szorosabb értelmében vett politikai gondolkodás, mind a szigorúbb értelemben véve tudományos történelemszemlélet, mind pedig a filozófiai megközelítés terén felfedezhető a Meiji-Japánban az arra való igény – és egyben az abban való hit –, hogy az ország *fokozatos* történeti fejlődés révén kapcsolódjon be az európai gondolkodók által a felvilágosodás óta „világtörténelemnek” vagy az „emberiség történelmének” nevezett folyamatba. Japán ugyanakkor, mint láttuk, *Japánként* igyekezett e folyamat részévé válni, és ennek megfelelően olvasztotta saját hagyományába a Nyugattól tanult gondolkodási mintákat is, így ismét vissza kell térnünk ezen a ponton a fent említett feszültséghez.

Caspar, Knatz és Otabe a japán és a német esztétikai gondolkodás összehasonlítását célul kitűző munkájukban a Meiji-kori nyugatiasodást az „akkulturáció” és az „asszimiláció” kategóriáiban vizsgálják. Az akkulturáció, mint írják,

„tágabb értelemben a kulturális sajátosságok cseréjét jelenti két kultúra találkozása esetén. Szűkebb értelemben azonban arra a folyamatra utal, amelyben, a két kultúra egyenlőtlensége, illetve aszimmetriája folytán, a gyengébb, illetve kisebbségben lévő kultúra – részben önként, részben kényszer hatására – asszimilálódik az erősebbhez.”⁷⁵

Nem kell messzire nyúlnunk, hogy visszajussunk az Edward Said-i értelemben vett orientalizmushoz – de innen újra eljutunk a Morikawa által középpontba

⁷⁴ Hegel 1979: 192.

⁷⁵ Caspar–Knatz–Otabe 2011: 9–10.

helyezett japán okcidentalizmushoz is. Miközben ugyanis a Meiji-kori átalakulás, a japán történelem *mint* történelem „kezdeté” bizonyos értelemben valóban a nyugati sémához való „asszimiláció” volt, Japán a többi, kisebb-nagyobb súlyú kulturális elemmel azonos mértékben vagy talán még vehemensebben vette át a Nyugatra jellemző magabiztos egyediségérzetet is. Az ország, írja Elberfeld,

„*modernné* vált. Azt azonban, hogy mit is jelent modernnek lenni Japán számára, csak a japán modernség előre haladó kiépítése [*Konstitutionsprozeß*] során határozzák meg és dolgozzák ki. Az európai modernség egyes területeinek pusztá átvétele révén Japán még nem fejlesztette ki *saját* modernségét. A *Japán számára való modernség jelentése* csak az európai modernség különböző területeivel való *kreatív* szembehelyezkedés révén jön létre.”⁷⁶

E tekintetben döntő jelentőségű, hogy Japán a Meiji-megújulás első éveinek meghökkenése után nem pusztán ideológiai alapokon igyekezett „magára találni”: saját erejébe vetett hitét és magabiztosságát nagymértékben növelték azok a történelmi események, amelyek nyomán valódi hatalommá kezdett válni a kelet-ázsiai térségben.

„A Nyugat jóakaróan kíséri végig Japán »civilizálását«. *Egy nép modern voltának* egyik legfőbb *kritériuma* azonban a korabeli európai számára [!] nem az oktatási vagy a gazdasági rendszer, hanem egy nép ereje a katonai érvényesülésben. Az imperializmus korában világos, hogy ez a terület döntő mérceként szolgál. A Kína (1894/95) és Oroszország (1904/05) feletti katonai győzelem és az 1902-es Angliával kötött szövetség révén válik Japán »nagykorúvá« [*'mündig'*] a Nyugat számára.”⁷⁷

Azáltal, tehetjük hozzá, hogy a *Nyugat* számára „nagykorúvá” válik, Japán „nagykorú” lesz a saját szemében is. „Modernnek lenni kultúrnemzetként azt jelenti, legyőzni a gyengébbeket. Ezeket a szövegeket akkoriban Japánban is olvassák.”⁷⁸ Sajátos aspektusa jelenik meg itt az interkulturális filozófia gyakran boncolgatott problémájának, jelesül hogy „*inter*-kulturalitásról beszélni egymástól elszigetelt, a maguk számára létező kultúrákat feltételezne”,

⁷⁶ Elberfeld 1999: 43.

⁷⁷ Elberfeld 1999: 44.

⁷⁸ Elberfeld 1999: 46.

ami természetesen azt a veszélyt rejti magában, hogy „a kultúrákat esszencializáljuk, vagyis olyan változhatatlan lényeket rendelünk hozzájuk, amely radikálisan megkülönbözteti őket más kultúráktól”.⁷⁹ Nem szabad megengedni ugyanakkor azt sem, hogy a kultúrák kölcsönhatása folytán létrejövő dinamizmus és állandóan változó jelleg elhomályosítsa a kultúrák azon elemi sajátosságát, hogy *igényt tartanak* olyan alkotóelemekre, amelyek „radikálisan megkülönböztetik őket más kultúráktól”, és amelyek számukra magától értetődő módon „pozitívan” értékelhető elemek. Igen érzékletes bizonyítékát nyújtják ennek az önaffirmáló szándéknak azok a szövegek, amelyeket különböző megközelítésmódokat alkalmazó japán gondolkodók írnak a századforduló nyugati olvasója számára. Ezek egyik legismertebb esete – amelyre itt ezért nem is térek ki részletesen – Nitobe Inazō *Bushidō*ja, de szűkebb értelemben „filozófiai” példát szolgáltat Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1855–1944) 1909-es „Die japanische Philosophie” című szócikke, amely a Hinneberg szerkesztette *Die Kultur der Gegenwart (A jelen kultúrája)* című sorozat általános filozófiatörténeti kötetében kapott helyet. Inoue azzal a tétellel nyitja az írást, hogy Japánban „csak a külföldi filozófia és vallás bevezetése után beszélhetünk filozófiáról”⁸⁰ – ezen nem a Meiji-megújulás idején bevezetett nyugati gondolkodásmódokat érti, hanem a konfuciánus és a buddhista gondolkodás átvételét az első évezred közepe táján. (Jó példája ez annak is, ahogyan Inoue a „filozófia” szó használatával legitimálja a nyugati mintától nyilvánvalóan óriási mértékben eltérő hagyományokat „filozófiaként”). A rövid tanulmány ezeket az irányzatokat veszi sorra meglehetősen hézagosan, egészen rövid kitekintéssel a nyugati filozófia meghonosítására. Számunkra viszont a második bekezdés némiképp homályos és gyakorlatilag folytatás nélküli gondolata bír kiemelt jelentőséggel, amely szerint azt, hogy Japánban csak a külső eredetű gondolkodásmódok esetében beszélhetünk filozófiáról,

„nem szabad úgy felfogni, mintha a japán filozófiának nem volna eredeti, belső keletkezésű gondolati alapja [...]. Japánban régtől fogva létezett egy sajátos, ezen országot jellemző szellemi áramlat, amely több mint 2000 éven át volt tevékeny a nép általános érzületeként. E szellemi áramlat, melyet általánosan „Yamatodamashii”-nak, németül: a japán népszellemnek [*der japanische Volksgeist*] neveznek, alkotta a törzset [*Stamm*], melybe beoltották ama két külföldi gondolatrendszert, a kínai

⁷⁹ Weidtmann 2016: 40.

⁸⁰ Inoue 1909: 100.

filozófiát és az indiai vallást, amelyek a korai időkben Japánt megtermékenyítették.”⁸¹

Ami tehát a nyugati közönség számára „japán filozófiaként” értendő hagyományt illeti, mondja Inoue, ez külső keletkezésű volt, van azonban valami, ami önmagában ugyan nem tartozik e „filozófia” körébe, nélküle mégis elképzelhetetlen volna ennek meghonosítása. Ez a meghatározatlanul hagyott dolog kimeríti a *Volksgeist* – nagyon is filozófiai és nagyon is „nyugatias” – fogalmát, háttérben pedig joggal sejtünk valami olyasmit, ami legalábbis szerves része, ha nem alapja a *kokutai* eszméjének is.

Mint látható, a nyugati értelemben vett „filozófia” igénye – beleértve nemcsak a filozófia művelésének igényét, hanem azt is, amely a filozófiai gondolkodás gyökereinek a saját múltból való kimutatására irányul – a Meiji-kor eleji öneszmélés korszakában lépett fel. Jól tükrözi ez a filozófiai gondolkodás azon jellegzetességét, hogy ennek igénye egyenlő a *tudatos* önreflexió *tudatos* igényével. Természetesen az élet szabályozására, az emberben lévő erős hajlamok korlátozására, a társadalom működésének szervezésére, az embereket körülvevő dolgokkal, lényekkel, jelenségekkel való harmónia kialakítására összpontosító, évezredek óta alakuló kelet-ázsiai bölcséleti hagyományok is „reflexiót” jelentettek – nem határozták azonban meg magukat e reflexió tudatos és tudományos eszközeként, mert elsősorban nem kérdésekre és főként nem az emberi létezés és a társadalmi létet érintő *általános kérdésekre* adandó válaszokat kerestek, hanem bizonyos *problémák* megoldását. A konfuciuszi tanítás nem arra a kérdésre épül, hogy *milyen* az ember vagy az emberi közösség, hanem arra a megfigyelésre, hogy a harmónia egyre inkább elvész az emberből és közösségéből – hogy az égalattiban káosz (*luan* 亂) uralkodik –, és a buddhista gondolkodás sem a lét *milyenségének* megértését tűzi ki célul, hanem azon probléma megoldását, hogy a lét szenvedésteli. A jelen vizsgálódás kontextusában ez a különbség ismét nem annyiban fontos számkra, hogy a Meiji-kor előtti japán gondolkodásmódokat helyes vagy helytelen-e filozófiának neveznünk *ezek* megértése szempontjából, hanem annyiban, hogy ha filozófiaként kezeljük őket, akkor a Meiji-kori és ez utáni japán filozófia csak „újabb” filozófiai iskolák kialakulása lesz, és ez elfedi azt a meghatározó szemléletváltást, amely nyugati hatásra és nyugati mintákat követve jelenik meg Japánban. Ez a szemléletváltás nem pusztán új koncepciók és az ezeket jelölő fogalmak átvételét jelenti, hanem újfajta önértelmezés

⁸¹ Inoue 1909: 100.

megjelenését mind az ember önmagához és közösségéhez, mind e közösség más közösségeihez – vagy: a nemzet más nemzetekhez – való viszonyát illetően.

A tükör

A jelen tanulmány keretei között elsősorban az a célom, hogy rámutassak azokra a motivációkra és igényekre, amelyek nyomán Japánban kialakult a filozófiai gondolkodás sajátos, a „belső” hagyomány és a Meiji-megújulással átvett „nyugati” tradíció összefonódásából kialakuló ötvözet. Fontos mindazonáltal egy példán szemléltetnem, mit kell értenünk e hagyományok „ötvözetén”. E példa, Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) etikája, természetesen részletes elemzést kíván önálló monográfiák formájában, amelyekből sem a japán, sem a nyugati szakirodalomban nincs hiány. Itt pusztán egy-egy szakaszra és ezek számunkra a jelen keretek közt levonható tanulságára koncentrálok.

Nishida Kitarō filozófiája jellegzetes módon olvasztotta magába különböző „keleti” és „nyugati” gondolkodásmódok elemeit, olyannyira, hogy Elberfeld „az interkulturalitás gondolkodójának [*Denker der Interkulturalität*]” nevezi, hozzátéve: „gen[itivus] subj[ectivus] és obj[ectivus]”.⁸² A két szöveghely, amelyet a jelen kontextusban egymás mellé állítok, nem csak a kultúrák közötti összefonódásra mutat rá Nishidánál, hanem arra a többszörös visszacsatolásra is, amely gondolkodását áthatja.

Nishida korai főművében, a *Zen no kenkyū*ban 善の研究 (*A jó vizsgálata*) egyaránt fontos szerepet játszik az arisztotelészi etika, a kanti ismeretelmélet, a hegeli fejlődésszemlélet, csakúgy, mint a keleti erénytani bölcelet és a buddhista gyakorlat – igaz, az utóbbi rá gyakorolt kulcsfontosságú hatását Nishida csak élete kései szakaszában ismeri el.⁸³ Számunkra itt a mű harmadik, magára a *jóra* (*zen* 善) vonatkozó szakasza bír kiemelt jelentőséggel.⁸⁴ A „jót”

⁸² Lásd ehhez Elberfeld 1999: 61; Soós 2013: 18.

⁸³ Suares 2011: 7; ill. *uo.* 86. 18. jegyz. Nishida azokon a helyeken is elsősorban nyugati szerzőkre, így például Wilhelm Wundtra, William Jamesre hivatkozik (lásd Nishida 1948a: 2–3), amelyeken egyértelmű a buddhista háttér, így például a tiszta tapasztalatról (*junsuikeiken* 純粹經驗) szóló első szakaszban. Lásd még Weidtmann 2016: 227.

⁸⁴ Természetesen fontos e szakasz összekapcsolódása az ontológiai alapokkal, önálló vizsgálatát azonban részben legitimálja, hogy Nishida eredetileg nem a *Zen no kenkyū*

Nishida számos nyugati etikai tanítás kritikája⁸⁵ után úgy határozza meg, mint az ember „maga-megvalósítása [*jiko no hattenkansei* 自己の發展完成], *self-realization*”,⁸⁶ amely az akaratból (*ishi* 意志) indul ki.⁸⁷ „Mivel”, írja, ez az

„akarat a tudatosság [*ishiki* 意識] legmélyebb egységesítő cselekvése [*tōitsu sayō* 統一作用], vagyis a[z ember] maga-mint-olyan [*jiko sonomono* 自己其者] aktivitása, az az eredeti szükséglet [*yōkyū* 要求] vagy ideál [*risō* 理想], amely az akarat forrása, szükségképp a[z ember] maga-mint-olyan sajátos jellegéből [*seishitsu* 性質] jön létre, vagyis azt is mondhatjuk, a maga ereje [*jiko no chikara* 自己の力].”⁸⁸

A „jó” nem más, mint a „szükséglet” („igény”, „vágy”⁸⁹) kielégülése vagy az ideál megvalósulása, vagyis: önmegvalósítás. Miközben tehát a szakasz tetején részét, mint mondtam, a nyugati etikai koncepciók kritikája teszi ki, röviden összefoglalva azon az alapon, hogy azok nem képesek általános mércét szolgáltatni a *cselekvés* értékeléséhez, Nishida saját etikai koncepciója is eszenciálisan nyugati alapokra épül: egyfelől a kanti fordulatra, amennyiben az akaratot a *reflektált* tapasztalásnál korábbra helyezi, de úgy, hogy eközben – Kanttól eltérően – nem a tiszta ész (az *a priori* tudás) és a tapasztalat szétválasztásából indul ki,⁹⁰ másfelől pedig az arisztotelészi *eudaimoniára* (*kōfuku* 幸福), az életben való teljes, általában való boldogulásra, „jól-létre”, amelyhez az imént idézett fejezetben csatlakozik,⁹¹ rögtön megerősítve ugyanakkor a gondolatmenetet egy Konfuciusztól származó idézettel.⁹² Nishida a

végző egészében való megjelenésre szánta, és az előszóban utal rá, hogy a mű első olvasásakor az első szakaszt célszerű kihagyni. Lásd Soós 2013: 46.

⁸⁵ Nishida 1948a: III/5–8. fejezet.

⁸⁶ Nishida 1948a: 224, az angol beszúrás az eredetiben.

⁸⁷ Lásd ehhez Noda 1955: 347.

⁸⁸ 「意志は意識の最深なる統一作用であつて即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである、即ち自己の力であるといつてもよいのである。」 (Nishida 1948a: 224).

⁸⁹ Soósnál „vágyakozás” – lásd Soós 2013: 44.

⁹⁰ Nishida későbbi, kifejtett öntudat (*jikaku* 自覚) fogalma kapcsán lásd Mine 2011: 49.

⁹¹ Nishida 1948a: 222.

⁹² Az *eudaimoniához* lásd Arisztotelész 1225a; az idézett Konfuciusz-szakasz: *Lunyu* VII.15. („Ha durva ételeket eszem, vizet iszom és behajlító[tt] karom a párná[m], akkor is, ilyen körülmények között is boldog [*le* 樂] vagyok.” Tőkei fordítását a jelölt helyen módosítottam.) A Nishida által használt terminus, illetve a hivatkozott klasszikus művek között ugyanakkor aszimmetria áll fenn: a klasszikus kínai nyelvben a japánban *kōfuku*-ként „jól-lét”-et jelentő *xing* 幸 és *fu* 福 írásjegyek „jószerencsé”-t, illetve „boldogság”-ot jelentenek (lásd Karlgrén 810a „luck, fortunate”, 933d–h „happiness, blessing”),

következőkben tovább halad az egyén szintjéről, és a „társadalmi tudatosság-ról” (*shakaiteki ishiki* 社会的意識) szóló fejezetben a családon (*kazoku* 家族) keresztül eljut az „államig” (*kokka* 国家) – ezen a ponton kapcsolódik a gondolatmenet jelen témánkhoz.

A családot követő szinten, mondja, „tudatos tevékenységünk összességét egyesítve, egy személyiség [*jinkaku* 人格] megjelenéseként is tekintendő módon, az állam áll”,⁹³ amelyet sokan a közösség védelme érdekében létrehozott egységként fognak fel, mások a tagjait alkotó egyének fölé helyezik, de mindkét tábor képviselői tévednek.

„Mi mint individuumok [*wareware no kojinn* 我々の個人] egy társadalom sejtjeiként [*saibō* 細胞] fejlődünk ki. Az állam alapja [*hontai* 本体] a szellemünk [*seishin* 精神] gyökerét alkotó közösségi tudat [*kyōdōteki ishiki* 共同的意識] megvalósulása. [...] Az állam az egyes személyiségek egyesülése, az állam rendszere és törvényei így a közösségi tudat akaratának megvalósulásai (az ókorban ez a magyarázat Platóné és Arisztotelészé volt, a modern korban Hegelé).”⁹⁴

Az ember mint a társadalom „sejtjeként” személyiséggé váló létező és az állam alapjának – vagy eredetének, *hontai* – mint a közösségi tudat megvalósulásának gondolata egyfelől ismét felidézheti a *kokutai* eszméjéről fent mondottakat, amely eszmét Nishida is magáénak vallotta,⁹⁵ és általában véve szorosan kapcsolódik ahhoz, a sinocentrikus kultúrkört alapvetően jellemző társadalom-szemlélethez is, amely az egyént a közösség alkotóelemeként fogja fel. Ezzel

a konfuciuszi mondásban álló *le(lo)* „öröm”-öt (*yue* ejtéssel „[szertartási] zenét”) (lásd Karlgrén 1125 *a-c* „joy, rejoice in”), a konfucianus tanításnak megfelelően a külsővel való *összhang* értelmében, míg az *eudaimonia* „a jó lélek tevékenysége”, vagyis belülről jövő, önmagáért akart tevékenység, sokkal kevésbé állapot.

⁹³ 「家族に次いで我々の意識活動の全體を統一し、一人格の發現とも看做すべき者は國家である。」 (Nishida 1948a: 251).

⁹⁴ 「我々の個人は[...]—社會の細胞として發達し來つたものである。國家の本體は我々の精神の根柢である共同的意識の發現である。[...] 國家は統一した一の人格であつて、國家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の發現である（此説は古代ではプラトーン、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）。」 (Nishida 1948a: 251–252). Vö. Hegel 1983: 257–258.§ („[...] Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a szubsztanciális szabadsága. [...]” [257.§]; „Az állam mint a szubsztanciális akarat valósága, amely az általánosságává emelt különös öntudatának sajátja, a magán- és magáértvaló ésszerű. [...]” [258.§]).

⁹⁵ Lásd Elberfeld 1999: 203–206; Jones 2003: 529–530.

szemben, míg e megközelítések az egyénre *kizárólag* mint a közösség tagjára tekintenek, Nishida – explicit módon hegeli alapokra helyezkedve – arról beszél, hogy a személyiség mint valami *önálló* megvalósulása csakis mint az állam tagjának a megvalósulása lehetséges. Nishida azonban nem marad a hegeli keretek között sem, a gondolatmenet – noha nem Hegel kritikájaként, de – „visszatér a Keletre”, azaz egy olyan kontextusba, amelyben a történelemnek (még?) koránt sincs vége, hasonlóan ahhoz a megközelítésmódozhoz, amelyet korábban Sakatani Yoshirō kapcsán említettem. Miközben ugyanis Hegelnél a germán birodalom⁹⁶ egyben a szellem útjának végét is jelenti, Nishidánál „az állam, ahogyan ma ismerjük”, még csak

„az egyesült közösségi tudat legnagyobb megvalósulása, személyiségkénti megvalósulásunk azonban nem állhat meg itt, még nagyobbat kíván. Ez az emberiséget [*jinrui* 人類] egy csoportba gyűjtő emberi társadalom egyesülése [*jinruiteki shakai no danketsu* 人類的社会の団結]. Ez az ideál jelent meg Pál kereszténységében és a sztoikus iskolában. Ez az ideál azonban nem válik valósággá egykönnyen, ma ugyanis még a militáris béke [*bushōteki heiwa* 武將的平和] korát éljük.⁹⁷ Ha a történelem távoli kezdeteitől követjük az emberiség fejlődésének nyomát, nem az állam az emberiség végső célja. Ha az emberiség fejlődésének egységes értelemben vett célja van, az egyes államok közül mind a maga küldetésének [*shimei* 使命] beteljesítése érdekében emelkedik fel és bukik el (az országok történelme [*mankokushi* 万国史] a hegeli úgynevezett világszellem fejlődése). *A valódi kozmopolitizmus* [*sekaishugi* 世界主義] azonban nem azt jelenti, hogy az egyes államok eltűnnek, hanem azt, hogy az egyes államok egyre erősebbé válva megmutatják jellegzetességüket, s hozzájárulnak a világtörténelemhez.”⁹⁸

⁹⁶ Vö. Hegel 1983: 354.§

⁹⁷ Lásd ehhez Jones 2003: 529.

⁹⁸ 「國家は今日の處では統一した共同的意識の最も偉大なる發現であるが、我々の人格的發現は此處に止まることはできない、尚一層大なる者を要求する。夫は即ち人類を打して一團とした人類的社會の團結である。此の如き理想は已にパウロの基督[キリスト]教において又ストイック学派に於いて現われて居る。併し此理想は容易に實現はできぬ。今日は尚武裝的平和の時代である。/ 遠き歴史の初から人類發達の跡をたどって見ると、國家といふものは人類最終の目的ではない。人類の發展には一貫の意味目的があつて、國家は各其一部の使命を充す為に興亡盛衰する者であるらしい（萬國史はヘーゲルの所謂世界的精神の發展である）。併し眞正の世界主義といふは國家が無くになると

A világtörténelem mint „az úgynevezett világszellem fejlődése” természetesen ismét a hegeli szemléletmódot tükrözi. Az a különbség azonban, hogy Nishida e fejlődés *későbbi* menetéről beszél, amelybe „a keleti világ” – ahogyan Hegel a minden szintjén *csakis egyszer* álló világtörténelem első fázisát nevezte – szintén bekapcsolódik, ez a különbség tehát önmagában elég ahhoz, hogy Nishida szemléletmódja esszenciálisan eltérjen a hegelitől, miközben arra valóban nagymértékben támaszkodik is.

Hasonló kettősség figyelhető meg Nishida bő két évtizeddel későbbi, „A Kelet és a Nyugat régiségének kulturális formája metafizikai nézőpontból” (*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōyōkodai no bunkakeitai* 形而上学的立場から見た東洋古代の文化形態, 1934) című rövidebb írásában, amelyben a Keletet és a Nyugatot mint a „nincs” (*mu* 無) és a „van” (*yū* 有) kultúráját állítja szembe abban az értelemben, hogy mit tesznek meg világszemléletük alapjává.⁹⁹ Eközben az egyes korai kultúrák között további különbségeket is feltár: a görögséget mint *filozófiai*, az izraelit és az indiait mint *vallási*, a kínait pedig mint a *Sittére* (*shitte* シツテ), „a rituális és világi szokásra [*reizoku* 禮俗]”¹⁰⁰ épülő kultúrát határozza meg, amely meg is marad ebben a hagyományra épülő állapotában. Ezen aspektusok felől szemléletmódja ismét párhuzamba állítható a világtörténelem hegeli leírásával,¹⁰¹ igaz, annak egyik fő eleme, a történelem Keletről Nyugatra tartó menete már itt is kimarad belőle, és még inkább saját irányt vesz, amikor Japánra tér át. Saját kultúráját egyértelműen a Kelethez tartozónak nevezi, mondván,

„[n]em tudom, hogy őseink honnan jöttek, s hogy népünk miként jött létre. Azt azonban mondanom sem kell, hogy a Kelet [*tōyō* 東洋] peremén országot [*koku* 國] létrehozó, s évezredekken át egyedi módon fejlődő japán nép kultúrája a Kelethez tartozik. Országunk kultúráját

いふ意味ではない。各國家が益々強固となつて各自の特徴を發揮し、世界の歴史に貢献するの意味である。」(Nishida 1948a: 252–253 – Kiemelés tőlem – T. F.).

⁹⁹ Attól függetlenül, mondja Nishida, hogy a Keletnek nincs a nyugati filozófiai értelemben vett metafizikai tudománya, metafizikai gondolkodásról itt is beszélhetünk. A Kelet és a Nyugat ilyen, metafizikai gondolkodás alapján történő megkülönböztetésének alapja Nishida szerint az lehet, mit tesznek meg a létezés (*jitsuzai* 実在) alapjának: a Nyugat, mondja a „van”-t, vagy másképp fogalmazva a „materiálist” („alakkal rendelkezőt”, *yūkei* 有形), míg a Kelet a „nincs”-et, az „immateriálist” („alak-nélkülit”, *mukei* 無形) (Nishida 1948b: 257–258).

¹⁰⁰ Nishida 1948b: 262.

¹⁰¹ Vö. Noda 1955: 349–350.

[így] az általam a nincs gondolkodásmódjának nevezett [sajátossággal] szeretném jellemezni.”¹⁰²

Azután azonban, hogy Nishida mind az indiai, mind a kínai kultúrával összekapcsolja a japánt, amelyekből az egyaránt átvett számos elemet, rátér a japán kultúra egyediségére, mely

abban rejlik, hogy érületi jellegű [*jōteki* 情的], nem magán kívül szemléli az örökkévalót [*eien* 永遠], hanem magán belül mozog egyik dologtól a másikig, az időt nem meghaladja, hanem az időben halad előre, ezért hasonlítható a monszunhoz.¹⁰³

Japán monszunhoz való hasonlítása egybecseng Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) klímaelméletével, amelynek első teljes megjelenése az idézett tanulmánynál ugyan egy évvel későbbi, annak részei már korábban napvilágot láttak. Anélkül, hogy részletesen kitérnék Watsuji művének elemzésére, fontos hangsúlyozni, hogy az aprólékosan kidolgozott klímaelmélet egyik kulcsfontosságú eleme Japán teljesen egyedi jellegének hangsúlyozása, különös tekintettel a Japánra jellemző érzelmi beállítódásra – igaz, Watsuji hangsúlyozza a sajátos kettősséget, amely abból ered, hogy Japánban a trópusi és a hideg égöv sajátosságai egyszerre érvényesülnek.¹⁰⁴ Egészen szembeötlő azonban a hasonlóság Nishida és Watsuji Japán-képe között a Meiji-kort jellemző hűségesszmény tekintetében. Míg ugyanis Nishida a *Manyōshū* 万葉集 idézve úgy fogalmaz, a Japánban

„legmagasabb erkölcsi erény, a hűség [*chū* 忠], abból a tiszta érületből [*junjō* 純情] származik, mely szerint »tengereket járva süllyedjen bár vízbe, hegyi úton járva fű teremjen testemen, ha uralkodónk [*ōkimi* 大皇] mellett halhatok, mit is számít mindaz«”¹⁰⁵

¹⁰² 「我々の祖先は何處より来り、我々の民族は如何にして成立したかを知らない。併し東洋の一端に國して幾千年獨自の發展を遂げた日本民族の文化は、東洋的たることは云ふまでもない。私は私の所謂無の思想を以て我國文化を特徴附けて見たいと思ふ。」 (Nishida 1948b: 270).

¹⁰³ 「[…我國文化の徳色はその]情的なるにあると云ふことができる、外に永遠なるものを見るのではない、内に物から物へ移り行くのである、時を越えるのではない、時の中に動き行くのであるモンスーンの的と考へられる所以である。」 (Nishida 1948b: 273).

¹⁰⁴ Watsuji 1962, főként 139–141.

¹⁰⁵ 「我國の最高の道德たる忠も、純情の發する所、海行かば水漬く屍、山行かば草生す屍、大皇の辺にこそ死なめ、顧みはせじといふにあつた。」

– a Meiji-kort meghatározó *sonnō* eszmét Watsuji a Tokugawa-kori hűség (*chū* 忠) képzetével szembeállítva azt írja, az utóbbi

„egyedül a feudális úr és alattvalója közti *individuális kapcsolatot* jelentette, nem vonatkozott az állam egészének egybetartozására [*kokka no zentaisei* 国家の全体性]. Így az *uralkodó tisztelete* [*sonnō* 尊皇], amely [az Edo-kor végén, a Meiji-kor elején] az állam egészének egybetartozásához való kapcsolódást jelentette, alapjában különbözik az Edo-kori hűségtől.”¹⁰⁶

Nishida szemlélete mégis, mind kiindulópontját, mind végkövetkeztetését tekintve, lényegében tér el Watsuji klímaelméletétől. Japán – a *kokutai* – egyediségét, a japán kultúra sajátos jellegét ugyanis bár Nishida is hangsúlyozta, munkája záró soraiban, ahogyan 1911-ben a *Zen no kenkyū*-ban az államok kapcsán, ismét az egyedi kultúrák közösségeként létrejövő egységes „világkultúráról” ír.

„[E]gyéni álláspontunk felől fejleszteni egyéni kultúránkat nem pusztán azt jelenti, hogy absztrakt módon külön irányba haladunk. Nem más volna ez, mint a kultúra tagadása. Annak révén, hogy a különböző kultúrák, miközben megvédik saját álláspontjukat, a világot közvetítőként használva fejlesztik saját magukat, kialakul a valódi világkultúra [*sekaiteki bunka* 世界的文化]. [...] Ha mélyen önmagunkba tekintünk, s megismerjük a másikat, rátalálunk az útra is, melyen tovább kell haladnunk.”¹⁰⁷

Ram Adhar Mall röviden, de plauzibilisen érvel amellett, hogy a hegeli rendszer feloldhatatlanul erős eurocentrikussága okán nincs „segítségünkre az

(Nishida 1948b: 273). Az idézet a *Manyōshū* 万葉集 4094. verse (ld. *Manyōshū*, IV. köt. 279–281), amely gyűjtemény önmagában is a japán kultúra „aranykorát” fémjelző antológia szerepét tölti be a Meiji-kor óta. Lásd Shinada nyomán Morikawa 2013: 86–88.

¹⁰⁶ 「[忠は]封建君主とその臣との間の個人的関係のみを意味して、国家の全体性とかわるところはなかった。だから国家の全体性への帰属を意味する尊皇は、本質的に江戸時代の忠とは異なるのである。」 (Watsuji 1962: 148 – Kiemelések az eredetiben).

¹⁰⁷ 「[...]独自の文化の立場から独自の文化を發展し行くといふことは、唯抽象的に個別的方向にのみ進むことではない。それは文化を否定することに外ならない。種々なる文化が各自の立場を守りながら、世界を媒介として自己自身を發展することによって眞の世界的文化が形成されて行くのである。[...]深く己を窮め又よく他を知ることによって我々の進むべき途を知り得るのである。」 (Nishida 1948b: 284–285).

interkulturális megértés és kommunikáció [formáinak] keresésében”.¹⁰⁸ Az, hogy Nishida gondolkodásában, ahogy a XIX–XX. század fordulóján számos más japán gondolkodónál is, komoly szerep jutott Hegel filozófiájának, egyfelől arra is bizonyítékkal szolgál, hogy még a Hegeléhez hasonlóan, nemcsak teljességük értelmében, de kulturálisan is *zárt* filozófiai rendszerek is alkalmasak rá, hogy kreatív módon kitérítve számukra eredetileg idegen szemléletmódok elemévé váljanak (erre számtalan példát találhatunk mind az európai, mind a sinocentrikus kultúrkör gondolkodástörténetében). Számunkra azonban ennél sokkal fontosabb egy másik mozzanat. Jelesül az, hogy Mallnak valójában igaza van: a hegeli filozófia egyáltalán nem olvasható „interkulturális” megközelítésben a szó azon értelmében, ahogyan az interkulturális kommunikáció serkentését propagáló kortárs interkulturális filozófia a terminust bevezette.¹⁰⁹ Minden olyan elmélet tehát, amely a világ különböző kultúráinak egységéről, a szabadság ázsiai kiteljesedéséről, Japán világtörténelembe lépéséről beszél, bármennyire nélkülözze is a kritikát Hegellel szemben, bármily pozitívan hivatkozzon is rá, a szigorú értelemben vett hegeli történelemfilozófiával összeegyeztethetetlen. „Mint Meiji-kori japán – mondja Jones – Nishida közvetlenül érintett volt két intellektuális tradíció találkozásában, s tudatosan törekedett rá, hogy egységbe foglalja őket egy rendszerben, amely mindkettőt felöleli, de egyiket sem pusztítja el.”¹¹⁰ Hogy ez a vállalkozás *elvileg* lehetséges-e, attól függ, mennyire szigorúan definiáljuk hagyományok „egybefoglalását” vagy „elpusztítását”. Egyértelmű természetesen, hogy Nishida a hagyományok *szintézisére* törekedett. Az is kijelenthető ugyanakkor, hogy Hegel filozófiája konzisztens módon nem szelektálható, aki tehát ebből a filozófiából bizonyos elemeket kiemel, valami *mást* hoz létre.¹¹¹ Nishida esetében tehát, noha valóban beszélhetünk „interkulturalitásról” a különböző sajátos kulturális elemek összekapcsolása értelmében, ez semmiképp nem kultúrák feletti vagy a különböző kultúrákba egyaránt illeszkedő gondolkodásmódot jelent. Nishida filozófiája csakis abban az értelemben volt „interkulturális”, hogy elemeit különböző kultúrákból emelte saját gondolkodásába –

¹⁰⁸ Mall 2000: 49–52; itt: 52.

¹⁰⁹ Lásd Mall 2000: 1–2.

¹¹⁰ Jones 2003: 529.

¹¹¹ Nem maradhat említés nélkül ezen a ponton a feszültség, amely abból fakad, hogy ez a „más”, amely mégis magába olvasztja a hegeli rendszer számos elemét, hasonlóképp emeli magába (*hebt auf*) ezt a rendszert, mint ahogyan épp a hegeli szemlélet szerint a történelem egyes korszakai épülnek egymásból-egymásra – ugyanitt azonban ismét a hegeli rendszer és a benne kirajzolódó világtörténeti folyamat *lezártságába* ütközünk.

és épp ebben a tekintetben szimbolikus példája és kiteljesedése annak a folyamatnak is, amely *filozófiai* síkon a Meiji-megújulással vette kezdetét, általában véve azonban – legalábbis – a japán írásbeliség kezdete óta tartott. Abban az értelemben tehát, hogy itt nem „Kelet és Nyugat találkozásáról” vagy a Kelet „nyugatiasításáról” (*westernization*) volt szó, ahogyan már-már közhelyszerűen, sokszor romantikus felhangokkal fogalmazni szokás – épp úgy nem, ahogy Shōtoku taishi 聖德太子 (574–622) korában sem Japán „sini-zálása” kezdődött meg. Ami Japánban történt, sokkal inkább az egyes kívülről származó – korábban kínai, később nyugati – elemek beolvasztása volt a sajátba, amely saját természetesen ezek hatására folyamatos változásban volt, hordozói – *egyben* változtatói! – számára viszont ugyanúgy fenntartotta folytonosságát, mint az előző századok során.¹¹² Erősebben fogalmazva, nem Japán nyugatiasítása vette kezdetét a Meiji-megújulással, hanem „a Nyugat keletiesítése”: a Nyugat vívmányainak módszeres szelekciója és tudatos felhasználása a *saját* hagyomány továbbképzésében.

Japán (és a) Nyugat

Előző tanulmányomban számos példán mutattam be, miként kötődik a Meiji-kor értelmisége minden „nyugatiasító” törekvése mellett mégis igen szorosan évezredes konfuciánus gyökereihez. A jelen írásban e gondolatmenetet kibővítve arra a kérdésre kerestem választ, miként reflektál a Meiji-megújulás Japánja saját hagyományára, és miként igyekszik nyugati mintákat követve, de *épp e mintáknak megfelelően* a Nyugattal *szemben* meghatározni magát mint modern „nemzetállamot”, középpontban a sintó tradíciójával és az ehhez szorosan kapcsolódó uralkodóeszmével. A fent kiemelt mozzanatokon keresztül láthatóvá vált, hogy Japán a XIX. századi Európához hasonlóan az egység, a csorbítatlan harmónia és folytonosság szimbólumaként tekint múltjára, de nem mint az „emberiség” közös egységét szemléli ezt a régiséget, hanem épp ellenkezőleg, saját egyediségének bölcsőjeként. Továbbá, bár Európához hasonlóan elmaradottságot is felfedez e múltban, ahelyett, hogy – többek közt épp Hegelhez hasonlóan – a megkövült, változtathatatlan elmaradottságot látna e múlt meghatározó sajátosságának, éppenséggel a hagyomány magját alkotó, legősibb elemek megőrzése és a Nyugattól – de nem vagy csak lát-

¹¹² Vö. Zentai 2015: 19.

szólag a Nyugat „kedvéért” – átvett elemekkel való kiegészítésében látja jövője zálogát. A hagyomány, a régmúlt egységének letéteményeseként és folytatójaként követel tehát helyet magának a szintén európai mintából kiindulva, de immár a Kelet perspektívájából szemlélt „világtörténelemben”.

Noha a vizsgálat során számos alkalommal hangsúlyoztam a folytonosság szerepét Japán önértelmezésében, természetesen vitathatatlan, hogy a Meiji-kor mély és átfogó változást hozott, méghozzá nem pusztán külsődleges, hanem belső változást, amely azonban belső volt abban az értelemben is, hogy Japán nem lépett ki önmagából. Vannak, akik belenéznek a tükörbe, és elmenekülnek, mások összetörik a tükröt, megint mások megpróbálnak kivetközni önmagukból. Amikor Japán a Nyugat tükrébe nézett, bár több hasonló fázison átesett, végül éppen annak révén alakult át számos értelemben, hogy egyik lényegi sajátossága tekintetében velejéig a „régí” maradt: ugyanaz a páratlan adaptációs képességgel rendelkező kultúra, amely Shōtoku korában volt. Belenézett a tükörbe, és a nyugati eszmékkal, az ezeket jelölő fogalmakkal és az e fogalmakat tartalmazó szövegekkel együtt mintegy magát a tükröt is japánra – *Japánba* – fordította. Miközben a nyugati szemlélő könnyen úgy vélhette, Japán „nyugatiasodik”, az ország a nyugati Japán-képekből – a romlatlan természetközelség pozitív és a gyermeki elmaradottság negatív képzeteiből egyaránt – létrehozott egy saját, „japán Nyugatot”. A „nemzetállamiság eszméje” mármost, ha azon alapul, hogy az uralkodók kivétel nélkül Jinmu trónján ülnek, épp annyira „nyugati” eszme, mint a *tian* 天 által elrendelt „egyenlőség”. Japán tehát a *Nyugat* tükrébe nézve természetesen *saját magát* látta meg.

Elsődleges források

- Aizawa Seishisai 会沢正志齋 1973. „Shinron” 新論 [„Új értekezés”]. In: Imai Usaburō 今井宇三郎 et. al. (ed.) *Mitogaku* 水戸学 (Nihon shisō taikai [A japán eszmetörténet kompendiuma] 53). Tōkyō: Iwanami Shoten, 49–159/381–422.
- Arisztotelész 1975. *Eudemoszi etika. Nagy etika*. [Ford. Steiger Kornél] Budapest: Gondolat.
- Bowen, Francis 1877. *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Guanzi* 管子 1934. (Kommentálta Dai Wang 戴望). Shanghai: Shang wu yin shu guan. Angolul: *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Vol. 1 (Revised ed.)* 2001. Ford., bev., jegyz.: W. Allyn Rickett. Boston: Cheng & Tsui.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Inoue Tetsujirō [Tetsujiro Inouye] 1909. „Die japanische Philosophie.“ In: Paul Hinneberg (ed.) *Allgemeine Philosophie (Die Kultur der Gegenwart I/5.)*. Berlin – Leipzig: B.G. Teubner, 100–113.
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 1912. *Shizen to rinri* 自然と倫理 [*Természet és etika*]. Tōkyō: Jitsugyō no Nihonsha.
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 1984. „Kokutai shinron“ 「国体新論」 [„Új értekezés a kokutai-ról”]. In: Uete Michiari 植手通有 (ed.) Nishi Amane. Katō Hiroyuki. (Nihon no meicho 日本 の名著 [Japan mesterművek] 34). Tōkyō: Chūōkōron, 382–407.
- [Lunyu 論語] Confucius 2002. *The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press. (kínai–angol kétnyelvű kiadás) Ford. D.C. Lau. Magyarul: „Beszélgetések és mondások.” In: Tőkei Ferenc (ford., vál., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 57–177.
- Manyōshū* 万葉集 1964. Ed. Takagi Ichinosuke 高木市之助, Gomi Tomohide 五味智英, Ōno Susumu 大野晋 (4. kötet). Tōkyō: Iwanami.
- Mori Arinori 1873. „Introduction.” In: Mori Arinori (ed.) *Education in Japan. A Series of Letters Addressed by Prominent Americans to Arinori Mori*. New York: D. Appleton and Company, iii–lvii.
- MRZ: *Meiroku Zasshi* 明六雜誌 [*Meiji Hat Folyóirat*], 1–43. szám (1874–1875). Elérhető a *Nihongoshi Kenkyū Shiryō* 日本語史研究資料 [Japan nyelv- és történet-kutatási források] adatbázisban: <http://dglb01.ninjal.ac.jp/ninjaldb/bunken.php?title=meirokuzassi> Angolul: *Meiroku Zasshi. Journal of the Japanese Enlightenment*. Ford. William Reynolds Braisted. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎 1948a. *Zen no kenkyū* 善の研究 [*A jó vizsgálat*]. Tōkyō: Iwanami.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎 1948b. „Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōyōkodai no bunkakeitai” 形而上学的立場から見た東洋古代の文化形態 [„A Kelet és a Nyugat régiségének kulturális formája metafizikai nézőpontból”]. In: Nishida Kitarō *Tetsugaku no konpon mondai – zokuhen* 哲学の根本問題・続編 [*A filozófia alaproblémái 2. kötet*]. Tōkyō: Iwanami, 256–285.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1874]. „Minsengiin wo tatsuru ni ha saki seitai wo sadamu beki no gimon” 「民選議院ヲ立ルニハ先政体ヲ定ムベキノ疑問」 [„Arról, hogy a népi parlament felállítása előtt a kormányformát kell meghatározni”]. MRZ 13: 5–9.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1875]. „Minsengiin hensoku” 「民選議院変則」 [„Rendhagyó népi parlament”]. MRZ 27: 3–8.
- Sakatani Shiroshi 坂谷素 [1875]. „Sonnō jōi setsu” 「尊王攘夷説」 [„Az uralkodó tisztelete és a barbárok kiűzése magyarázata”]. MRZ 43: 5–9.
- Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1962. „Fūdo” 「風土」 [„Klíma”] In: *Watsuji Tetsurō zenshū* 和辻哲郎全集 8. Tōkyō: Iwanami, 5–241.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, Benedict 2006 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London–New York: Verso.
- Anderson, Benedict 2002 [1998]. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London–New York: Verso.
- Bitterli, Urs 1982. „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*. Budapest: Gondolat.
- Beasley, W.G. 1984. „The Edo Experience and Japanese Nationalism.” *Modern Asian Studies* 18.4: 555–566.
- Beasley, W.G. 2007. „Meiji Political Institutions.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 618–673.
- Blocker, H. Gene – Starling, Christopher L. 2001. *Japanese Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Caspar, Norbert – Knatz, Lothar – Otabe Tanehisa 2011. „Kulturelle Identität. Kunst und Ästhetik in Japan und Deutschland.” In Caspar, Knatz, Otabe (ed.): *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland*. Berlin: Lit, 3–14.
- Craig, Albert M. 2009. *Civilization and Enlightenment. The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press.
- Davis, Winston 1996. *The Moral and Political Naturalism of Baron Katō Hiroyuki*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Doma Petra 2013. „Az Idegen vonzásában: Sadayakko és Matsui Sumako színészi (ön)definíciója a nyugati és a japán színházművészetben.” *Theatron: Színháztudományi Periodika* 12.4: 74–91.
- Duncan, David 2014. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elberfeld, Rolf 1999. *Kitarō Nishida (1870 – 1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*. Amsterdam – Atlanta, GA: Editions Rodopi.
- Farkas Ildikó 2016. „Modernizáció tradícióval – A japán példa.” In: Salát Gergely – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kulturális hagyomány a modern Kelet-ázsiai államban*. Budapest: L’Harmattan, 213–229.
- Fung Yu-lan 1966 [1948]. *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. Derk Bodde. New York: The Free Press – London: Collier Macmillan Publishers.
- Grünfeld, Ernst 1913. „Lorenz von Stein und Japan.” *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 45.3: 354–361.
- Hardacre, Helen 2017. *Shintō. A History*. New York: Oxford University Press.
- Harootunian, H.D. 2007. „Late Tokugawa Culture and Thought.” In: Marius B. Jansen (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. 5. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 168–258.
- Jones, Christopher S. 2003. „Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no kenkyū’.” *Philosophy East and West* 53.4: 514–536.

- Karlgren, Bernhard 1996. *Grammata Serica Recensa*. Taipei: SMC Publishing Inc..
- Kitagawa, Joseph M. 1974. „The Japanese "Kokutai" (National Community) History and Myth.” *History of Religions* 13.3: 209–226.
- Kōno Yūri 河野有理 2011. *Meiroku Zasshi no seiji shisō. Sakatani Shiroshi to „dōri” no chōsen* 明六雑誌の政治思想. 坂谷素と「道理」の挑戦 [A *Meiroku Zasshi politikai gondolkodása. Sakatani Shiroshi és az „ész” kihívása*]. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Kumagai Jirō 熊谷次郎 1995. „Taguchi Ukichi to Igrisu” 「田口卯吉とイギリス」 [„Taguchi Ukichi és Nagy-Britannia”]. In: Sugihara Shirō 杉原四郎 (ed.) *Kindai Nihon to Igrisu shisō* 近代日本とイギリス思想 [A *modern Japán és a brit gondolkodás*]. Tōkyō: Nihon Keizai Hyōronsha, 60–82.
- Kuwaki Genyoku 桑木巖翼 2008. *Nihon tetsugaku no reimeiki. Nishi Amane no „Hyaku isshin ron” to Meiji no tetsugakkai* 日本哲学の黎明期. 西周の『百一新論』と明治の哲学界 [A *japán filozófia hajnala. Nishi Amane „Hyaku isshin ronja és a Meiji-kori filozófia*]. Tōkyō: Shoshi Shinsui.
- López, Josefa Valderrama 2006. „Beyond words: the "kokutai" and its background.” *Història Moderna i Contemporània* 4: 125–136. www.raco.cat/index.php/HMiC/article/download/53279/61309 (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Mall, Ram Adhar 2000. *Intercultural Philosophy*. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Maryama Masao 丸山眞男 1998. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [Japán politikai eszmetörténet]. *Maryama Masao shū* 丸山眞男集 5. Tōkyō: Iwanami.
- Maryama Masao 丸山眞男 1995. „Chōkokkashugi no ronri to shinri” 「超国家主義の論理と心理」 [„Az ultranacionalizmus logikája és lélektana”]. In: *Maryama Masao shū* 丸山眞男集 3. Tōkyō: Iwanami, 17–36.
- Maxey, Trent E. 2013. *The “Greatest Problem”. Religion and State Formation in Meiji Japan*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Asia Center – Harvard Univ. Press.
- Mine Hideki 嶺秀樹 2011. „Nishida tetsugaku to Kanto” 「西田哲学とカント」 [„Nishida filozófiája és Kant”]. In: *Nihon Kanto kenkyū* 12. *Kanto to Nihon no tetsugaku*. 日本カント研究 12. カントと日本の哲学. [Japán Kant-kutatás 12. Kant és a japán filozófia]. Matsudo: Risōsha, 41–57.
- Morikawa Takemitsu 2013. *Japanizität aus dem Geist der europäischen Romantik. Der interkulturelle Vermittler Mori Ōgai und die Reorganisation des japanischen 'Selbstbildes' in der Weltgesellschaft um 1900*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Niikura Takahito 新倉貴仁 2009. *Nashonarizumu no chishikijin. Fukuzawa Yukichi to kōseisuru chikara* 「ナショナリズムの知識人—福沢諭吉と構成する力」 [„A nacionalista értelmiségi. Fukuzawa Yukichi és az alkotó erő”]. *Nenpō Shakaigaku Ronshū* 年報社会学論集 22: 56–67.
- Nitzsche, Heinz 1932. *Die Geschichtsphilosophie Lorenz von Steins. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Historische Zeitschrift, Beihefte* 26. Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH.

- Noda Matao 1955. „East-West Synthesis in Kitarō Nishida.” *Philosophy East and West* 4.4: 345–359.
- Nozaki Toshirō 野崎敏郎 2002. „Kāru Ratogen to Sakatani shiron” 「カール・ラートゲンと坂谷史論」 [„Karl Rathgen és Sakatani történeti értekezése”]. *Bukkyō Daigaku Sōgōkenkyū Kiyō* 9: 1–22. archives.bukkyo-u.ac.jp/rp-contents/SO/0033/SO00330L017.pdf (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Papp Melinda 2016. „Some Reflections on the Use of the Concepts of ‘Religious Consciousness’, ‘Faith’, and ‘Religion’ in the Cultural Context of Japan.” In: Hamar Imre, Takami Inoue (eds.) *Faith in Buddhism*. Budapest: ELTE Buddhizmus-kutatás Központja, 205–218.
- Rickett, W. Allyn 2001. „Introduction.” In: *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Vol. 1 (Revised ed.)*. Ford., bev., jegyz.: W. Allyn Rickett. Boston: Cheng & Tsui, 3–48.
- Soós Sándor 2013. *A zen mint filozófia, illetve a zen buddhizmus mint tudati háttér fogalmának vizsgálata Nisida Kitaró Dzen no Kenkjū című írásának szemelvényei alapján*. (Doktori értekezés, Debreceni Egyetem BTK) https://terebess.hu/zen/mesterek/Soos_Sandor_Ertekezés.pdf (Utolsó elérés: 2017.06.18.)
- Suares, Peter 2011. *The Kyoto School’s Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK: Lexington Books (Rowman & Littlefield Publ. Inc.).
- Szabó Balázs 2010. „Shushigaku – A Tokugawa Japán »hivatalos« filozófiája.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.1: 135–144.
- Szabó Balázs 2014. „Idegenek a láthatáron: Tokugawa Nariaki felirata a shōguni kormányhoz 1853-ban.” *Távol-keleti Tanulmányok* 6.1–2: 137–158.
- Szabó Balázs 2016. *Test és tudat. A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Debrecen: Torii.
- Takó Ferenc 2013. „Leibniz Kínája”. In: Gellérfi Gergő, Hajdú Attila (szerk.) *Eötvözet II. Az Eötvös József Collegium és az Eötvös Loránd Kollégium II. közös bölcsészkonferenciáján elhangzott előadások*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Eötvös Loránd Kollégiuma, 136–149.
- Takó Ferenc 2015. „Distinguishing Names – Identifying Reigns: The Role of Ten/Tian in Ogyū Sorai’s Bendō and Benmei.” In: Melinda Papp (ed.) *Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries*. Budapest: ELTE University Press – Eötvös Loránd University, 223–253.
- Takó Ferenc 2016. „A mozdulatlan elmozdítása. John Stuart Mill Kína-képeről”. In: Doma Petra, Takó Ferenc (szerk.) „Közel, s Távol” IV. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2014*. Budapest: Eötvös Collegium, 229–247.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva. Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok »japanizációja« a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9/2: 151–187.
- Tobin, Joseph J. 1992. „Domesticating the West.” In: J. J. Tobin (ed.) *Remade in Japan: Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven: Yale University Press, 1–41.

- TSHJ 2013: *Tetsugaku shisō honyakugo jiten* 哲学・思想翻訳語事典 [Filozófiai és eszmetörténeti fordítási terminusok enciklopédiája]. Ishizuka Masahide 石塚正英, Shibata Takayuki 柴田隆行 ed. Tōkyō: Ronsōsha.
- Várnai András 1973. *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig, a felvilágosodás Ázsia-elméletei – különös tekintettel Kínára.* (Doktori disszertáció, ELTE Bölcsészettudományi Kar).
- Várnai András 2010. „Az »egyenes nevek« és a »nemes ember« egyenessége. Konfuciusus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.2: 3–26.
- Várnai András 2015. „Leibniz Kína-képe.” *Magyar Filozófiai Szemle* 59.1: 78–102.
- Weidtmann, Niels 2016. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege.* Tübingen: A. Francke Verlag.
- Yamaguchi Seiichi 山口誠一 2011. „Fenorosa kōgi »Tetsugakushi« shinshiryō wo megutte – Gedanke (shisō) no mondai” フェノロサ講義「哲学史」新資料をめぐるって – Gedanke (思想)の問題」 [„Fenollosa »Filozófiatörténet« előadásainak új forrásairól – A Gedanke (gondolat) problémája”]. *Hōsei Daigaku Bungakubu Kiyō* 法政大学文学部紀要 63: 1–14.
- Yamaguchi Seiichi 2015. „Fenollosas Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie – Hegel.” In: Yoichi Kubo, Seiichi Yamaguchi, Lothar Knatz (ed.): *Hegel in Japan. Studien zur Philosophie Hegels.* Wien: Lit, 209–222.
- Yanabu Akira 柳父章 2001. „Goddō” wa kami ka jōtei ka 「ゴッド」は神か上帝か [Kami vagy Shangdi-e „God”?]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Zentai Judit Éva 2015. „A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában.” *Kaleidoscope. Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat* 2015:11: 12–22.

KRÓNIKA

A buddhizmus és más vallások

Az ELTE BTK Távol-keleti Intézet Buddhizmus-kutatás
Központjának konferenciája
a Khyentse Foundation támogatásával
2018. május 10.
ELTE BTK, Múzeum krt. 4/F, Kodály terem

Az ELTE Bölcsészettudományi Kar Távol-keleti Intézetének Buddhizmus-kutatás Központja 2018. május 10-én „A buddhizmus és más vallások” címmel rendezett konferenciát a Khyentse Foundation támogatásával. A magyar nyelvű konferencia programja a következő volt:

- 14:00–14:05 Megnyitó: Hamar Imre (ELTE BTK TKI)
- 14:05–14:25 Birtalan Ágnes (ELTE BTK TKI): A mongol népvallás: gyakorlat és szöveghagyomány
- 14:25–14:45 Szathmári Botond (TKBF): *A phön* (t: *bon*) vallás és a buddhizmus metszéspontjai Tibetben
- 14:45–15:05 Mecsi Beatrix (ELTE BTK TKI): A koreai buddhizmus és más vallások
- 15:05–15:25 Kiss Mónika (ELTE BTK TKI): Művészet a shintō-buddhista szinkretizmus végnapjaiban: Reizei Tamechika 冷泉為恭 *Butchōsonshōdaranishinmeibuddakōrin mandara* 仏頂尊勝陀羅尼神明仏陀降臨曼荼羅 festménye
- 15:25–15:45 Kósa Gábor (ELTE BTK TKI): Śiva-Buddha – saivismus és buddhizmus a középkori Jáván
- 15:45–15:55 Kérdések
- 15:55–16:15 Szünet
- 16:15–16:35 Hidas Gergely (British Museum): Más vallás-e a buddhizmus?

- 16:35–16:55 Tóth Erzsébet (ELTE BTK TKI): A tibeti keresztény terminológia
- 16:55–17:15 Péter Alexa (ELTE BTK TKI): Ippolito Desideri jezsuita misszionárius tibeti nyelvű értekezései a buddhizmusról
- 17:15–17:35 Kápolnás Olivér (ELTE BTK TKI): Egy láma és a sámánok – Nejjicsitojin élete
- 17:35–17:55 Orosz Gergely (ELTE BTK TKI): A tibeti *mdos-glud* szertartás eredetének kérdései
- 17:55–18:05 Kérdések
- 18:05–18:10 Zárszó

Migráció, kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén

Konferencia Ecsedy Ildikó születésének 80. évfordulója alkalmából
(Az MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport
és az ELTE Konfuciusz Intézet szervezésében)
2018. június 7.
1088 Múzeum krt. 4/F, Kodály terem

Az MTA–ELTE–SZTE Selyemút kutatócsoport 2018. június 7-én az ELTE BTK Kínai Tanszékén tartotta meg a „Migráció, kultúrák találkozása és kölcsönhatása a Selyemút mentén” című konferenciát, amelyet az ELTE BTK Kínai Tanszéke egykori oktatója és kutatója, Ecsedy Ildikó emlékének ajánlottunk. A magyar nyelvű konferencia programja a következő volt:

9:30 Hamar Imre: Megnyitó

[Elnök: Hamar Imre]

9:40 Barlai Katalin: Csillagok a Selyemút felett: visszaemlékezések Ecsedy Ildikóról

10:00 Kalmár Éva: *A Katonalány története* a szeppe két végén

10:20 Hoppál Krisztina (*in absentia*): Hogyan kommunikált Kína és Róma az ókorban? Kommunikációs csatornák és interakciós hálózatok a tengeri és szárazföldi Selyemút mentén

10:40 Kósa Gábor: Csillagképek a Selyemúton – a „nyugati” zodiákus a középkori kínai kultúrában

[Elnök: Kósa Gábor]

11:20 Hamar Imre: Buddhista szútrák terjedése a Selyemúton

11:40 Bagi Judit: *A Lótusz-szútra* árnyékában: egy buddhista-konfucianus szútra a Wutaishan-Dunhuang-Jizushan szent helyekre vezető zarándokútjain

- 12:00 Felföldi Szabolcs: Pecsejtűk, pecsejtűnyomatok a 3–4. századi Selyeműtről (Nija/Cađ'ota, Xinjiang)
- 12:20 Kápolnás Olivér: Kínai művek a mandzsuk szolgálátában
- 12:40 Kozjek-Gulyás Anett: Értékek a Selyeműt mentén: migráció vs. Selyeműt
- 13:00 Az Ecsedy Ildikó terem felavatása (Helyszín: 1. emelet, volt 15/1–3 terem)

[Elnök: Felföldi Szabolcs]

- 14:15 Zimonyi István: A vaskengyel elterjedése a Selyeműt mentén
- 14:35 Russell-Smith (Bikfalvy) Lilla: Vizuális meditáció és csodák ábrázolása a kucsai, a dunhuangi és az ujur buddhista művészetben: gondolatok töredékes festményekről
- 14:55 Vér Márton: A mongol kori ortok-kereskedők a régi ujur dokumentumokban
- 15:15 Dallos Edina: Helyszellemek és muszlim szentek
- 15:35 Horváth Csaba Barnabás: A Straits Settlements – egy sosemvolt ország

[Elnök: Zimonyi István]

- 16:10 Róna-Tas András: A kitan nyelv helye az altaji nyelvek rendszerében
- 16:30 Polgár Szabolcs: Nomádok és szomszédai az eurázsiai steppe mentén a kínai határvidéktől a Kárpát-medencéig: hasonlóságok és különbségek
- 16:50 Sárközy Miklós: Dāš Kasan és Sultāniyya – megjegyzések a buddhizmus ilkhánida kori történetéhez és az iráni mongolok nyelvi-etnikai emlékeihez Perzsiában
- 17:10 Balogh Mátyás: *Yaylaqar*-ok a Kanszu-folyosóban: az ujur birodalomalapítás előzményei
- 17:30 Kovács Szilvia: Ferencesek és vallások a mongol kori Selyeműt mentén

Buddhism in Practice

nemzetközi szimpózium
2018. szeptember 17–18.

1088 Múzeum krt. 4/F, Kodály terem
(Az ELTE BTK Buddhizmus-kutatás Központ és az Ōtani Egyetem
Shin Buddhist Comprehensive Research Institute szervezésében,
a Komatsu Chiko Alapítvány és a Khyentse Foundation
támogatásával)

Immáron harmadik alkalommal került megrendezésre az ELTE Bölcsészettudományi Kar Buddhizmus-kutatás Központja és a kiotói Ōtani Egyetem közös szervezésű nemzetközi buddhista szimpóziuma. Az angol nyelvű rendezvény programja a következő volt:

September 17, 2018 (Monday)

10:00–10:30 Opening Ceremony

M.C.: Prof. Dr. Hamar Imre, Vice-rector for International Affairs, Director of the Institute of East Asian Studies and the Center of Buddhist Studies, ELTE Representative of Symposium Organization

Opening Address:

Prof. Kigoshi Yasushi, President of Ōtani University

Prof. Fuji Kyōkō, President of International College for Post-graduate Buddhist Studies

Prof. Dr. Hamar Imre, Vice-rector for International Affairs, Director of the Institute of East Asian Studies and the Center of Buddhist Studies, ELTE

10:30–12:00 Session 1 Chairman, Prof. Dr. Hamar Imre
(Papers 20 minutes and discussion max. 10 minute)

Keynote Address:

- 10:30–11:00 Prof. Kigoshi Yasushi, Ōtani University: “Recent Trends Concerning the Issue of ‘Buddhism and Practice’ in Contemporary Japan”
- 11:00–11:30 Prof. Dr. Ruzsa Ferenc, ELTE: “Why was original Buddhism for monks only?”
- 11:30–12:00 Prof. Dr. Inoue Takami, Vice-president of Ōtani University: “Problems in ‘Transfer of Merit’ as Buddhist Practice”

Lunch 12:00–14:00

14:00–15:30 Session 2 Chairwoman, Prof. Dr. Birtalan Ágnes, ELTE Head of the Department of InnerAsian Studies and the Department of Korean Studies

- 14:00–14:30 Prof. Dr. Robert Rhodes, Ōtani University: “Can Arhats attain Buddhahood? An Issue in the Interpretation of the Lotus Sutra”
- 14:30–15:00 Prof. Dr. Hamar Imre, ELTE: “Samantabhadra Practice in the Avatamsaka-sūtra”
- 15:00–15:30 Dr. Michael Conway, Ōtani University: “Practice and Other Power Daocho’s Pure Land Buddhism”

Coffee Break 15:30–15:50

15:50–16:50 Session 3 Chairman, Prof. Dr. Inoue Takami, Ōtani University

- 15:50–16:20 Prof. Dr. Birtalan Ágnes, ELTE: “Ritual Practices in the Mongolian Buddhicised Folk Religion (Fieldwork Based Research)”
- 16:20–16:50 Dr. Jakub Zamorski, Jagiellonian University: “Practice (行) and Understanding (解) in Modern Chinese Pure Land Buddhism”

September 18, 2018 (Tuesday)

10:30–12:00 Session 4 Chairman, Prof. Dr. Ruzsa Ferenc, ELTE

- 10:30–11:00 Dr. Hidas Gergely, ERC Synergy Researcher: “South Asian Nāga Rituals”

11:00–11:30 Dr. Ueno Makio, Ōtani University: “On Reverently Listening to the Buddha’s Words: The First Step in Buddhist Practice according to Vasubandhu’s Vyakhyayukti”

11:30–12:00 Szegedi Mónika, PhD candidate, ELTE: “Abhidharma as meditation”

Lunch 12:00–14:00

14:00–15:30 Session 5 Chairman, Dr. Hidas Gergely, ERC Synergy Researcher

14:00–14:30 Dr. KISS Mónika, Department of Japanese Studies, ELTE: “Heian Period Developments in Japanese Esoteric Buddhist Practice”

14:30–15:00 Prof. Fuji Kyōkō, ICPBS: “On the meaning of the chanting-practice in Nichiren Buddhism”

15:00–15:30 Dr. Fujimoto Masafumi, Ōtani University: “Shinran’s Interpretation of the Amida’s Name: Transformation of the Buddhist Interpretation of Practice”

Coffee Break 15:30–15:50

15:50–16:50 Session 6 Chairman, Prof. Dr. Robert F. Rhodes, Ōtani University

15:50–16:20 Dr. Tóth Erzsébet, Head of the Major of Tibetology, ELTE: “Training in the perfection of patience in Tsong-khapa’s The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment”

16:20–16:50 Dr. Péter Alexa, ELTE: “The three trainings of persons of medium capacity in Tsong-khapa’s The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment”

16:50–17:10 Closing address

Prof. Dr. Inoue Takami, Ōtani University

Prof. Dr. Hamar Imre, ELTE

ABSTRACTS (English)

BÁN, KORNÉLIA

Horse branding in Mongolia and Hungary

The aim of this study is to show the similarities and differences in Hungarian and Mongolian traditions and knowledge (from the 15–16th century in Hungary, and the 13–14th century in Mongolia) regarding horse branding. The basic points of comparison are the following: owner of the brand, number and position of the brands on the animal, structure of the shape, function and meaning of the brand. Although the general aspects of horse brands are similar in both cultures, the highlights and functions differ. The display of branding customs is supplemented with the author's fieldwork conducted between 2014 and 2017, documenting two ceremonial branding events in Mongolia. Descriptions of these events are published here for the first time.

KNYIHÁR, ESZTER

Analysis of societal integration patterns of Chinese citizens living in Hungary
Integration attitudes based on a 2016 survey

This article seeks to identify the general patterns of societal integration among Chinese immigrants in Hungary based on quantitative research conducted by the author with the involvement of 167 participants. The author pays close attention to the complexity of the Chinese diaspora regarding general background information and three measurable aspects of integration: acculturation, placement and identification. Analysing the findings of this research, the author found that Chinese migrants in Hungary, while maintaining strong and active links with China, also display positive attitudes towards societal integration in Hungary. It also emerges that Chinese migrants show general interest towards the host society's customs and culture, and many of them can speak or are willing to learn Hungarian. The findings of this research show that certain changes may have occurred in the Chinese diaspora in Hungary, which call for further research and new policies.

KÓSA, GÁBOR
 The *Zhuangzi* on the Silk Road
A Daoist Manuscript from Dunhuang (S.796)

In the first part of my paper, I survey the Daoist manuscripts found in the library cave (Cave 17) of Dunhuang. After a brief summary of the textual history of the *Zhuangzi* 莊子 and its commentaries, I focus on a single manuscript kept at the British Library (S.796). I offer the transcription and Hungarian translation of the preserved part of ch. 10 of *Zhuangzi*, accompanied by the commentary of Guo Xiang 郭象 (252–312 AD). Furthermore, while concentrating on the so-called Primitivist layer of the *Zhuangzi*, I give an analysis of the figures appearing in this chapter, especially exploring the legendary artisan Chui 槌.

LADJÁNSZKY, ENDRE
 The concept of governance in the *Laozi*: A textual interpretation of the thesis
 “the sage (*shengren*) rules by...”

The power-technical aspects and the methods of governance of Laozi’s work are the less widely discussed topics of sinological literature on classical Chinese philosophy. The tension caused by the duality in the paradoxes in connection with the textual cohesion problems in the *Daodejing*’s reading is the starting point for our analysis. An inherent way to resolve the tension was made possible by an original text-critical distinction, in which we can examine the divergent and convergent aspects of the *shengren*-teaching that constitutes the Daoist concept of governance. With the help of an analytical technique based on a close reading of the texts, in addition to the systematic discussion of the chapter relevance, Laozi’s first man, the sage *shengren* can be recognized and portrayed in four different roles: as a wise hermit, as a kind of rulers’ helper, as a ruler who becomes a *shengren* and as a *shengren* who becomes a ruler. These descriptions make it easier for us to understand the complex-heterogeneous system of the *Daodejing*’s governance.

SÁRKÖZI, ILDIKÓ GYÖNGYVÉR

Fifty seven folders

The family tree collection of Guan Wenming, a Sibe self-taught historian

Guan Weming, a self-taught Sibe historian, was born into the Gūwargeya clan in 1938 in today's Qapqal Sibe Autonomous County in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region of north-western China. He has devoted much of his life to searching for and studying Sibe family trees to be found in Xinjiang. Although the majority of the family trees in his collection are not original, his collection, which includes materials both in the Manchu/Sibe language and in Chinese, is a valuable source for research aiming to explore Sibe history and family trees. This study is intended to present Guan Wenming's collection contained in 57 folders and to highlight its significance.

TAKÓ, FERENC

In a mirror

*The role of the Western philosophical tradition
in the self-interpretation of the Meiji transition*

In the first part of the present study (*East Asian Studies* 2017:2) I examined the techniques used by Meiji intellectuals in translating Western philosophical terms. In the present paper, I widen the scope of that analysis by examining the problems of positioning Japan in the context of what is called “world history” in Western philosophical tradition. This was an extremely challenging task, as most of the interpretations of *Weltgeschichte* placed “the East” as such on the starting point of the historical progress. This idea cannot easily be harmonised with the notion of *kokutai* 国体, which seemed to be, on the other hand, a prerequisite of building a Western-like “nation-state” in Japan. In this paper I examine the ways in which leading Japanese intellectuals such as Katō Hiroyuki 加藤弘之, Mori Arinori 森有礼, Sakatani Shiroshi 坂谷素, Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 and Nishida Kitarō 西田幾多郎 handled the tension between the “West” and the “East”, and how Japan was reflected in the “mirror” of the West in their writings.

摘要 (中文)

潘口麗 (BÁN, KORNÉLIA)
关于蒙古和匈牙利马品牌的比较研究

本研究旨在从匈牙利和蒙古传统和知识角度比较马品牌的相似点和不同点（15-16世纪的匈牙利与13-14世纪的蒙古）。主要比较品牌所有者、动物品牌的数量和地点、品牌的形状结构、功能和含义。一般而言，在两种文化中马品牌都相似，但亮点和功能却各不相同。作者2014年至2017年期间的实地工作补充了品牌风俗陈列展，记录了蒙古的两个品牌仪式活动。本文是首次公布这些活动。

竹馨 (KNYIHÁR, ESZTER)
关于在匈生活的中国公民的社会融合模式分析

本文基于2016年的一项167人参与的调查试图通过定量研究探讨匈牙利中国移民社会融合模式。研究过程注意了中国侨民背景信息的复杂性和三个可衡量的因素，如：文化适应、地域和身份认同。研究结果发现匈牙利华人移民与中国有着紧密而积极的关系，同时对匈牙利的社会融合也表现出积极的态度；也表明中国移民对东道国社会的习俗和文化有着普遍的兴趣，他们中的许多人可以说或愿意学习匈牙利语。本研究可以看出匈牙利的中国侨民有了一些变化，需进一步研究以及制定相关政策。

康高寶 (KÓSA, GÁBOR)
敦煌道教手稿研究 (S.796)

论文的第一部分调查了在敦煌藏经洞（第17窟）发现的道教手稿。在简明扼要地对《庄子》及注疏进行文献综述后，论文将重点放在了保存在大英图书馆的一份手稿上（S.796）。笔者提供了《庄子》第十章现存文本的转写本和匈牙利语翻译，并附上了郭象（公元252-312）的注疏。此外，在专注于庄子所谓的原始主义的同时，还对本章中出现的数字进行了分析，特别是对传奇工匠偃的研究。

藍恩德 (LADJÁNSZKY, ENDRE)

老子治国思想研究：对论文《圣人统治》的文本解读

老子著作中的权力和治国方法是汉学文献中关于中国古典哲学的讨论较少的主题。悖论中的二元性与《道德经》的文本衔接问题所引起的紧张关系是本文分析的出发点。通过原始文本批判对比有可能解除这种紧张关系，还可以研究道教治国方法中的圣人教义的不同和相同方面。通过文本细读以及系统讨论章节的相关性，老子笔下的圣人可以被认同和描写为四个不同的角色：一名明智的隐士，一名统治者的帮助者，一名统治者，一名成为圣人的统治者和成为统治者的圣人。这些能使我们更好地理解道德经治理的复杂异构系统。

五十七个文件夹 (SÁRKÖZI, ILDIKÓ GYÖNGYVÉR)

关文明的家谱收藏-----一位自学成才的锡伯族历史学家

关文明是一位自学成才的锡伯族历史学家，于1938年出生于瓜尔佳氏家族，现今的中国西北部新疆维吾尔自治区的察布查尔锡伯自治县。他一生致力于寻找和研究在新疆发现的锡伯族家谱。虽然他收藏的大部分家谱都不是原件，包含了满文、锡伯文和汉文，但是他的藏品却是研究锡伯族历史和家谱研究的宝贵资源。本研究旨在介绍关文明收藏的五十七个文件夹，并强调其意义。

塔克费 (TAKÓ, FERENC)

在镜子里

-----西方哲学传统在明治转型自我诠释中的角色

本研究的第一步（东亚研究2017：2）先探讨了明治知识分子在翻译西方哲学术语时所使用的技巧。本论文通过在西方哲学传统中所谓的“世界历史”背景下定位日本，扩大了该分析的范围。这是一项极具挑战性的研究，因为世界史大多都将“东方”诠释为历史进步的起点。这个观点与国体的概念很难协调一致，另一方面，国体似乎是在日本建立西方式“民族国家”的先决条件。本文将探讨日本知识分子如加藤弘之、森有礼、坂谷素、辻哲郎以及西田几多郎是如何处理“西方”与“东方”之间的紧张关系，以及他们的著作里反映在西方“镜子”中的日本。