

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

12. ÉVFOLYAM

2020/1

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító:

Porcelán torony, Bao'en templom, Nanjing, Kína

forrás: *Gedenkwürdige Verrichtung Der Niederländischen Ost-Indischen Gesellschaft in dem Käiserreich Taising oder Sina, durch ihre Zweyte Gesandtschaft An den Unter-König Singlamong Und Feld-herrn Taising Lipoui. Ausgeföhret durch Joan van Kampen, und Constantin Nobel; ... Als auch die Dritte Gesandtschaft An Konchi, Sinischen und Ost-Tartarischen Kaiser, verrichtet durch Pieter van Hoorn.*

Amsterdam: Meurs, 1676, számozatlan oldal a 285. oldal előtt

Az ábrázolás az ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár muzeális állományában található kötetből származik (jelzete: Bar. 06101)

Szerkesztőbizottság

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

Szerkesztő

Takó Ferenc

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 tkt@btk.elte.hu e-mail címre kell beküldeni.

A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2020-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Nyomdai kivitelezés: CC Printing

ISSN–2060–9655

TARTALOM

TANULMÁNYOK

KÓSA GÁBOR: Motisták és konfuciánusok vitatémái az ókori Kínában I. <i>Konfuciánus és más kritikák a motistákkal szemben</i>	1
TOKAJI ZSOLT: „Méltán nevezhetni chinai Homérnak” A <i>Dalok könyvével (Si king)</i> kapcsolatos magyar nyelvű ismeretek és fordítások első évszázada. I. rész	27
ÉSIK SZANDRA: Környezetpolitikai diskurzus a Kínai Kommunista Párt kongresszusain előadott pártfőtitkári beszámolóiban	57
TELEKI KRISZTINA: Az észak-mongóliai Bügsin xürē kolostor. Esettanulmány a mongol buddhista kolostorok történetéhez	77
TAKÓ FERENC: Zsákutcák és középutak. Az eszmetörténeti vizsgálódások és az individuális cselekvés viszonya Maruyama Masao-nál	101
TAKÁCS VERONIKA: Írásjegytanulási stratégiák a japánul tanulók körében	129
MILASSIN ANDA NÓRA: Kulturális eltérések értelmezése Dél-Koreában magyar szemmel	151

RECENZIÓK

ÉSIK SZANDRA: Bartos Huba – Hamar Imre: <i>Kínai–magyar szótár</i> 包甫博–郝清新: 汉匈词典, Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet – Akadémiai Kiadó, 2019	169
SZILÁGYI ZSOLT: Chuluun, Sampildondov (ed.): <i>Sar'dagiin khiid. Öndör Gegeen Zanabazariin uran büteeliin khüree</i> . [A Sar'dagiin monostor. Öndör Gegeen Zanabazar művészetének temploma.] Ulaanbaatar, Shinjlekh Ukhaani Akademi, Tüükh, Ugsaatni Zuin Khüreeleen, 2019	175
Absztraktok (angol)	183
Absztraktok (kínai)	187

TABLE OF CONTENTS

KÓSA, Gábor: Debate topics of Mohists and Confucians in Ancient China. Part 1. <i>Confucian and other criticism of Mohists</i>	1
TOKAJI, Zsolt: “It can worthily be called Chinese Homer”. The first century of Hungarian language knowledge and translations related to the <i>Book of Songs (Shi jing)</i> , Part 1.	27
ÉSIK, Szandra: Environmental policy discourse in the reports of the General Secretary presented at the National Congresses of the Chinese Communist Party	57
TELEKI, Krisztina: Bügsiin Khüree Monastery in North Mongolia. Case Study related to the History of Mongolian Buddhist Monasteries	77
TAKÓ, Ferenc: Dead-end roads and middle courses. Intellectual history and individual action in Maruyama Masao’s thought	101
TAKÁCS, Veronika: The kanji learning methods of Japanese language learners	129
MILASSIN, Anda Nóra: Korean culture – from Hungarian point of view	151
Reviews.....	169
Abstracts (English)	183
Abstracts (Chinese)	187

目录

康高寶 (KÓSA, Gábor) 中國古代墨家和儒家辯論話題研究 第1部分 ——儒家及其他對墨家的批判	1
陶凱 (TOKAJ, Zsolt) 中國“荷馬”研究——一世紀匈牙利語 言知識與《詩經》翻譯研究 第一部分	27
沈悅 (ÉSIK, Szandra) 中華人民共和國全國人民代表大會秘書 長報告中的環境政策論述	57
德雷基 (TELEKI, Krisztina) 北蒙古Bügsiin Khüree寺廟研究 ——與蒙古佛教寺院歷史有關的案例研究	77
塔克費 (TAKÓ, Ferenc) 死亡為終點的路線和中間路線 ——丸山真男的思想史和個人行動	101
唐慰寧 (TAKÁCS, Veronika) 日語學習者的漢字學習方法.....	129
米安德 (MILASSIN, Anda Nóra) 韓國文化研究 - 從匈牙利人角度	151
书评.....	169
摘要 (英文)	183
摘要 (中文)	187

E SZÁMUNK SZERZŐI

ÉSIK SZANDRA

ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia program, doktori hallgató

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1818-4915

email: sk.szndr@gmail.com

KÓSA GÁBOR

MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, tudományos tanácsadó/ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, docens

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5942-7194

email: kosa.gabor@btk.elte.hu

MILASSIN ANDA NÓRA

BCE Vezetéstudományi Intézet, Szervezeti Magatartás Tanszék, egyetemi tanársegéd/Távol-keleti Menedzsment Kutatóközpont

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5333-9196

email: andanora.milassin@uni-corvinus.hu

SZILÁGYI ZSOLT

Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, tudományos főmunkatárs

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1813-212X

email: szilagyi.zsolt@btk.mta.hu

TAKÁCS VERONIKA

ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japanológia program, doktori hallgató

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6216-900X

email: takacsveronika@outlook.com

TAKÓ FERENC

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, óraadó

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2713-7827

email: tako.ferenc@btk.elte.hu

TELEKI KRISZTINA

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, Mongolisztikai Kutatóközpont, tudományos munkatárs

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0778-8067

email: teleki.krisztina@btk.elte.hu

TOKAJI ZSOLT

KRE BTK Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete, Kínai Tanszék, tanársegéd

email: tokajizsolt25@gmail.com

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK
2020/1

KÓSA GÁBOR

Motisták és konfuciánusok vitatémái az ókori Kínában I. *Konfuciánus és más kritikák a motistákkal szemben*

A kínai filozófiatörténetről írott modern munkákban közismert tényként szerepel, hogy az i. e. V–IV. században a konfuciánusok és a motisták szemben álltak egymással.¹ Az ókorral kapcsolatban gyakran említett bölcséleti irányzatok közül azért éppen e két irányzat kerülhetett konfliktusba egymással, folytatják ezek a leírások, mert a többi irányzat ebben az időszakban szervezett formában egyszerűen még nem létezett.² Tudomásunk szerint ezekben a korai évszázadokban nem léteztek taoista csoportok, sem pedig „vitatkozók” és „természetbölcselő” körök, bár természetesen léteztek olyan gondolatok és az ezeket tartalmazó művek, amelyeket utólag, elsősorban a Nyugati Han-kori (i. e. 206 – i. sz. 9) Sima Tannak 司馬談 (kb. i. e. 165–110) köszönhetően, ezekkel az irányzatokkal kapcsolatos össze. Mint erre egyebek között Kidder Smith felhívta a figyelmet, a kétes valóságtartalommal rendelkező, de a kínai bölcsélettörténetet a későbbiekben nagymértékben meghatározó hatos felosztásból háromnak a nevét (*fajia* 法家 [legisták], *mingjia* 名家 [nevek iskolája], *daojia* 道家

¹ A tanulmányom végleges formájának kialakításához köszönöm az anonim bíráló észrevételeit. A konfuciánusok és motisták szembenállásáról lásd például Fung 1952: 84: “There are many places in Mo Tzu’s writings where he stands opposed to the Confucian school, the philosophy of which differed radically from his own.” Van Norden 2007: 153: “Since the Mohists challenged the Ruists on almost every topic across the board ...” A két rendszer között számos hasonlóság is volt, ezekről lásd Hsiao 1979: 221–222, 231; Nylan 2009: 4–7. Jelen írásomhoz néhány bekezdés erejéig jelzés nélkül felhasználtam egy másik tanulmányomat (Kósa 2020: 53–89).

² Smith 2003: 130. J. Knoblock (1988: 57) szerint a két irányzat közül a motisták voltak a meghatározóbbak az i. e. V–III. században: “No philosopher was more important in Warring States China than Mo Di. In many respects, his influence was then greater than that of any other man, including Confucius. Alone among the ancient philosophers, Mo Di founded a personal school that transmitted and developed his doctrines. His followers were certainly the best-organized group and were in many regards the most innovative of all the philosophers of ancient China. The Mohists attracted considerable attention because of their expertise in defensive warfare, which made them indispensable to beleaguered rulers, and their skill in dialectics, which allowed them to triumph in the formal debates, known as ‘discriminations’, that characterized the feudal courts.”

[taoisták]) Sima Tan alkotta meg, ahogy szintén neki volt köszönhető, hogy a korábban a meghatározó személy neve alapján számontartott gondolati rendszereket elnevezésükben (az egyetlen motizmust leszámítva) tartalmuk alapján csoportosította egy átfogó rendszerben.³

Tárgyunk megközelítéséhez első lépésként szükség lenne a motisták és a konfucianusok csoportjának pontosabb megértésére. Ami az elsőt illeti, itt viszonylag könnyebb helyzetben vagyunk, bár Mo Di 墨翟 (kb. i. e. V. sz.) életéről keveset tudunk. Lu államból⁴ 魯 vagy az attól délnyugatra fekvő Song 宋 államból⁵ származott.⁶ Gyakran felmerül vele kapcsolatban, de lényegében nincs olyan egyértelmű bizonyíték, amely Mo Di feltételezett kézműves hátterét minden kétséget kizáróan bizonyítaná.⁷ Iskoláját szigorú rendszerbe szervezte, amelynek az i. e. IV–III. században jelentős befolyása volt mind a társadalmi, mind az intellektuális életre, szervezettsége ellenére a III. század második felétől három irányzatra szakadt, és bizonytalan, hogy a Han-korban létezett-e még egyáltalán,⁸ újbóli felfedezése a Qing-korra (1644–1912) tehető. A nevéhez kapcsolódó és tanításait megőrző *Mozi* 墨子 eredetileg 71 fejezetes (*pian* 篇) volt,⁹ amelyből 18 fejezet elveszett. A fejezetek hat csoportba sorolhatók: I. 1–7. fejezet – Vegyes esszék és dialógusok, amelyek kevésbé rendezett formában tárgyalják a motista elképzeléseket. II. 8–37. fejezet – A „központi” fejezetek. III. 38–39. fejezet – A konfucianusok elítélése. IV. 40–45. fejezet – Az úgynevezett „dialektikus” fejezetek, töredékes és nehezen értelmezhető írások a logika, etika, geometria, optika és mechanika témaköréből. V. 46–51. fejezet – Mo Di és tanítványai közötti párbeszédet és egy hosszabb narratívát tartalmaz. VI. 52–71. fejezet – Ezek a harciaszati fejezetek Mo Di egyik tanítványához intézett instrukcióit tartalmazzák, amelyekben Mo Di a védekező hadviselés módszereit fejti ki.¹⁰

³ Smith 2003: 129, vö. Harbsmeier 2013: 1. Sima Tan célja az volt, hogy Han Wudinak 漢武帝 (uralk. i. e. 141–87) bebizonyítsa, a taoista irányzat az, amelyik az összes többi egy sajátos szempontból egyesíti, ezért azt érdemes megtennie uralkodása vezérfonalává, miközben a szintén az udvarban élő Dong Zhongshu 董仲舒 a konfucianizmusnak egy ugyancsak összetett változatát ajánlotta az uralkodónak (Smith 2003: 130).

⁴ Gao You 高誘 kommentárja a *Lüshi chunqiu*-hoz 呂氏春秋 (i. sz. 210): 墨子，名翟，魯人也。

⁵ A *Shiji* 史記 ezt írja róla: „Mo Di Song állam főembere volt (*Shiji* 74.2350: 蓋墨翟，宋之大夫).”

⁶ Magyarul életéről és filozófiájáról lásd Tókei 2005a: 221–225; Hamar–Várnai 2013.

⁷ Schwartz 1985: 137; Johnston 2010: xx–xxi.

⁸ A *Lunheng* 論衡 és a *Hanshu* bibliográfiai fejezetének (*Yiwenzhi* 藝文志) ellenkező tanúságáról lásd például Nylan 2009: 3, illetve 12–18.

⁹ *Hanshu* 漢書 30.1738. Gao Younak a *Lüshi chunqiu*-hoz írt i. sz. 210 kommentárja által említett 72. *pian* 孫詒讓 javaslatára alapján tartalomjegyzékként szokás értelmezni (Johnston 2010: xxvii).

¹⁰ Hamar–Várnai 2013: 122–127; Kósa 2013a: 27–31.

Jóval nehezebb az ókori konfucianusok kérdésének megközelítése: a kínai szövegek ezzel összefüggésben a *ru* 儒 szót használják, és Zhang Taiyantól 章太炎 (Zhang Binglin 章炳麟), Hu Shi-től 胡適 és Lionel Jentsentől Nicolas Zufferey-n, Mark Csikszentmihalyin és Michael Nylanen keresztül Christoph Harbsmeierig és Attilio Andreiniig sokan próbálták már pontosan meghatározni a szó pontos jelentését,¹¹ de a végső tudományos konszenzus még várat magára. Ami valószínűsíthető, hogy bizonyos esetekben egy tágabb értelmű, egy sajátos rituális hagyományt felvállaló írástudó rétegről van szó,¹² máskor pedig szűkebben a Konfuciuszhoz kötődő tanítványok, illetve azok tanítványainak közösségéről és hagyományáról. Minket mindenesetre itt csak két konfucianusként számontartott személyhez, Mengzi-hez 孟子 (i. e. 372–289) és Xunzi-hez 荀子 (i. e. 312–230) kapcsolt, nevükkel azonos című műről lesz szó, így ezek vizsgálatát elvégezhetjük a *ru* rétegnek az ókori Kína társadalmában betöltött helyzetének mélyebb megértése nélkül is.

A két irányzat képviselőinek disputáiról összesen háromtípusú forrás tudósít bennünket: 1. A külső források, amelyek a két irányzat vitáiról külső szemlélőként tudósítanak. 2. A konfucianus források, amelyek leginkább a motizmussal szembeni konfucianus kritikákat tartalmazzák. 3. A motista források, amelyek pedig elsősorban a konfucianus nézetek motista kritikáit részletezik. Jelen tanulmányban az első és a második kategóriát vizsgálom. Annak ellenére, hogy az első kategóriához tartozó források későbbiek, mint a másik két csoport forrásai, érdemesnek tűnik velük kezdeni, mert egyrészt sajátos fénytörésben számos olyan témát felvetnek, amely az ezekhez képest elsődlegesebbnek tekinthető konfucianus és motista szövegekben is visszaköszönnek, másrészt a tanulmány struktúrájában ez ne ékelődjék a konfucianusoknak és a motistáknak a második és harmadik részben leírt „párbeszéde” közé.

Az első kategóriához értelemszerűen azok az ókori források tartoznak, amelyek sem konfucianus, sem pedig motista háttérrel nem rendelkeznek (*Zhuangzi* 2., 33. fejt., *Huainanzi* 13., 21. fejt., *Hanfeizi* 47., 49., 50. fejt., *Shiji* 130. fejt., *Hanshu* 30. fejt.), és saját nézőpontjukból adnak leírást a két iskoláról, illetve mutatják be ezt az ellentétet. Ami a jelen tanulmány tárgyát képező második kategóriát illeti, a Konfuciusznak tulajdonított mondásokat tartalmazó *Lunyu*-ben 論語 értelemszerűen nincsenek ilyen utalások, hiszen Konfuciusz (i. e. 551–479) nagyjából akkor halt meg, amikor Mo Di (kb. 470–391) született, de az utána fontosságban következő két jelentős konfucianus munkában,

¹¹ Zufferey 2003; Csikszentmihalyi 2004: 13–58; Nylan 2009; Harbsmeier 2013; Andreini 2014. A korai szerzőkről lásd e tanulmányok bevezető részeit.

¹² Ebben az általános értelemben szerepel például magában a *Lunyu*-ben (6.13) is: „A mester ezt mondta Zixia-nak: »Nemes ember (szintű) írástudó (*ru*) legyél, ne 'kis ember' (szintű) írástudó (*ru*)!«” (子調子夏曰：「女為君子儒！無為小人儒！」).

a *Mengzi*-ben és a *Xunzi*-ben már megtaláljuk ennek nyomát (pl. *Mengzi* IIIA, VIIA, *Xunzi* 6., 10., 20. fejj.).

Tanulmányomat tehát ezen külső álláspontok áttekintésével kezdem, majd rátérek a motista nézetek konfucianus kritikájára, egy következő tanulmányban pedig majd a motista forrásokban található konfucianizmuskritikát elemzem.

Konfucianusok és motisták ellentéte külső szemmel

A konfucianusok és a motisták ellentétét nemcsak a modern filozófiatörténetek hangsúlyozzák, hanem már az ókori forrásokban is találunk rá egyértelmű utalásokat. A taoista *Zhuangzi* hiteles részeként számontartott „belső fejezetei” közül a másodikban (*Qiwulun* 齊物論) jelenik meg ennek az általános ellentétnek az explicit megfogalmazása, amelyet a szerző arra használ fel, hogy az ilyen jellegű ellentétes véleményeken meghaladó saját nézetét látványosan feljűk helyezze:

Így keletkeztek a konfucianusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨) ellentétes vélekedései. Az egyik helyesli azt, amit a másik elítél; s elítéli azt, amit a másik helyesel. Pedig annál, hogy helyeselni igyekezzünk azt, amit mások elítélnek, s elítéljük azt, amit mások helyeselnek, összehasonlíthatatlanul jobb, ha (igazi) világosságra törekszünk.¹³

A legista *Hanfeizi* már egy konkrét különbséget, a valóban gyakran tematizált temetési szertartásokhoz és ennek következtében a gyászhoz és a szülőtisztelethez való, radikálisan különbözőként ábrázolt hozzáállásukat emeli ki.

A motisták szerint a temetéskor téli napokban téli ruhát, a nyári napokban nyári ruhát kell viselni, a *tong*-fából 桐 készült koporsó fala három hüvelyk vastag legyen, és az egész gyász csak három hónapig tartson. A mostani uralkodók mértéktartónak <gazdaságosnak> tartják (ezeket az elveket), és tisztelettel fogadják (a motistákat). A konfucianusok ezzel szemben olyan temetést kívánnak, amely romlásba dönti a családi háztartást (*jia* 家), (úgyhogy a károk pótlására el kell zálogosítani még a gyermekeket is), szerintük a gyászt három évig kell viselni, amíg (a gyászoló) úgy meg nem rokkan, hogy (járáshoz) már botra kell támaszkodnia. A mostani uralkodók pedig szülőtisztelőnek (*xiao* 孝) tartják és tisztelettel fogadják (a konfucianusokat). Igen ám, de ha valaki helyesli Mozi mértéktartását, akkor el kell ítélni Kongzi túlzását; s ha valaki helyesli Kongzi szülőtiszteletét, akkor el kell ítélnie Mozi hálátlanságát. Márpedig szülőtisztelet

¹³ Ford. Tőkei 2005b: 65. *Zhuangzi* II.3: 故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

és hálátlanság, túlzás és mértéktartás egymás mellé kerül a konfuciólusok és motisták által, és a feljebbvalók (*shang* 上) mégis egyenlőképpen tisztelik őket.¹⁴

Szintén konkrét elképzeléseket említve tárgyalja a két irányzatot a *Huainanzi*:

Hogy lantokat pengetve, énekelve, harangot s dobot verve és táncolva zene-műveket adjunk elő, hogy körbe járva és előzékenyen hajlongva gyakoroljuk a szertartásokat, hogy gazdag temetéssel és hosszú gyásszal adjuk meg a végtisztséget halottainknak, mindezt Kongzi 孔子 tanította; Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> azonban helytelenítette ezeket. Az egyetemes szeretet¹⁵ (*jian'ai* 兼愛), a kiválóak megbecsülése (*shangxian* 尚賢), a szellemek tisztelete (*yongui* 右鬼), az (eleve)¹⁶ elrendelés tagadása (*feiming* 非命): ezeket Mozi tanította;²⁴ Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> azonban mindezt helytelenítette.¹⁷

A *Huainanzi* adott részletének felépítéséből következik, hogy itt nem kölcsönös ellentéteket mutat be a mű, hanem a konfuciólus szertartások és temetkezések kritikáját a motisták fogalmazzák meg, ugyanakkor a motisták sajátos nézeteinek kritikájának már az ókori kínai bölcsélet egy harmadik szereplője, a nyugati szakirodalomban nyugati terminussal „egoistá”-nak nevezett Yang Zhu ad hangot, ebből az idézetből tehát nem derül ki, hogy a konfuciólusok mit helytelenítettek a motista nézetekben.

Wang Chong 王充 (i. sz. 27 – kb. 100) Keleti Han-kori (i. sz. 25–220) műve, a *Lunheng* 論衡 egy konkrét ellentétet, a későbbiekben még részletesebben elemzendő „elrendelés” (*ming* 命, angolul: „heaven-ordained circumstances of life, fate, destiny”)¹⁸ témáját emeli ki:

¹⁴ Ford. Tőkei 2005b: 326. *Hanfeizi* 50. feje. (*Xian xue* 顯學): 墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾、侈儉俱在儒、墨，而上兼禮之。

¹⁵ A *jian'ai* 兼愛 szókapcsolat Tőkei Ferenc által alkalmazott fordításában egyik tag sem szerencsés (bár hasonló, például „universal love”, a nyugati fordításokban is gyakori), így bár a fordításaiban meghagyom ebben a formában, de a saját elemzésemben az „elfogulatlan törődés” kifejezést használom.

¹⁶ A *ming* 命 szó magyar fordításakor Tőkei Ferenc az „eleve elrendelés” szóösszetételt használja, de mivel ez az európai kontextusban egy más értelemben használt fogalom, így a továbbiakban az „eleve” szót kihagyom a fordításokból.

¹⁷ Ford. Tőkei 2005c: 97. *Huainanzi* 13. feje.: 夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。

¹⁸ Kroll 2015: 311.

A motisták (*mojia* 墨家) véleménye szerint a halál nem ismer elrendelést (*wuming* 無命); a konfucianusok (*rujia* 儒家) pedig úgy vélik, hogy az ember halála elrendelés szerint következik be (*youming* 有命).¹⁹

A külső források fenti csoportja tehát e két ókori bölceleti rendszer ellentéteire helyezték a hangsúlyt, míg a külső szemléletű források egy másik csoportját alkotják azok a leírások, amelyek a motistákat és a konfucianusokat ugyanabba a csoportba helyezik, általában a szóban forgó forrás saját szempontjai szerint. A legista összefoglalásként említett *Hanfeizi* például mindkét irányzatnál azok gyakorlati hasznát hiányolja (ami a hasznosságra [*li* 利]) minden irányzatnál nagyobb hangsúlyt fektető motizmus esetében meglehetősen különös):

De ha a mostani uralkodók tisztánlátásnak tartják a teljesen haszontalan ékesszólást és tiszteletre méltónak tartják a valóságos érdemtől távol álló tetteket, akkor hiába óhajtják, hogy országuk gazdag és erős legyen, ezt soha el nem érhetik. A kiterjedt tudás, a gyakorlottság, az ékesszólás és az okosság példaképe Konfuciusz és Mo Di volt. De Konfuciuszal és Mo Dival, akik nem szántottak és nem gyomláztak,²⁰ ugyan mit nyert az ország?²¹

A *Hanfeizi* egy másik bekezdése szerint a két általunk vizsgált irányzat nemcsak ebben a negatív tulajdonságban hasonlít egymásra:

Manapság a konfucianusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨) mind arra hivatkoznak, hogy mivel a régi királyok egyetemes módon szerették (*jian 'ai* 兼愛) az égalattit [„elfogultság nélkül törődtek az égalattival”, KG], azért a nép úgy tekintett rájuk, mint apjára és anyjára. És mivel bizonyítják, hogy ez így volt? Azt mondják: „Amikor a főbíró büntetést rótt ki valakire, a fejedelem emiatt nem rendezett zenés ünnepségeket; s valahányszor egy halálbüntetés hírért hallotta, a fejedelem könnyeket hullatott miatta. Ezért mutatjuk fel példának a régi királyokat.” Valójában abból (az állításból), hogy ha fejedelem és alattvaló viszonya olyan, mint apáé és fiáé, akkor máris biztosítva van a rend, le kellene vonnunk azt a következtetést, hogy az apai-fiúi viszonyból sohasem támadhat felfordulás.²²

¹⁹ Ford. Tókei 2005c: 170. *Lunheng* 6. fej. (*Ming yi* 命義): 墨家之論，以為人死無命；儒家之議，以為人死有命。

²⁰ Az anonim bíráló felhívta a figyelmemet, hogy Han Fei-nek ez a megjegyzése a *Mengzi*-ben (IIIa: 4, Tókei 2005a: 345–346) a munkamegosztás kérdésével függhet össze.

²¹ Ford. Tókei 2005b: 312. *Hanfeizi* 47. fej. (*Ba shuo* 八說): 今世主察無用之辯，尊遠功之行，索國之富強，不可得也。博習辯智如孔、墨。孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？

²² Ford. Tókei 2005b: 312. *Hanfeizi* 49. fej. (*Wuchong* 五蠹): 今儒、墨皆稱先王兼愛天下，則視民如父母。何以明其然也？曰：「司寇行刑，君為之不舉樂；聞死刑之報，君

Annak ellenére, hogy a megelőző idézet egyértelműen Konfuciuszt és Mo Di-t említette egymás mellett, első ránézésre kétséges, hogy ez a részlet valóban külön-külön utal-e a két csoportra, és mindkettőre vonatkozik-e az állítása, mivel a látszólag mindkettőjükre alkalmazott *jian'ai* specifikusan motista kifejezés, miközben az „uralkodó mint szülő” metafora konfuciánus jellegű elképzelés.²³ A *Hanfeizi* egy másik, hamarosan hosszabban idézendő részlete ugyanakkor megerősíti, hogy szerzője valóban a két irányzatot érti alatta: „Korunk leghíresebb tudósai a konfuciánusok és a motisták (*ru mo* 儒墨). A konfuciánusok közül a legkiválóbb maga Kong Qiu 孔丘 volt; a motisták közül pedig maga Mo Di 墨翟.”²⁴

A *Zhuangzi* kései, úgynevezett vegyes fejezetei egyikében (*Dao Zhi* 盜跖) együtt és egy szinten említi őket mint a korabeli vélemények szerinti kiválóságokat: „Konfuciusz és Mo Di szegény közemberek voltak, de ha manapság egy főminiszternek azt mondjuk: »Úgy cselekszel mint Konfuciusz vagy Mo Di«, akkor az arckifejezése megváltozik és azt mondja, nem érdemes erre (a dicséretre), mivel (e kettő) írástudót valóban nagy becsben tartják.”²⁵

A *Huainanzi* 9. fejezete (*Zhushu xun* 主術訓) szintén együtt hivatkozik rájuk: „Konfuciusz és Mo Di a régi szentek [uralkodók] módszerét gyakorolták és jártasak voltak a hat művészet megtárgyalásában.”²⁶

Egy hosszabb részben a *Hanfeizi* még részletesebben kifejtett analógiákat állít a motisták és a konfuciánusok közé: mindketten több, egymással rivalizáló irányzatra szakadtak, amelyek mindegyike, immáron ellenőrizhetetlen módon, ugyanúgy saját magát találta az alapító hiteles örökösének, ahogy a két alapító is az ősi uralkodók (Yao és Shun) örökösének tartotta saját magát.²⁷

為流涕。」此所舉先王也。夫以君臣為如父子則必治，推是言之，是無亂父子也。

²³ A *Mengzi*-ben (IIIA/5) éppen e kettő azonosítása mellett érvel a motista Yizi, míg *Mengzi* ezt elutasítja.

²⁴ Ford. Tőkei 2005b: 325–326. *Hanfeizi* 50. feje. (*Xian xue* 顯學): 世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。

²⁵ *Zhuangzi* 29: 仲尼、墨翟，窮為匹夫，今謂宰相曰『子行如仲尼、墨翟』，則變容易色稱不足者，士誠貴也。

²⁶ 孔丘墨翟脩先聖之術，通六藝之論。

²⁷ A *Shiji* szintén említi az állítást, amely szerint a motisták Yao-ról és Shunról mintázták saját egyszerűségüket: „A motisták (a konfuciánusokhoz hasonlóan) szintén tisztelték Yaot 堯 és Shunt 舜, az ő erényüket és magatartásukat (*dexing* 德行) dicsérték mondván: „Csarnokuk magassága csupán három lábnyi volt, ennek föld-lépcsője csupán három fokú volt, zsup-tetejét le sem nyesték, fa-gerendáit nem faragták meg; agyag edényekből étkeztek, agyag csészékből kortyolgattak, durva rizs volt az ételük, babszárból főzték a levesüket; nyári napokon egyszerű kender ruhát viseltek, téli napokon szarvas-prémet öltöttek; amikor halottaiknak megadták a végtisztességet, koporsóik csupán három hüvelyk vastagok voltak; a hangot is úgy adták meg, hogy az nem volt igazán fájdalmas. Ilyen temetési szertartásokat tanítottak (a motisták), s azt követelték, hogy (az uralkodó) ezekkel irányítsa a népet” (ford. Tőkei 2005c: 137–138). *Shiji* 130.3290: 墨者亦尚堯舜道，言其德行曰：「堂高三尺，土階三等，茅茨不翦，采椽不

Korunk leghíresebb tudósai a konfuciánusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨). A konfuciánusok közül a legkiválóbb maga Kong Qiu 孔丘 volt; a motisták közül pedig maga Mo Di 墨翟. Kongzi 孔子 halála óta vannak Zizhang-féle 子張 konfuciánusok, Zisi-féle 子思 konfuciánusok, vannak a Yan 顏 nemzetség konfuciánusai, a Meng 孟 nemzetség konfuciánusai, a Qidiao 漆雕 nemzetség konfuciánusai, a Zhong Liang 仲良 nemzetség konfuciánusai, a Sun 孫 nemzetség konfuciánusai és a Yuezheng 樂正 nemzetség konfuciánusai. Mozi 墨子 halála óta vannak a Xiangli 相里 nemzetséghez tartozó motisták, a Xiangfu 相夫 nemzetséghez tartozó motisták és Dengling 鄧陵 nemzetségének motistái. Így Konfuciusz és Mo Di (halála) után a konfuciánusok nyolc iskolára oszlottak, a motisták pedig három csoportra szakadtak. Hogy mit tartanak meg és mit vetnek el, abban (ezek az iskolák) ellentétben állnak egymással, korántsem azonosak, de azért valamennyi azt hirdeti magáról, hogy ő az igazi Konfuciusz- vagy Mo Di-követő. Minthogy azonban Konfuciusz és Mo Di nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy döntsön a késői nemzedékek tudománya felől? Kongzi és Mozi egyaránt Yaora 堯 és Shunra 舜 hivatkozott, s noha a megtartás vagy elvesztés dolgában korántsem voltak azonosak, mégis mind a ketten azt hirdették magukról, hogy ők az igazi Yao- és Shun-követők. Minthogy azonban Yao és Shun nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy döntsön a konfuciánusok és a motisták valódisága (*cheng*) felől? A Yu 虞 és Xia 夏 idők hétszázánál több, s a Yin- 殷 és Zhou-ház 周 kétezernél több esztendeje (után), nem lehet már eldönteni, hogy a konfuciánusoknak vagy a motistáknak van-e igazuk. Ha pedig valaki tanulmányozni akarja Yao és Shun tanításait (*dao* 道) a háromezer esztendő régmúltban, az elképzelhet erről valamit, de sohasem lehet biztos benne! Aki pedig biztosra veszi azt, amit bizonyítékok nem igazolnak, az ostoba; vagy ha nem veszi biztosra, mégis ragaszkodik (elképzeléséhez), akkor csaló. Akik tehát minduntalan a régi királyokat emlegetik, és határozott megállapításokat tesznek Yaoról és Shunról, azok vagy ostobák, vagy csalók. Az ilyen ostoba és csaló tanításokat s az ilyen zavaros és ellentmondó magatartást a bölcs uralkodó (*mingzhu* 明主) sohasem fogadhatja el.²⁸

刮。食土簋，啜土刑，糲梁之食，藜霍之羹。夏日葛衣，冬日鹿裘。」其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀。教喪禮，必以此為萬民之率。

²⁸ Ford. Tőkei 2005b: 325–326. *Hanfeizi* 50. fej. (*Xianxue* 顯學): 世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者、愚也，弗能必而據之者、誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。

Közvetlenül mindezen hasonlóságok után, ami leginkább a két irányzat alirányzatokra történő szakadását és saját hivatkozási alapjuk ellenőrizhetetlenségére vonatkozik, a *Hanfeizi*, mint fent láthattuk, a temetkezési rítusokban jól megfogható különbségekre hívja fel a figyelmet.

A Nyugati Han-kori *Yantielun* 鹽鐵論 egyszerre teszi kritika tárgyává a két irányzat képviselőit: „A konfuciánusok és a motisták belül mohók, kívülről önteltek, fel-alá mászkálnak érveikkel...”²⁹

A *Hanfeizi*-hez hasonlóan a Nyugati Han-kori *Huainanzi* a konkrét megvalósítást és a gyakorlati hasznosságot kéri számon mindkét irányzaton, miközben arra utal, hogy eszméik (például a régi dinasztiák iránti tiszteletük) hasonlóvá teszik őket:

A mai konfuciánusok és motisták (*ru mo zhe* 儒墨者) egyre a Három Dinasztiát, Went és Wut emlegetik, de egyáltalában nem valósítják meg (elveiket), azaz tanításukat nem ültetik át a gyakorlatba; elítélik a jelenkor világát, de maguk nem akarnak megváltozni, azaz megvalósítják azt, amit elítélnek. Emlegetik azt, amit helyesnek tartanak, s megvalósítják azt, amit elítélnek; így pedig csak pazarolják a napot, kimerítik az elmét, de a jó kormányzás ügyének a legcsekélyebb hasznot sem hajtják; kifárasztják testüket és eltékozzolják bölcsességüket anélkül, hogy az uralkodónak a legcsekélyebb segítséget nyújtanák.³⁰

A fenti idézettel kapcsolatban ugyanakkor két, egymással összefüggő szempontot mindenképpen ki kell emelni. Egyrészt a szöveg a mai (*jin* 今), tehát e két irányzat Nyugati Han-kori képviselőire vonatkozik, vagyis nemcsak az igaz, hogy a minket érdeklő Hadakozó fejedelemségek korszak után több évszázaddal született *Huainanzi* akarva-akaratlanul mindenképpen a saját nézőpontját tükrözné, hanem jelen esetben maga a forrás is hangsúlyozottan nem történeti perspektívából fogalmaz, hiszen elsődlegesen saját korát kritizálja, ami akár azt is jelentheti, hogy történeti értelemben nem ez a véleménye, csak saját korának elfajzott képviselőiről állítja ezt. Mint a fent bemutatott részből kiderül, a *Huainanzi*-nek valóban egészen pontos információi voltak a két irányzatról, és ekkor egymással ellentétbe állította őket. Az első ponttal részben összefügg Ting-mien Lee-nek az a megállapítása, hogy az itt használt kifejezés (*ru mo* 儒墨) nem feltétlenül a konfuciánusok és a motisták szigorúan értelmezett különálló csoportjára utal, hanem „egy általános dehonosztáló kifejezést takar”.³¹

²⁹ *Yantielun* 4.3 (*Huixue* 毀學): 儒、墨內貪外矜，往來游說...

³⁰ Ford. Tókei 2005c: 97. *Huainanzi* 13. fej.: 今儒墨者稱三代、文武而弗行，是言其所不行也；非今時之世而弗改，是行其所非也。稱其所是，行其所非，是以盡日極慮而無益於治，勞形竭智而無補於主也。

³¹ Lee 2014: 121: “The pejorative ‘*ru-mo*’ is found in pre-Han as well as Han texts. The

Szintén a két irányzat hasonlóságát emeli ki számos egyéb forrás:³² a *Lüshi chunqiu* például így fogalmaz: „Kong [Konfuciusz], Mo [Mozi] és Ningyue mind egyszerű ruhát viselő hivatalnokok voltak, az Égalattival törődtek, úgy vélték, hogy semmi sem ér fel a régi királyok tudományával, ezért éjjel-nappal azt tanulmányozták.”³³

Két ókori forrás egy egészen különleges, már-már pszichologizáló jellegű magyarázat lehetőségét villantja fel a motisták és a konfucianusok közötti elmélyült ellentéttel kapcsolatban. Az ellentét gyökerét e két forrás abban látja, hogy a motista irányzat valójában nem önálló, hanem eredetét tekintve a konfucianusok köpönyegéből bújt elő, és a konfucianus értékektől való megkülönböztetés folyamata révén kezdték el kialakítani a velük szembenálló, saját értékeiket. A magyarázat konkrétan az lenne, hogy Mo Di eredetileg konfucianus körben tanult, de azután egy adott ponton szakított velük, és ennek következménye lehet az ideáljainak (a Zhou- helyett az ősbibb Xia-dinasztia) és gyakorlatainak megváltozása mellett az ilyenkor természetesnek mondható, utólagos, intenzív kritika is.

Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> a konfucianusok iskolájában (ye 業) tanult, elfogadta Kongzi tanításait (shu 術), de úgy vélekedett, hogy szertartásai túlságosan fárasztóak és nem elég egyszerűek, hogy a gazdag temetés elfecsérli a javakat (cai 財) és szegénységbe dönti a népet, hogy a hosszú gyász kárt tesz az élőkben és ártalmas a szolgálatok <a munkavégzés> szempontjából; ezért elfordult a Zhou-ház útjától, s a Xia-dinasztia kormányzatát használta fel (tanainak illusztrálására). Yu 禹 idejében az égalattit hatalmas árvizek sújtották, és Yu saját kezébe fogva a földhordó kosarat és az ásót, előtte járt a népnek (a munkában), megnyitotta a Folyót és vizét kilenc elágazásba vezette, megnyitotta a Folyamot és vizének

examples we just saw in the *Yantie lun* use ‘ru-mo’ in the sense of dishonest advocates of ethical norms and agitators of rebellions. Some more examples appear in the *Zhuangzi*, the *Han Feizi*, the *Huainanzi*, and the *Shiji*.” Lee 2014: 134: “The pejorative ‘ru-mo’ is often associated with popular political-ethical notions (especially ‘benevolence’ and ‘righteousness’) that recurred in Warring States and early imperial political discourses, which are not necessarily limited to Ruist and Mohist traditions. Thus, the referential scope of ‘ru-mo’ in fact seems more blurred than that of ‘Ruists and Mohists’. Any scholar or political advisor who advocated ‘benevolence and righteousness’ or related values could have been deemed a ru-mo. In reference to such values, ‘ru-mo’ however is often used in a derogatory sense. It is used to ridicule, disparage, or scold the intended targets, and has the connotation of a hypocritical, deceitful, or treacherous advocate of mainstream political-ethical values.” Vö. Goldin 2005: 103: “Certainly the term *ru-Mo* (Confucians and Mohists) existed long before the *Huainanzi*, but it was typically used by thinkers who did not consider themselves members of either group in passages ridiculing both.”

³² A bekezdés nagy része innen származik: Kósa 2013a: 38–39.

³³ *Lüshi chunqiu* 24.5: 孔、墨、甯越，皆布衣之士也，慮於天下，以為無若先王之術者，故日夜學之。

kilenc utat biztosított, levezette az Öt Tó vizét és megnyugtatta a Keleti Tengert. Abban az időben, ha valahol tűz gyulladt, nem értek rá eloltani; ha valami vizes lett, nem volt idejük törölgetni; aki a hegyekben halt meg, a hegyekben temették el; aki vízparton lelte halálát, vízparton temették el. Ennek alapján keletkezett a javakkal való takarékoság (*jiecai* 節財), a szegényes temetés és a könnyű gyász (Mo Di-féle) tanítása.³⁴

A *Lüshi chungiu* rövidebben, de konkrétan utal Mo Di tanulmányaira:

A Lu-beli Hui herceg megbízta Zairangot, hogy kérjen engedélyt az Ég fiától, hogy a külvárosi templomban szertartást mutathasson be. (A Zhou-beli) Huan király Jiao levéltárost bízta meg, hogy menjen oda, akit Hui herceg (magánál) marasztalt. Utódait Lu államban éltek, Mozi tőlük tanult.³⁵

Mindezek alapján B. Schwartz óvatosabban,³⁶ K. L. Lai már magabiztosabban tudni véli,³⁷ hogy Mo Di konkrétan Konfuciusznak Ziyou 子游, illetve Zixia 子夏 nevű tanítványaival (a *Lunyu* 論語 XI.2. szerint a legműveltebbekkel) vagy az ő irányzatukkal került kapcsolatba, és az ő gyakorlatukkal szemben alakította ki saját rendszerét.³⁸

2. A konfuciánus források kritikája a motistákkal szemben

A következőkben azokat a fontosabb kritikákat mutatom be, amelyekkel az ókori konfuciánus szerzők illették a motistákat. Mivel a *Lunyu*-ben nem találhatunk ilyen jellegű utalást, így alapvetően a *Mengzi*-re és a *Xunzi*-re koncentrálok, az előbbi meglehetősen szűkszavúan, az utóbbi valamelyest bővebben tárgyalja a témát.

³⁴ Ford. Tőkei 2005c: 103–104. *Huainanzi* 21.: 墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時，天下大水，禹身執纆垂，以為民先，剗河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇損，濡不給挖，死陵者葬陵，死澤者葬澤，故節財、薄葬、閑服生焉。

³⁵ *Lüshi chungiu* 9.7 (*Dangran* 當染): 魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。

³⁶ Schwartz 1985: 139.

³⁷ Lai 2008: 55.

³⁸ Vö. Kósa 2013a: 28. n.12. Fraser (2009: 138) szerint a *Mozi*-ben semmi nem támasztja alá a *Huainanzi* állítását.

2.1. Hierarchia (címek, rangok) hiánya

A *Xunzi*-ben a motisták tanításának összefoglalása jól mutatja, hogy a konfuciánusok leginkább a hierarchia meglétét hiányolták a motistáknál:

Nem tudták, milyen mérlegelések útján lehet egyesíteni az égalattit és megalapítani az államot; legelsőnek vélték a hasznosságot és nagyra tartották a mérsékletet, de megvetettek minden különbséget és rangfokozatot; s így valóban nem voltak képesek arra, hogy különbségeket tegyenek és megkülönböztessék egymástól a fejedelmet és alattvalóját; és mégis, bizonykodásukban okokra hivatkoztak, szavaik eleget tettek az ésszerűség elvének, ami pedig elegendő ahhoz, hogy megcsalják és félrevezessék az ostoba sokaságot: ilyen volt Mo Di és Song Xing.³⁹

Egyértelmű, hogy a különbségek és a rangok lenézése (*man cha deng* 慢差等), a különbségtevés (*bianyi* 辨異) hiánya, illetve konkrétan a fejedelem és alattvalója (*jun chen* 君臣) közötti különbség, tehát a hierarchia hiányának vádja ki nem mondottan a legismertebb motista elképzelésre, az „elfogulatlan törődés” (*jian'ai* 兼愛) elvére reflektál. A *Xunzi* egy másik részlete, szintén nem a konkrét motista terminust használva, szintén a mindenki iránti egyenlő törődést, pontosabban az egyenlőség fontosságát emeli ki:

Laozi látott valamit abból, ami meghajol, de semmit nem látott abból, ami egyenesen áll. Mozi látott valamit abból, ami egyforma, de semmit nem látott abból, ami egyenlőtlen. Songzi látott valamit abból, ami kevesbedik, de semmit sem látott abból, ami sokasodik.⁴⁰

Érdekes módon ugyanakkor maga a *jian'ai* kifejezés csak egyszer fordul elő a *Xunzi*-ben, és akkor sem Mo Di-val összefüggésben, hanem a mitikus Yao 堯 uralkodóra használva.⁴¹ A *Mengzi*-ben két alkalommal szerepel ez a kifejezés, és mindkét esetben jól láthatóan éppen ezt köti Mo Di-hoz, ráadásul mindkét példában a *Liezi* 7. fejezetében megjelenő, Yang Zhu-val 楊朱 kapcsolja össze, ezáltal mindkét nézetet szélsőségesnek állítva be.⁴²

³⁹ Tókei 2005b: 195. *Xunzi* 6.4: 不知一天下、建國家之權稱，上功用，大儉約而慢差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。

⁴⁰ Ford. Tókei 2005b: 195. *Xunzi* 17.12: 老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。

⁴¹ Eric L. Hutton (2016: 268. n. 35) szerint itt nem a motista értelemben kell felfogni a kifejezést.

⁴² Vö. Andreini 2014: 1115: “One of the distinctive traits that emerges from the work [Mengzi]

Mengzi mondotta: „Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> mindenhez csak önmagáért nyúlt (*qu weiwo* 取為我). Ha egy hajaszálát kellett volna kitépnie, hogy hasznára legyen az égalattinak, nem tette volna meg. Mozi 墨子 (Mo Di 墨翟) egyenlőképpen szeretett mindenkit (*jian'ai* 兼愛). Ha tetőtől talpig le kellett volna vakarnia testét, hogy hasznára legyen az égalattinak, azt is megtette volna. Zimo 子莫 középutat választott (közöttük). A középutat választva közelebb jutott (az igazsághoz). De mert a középutat mérlegelés nélkül tartotta, ő is csak egy (oldalt) ragadott meg. Én azért gyűlölöm az egy (oldal) megragadását, mert megcsönkítja az igazságot⁴³ (*dao* 道); kiemeli az egyetlen (oldalt) és elhanyagol száz másikat.⁴⁴

Az Égalattiban a beszédek vagy Yang [Zhuhoz], vagy Mo [Dihoz] kötődnek. Yang egoizmusában nincs helye az uralkodónak, Mo elfogulatlan törődésében nincs helye az apának. Ahol nincs sem apa, sem uralkodó, ott vadállatokról van szó.⁴⁵

Habár a második idézetben nem teljesen világos, hogy mire utal a „nincs helye az apának” kitétel, de valószínűsíthető, hogy a családon belüli hierarchia hiányára vonatkozik (ahogy Yang Zhu véleménye ugyanezre utal a családon kívül). Mindkét idézet tehát az ókori kínai bölcséleti irodalomban egyébként bevett módon⁴⁶ szélsőséges kontrasztként állítja be Mo Di és Yang Zhu véleményét, és ennek révén az elsővel explicit, a másodikkal implicit módon azt sejteti, hogy a két szélsőséget a saját rendszere meghaladja.

Ha megvizsgáljuk, hogy a két konfucianus mű kritikája mennyiben állja meg a helyét, akkor egyrészt megállapíthatjuk, hogy az „elfogulatlan törődés” elve ugyan valóban tartalmaz egyenlőségre való törekvést, amennyiben mindenkit a másokkal való, egyenlő mértékű törődésre biztat, ugyanakkor mindez alapvetően egy attitűdbeli megfontolás, és a *Mozi* nem arra biztat, hogy az apák és a fiúk vagy az uralkodó és az alattvaló közötti különbséget tegyék semmissé,

is the image of Mencius struggling against the disorder arising from the increasing influence of the heretical doctrines of Yang Zhu 楊朱 (ca. 4th century BC) and Mo Di 墨翟 (ca. 480–390 BC). It deserves particular attention, as the authors of the Mengzi – or perhaps even Mencius himself – carved a rhetorical strategy of strong emotional impact, hyperbolic in its very nature, based on the ‘moral balance’ (*zhong* 中) of the Ru 儒 (Classicists) tradition compared to both the egoism (*weiwo* 為我) promoted by Yang Zhu and the vitiated form of indiscriminate and unbalanced concern for others supported by Mo Di’s followers.”

⁴³ Az anonim bíráló véleménye szerint a *dao*-nak igazságként való fordítása nem pontos.

⁴⁴ Ford. Tőkei 2005a: 379. *Mengzi* VIIA/26: 孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」

⁴⁵ *Mengzi* IIIB/9: 天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

⁴⁶ Andreini 2014.

hanem hogy egy fiú ne tegyen különbséget saját és más apja között, vagy az uralkodók ne legyenek elfogultak saját államuk iránt. Mo Di tehát sem a hierarchiákat, sem a társadalmi pozíciókat nem kívánta felszámolni, hanem az egy szinten lévők közötti különbségek megszüntetésére tett javaslatot. Mint erre Kung-chuan Hsiao felhívja a figyelmet, már a Qing-kori írástudó, Wang Zhong 汪中 (1745–1795) hangsúlyozta, hogy Mengzi-nek Mo Di-val szembeni kritikája nem volt igazságos.⁴⁷ Hsiao maga úgy véli, hogy Mengzi azért nem kritizálta különösebben az egyéb motista tanokat, és azért koncentrált az elfogulatlan törődés kritikájára, mert éppen ebben érezte legközelebb egymáshoz a két iskolát.⁴⁸ A dolog paradoxona egyben, hogy a többi, hasonló jellegű közösséghez képest éppen a motista volt a legszigorúbban és leginkább hierarchikusan szervezett.⁴⁹

A Mo Di-val szemben Mengzi-nél még intenzívebben vitázó Xunzi-vel (nem voltak képesek arra, hogy „megkülönböztessék egymástól a fejedelmet és alattvalóját”) kapcsolatban felvethető a kérdés, hogy Xunzi azért próbálta érveivel legyőzni a motista elképzeléseket, mert azok olyannyira szemben álltak az ő nézeteivel, vagy esetleg itt is felfedezhető egyfajta szemléletbeli hasonlóság, és éppen emiatt kellett magát distanciálnia Mo Di-tól, illetve a motista nézeteiktől? Ezt az utóbbi magyarázatot támaszthatja alá a *Shiji* Xunzi-életrajzának következő részlete: „Xun Qing [...] lenézte a konfuciánus szörszálhasogatást, ahogy a Zhuang Zhou-féléket, akik szofisztikált beszédükkel összezavarják a közrendet, ezért továbbfejlesztve a konfuciánusok, a motisták és a taoisták (által képviselt) viselkedés és cselekedetek sikerességét és sikertelenségét, több tízezernyi szóból álló művet alkotott, mielőtt meghalt volna és eltemetik Lanlingben.”⁵⁰ Hasonló megfontolásból nyilatkozhatott *Xunzi* (8.10), amikor a „közönséges konfuciánusokról” (*suru* 俗儒) azt állítja, hogy beszédeikben és érveléseikben nem különböznek a motistáktól (其言議談說已無異於墨子矣). Ez a megjegyzés különösen érdekes, mert a motistákat a konfuciánusok (egyik alcsoportjának) alacsonyabb szintű változatának állítja be, és Xunzi egész kijelentése a konfuciánusok egy bizonyos, Xunzi által lenézett csoportjának kri-

⁴⁷ Hsiao 1979: 231.

⁴⁸ Hsiao 1979: 231. Konfuciusz és Mo Di, illetve a rendszerük közötti hasonlóságát egyébként a későbbiekben a konfuciánusok közül például az úgynevezett neokonfucianizmus előfutárának tartott Tang-kori szerző, Han Yu 韓愈 (i. sz. 768–824) a „Mozi olvasása közben” (*Du Mozi 讀墨子*) című rövid esszéjében elismeri: „A konfuciánusok és a motisták egyaránt helyeselték Yaót és Shunt, és egyaránt elítélték Jiét and Zhou-t, egyaránt saját maguk megjobbítása és szívük helyessé tételével akarták irányítani az Égalatti államait, miért is ne örülhettek volna ekként egymásnak?” [儒墨同是堯舜，同非桀紂，同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉?].

⁴⁹ Például Harbsmeier 2013: 3.

⁵⁰ *Shiji* 74: 2348: 荀卿 [...] 鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。

tikája („énekelgető ritualisták”; *Xunzi* 22.4; Tőkei 2005b: 233). Jelen esetben tehát úgy tűnik, hogy Mengzi-hez hasonlóan Xunzi is látott bizonyos hasonlóságot a két irányzat között, de ezt az itt nem konkretizált hasonlóságot saját irányzatának alacsonyabb rendű változatában vélte felfedezni, így az ellenük szóló kritika tartalmazza a motistákhoz való hasonlítását.

2.2. Takarékoskodásuk mindent tönkretesz

A motisták jellemzésekor a *Xunzi* azt mondja róluk, hogy „nagyra tartották a takarékoskodást”.⁵¹ Ennek a velős megállapításnak a következményeit a *Xunzi* a 10. fejezetben részletezi. Miután a természetben tapasztalható bőséget konkrét példákkal ecsetelte, a *Xunzi* így folytatja:

Az Égalattiban meglévő általános bajt a (társadalmi) felfordulás okozza, miért nem próbáljuk meg tehát együtt megkeresni, hogy ki az, aki a felfordulást okozza. Szerintem Mozi „A zene elítélése” az, amelyik az Égalattit felforgatja, Mozi „A kiadások visszafogása” az, amelyik az Égalattit szegénységbe sodorja. Nem arról van szó, hogy (Mozi) vesztét akarnám, de a magyarázatai elkerülhetlenné teszik.

Ha Mozi-é lenne, hogy a legnagyobb példát hozzam, az Égalatti, vagy, hogy egy kisebbet, egyetlen állam, öltözetüket kötelezően durvává, ételeiket rosszízűvé tenné, és szomorúságuk közepette is betiltaná a zenét; ekként elsivárosodnának. És ha elsivárosodnak, akkor már nem lehetne kielégíteni a vágyaikat, és ha nem lehetne kielégíteni a vágyaikat, akkor a jutalmazás sem működne. Ha Mozi-é lenne, hogy a legnagyobb példát hozzam, az Égalatti, vagy, hogy egy kisebbet, egyetlen állam, csökkentené a személyzetet, kisebbítené a hivatalnokok (számát), a fáradságos és nehéz munkákat tenné megbecsültté, (mindenkinek) a néppel egyenlő módon kellene tevékenykednie, így közösen osztoznának az érdemben és az erőfeszítésben. Ha (mindez) így lenne, akkor (az állam) nem kelt áhítatot, és ha nem kelt áhítatot, akkor a jutalmazások és büntetések nem működnek. Ha a jutalmazások nem működnek, akkor az érdemeseket nem lehet majd előléptetni; ha pedig a büntetések nem működnek, akkor az érdemteleneket nem lehet majd visszaléptetni. Ha az érdemeseket nem lehet majd előléptetni és az érdemteleneket nem lehet majd visszaléptetni, akkor a képességekkel rendelkezők, illetve nem rendelkezők nem juthatnak (megfelelő módon) hivatalhoz. Ha mindez így történik, akkor a tízezer létező elveszti illendőségét, a dolgok változásakor pedig

⁵¹ *Xunzi* 6.4. [非十二子]: 大儉約.

elvesztik (megfelelő) reakciójukat, fent elvesznek az égi időszakok [évszakok], lent elveszik a föld haszna, közepén elveszik az emberi összhang, és az Égalatti meggyullad, mintha felégett volna, mintha megperzselődött volna. Még ha (ekkor) Mozi durva ruhát hordana, kötelet viselne övként, babot enne és vizet inná, hogyan is lenne ez elegendő? Hiszen már kivágta a gyökereket, kiapasztotta a forrásokat, és felperzselte az Égalattit.⁵²

Ezután a *Xunzi* a régi királyokkal kapcsolatban a fentieket pozitív értelemben sorolja fel, mint olyanokat, akik mindezeket megvalósították saját maguk és a nép megelégedésére, végül pedig szembeállítja a konfuciánusokat (*ru*) és a motistákat:

Ha a konfuciánusok módszereit ténylegesen megvalósítják, akkor az Égalatti kiterjedt és gazdag lesz, (és ha az embereket) dologra fogják, jól teljesítenek majd, harangokütésre és dobverésre harmónia lesz. (...) Ezért ha a motisták módszereit ténylegesen megvalósítják, akkor az Égalatti a takarékoskodást becsüli nagyra, és egyre inkább szegény lesz; elítélik majd a harcot, de naponta verekszenek majd. Belekeserednek a munkába, kimerülnek, és egyre kevésbé lesznek eredményesek, letörtek és bánatosak lesznek, de elítélik a zenét, így napról napra kevésbé lesznek harmóniában (egymással).⁵³

Xunzi retorikailag több szempontból is saját fegyverével támad Mo Di-ra: egyrészt a felfordulás eredetére vonatkozó első kérdésfeltevése feltűnően hasonlít a *Mozi* leghíresebb, *jian 'ai*-ról szóló, 14. fejezetében található, hasonló kérdésfeltevésre, másrészt az egész gondolatmenete a motista elképzelések megvalósításának negatív hatását ecseteli, így éppen azok hasznosságát kérdőjelezi meg, miközben a haszon (*li*) a motista rendszer olyan kulcsfogalma, amelynek egy bizonyos leszűkített értelmezését a konfuciánusok általában elítélték.⁵⁴

⁵² *Xunzi* 10.8. [*Fuguo* 富國]: 天下之公患，亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也？我以墨子之「非樂」也，則使天下亂；墨子之「節用」也，則使天下貧；非將墮之也，說不免焉。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣糲食惡，憂戚而非樂；若是，則瘠；瘠則不足欲，不足欲則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。若是，則不威；不威，則賞罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進，不肖者不可得而退也，則能不可得而官也。若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。墨子雖為之衣褐帶索，嚙菽飲水，惡能足之乎？既以伐其本，竭其原，而無天下矣。

⁵³ 故儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。(...) 故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃，而愈無功，愀然憂戚，非樂而日不和。

⁵⁴ Lásd például Mengzi legelső párbeszédét a Liang-beli Hui királlyal 梁惠王 (uralk. 334–319), amelyben Mengzi felhárborodása („Királyom, miért kell feltétlenül haszonról beszélned?” [王何必曰利?]) jobban érthető, ha figyelembe vesszük Mengzi és általában a konfuciánusok har-

A konfucianus írástudók a két nagy egységből és hat kisebb részből (*liuyi* 六藝) álló tudásterületek közül a *wen* 文 (kb. humaniorák: szertartás, zene, írás) művelésében tűntek ki elsősorban. A konfucianus *wen* eredetileg rendezett mintázatot jelentett, és ennek táguló szemantikai mezejébe kerültek be a díszítmények és ékességek, legyenek ezek nyelvi, rituális vagy vizuális jellegűek. A konfucianizmust „államvallássá” emelő Han Wudi 漢武帝 (i. e. 141–87) választása éppen azért esett a konfucianusokra, mert ők képesek voltak a törvény szigorát irodalmiságukkal feldíszíteni.⁵⁵ A motista felfogás ennek valóban éppen az ellenkezője: a feleslegesnek ítélt, tehát nem közvetlen hasznot hozó díszes sallangtól próbáltak megszabadulni, így a motisták szerint sem a szertartások, sem a ruházat, sem pedig a nyelv nem igényel különösebb ékességet. A *Xunzi* (21. fejj.) éppen ezt veti a szemükre: „Mozi elfogult volt a használhatóság iránt és nem ismerte az ékességeket” (墨子蔽於用而不知文).

Egy más szempontból világítja meg ezt a problémát a Liu Xiang 劉向 (i. e. 77–6) által összeállított *Shuoyuan* 說苑, amely szerint Mozi inkább egy prioritási sorrendet határozott meg, amelyben az alapvető szükségletek megelőzik a rítusokra vagy egyéb formalitásokra fordított figyelmet.⁵⁶

Mozi ezt mondta: „Ezért az evésben mindig meg kell lennie az elegendő betevőnek, és csak utána keressük a finom ízeket; a ruházkozásban mindig meg kell lennie a meleg öltözéknek, és csak utána keressük (a ruha) szépségét; életünkben meg kell, hogy legyen a biztonság és csak utána keressük az élvezeteket. Ennek végrehajtása hosszú lehet, megvalósítása sokáig is tarthat, de első a szükséglet és csak utána jön az ékesség: a szent emberek ennek a feladatnak (a megvalósítását) tüzték ki maguknak.”⁵⁷

2.3. Mo Di elítéli a zenét

A *Mozi* 32–34. fejezeteiben eredetileg a „Zene elítélése” (*fei yue* 非樂) három változata szerepelt, bár ebből csak a 32. maradt fenn, amelyben a *Mozi* a túl-

cát a motistákkal szemben. A maga módján természetesen Mengzi is rendkívül fontosnak tartja mondanivalójának gyakorlati hasznosságát, és a Hui királlyal folytatott beszélgetés elején említett haszon (*li* 利) talán arra utal, úgy gondolja, hogy ezt nem kívánja elsődleges vagy egyedüli mértéknek megtenni.

⁵⁵ Csikszentmihalyi–Nylan 2003: 75.

⁵⁶ Nylan 2009: 8.

⁵⁷ *Shuoyuan* 20.6: 墨子曰：「(...) 故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。為可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。」

zásba vitt, sok kiadással és erőráfordítással járó szertartásos zene ellen érvel.⁵⁸ Tekintettel arra, hogy Xunzi az általa rendezetlennek (tehát rossznak) tekintett emberi természet megváltoztatásának egyik alapvető módját éppen a zenében látta, nem meglepő, hogy az erről szóló híres 20. fejezetének (*Yue lun* 樂論) egy része a zenéről alkotott motista nézet kritikája.

Ebben a fejezetben Xunzi felsorolja a zene áldásos hatásait, majd egy-egy rész végén, összesen háromszor (és egy kicsit más formában negyedszer is) teszi fel a költői jellegű kérdést: „Mit kezdünk hát azzal, hogy Mozi elítéli (a zenét)? [而墨子非之奈何]”. A zene pozitív hatásait egyebek között a következőkben látja: hangjaik örömet keltenek (*shi qi sheng zuyi le* 使其聲足以樂), az emberben felkelti a jóra való hajlamot (*dong ren zhi shanxin* 動人之善心), összhangot és a tiszteletet teremt fejedelem és alattvaló, felettes és alárendelt között, összhangot és rokoni szeretetet jelenik meg apa és fiú, idősebb és fiatalabb fivér között; összhangot (*he* 和) teremt, kiemeli a részek arányát (*jie* 節), rendet tart, becsvágyat kelt; az égalatti legnagyobb egységesítője (*daqi* 大齊), a belső harmónia (*zhonghe* 中和) köteléke.

Xunzi egy még általánosabb szinten is megfogalmazza a zene jótékony hatását, amely az ő bölcséleti rendszerében kulcsszerepet játszik (hiszen Xunzi a zenében látja az egyébként „rossz”, rendezetlen ösztönökkel és érzelmekkel rendelkező emberi alaptermészet megváltoztatásának központi eszközét), és ez a véleménye kifejezetten Mozi ellen irányul:

Mozi azt állítja, hogy a szent királyok a zenét egyenesen elítélték, és a konfucianusok (*ru zhe* 儒者) tévelyegnek, amikor gyakorolják. Nemes ember nem vélekedhet így. A zenében a szent ember mindig örömet leli, s (zenével) képes a jóság felé fordítani a nép szívét. (A zene) mély hatást tesz az emberekre, átalakítja erkölceiket, megváltoztatja szokásaikat. Így amikor a régi királyok a szertartások és a zene segítségével irányították (népüket), a nép békés és nyugodt volt.⁵⁹

A zenéhez szorosan kapcsolódó rituális tánc pedig a következő célokat szolgálhatja a *Xunzi* szerint: méltóságteljes viselkedés tanulható belőle, illetve a különböző rangok elrendezését, valamint az előrelépés és a visszavonulás egyöntetűségét mutatja meg:

A régi királyok törvényei (*dao* 道) közül éppen a szertartások és a zene (*liyue* 禮樂) a legökölteesebb. Mozi azonban elítéli (a zenét). Így azt kell mondanom:

⁵⁸ Tókei 2005a: 274–279.

⁵⁹ Ford. Tókei 2005b: 217. *Xunzi* 20: 墨子曰：「樂者、聖王之所非也，而儒者為之過也。」君子以為不然。樂者，聖王之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之以禮樂，而民和睦。

Mozi úgy ismeri a helyes utat (*dao*), mint a vak ember a fehéret és feketét, mint egy süket a tiszta és a zavaros hangokat, vagy mint aki Chuba akar menni, de (nem délen, hanem) északon keresi.⁶⁰

A *Xunzi* 20. fejezete ugyan folyamatosan utal Mo Di-ra, ugyanakkor egyértelmű, hogy valójában eltorzítva mutatja be a motisták zenéről alkotott véleményét, hiszen a zenének a *Xunzi*-ben felsorolt jótéteményeit a *Mozi* egyáltalán nem tagadja, sőt valójában a zenéről magáról a *Mozi* egyáltalán nem is beszél, kizárólag azokról az elit rétegekben található körülményekről (hangszerek, zenészek, hallgatóság stb.), amelyeknek következtében a zenei előadásra szánt rengeteg pénz, idő és figyelem a jóval alapvetőbbnek tűnő szükségleteket (ruházat, élelem stb.) károsítja. A *Mozi* nem általában beszél a zenéről, hanem egészen konkrétan az udvari elit által gyakorolt zenei előadások túlkapásait és ez utóbbiak hátrányos következményeit mutatja be.

A *Xunzi* 20. fejezete alapján az az ember benyomása, hogy *Xunzi* vagy kizárólag a „zene elítélése” fejezetcímet ismerte, és a tanítás tartalmát nem, vagy ha mégis ismerte a tartalmát is, akkor azt feltételezhetette, hogy olvasója nem ismeri ezt majd pontosan, így a „zene elítélését” hívószóként használta, és ezáltal Mo Di kritikáját retorikai céllal saját álláspontjának kontrasztjaként alkalmazta. Egy további lehetséges magyarázat lehet az, ha feltételezzük, hogy *Xunzi* ismerte ugyan a zene motista kritikáját, de ennek lényegét nem érintve a zene pozitív hatására kívánta helyezni a hangsúlyt, ezzel implicit módon azt sejtetve, hogy ezek a pozitívumok messze túlszárnyalják az olyan jellegű, esetlegesen negatív következményeket, amelyeket a *Mozi* hangsúlyoz.

2.4. A temetési szertartás egyszerűsége

A *Mozi* 23–25. fejezeteiben eredetileg a „Temetkezés mérséklése” (*jiezang* 節葬) három változata szerepel, ebből csak a harmadik változat (25. fej.) maradt fenn. Ebben a *Mozi* az általa túlzottnak és feleslegesen sok pénzt igénylőnek tartott temetkezési rítusok ellen érvel. Ugyanez a tárgya a *Mengzi*-ben szereplő leghosszabb olyan párbeszédnek, amelynek egyik szereplője egy motista.

Mo Di 墨翟 egy Yi Zhi 夷之 nevű követője azzal a kéréssel fordult Xu Bihez 徐辟, hogy szeretné meglátogatni Mengzit. Mengzi azt üzenté neki: „Igázán nagyon szívesen látnám, de ma éppen beteg vagyok. Mihelyt meggyógyulok, magam megyek el hozzá, hogy meglátogassam.” Yizi 夷子 tehát nem jöhetett el.

⁶⁰ 故曰：墨子之於道也，猶瞽之於白黑也，猶聾之於清濁也，猶欲之楚而北求之也。

Egy más napon azonban ismét kérte, hogy megjelenhessék Mengzi előtt. Mengzi most azt mondta: „Most már (ti. állhatatossága láttán) lehetséges, hogy fogadjam. Ha nem igazítom helyre, akkor az igaz tanítás (*dao*) nem lesz látható; ezért helyre fogom igazítani. Úgy hallottam, hogy Yi úr Mo Di követője. Mo Di alapelve pedig a temetési szertartásban: a legnagyobb egyszerűség. Yi úr azt hiszi, hogy ezzel megváltoztathatja az ég alattit. Nem tart-e tehát értéktelennek mindent, ami ezzel ellentétben áll? És mégis, Yi úr igen nagy pompával temette el szüleit; ez pedig annyi, hogy szüleit éppen a megvetett módon szolgálta.” Xuzi 徐子 elmondta ezeket Yizinek. Yizi pedig így szólt: „A konfucianusok (*ru* 儒者) tanítása szerint a régi idők emberei <uralkodói> úgy oltalmazták népüket, mint anya a gyermekét. Mit jelentenek ezek a szavak? Én úgy gondolom, azt jelentik, hogy a szeretet nem ismerhet különbségeket és osztályokat, de megvalósítását azért a szüleinknél kell kezdeni.” Xuzi elmondta e szavakat Mengzinek. Mengzi ekkor így szólt: „Ez a Yi úr igazán azt hiszi, hogy az embernek éppen úgy kell szeretnie bátyjának gyermekét, mint ahogyan szomszédjának újszülöttjét? S talál (egy mondást is), amire hivatkozzék. (Pedig a mondás valódi értelme:) Ha egy kisgyermek csúszkálva-mászkálva már-már beleesik a kútba, az bizony nem a kisgyermek bűne. Mikor az Ég megszülte a dolgokat, úgy intézte, hogy egyetlen gyökerük legyen, Yi úr szerint pedig két gyökerüknek kellene lenni.⁶¹ A legrégebbi időkben akadtak olyanok, akik nem temették el a szüleiket, hanem mikor szüleik meghaltak, fölemelték és valami árokba dobták őket. Később aztán, mikor arra jártak: rókák és vadmacskák lakmároztak rajtuk, legyek és mindenféle bogarak táplálkoztak belőlük. (A látványtól) homlokukon kiütött a verejték, lesütötték szemüket, alig mertek odanézni. Nem azért ütött ki rajtuk a verejték, mintha mások előtt szégyelltek volna magukat; legbensőbb érzelmeik mutatkoztak meg arcukon és szemükben. hazasiettek tehát, s legalább egy kosár földet borítottak (szüleik holttestére), hogy betakarják őket. Ha pedig valóban helyes volt, hogy betakarták őket, akkor az a mód, ahogyan egy szülőtisztelő (*xiao*) fiú, egy ember-séges (*ren*) ember elföldeli a szüleit, mindenképpen megfelel a helyes elveknek (*dao*).” Xuzi ezeket is elmondta Yizinek. Yizi egy darabig gondterhelten hallgatott, majd így szólt: „Kinyilatkoztatta nekem az igazságot.”⁶²

⁶¹ Az egy, illetve két gyökérré vonatkozóan lásd Lai 2008: 62: “In response, Mencius makes the point that there is really only one ‘root’ (*ben*: basis) of human compassion, but that Yi Zhi makes it two. Mencius’ ‘one root’ is, presumably, *xin*, the mind–heart, while Yi Zhi’s ‘two roots’ are the mind–heart as well as utility.”

⁶² Tőkei 2005a: 349–350. *Mengzi* IIIA/5: 墨者夷之，因徐辟而求見孟子。孟子曰：「吾固願見，今吾尚病；病愈，我且往見，夷子不來。」他日，又求見孟子。孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見，我且直之。吾聞夷子墨者；墨之治喪也，以薄為其道也；夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也！」徐子以告夷子。夷子曰：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子，孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為

A fenti történetben Mengzi elsőként azért kritizálja a motista Yizi-t, mert az nem a motista tanításnak megfelelő egyszerűséggel temette el szüleit, így ez Yizi képmutatását bizonyítaná. Mint erre Kwong-loi Shun felhívja a figyelmet, a *Mengzi* egyetlen hagyományos kommentárja sem tematizálja, hogy Yizi meny-nyiben felelt meg Mengzi kezdeti vádjára.⁶³ Mivel ezt Yizi explicit módon nem cáfolja, tehát elképzelhető, hogy jogos vádról van szó, amelyre két egyszerű magyarázat is adódhat: elvileg elképzelhető, hogy Yizi még komolyabb motista elkötelezettsége előtt temette el szüleit, másrészt az is, hogy a helyi szokások és a nagycsalád rögzült hagyománya miatt nem tudta alkalmazni mestere erre vonatkozó útmutatásait. K. Shun ugyanakkor egy kissé bonyolultabb megoldást javasol, amely szerint Yizi egy hosszabb kitérővel, indirekt módon válaszolt a kérdésre: miután kiemelte, hogy mindenkinek a saját szüleivel kell kezdenie az elfogulatlan törődés gyakorlását, nála ennek első lépése a szüleinek viszonylagos nagy pompával történő eltemetése volt, ami részben ugyan ellentmond Mo Di tanításának (bár nála a túlzásba vitt temetkezésekkel az a probléma, hogy ez másokat megkárosít, míg itt erről nem lehet beszélni), de nem mond ellent Mo Di gondolatrendszerének.⁶⁴

Akárhogy is, Mengzi a motista tanítás megvalósítását kéri számon Yizi-n, aki válaszában egy konfuciánus tanítást kér számon Mengzi-n: eszerint az uralkodó úgy vigyázzon alattvalóira, mint az újszülöttre (*bao chizi* 保赤子). Az idézet forrása az *Írások könyve* (*Shujing* 書經 vagy *Shangshu* 尚書) *Kanggao* 康誥 fejezete: „Mintha újszülött(ed)re vigyáznál, és a nép nyugodt lesz és rendezett” (若保赤子，惟民其康乂). Yizi értelmezésében tehát ahogy a régi uralkodók saját gyermekükként tekintettek a népre, így nekünk is a rokonsági fokoktól függetlenül, egyformán kell tekintenünk mindenkire, a törődésben (*ai* 愛) tehát nincsenek különbségek és fokozatok (*chadeng* 差等), és ezt saját szüleinkből, illetve rokonainkból kiindulva kell megvalósítanunk (*shi you qin shi* 施由親始). Maga a *Mozi* egyébként sehol nem idézi az *Írások könyvének* ezt a részletét,

若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也。「蓋上世嘗有不葬其親者：其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」徐子以告夷子。夷子憮然為問，曰：「命之矣！」

⁶³ Shun 1991: 204.

⁶⁴ Shun 1991: 207: “So, lavish burial of our parents is itself justified in terms of its role in facilitating our practice of love without distinction. This, I suggest, is the nature of Yi Chih’s response to Mencius’ initial criticism when he remarks that, while one should love all without distinction, the practice of it should begin with one’s parents. While this defense of the lavish burial of one’s parents departs from Mo Tzu’s teaching about frugality in funerals, it does not depart from the spirit of his thinking.”

így feltételezhetjük, hogy ez vagy Yizi saját értelmezése vagy egy általánosan használt motista érv volt.

Ellenérvében Mengzi egy költői kérdés után egy másik értelmezést javasol: az uralkodó felelőssége az, ha a tudatlan nép bűnt követ el, ahogy a szülők felelőssége az, ha egy kisgyermek a kút kávéján mászva beleesik a kútba (*chizi pufu jiang ru jing* 赤子匍匐將入井). Itt érdemes egy pillanatra megállni: a hangulatfestő szónak tűnő *pufu* 匍匐 már a *Dalok könyvében* (*Shijing*) előfordul (35. *Gufeng* 谷風), és általában a „négykézlábon való mászás”, illetve „magát vonszolni” jelentéssel bír. Szintén megjegyzendő, hogy a káváról a kútba eső gyerek Mengzi kedves példája volt, a négy erény csírái közül a legismertebbnek, a mindenkiben meglévő együttérzés illusztrálására ugyanezt a hasonlatot használja.⁶⁵

Ezt itt érdemes hosszabban idézni, mivel a mondanivalója finoman ellenpontozza Yizi érvelését:

Mindenkiben megvan az együttérzés képessége. (...) Amiért azt mondom, hogy mindenkiben megvan az együttérzés képessége, az a következő: tegyük fel, valaki hirtelen meglát egy gyermeket, aki majdnem beleesik egy kútba. Ekkor az illető megijed és megsajnálja (a gyermeket), de nem azért, mert bensőségesebb kapcsolatba akar kerülni a gyermek szüleivel, vagy le akarja aratni a szomszédok és a barátok dicséretét, és nem is azért, mert nem bírja hallgatni a (síró) gyermek hangját. Ebből (a példából) jól látható, hogy akiben nincs meg az együttérzés képessége, az nem is ember. Ahogyan nem számítható embernek az sem, akiben nincs meg a rossz miatti szégyenérzet képessége, akiben nincs meg a lemondás képessége, vagy akiben nincs meg a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége. Az együttérzés képessége az emberségesség kezdete [csírája], a rossz miatti szégyenérzet képessége az igazságosság kezdete, a lemondás képessége a szertartásosság kezdete, a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége pedig a bölcsesség kezdete. Az ember ugyanúgy birtokolja ezt a négy csírat [kezdetet], ahogy a végtagjait. Akiben megvannak ezek a csírák, és mégis azt mondja magáról, hogy nem képes (meg valósítani) őket, az önmagát csapja be. Ha azt állítja, hogy az uralkodó nem képes (megvalósítani) őket, akkor az uralkodót csapja be ezzel. Minden egyes emberben megvan ez a négy csíra, aki pedig képes kitégítani és kibontakoztatni őket, akkor (azok) olyanok lesznek, mint a lángra lobbant tűz vagy a feltörő forrásvíz. Ha ki tudja bontakoztatni őket, akkor az egész világot [négy tengert] képes lesz megvédeni, ha viszont nem tudja kibontakoztatni, akkor még saját szüleit sem tudja majd szolgálni.⁶⁶

⁶⁵ Vö. Shun 1991: 204.

⁶⁶ Ford. Kósa: 2013b: 72–73. *Mengzi* IIa:6: 人皆有不忍人之心。(…)所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡

A fenti idézetben számos olyan motívum együtt jelenik meg, amely egy másik szövegösszefüggésben Yizi-nél is megtalálható: egyrészt a gyermek példája (*chizi* 赤子, *ruzi* 孺子), amellyel kapcsolatban már Mengzi teszi hozzá ellenértében a kútba esés lehetőségét, másrészt az őt óvó személy, aki a rokoni kapcsolattól függetlenül jót akar a gyermeknek, harmadrészt a konkrét példából leszűrhető általános tanulság, hogy ezek az emberi alaptermészetben található értékek kibővíthetők, kiterjeszthetők.

3. Összefoglalás

Jelen tanulmányban két forráscsoportban vizsgáltam meg a motisták és konfuciánusok között az ókorban meglévő ellentéteket: az első a külső, bár általában nem indifferens szemlélők leírásai voltak, a második a konfuciánusok szövegekben megjelenő kritikák (a motista szövegeket egy következő tanulmányban vizsgálom majd).

A motisták és a konfuciánusok szembenállását maga az ókori kínai bölcseleti irodalom is említi (*Zhuangzi* II.3), ahogy konkrét szinten említik a temetkezésre és a gyászidőszakra (és ezáltal a szülőtiszteletre) vonatkozó különbségeket is (*Hanfeizi* 13, fej., 50. fej.), továbbá röviden szóba kerül az elrendeléshez való különböző hozzáállás (*Lunheng* 6.). Mindezek ellenére nem egy forrásban a motisták és a konfuciánusok egy kategóriába kerülnek (*Hanfeizi* 47., 49. és 50. fej., *Zhuangzi* 29, *Huainanzi* 9., 13. fej.), ennek oka általában az, hogy az adott külső forrás a saját szempontjaiból tekint rájuk, ami lényegében mindig párosul az adott korra (lényegében i. e. III–II. sz.) vonatkozó kritikával, így ezeket nem lehet visszavetíteni az i. e. V–IV. századi állapotokra. Végül létezik egy olyan forrás (*Huainanzi* 21.), amely alapján a két irányzat közötti hasonlóságok és különbségek Mo Di életrajzának azon epizódjában gyökerezhetnek, amely szerint eredetileg konfuciánus körökben tanult, de azokat elhagyva szembefordult ezzel a hagyománnyal.

A tanulmány második részében a konfuciánusok források közül a *Mengzi*-t és a *Xunzi*-t vizsgáltam, és ezekben számos kritika fogalmazódott meg a motistákkal szemben: a hierarchiát nem tartják fontosnak, a takarékoskodásuk szegénnyé teszi a világot, a zenét elítélik, és a temetési szertartásaik túlságosan egyszerű. Ha alaposabban megvizsgáljuk ezeket a kritikákat, akkor arra a követ-

之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

keztetésre jutunk, hogy a konfuciánus szerzők gyakran eltorzították a motista nézeteket, hogy azután ezekkel az eltorzított nézetekkel szemben fejtsék ki kritikájukat. Ez elméletileg két okkal magyarázható: vagy valóban nem ismerték a motisták részletesebb nézeteit, vagy ismerték ugyan, de saját elképzeléseik hatékonyabb kommunikálása érdekében polemikus céllal kiforgatták azokat.⁶⁷

Mengzi-vel kapcsolatban idéztem Kung-chuan Hsiao véleményét, amely szerint ez a konfuciánus szerző azért kritizálja elsősorban Mo Di „elfogulatlan törődés” fogalmát, mert éppen ebben látta legközelebb állónak egymáshoz a két irányzatot, így kritikájával itt próbálta szétválasztani őket.⁶⁸ Hasonló módon hangsúlyozta J. Knoblock, hogy senki sem vonhatta ki a hatását az i. e. V–III. században oly népszerű motista tanok alól, és így Xunzi polemikus hangvétele a bizonyos területeken (például a zene megítélése) valóban meglévő különbségek mellett éppen azt jelezheti, hogy a motizmus más területeken jelentősen befolyásolta őt, illetve az általa lenézett „közönséges konfuciánusokat”.

Úgy tűnik tehát, hogy miközben Mo Di és a korai motisták a korai konfuciánusokkal vitatkozva alakították ki saját rendszerüket, úgy Xunzi (elsősorban a zene és a szertartások fontosságát illetően) a későbbi motistákkal polemizálva tett hasonlót.

Elsődleges források

- Hanfeizi* 韓非子: Fu Wuguang 傅武光, Lai Yanyuan 賴炎元 (komm.) 1997. *Xinyi Hanfeizi* 新譯韓非子. Taibei: Sanmin shuju.
- Hanshu* 漢書: Beijing: Zhonghua shuju, 2007.
- Huainanzi* 淮南子: Xiong Lihui 熊禮匯 (komm.) 2012. *Xinyi Huainanzi* 新譯淮南子. Vol. 2. Taibei: Sanmin shuju.
- Lunyu* 論語: Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1980. *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua shuju.
- Mengzi* 孟子: Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1988. *Mengzi yizhu* 孟子譯注. Beijing: Zhonghua shuju.
- Lunheng* 論衡: Cai Zhenchu 蔡鎮楚 (komm.) 2012. *Xinyi Lunheng duben* 新譯論衡讀本. I-II. Taibei: Sanmin shuju.
- Lüshi chunqiu*: Zhu Yongjia 朱永嘉 – Xiao Mu 蕭木 (komm.) 2009. *Xinyi Lüshi chunqiu* 新譯呂氏春秋. I-II. Taibei: Sanmin shuju
- Mozi* 墨子: Johnston 2010.
- Shiji* 史記: Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Xunzi* 荀子: Wang Zhonglin 王忠林 (komm.) *Xinyi Xunzi duben* 新譯荀子讀本. Taibei: Xuesheng shuju, 1981.
- Zhuangzi* 莊子: Huang Jinghong 黃錦鉉 (komm.) 2007. *Xinyi Zhuangzi duben* 新譯莊子讀本. Taibei: Sanmin shuju.

⁶⁷ Hasonlóra természetesen az ellenkező irányba is van példa: “But, of course, the Mohists were doing their best to distort the evidence for their polemical purposes” (Harbsmeier 2013: 14).

⁶⁸ Hsiao 1979: 231.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Andreini, Attilio 2014. „The Yang Mo 楊墨 dualism and the rhetorical construction of heterodoxy.” *Asia* 68/4: 1115–1174. <https://doi.org/10.1515/asia-2014-0047>
- Csikszentmihályi, Mark 2004. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. (Sinica Leidensia) Leiden: Brill.
- Csikszentmihályi, Mark – Nylan, Michael 2003. „Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China.” *T'oung Pao* (Second Series) 89/1–3: 59–99. <https://doi.org/10.1163/156853203322691329>
- Fraser, Christopher J. 2009. „The Mohist School.” In: Bo Mou (ed.): *History of Chinese Philosophy*. London/New York: Routledge, 137–163.
- Fung, Yu-lan 1952. *History of Chinese Philosophy, Volume 1: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to Circa 100 B.C.)*. [Trans. D. Bodde] Princeton: Princeton University Press.
- Goldin, Paul Rakita 2005. *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu: University of Hawai'i Press. https://doi.org/10.26530/OAPEN_625891
- Hamar Imre – Várnai András 2011. „A konfucianizmus első ellenfele: Mozi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.): *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE, Távol-keleti Intézet, 122–155.
- Harbsmeier, Christoph 2013. „The Birth of Confucianism from Competition with Organized Mohism.” *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 中國文化研究所學報 / *Journal of Chinese Studies* 56: 1–19.
- Hsiao, Kung-chuan 1979. *A History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* [Trans. F. W. Mote] Princeton: Princeton University Press.
- Hutton, Erik L. 2016. *Xunzi: The Complete Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Johnston, Ian 2010. *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Knoblock, John 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Vol. I. Books 1–6*. Stanford: Stanford University Press.
- Kósa Gábor 2013a. „Ling király hivatalnokainak dereka. A Mozi 14–16. fejezetének vizsgálata.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010 [2013]: 27–59.
- Kósa Gábor 2013b. „Mengzi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.): *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 65–84.
- Kósa Gábor 2020: „Mo Di, Arthur Waley és a szülőtisztelet. A konfucianus és a motista megközelítés a keleti Zhou-korban.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.): *Kínai bölcselet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2020, 53–89.
- Kroll, Paul W. 2015. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden / Boston: Brill.
- Lai, Karyn L. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Ting-mien 2014. „When ‘Ru-Mo’ may not be ‘Confucians and Mohists’: The Meaning of ‘Ru-Mo’ and Early Intellectual Taxonomy.” *Oriens Extremus* 53: 111–138.
- Nylan, Michael 2009. „Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking.” *Oriens Extremus* 48: 1–20.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Bellknapp Press.
- Shun, Kwong-loi 1991. „Mencius' Criticism of Mohism: An Analysis of ‘Meng Tzu’ 3A: 5.” *Philosophy East and West* 41/2: 203–214. <https://doi.org/10.2307/1399770>

- Smith, Kidder 2003. „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ *et cetera*.” *The Journal of Asian Studies* 62/1: 129–156. <https://doi.org/10.2307/3096138>
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia – Ókor I.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia – Ókor II.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005c. *Kínai filozófia – Ókor III.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Van Norden, Bryan W. 2007. „Mozi and Early Mohism.” In: *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 139–198. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497995.005>
- Zufferey, Nicolas 2003. *To the Origins of Confucianism: The ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*. Bern: Peter Lang.

TOKAJI ZSOLT

**„Méltán nevezhetni chinai Homérnak”
A Dalok könyvével (Si king) kapcsolatos magyar nyelvű ismeretek
és fordítások első évszázada**

I. rész

Bevezetés

Az Akadémiai Kiadó 1970-ben kezdte útjára bocsátani a *Világirodalmi lexikon* monumentális sorozatának köteteit, amely magyar nyelven máig a világirodalom legterjedelmesebb, legalaposabb és legtöbbet hivatkozott kézikönyvének számít. A lexikon indulásakor megfogalmazott szerkesztési elvek között jelentős hangsúlyt kapott az a törekvés, hogy „[...] minél gondosabban számon tartani a különféle magyar vonatkozásokat: fordításokat, kritikai visszhangokat, szellemi hatásokat és kapcsolatokat”.¹ Ez többek között abban nyilvánult meg, hogy az alkotásokat, műveket bemutató szócikkeinek végén a szócikkek szerzői mindig gondosan és következetesen feltüntették a magyar fordítókat és fordításokat is. A *Dalok könyve* (*Si king* 詩經)² szócikk³ szerzője a klasszikus kínai irodalom egyik legavatottabb hazai ismerője, Csongor Barnabás (1923–2018) volt. A *Dalok könyve* teljes terjedelmében, mind a 305 versét művészi igényű, hiteles magyar nyelvű műfordítását tartalmazó önálló formában először 1957-ben jelent meg.⁴ Ez a kötet ugyan nem tartalmazza a korábban már létezett műfordításokat,⁵ a lexikon szócikkében azonban Csongor ismerteti az általa

¹ *Világirodalmi lexikon* 1970: IX.

² A tanulmányban szereplő korabeli idézetekben a kínai szavakat és neveket változatlan formában adom közre, a többi részben pedig a nemzetközileg elfogadott úgynevezett *pinyin* 拼音 latin betűs átírást használom. Kivétel ez alól a *Dalok könyve* kínai nevének átírása, amelyet a *pinyin Shi jing* alak helyett a köztudatban meghonosodott *Si king* formát használom.

³ *Világirodalmi lexikon* 1992: 98–99.

⁴ *Dalok könyve* 1957. További kiadások: 1974, 1976, [19??], 1994. 2014-ben a pekingi Újcsil-lag Press Kiadó (Xinxing chubanshe 新星出版社) gondozásában, kétnyelvű formában jelent meg.

⁵ A Tőkei Ferenc (1930–2000) szerkesztette kötet legfontosabb szerkesztési elve az volt, hogy lehetőleg valamennyi vers fordítása kínai eredetiből készüljön. A kínaiul nem tudó költő-műfordító gárda részére maga Tőkei készítette el a magyar nyelvű prózai nyersfordításokat. (Kivételek ez alól Illyés Gyula fordításai.) Ez az oka, hogy a korábban létezett, ám de közvetítő nyelvekből fordított alkotások nem kerülhettek be a kötetbe.

tudott, fellelt korábbi fordításokat is. Ezek szerint Lukács László (1906–1944) 1929-ben, a *Népszavában*, „Marsolás” címen megjelent fordítása lehetett a legkorábbi *Dalok könyve* vers, amely magyarul olvasható volt.⁶ Ezen kívül tud még tíz, Ágner Lajos (1878–1949) által fordított és 1937-ben megjelent versről, egy Kosztolányi Dezső- (1885–1936) fordításról, amelynek dátumaként 1943-at ad meg, illetve még egy versrészletnek a fordítását is feltünteti 1946-ból, amelynek műfordítója Kemény Katalin (1909–2004).

A *Dalok könyve* összes versét tartalmazó, első magyar kiadása után két évvel, 1957-ben jelent meg Ferenczyné Wendelin Lídia *Kínai–magyar bibliográfiája*, amely a *Világirodalmi lexikon* szócikkében olvasható megjelenéseknél jóval több korábbi fordítást ismertet.⁷ Ennek a bibliográfiának az érdeme, hogy amennyiben összeállítójának erre lehetősége volt, az egyes verseket azonosította, és a „*Si king* eredeti számrendjét” követve sorolta fel őket. Sőt a kiváló bibliográfus már a XIX. században megjelent olyan fordításokat is ismertet, mint Farkas Lajos (1844–1925) három darabja 1878-ból, illetve Lóczy Lajos (1849–1920) két fordítása 1895-ből. Ezenkívül – a műfordító feltüntetése nélkül – megemlíti a Scherr János (Johannes Scherr, 1817–1886) *A világirodalom története* címen magyarított művében szereplő négy versfordítás-mutatványt.⁸

Tudható volt tehát, hogy az 1957-es kiadás előtt, szórványosan ugyan, de szép számban léteztek fordításai a *Dalok könyve* verseinek. Mivel azonban ebben a témában kutatás ez idáig nem történt, ezek az ismereteink hiányosak és pontatlanok. Példának okáért mindkét bibliográfia tartalmazza a Lukács által fordított, „Marsolás” címen megjelent verset, amely csakugyan úgy jelent meg, mint amely „a *Shi-king* gyűjteményből” származik, az valójában egy Du Fu- 杜甫 (712–770) költemény, a Scherr-féle világirodalom-történet megjelenésének pedig az 1886-os dátumot adja meg Ferenczyné, pedig a mű először 1880 és 1885 között füzetek formájában már létezett, amelyek közül a legelső, az 1880-ban megjelent füzetben szerepel a kínai irodalom és így a benne található fordítások is. Téves továbbá a Farkas Lajos fordította három versnek a *Dalok könyvéből* történő származtatása is.⁹

Jelen tanulmányban e hiány pótlására, a tévedések, pontatlanságok javítására tesztek kísérletet, továbbá megcáfolom azt a máig élő kínai műfordítás-történeti legendát, miszerint azok a balladaszerű, népköltészeti alkotások voltak az első, magyarul olvasható kínai versek, amelyeket Arany János (1817–1882) már

⁶ *Népszava* 1929. 160. sz. (július 18.): 8.

⁷ Ferenczyné 1959: 295–304.

⁸ A Ferenczyné Wendelin Lídia által összeállított bibliográfiára minden esetben hivatkozom, amennyiben az az éppen tárgyalt fordítást tartalmazza.

⁹ Ezekre vonatkozóan a cikk későbbi, vonatkozó részeiben részletesen is kitérek.

feltehetően 1873 körül lefordított,¹⁰ de első ízben csak halála után 1888-ban jelentek meg.¹¹

A *Dalok könyve* megismerésének kezdetei Európában

Kína írásbeli műveltségéről a XVII. századtól kezdve érkeztek egyre növekvő mennyiségben és egyre hitelesebb híradások Európába. Ez azoknak a hittérítőknek, elsősorban jezsuita tudós misszionáriusoknak volt köszönhető, akik életükből hosszú éveket, akár évtizedeket is áldozva kívánták keresztény hitre téríteni a Ming- (1368–1644), majd a mandzsu Qing-dinasztia (1644–1911) uralta Mennyei Birodalom lakóit. A fejlett kultúrával rendelkező, műveltségben Európával egyenrangú Kína megtérítéséhez azonban kevésnek bizonyultak a más országokban bevált, szokásos missziós módszerek, a prédikációk, a hittérítés, a tanítás. A vallási kérdésekkel kapcsolatos vitákhoz, disputákhoz olyan szakemberekre, specialistákra volt szükség, akik nem csupán kiválóan beszéltek, írtak kínaiul, hanem a kínai szokások, vallás, filozófia terén is alapos ismeretekkel rendelkeztek.

A hittérítők céljainak tekintetében a kínai szépirodalom megismerése csupán sokadrangú volt. A nyugati mércével szépirodalomnak tartott műfajok közül többet (elbeszélés, regény, opera-dráma) a kínai értelmiségi elit nem is tekintett tanulmányozásra és megőrzésre érdemes kulturális értéknek. A szent életű atyák korán felismerték, hogy a kínai írásbeli kultúra legjelentősebb gyűjteménye a konfucianus kánont alkotó „öt klasszikus” (*wu jing* 五經) és „négy könyv” (*si shu* 四書). Az eredményes hitviták megvívásához elsősorban ezeknek a műveknek a minél alaposabb megismerése, megértése volt a cél. Valójában tehát a *Biblia* állt szemben a konfucianus kánon gyűjteményével, amelyet a jelentőségét tekintve némiképp jogosan tituláltak a kínai *Bibliának*. Épp ezért az első nyugati nyelvű beszámolók, majd fordítások is a konfucianus kánon műveiről, műveiből születtek.

A kínai irodalom nyugati megismerésének szempontjából szerencsésnek mondható, hogy az „öt klasszikus” mű között egy vers-, pontosabban dalgyűjtemény is található. A kínai szépirodalom időrendben történő bemutatása mind a mai napig ezzel az antológiával, a *Si kinggel*, a *Dalok könyvével* kezdődik. Vagyis, amikor a XVII–XVIII. században nyugati nyelveken a *Si king*ről szóltak, egyúttal már a költészetről is beszéltek. Ezen előzmények ismeretében nem meglepő, hogy az első „irodalminak” tekinthető nyugati nyelvű fordítások is a *Si king*ből készültek.

¹⁰ Zágonyi 1991: 544; Csibra 2006: 46.

¹¹ Arany 1888: 113–120.

A korai tudósítások, a szemelvényes fordítások után a *Si king* első teljes, latin nyelvű fordítását a francia Alexandre de Lacharme (1695–1767) jezsuita misszionárius készítette el 1750 körül, amelyet majd csak 1830-ban Julius Mohl (1800–1876) tett közzé a nagyközönség számára is hozzáférhető változatban, *Confucii Chi-king, sive, Liber carminum* címen. Ez alapján készítette el német nyelvű fordítását Friedrich Rückert (1788–1866) 1833-ban.¹² Ugyancsak a latin fordítás alapján, de már Rückert fordítását is felhasználva, 1844-ben jelent meg Johann Cramer átköltése *Schi-King, oder Chinesische Lieder* címen.¹³ Az első, közvetlenül kínából készült német fordítás 1880-ban jelent meg, és Victor Strauß (1809–1899) nevéhez köthető.¹⁴ Angolul 1871-ben James Legge (1815–1897) fordítása volt az első,¹⁵ majd 1891-ben William Jennings (1847–1927)¹⁶ és ugyancsak 1891-ben a zhifui 芝罘¹⁷ brit konzul, Clement Francis Romilly Allen (1844–1920) is megjelentette saját fordítását.¹⁸

Magyar hittérítők ezen korai korszakban nem vettek részt a kínai missziós tevékenységben, és a XX. századig tudományos felkészültségű, megfelelő kínai nyelvtudással rendelkező magyar szakember sem akadt. Épp ezért az útleírásokon vagy a saját szakterületükről kikacsingató tudósok írásain kívül sokáig nem is születtek első kézből származó, hiteles beszámolók, elemzések a kínai kultúrával kapcsolatban. A kínai írásbeliségről, amit a XX. századig magyar nyelven tudni lehetett, kivétel nélkül külföldi források alapján íródott, amelyek olykor évtizedes, sőt olykor évszázados késéssel érkeztek hozzánk. A nyugati mintához igazodva, a megismerés nyugati időrendjét követve a már magyar nyelven született legkorábbi leírásokból és összefoglalásokból szintén a konfucianus kánonról olvashatott először a magyar nyelvű közönség, így az első kínai irodalmi alkotás, amelyet magyar nyelvű forrásokban megemlítettek és bemutattak a *Si king* volt.

¹² Rückert 1833.

¹³ Cramer 1844.

¹⁴ Strauß 1880.

¹⁵ Legge 1871.

¹⁶ Jennings 1891.

¹⁷ A mai Yantai 煙臺 korábbi neve.

¹⁸ Allen 1891.

A *Dalok könyve* említése magyarul a felvilágosodás idején és XIX. század első felében

Már a felvilágosodás idején, a XVIII. század második feléből ismerünk híradásokat Kínáról magyar nyelven. A magyar nyelvű tudomány, szépirodalom és magának a teljes írásbeliségnek a megindítását és felvirágoztatását szorgalmazó Bessenyi György (1746/1747–1811) gondolatainak egyik leglelkesebb és legkiválóbb gyakorlati képviselője a jezsuita szerzetes és tanár Molnár János (1728–1804) volt. Molnár elévülhetetlen érdemeket szerzett a magyar nyelvű ismeretterjesztő irodalom megindításában, de a nevéhez fűződik az 1760-ban megjelent első magyar nyelvű művészettörténeti munka. Ennek teljes hatodik könyve Kínáról, pontosabban a kínai építészetéről szól, amelynek címe: „A’ Kina-beli épületekről”.¹⁹ Már ebben a művében olyan korai jezsuita rendtársai – Nicolaus Trigantius (1577–1628), Adam Schall (1592–1666), Athanasius Kircher (1602–1680), Josephus Juvencius (1643–1729), Louis Le Comte (1655–1729) stb. – beszámolóira, írásaira támaszkodott, akik közül többen személyes tapasztalataikat írták le. Molnárt nem kifejezetten Kína vagy a Távol-Kelet megismerésének és megismertetésének a vágya fűtötte, ő az egész világot akarta magyarul leírva megmutatni a szélesebb közönségnek. Szemmel láthatóan a teljességre törekedett, és a XVIII. században a világnak már Kína is megkerülhetetlen részévé vált. Molnár 1760-as művében még csak elvétve olvashatók részletek az építészetén kívül eső kínai műveltségről. 1783-ban, Pozsonyban indítja útjára a *Magyar Könyv-ház* című folyóiratát, amelyben szerkesztő és szerzőként egy személyben tudományos műveket és természet-tudományos ismereteket ad közre. Már az első évfolyam harmadik számában egy teljes fejezetet (CCXXIX. könyv) szentel Kína és Japán bemutatásának. Alighanem itt találkozhatunk először a konfuciózus kánon említésével és bemutatásával: „[a’] titkossabb öt könyv (Libri Canonici) nagy nevű a’ Khinaiaknál. A’ nevek közönségesen *Ou-king* [...]”.²⁰ Ezt követően mind az öt műnek szentel néhány mondatot, nem mulasztva el az általa ismert latin nyelvű fordításokról sem beszámolni. A *Dalok könyvéről* azonban csupán ennyi olvasható: „[a’] 3-dik Könyv *Ché-king*; még Európában ki-nem futtatott [...]”.²¹

Molnár még nem ismerhette Lacharme 1750 körül elkészült fordítását, hiszen az majd csak 1830-ban jelent meg először nyomtatásban. Fordítás híján pedig nem tulajdonított nagyobb jelentőséget a *Si king*nek, amelyről így tőle az sem tudható meg, hogy az egy antológia.

¹⁹ Molnár 1760: 389–457.

²⁰ Molnár 1783: 582.

²¹ *Uo.*

A *Dalok könyve* következő említése – még szintén a felvilágosodás korából – Csokonai Vitéz Mihály (1773–1805) nevéhez fűződik. Csokonai volt az első, aki magyarul a kínai költészetéről értekezett. Nem állapítható meg, hogy *Az ázsiai poézisről* című tanulmánya – nagyjából 1795 és 1805 között – pontosan mikor keletkezett, de a közismertség szempontjából nem is lényeges, hiszen a tanulmány kéziratban maradt, és majd csak jóval Csokonai halála után, 1844-ben szerezhetett tudomást róla a nagyközönség, amikor is az összes műve első ízben megjelent.²² Csokonai forrása viszonylag friss volt, hiszen William Jones (1746–1794), walesi brit filológus latinul íródott és 1777-ben megjelent művét használta.²³ Tulajdonképpen annak egyfajta felületes, összegző fordításának tekinthető. A tanulmány *Dalok könyvére* vonatkozó részében Csokonai magyaráztában ez olvasható:

A chinaiak nyelveken, amely, teméntelen írók (Du Halde, Fourmont, Couplet, s a többi)²⁴ bizonyága szerint, minden nyelvek között legbővebb, van egy igen régi könyv, amelynek öt része van, és Shi khing-nek hívják: háromszáz óda van ebben a könyvben az erkölcsökről, kötelességekről, virtusokról; amellyekben, azt mondják, a numerusoknak kellemetes édességét, s a képeknek venustássát találhatni. Egyet ezen ódák közül, amelly nekem felette tetszett, előhozta Confucius, az a, ha szabad úgy szólanom chinaiak Plátójok [...]”²⁵

Mint arról már ejtettünk szót, a XVIII. század végén még nem létezett a *Dalok könyvének* publikált formában elérhető teljes változata, így Jones művében a *Si king* (Jonesnál: *Shi king*) saját szabad fordításában teszi közre mutatványként az antológia egyik azon versének latin fordítását, amely már a konfucianus kánon részét is alkotó *Nagy tanítás* (*Da xue* 大學) című ókori műben is szerepel példaként.²⁶ Erre utal Csokonai, amikor azt írja, hogy „[...] előhozta Confucius”. Vagyis Csokonai leírásából nem derül ki teljes bizonyossággal, hogy a *Dalok könyve* verseit Konfuciusz válogatta össze. Ezt a fordítást (Csokonainál: *Shi khing*) veszi át teljes terjedelmében és csorbíthatatlanul Csokonai is:

²² Schedel 1844: 793–804; Vargha 1981: 501–511.

²³ Jones műve, a *Poeseos Asiaticae commentariorum libri sex, cum appendice* először 1774-ben, Londonban jelent meg, amelynek hasonmás kiadását 1777-ben Lipszében is kiadták.

²⁴ Jones itt olyan jezsuita tudós hittérítőkre hivatkozik forrásaként, mint a francia Jean-Baptiste Du Halde (1674–1743) és Étienne Fourmont (1683–1745), illetve a flamand Philippe Couplet (1623–1693).

²⁵ Vargha 1981: 502–503.

²⁶ Jones 1874: 6–7.

Vides ut agros dulce gemmatos lavet
 Argenteus rivi latex;
 Virides ut aura stridulo modulamine
 Arundines interstrepant!
 Sic, sic amoeno cincte virtutum choro,
 Princeps, amabiliter nites.
 Ut maximo labore, et arte maxima
 Effingit artifex ebur,
 Sic ad benignitatem amica civium
 Blande figuras pectora.
 Ut delicata gemmulam expolit manus
 Fulgore lucentem aureo,
 Sic civitatem mitium gaudes tuam
 Ornare morum lumine.
 O quam verenda micat in oculis lenitas
 Minantur et rident simul;
 O quanta pulchro dignitas vultu patet,
 Et quantus incessu decor!
 Scilicet amoeno cincte virtutum choro,
 Princeps amabiliter nites.
 An non per omne, veris instar, seculum
 Memoria florescet tui.²⁷

A versről némi filológiai búvárkodással megállapítható, hogy az a *Dalok könyve* 55. darabja, amelyet Jones nem csupán „szabadon” fordított latinra, de jelentős mértékben, szinte a felismerhetetlenségig át is költötte. A latinra fordított változatról Csokonai elismerően még a következőket mondja:

Jeles maradványa ez a régiségnek, mert az a fejedelem, kit a chinai poéta dicsér,
 K[risztus] U[runk] születése előtt élt mintegy nyolcszáz esztendőkkal. Megmu-
 tatja továbbá az elefánttetem-metszőtől és drágakövek pallérozójától vett hason-

²⁷ Vargha 1981: 503. Magyarul: „Látod, szelíd árnival mint mos sarjadó / Mezőt ezüsthényű patak; / S a zöldellő nádrengteteg miként susog / Ha a szellő zendül könnyedén! / Így, így ragyogsz elbűvölőn urunk te is, / Míg száz vonzó erény övez. / Mint mester formál pompás munkával, csodás / Hozzáértéssel szép ivort, / Így formálod szelíden jó erkölcsűvé / Polgárok készsége szívét. / S mint értő kéz sugárzóvá csiszol fényes / Aranyba foglalt gyöngyöket, / Így ékited jó népedet vígan te is / Az erkölcs tündöklésivel. / Ó mily fennköltlen s jóssággal fénylik szemed, / S egyszerre rémít és derít; / Óh, mily nagyságot éreztet tekinteted, / S mily könnyed, szép járásod is! / Mert így ragyogsz elbűvölőn, te, jó urunk, / Míg száz vonzó erény övez. / Viruljon is hát minden korban, mint tavasz, / Nem múló emlékezeted” – Muraközy Gyula fordítása (lásd Vargha 1981: 518–519).

latosságokkal, mennyire mívelte a legrégebb esztendőkből ez a legelmébb nemzet a szép mesterségeket.²⁸

Jelenlegi tudásunk szerint kifejezetten a kínai irodalomról az első publikált ismertetés 1832-ben jelent meg, az első magyar nyelvű, már betűrendben szerkesztett enciklopédiában, a *Közhasznú Esmeretek Tárában*, amelyet a német *Conversations-Lexikon* magyarított változataként adtak ki. A lexikon szerkesztésében orientalisztikával foglalkozó szakember nem vett részt, a „Chinai nyelv, írás és literatura” szócikket²⁹ feltehetően Döbrentei Gábor (1785–1851) költő és később királyi tanácsos írhatta, akinek nevét a lexikonban a világtörténelem, magyar történelem, világirodalom, magyar irodalom, nyelvtan, poétika és vers-tan szócikkek szerzőjeként tüntetik fel. Az 1832-ben megjelent 3. kötetében, a vonatkozó szócikkben csupán annyi olvasható a *Dalok könyvéről*: „A chinai literatura gazdag különbféle munkákkal. Confucius előtt poésise is volt. Maradványait lelhetni a’ Si-kingben.”³⁰

Vajda Péter (1808–1846) költő, drámaíró, pedagógus, evangélikus gimnáziumi tanár fordította magyarra majd teljes egészében Hegel (1770–1831) poszthumusz megjelent, az összegyűjtött történelem filozófiai értekezéseit tartalmazó kötetben található „China” című fejezetet,³¹ amely 1839-ben jelent meg a *Tudománytárban*.³² Hegel ebben az írásában a konfucianus kánon ismertetésekor mindössze ennyit szentel a *Dalok könyve* bemutatására, amelyet a „*homeri énekek*”-hez hasonlít:

A’ si-king végtére azon énekek és dalok könyve, mellyek isteni szolgálat és lakodalmak alkalmával elmondanak. Régebben minden főtisztnek kötelessége vala az új év ünnepére minden, a’ kezük alatt lévő tartományban az év folytában készített költeményeket magokkal hozni. A császár vala e’ költemények bírása, tanácsosai körében; a’ jóknak találván közönséges helybenhagyást kaptak.³³

Kállay Ferenc (1790–1861) művelődéstörténész 1838-ban a Magyar Tudományos Akadémia 8. ülésén a „Tudós egyesületek, alapítványok hasznairól” címmel megtartott felolvasásában, a poézisnek az emberiség műveltségében betöltött szerepe kapcsán megemlíttette a kínai költészet is. Konkrétan a *Dalok könyvére*, illetve annak latin fordítására hivatkozva: „[a’] chinai poesisben is,

²⁸ *Uo.*

²⁹ *Közhasznú Esmeretek Tára* 3. köt. Pest 1832, 174–175.

³⁰ *Uo.* 175.

³¹ Hegel 1837: 113–139.

³² Vajda 1839: 117–133.

³³ *Uo.* 118.

mint Lacharme’ latin fordításából a *Chi-kingnek* kitetszik, melyet Confucius szedett össze, az asztali énekek jókor fő helyet foglaltak el.”³⁴

A Dalok könyve ismertetései és verseinek első fordításai magyarul a XIX. század második felében I.

A XIX. században, a Kisfaludy Társaság tevékenységének köszönhetően hiába indult el nagy lendülettel a világirodalom remekeinek magyarra fordítása, a kínai szépirodalmat és így a költészetet ez alig érintette. A kínai irodalomról, a költészetéről továbbra is csak szórványosan jelennek meg írások, legtöbbször a keleti vagy a világirodalom addig kevésbé ismert szeletének részeként.

A Világos utáni, az abszolutizmus kori magyar irodalmi élet változó minőségű sajtótermékeinek egyike a Szelestey László (1821–1875) által 1857-ben alapított *Szépirodalmi Közlöny*. A Petőfi hatása alatt költőként is tevékenykedő Szelestey lapjában egyfajta „Ázsia-kultuszt” hirdet. Keletieskedésének célja, a magyar irodalom vélt keleti hagyományainak, ősi hangjának és formájának megtalálása, annak az európai, vagyis az „idegen” hatások kizárásával történő felélesztése. Induló lapjának egyik szerkesztője volt Székely József (1825–1895), akitől nem álltak távol Szelestey eszméi. A szintén Petőfi hangján verselő, ám az elvonult, tudósmunkára is fogékony Székely már az induló lap legelső számában jelentkezett, a folytatásokban közölt, terjedelmes, „Kelet költészeté” című tanulmányával.³⁵ Ebben a perzsa és az indiai költészet mellett, egyetlen antológián, a *Si kingen* keresztül illusztrálva mutatta be a kínai költészetet. A cikksorozat második része a folyóirat 3. számában jelent meg „Si king: (chinai) dalok könyve” címen.³⁶

[...] A „Dalok könyvét” (Si-king), melyről szólni akarunk, Khung-fu-tse, a chinaiak Aristotelese szedte össze (Confutse 551-ben született Kr. e.). A Dalok könyve tehát jóval újabb a fennebb említett évkönyveknél. E dalokat tömérdek ének és dalmaradványokból állítá össze és rendezé a chinaiak legnagyobb bölcse. Az első uralkodó ház (Hia) idejéből egy sincs e dalok közé fölvéve; a második uralkodó ház (Sang) korából csak öt dalt vett föl gyűjteményébe. A Si-kinget (Dalok könyvét) ennél fogva úgy lehet tekinteni, mint a chinai nép gondolkozásmódja, törvényei és erkölceinek leghivebb képét a harmadik dynastia (Tseou) idejéből (mintegy 770-ig Kr. e.). Vannak ugyan a Dalok könyvében célzások oly eseményekre is, melyek jóval a harmadik dynastia előtt, a legősregibb időkben,

³⁴ Kállay 1840: 100.

³⁵ Székely 1857.

³⁶ Székely 1857: 65–71.

történtek; de azon hitregészeti adomák és csudáknak, melyeket a chinai birodalom kezdete- és legelső századaiból fölhoznak, nyoma sincs a Si-king vagy Dalok könyvében. A miből dr. Jolovitz, a keleti társulat rendes tagja, kinek „Polyglotte”-jét én is használom, azt következteti, hogy ez a chinai nép hitregei (mythos) története: későbbi írók alaptalan találmánya.

A Si-king, vagy a Dalok könyve igen nevezetes tünemény a népek szellemi világában. Európában t. i. olyan formán gondolkozunk a chinaiakról, mintha azok az állammal szemközt öntudattal sem bírnának; nemzeti intézményeiket önálló, szabad ítéletük tárgyáya sem tehetnék; mintha emberek sem volnának, hanem bárgyu, tudatlan nép, mely közönnyel viseli a nyakára rakott jármot. A „Dalok könyve” ellenkezőre fog bennünket tanítani. E dalok legnagyobb része panaszok és tiltakozásból áll az uralkodók önkényei és törvényeiknek zsarnoki szigora ellen; a harmadik dynastia uralkodóira irt satyrákban csak néhány dalban van szó a mennyei birodalom urának és kormányának föltétlen magasztalásáról. [...]

A Dalok könyvébe Konfutse háromezer dal közül háromszáz tizenegy kiválasztott költeményt gyűjtött össze. A „Dalok könyvének” szerkesztését illetőleg meg kell jegyeznünk, hogy a Tseou dynastia alatt a menyei birodalom urának küldték be, hogy belőlük a nép érzületét ismerje meg. [...] A Si-king vagy „Dalok könyve” (az idézet versek az évkönyvekből valók) gazdag az ős nemzeti költészet találó képei, a gondolat emelkedettsége, szépsége és gyöngédségére nézve; de örökké csak a lyra terén marad, mert a chinai költészet idő folytával sem emelkedhetett az epos és drámáig. [...] Mutatványul álljon itt néhány dal a Si-kingből:

Szerelmi dalok.

1.

Nem hallod a kakas-szót?
– Oh édes, nem hallom!
Nyit a nap róz[s]ás ajtót
– Még nem, óh szép napom!

Kelj fel, oh kelj és lássad
Mint szürkül ott az ég;
Már nem lesz távol a nap:
A hajnalcsillag ég!

Kelj! Ideje, hogy elmenj,
Most siess! s búnk okát:
A kakast, ott a kertben
Nyiladdal löjjed át!

(Rückert.)

2.

Leány panasza.

Ül a leány odahaza,
Kérő nincsen a faluba’ –
Keservét hogy panaszolja:
Hallgatja az est csillagja.

Milyen sokszor néztelek már,
Szerelmes csillagsugár!
És te engem hányszor láttál:
Hogy az égen le s feljártál!

Változatlan a futásod
Béke, rend az egész vágyod,
Nem ismersz szomorúságot:
Kietlen földi világot.

Nem jár az utcákon senki.
Ha sem lehet már menni.
Kik a lányra szoktak nézni
Oda vannak csatát víni.

Háború van, nincs vőlegény,
Gyöngéd mennyasszonyt keresvén –
„Jaj beh szánlak! ily szép estén”
Mond a csillag, hozzá esvén.

(Cramer).

3.

Az egyetlen.

Öve párducbőrrel fedve,
Kalpagja szép fehér medve.
Bátorsága kelleme
Sok, igen sok.

Én rám – óh rám gondol-e?
Nincsenek-e kivüle

Otthon mások?
Mását nem látom!

(Rückert.)

4.

Várakozó.

Habos selyem ruhája,
Melyet visel,
Szivemnek szép bálványa,
Szivemet viszi el.
Látlak én még valaha –
De magam nem megyek...
Tudod, nincs lelkemnek nyugta,
Nincsen, a ki haza hozza,
Jer, hozd el szivemet!

(Cramer).

Időm, de tehetséges se volna a Si-king minden dalait lefordítani, a honnan némelyiket csak töredékesen közlöm; de egyszer mindenkorra kívánok néhány jellemző vonást megjegyezni a chinai nők erkölcsi méltatását illetőleg. [...] A nő a legnagyobb fáradság és szenvedésre képes férjeért, mint a következő dalból látszik:

5.

A nők fájdalma és öröme.

A Su folyam partján nők bolyongnak,
Szaggatják a lomb levelét
Nem látva férjüket, a deréket,
Oly nehéz fájdalmuk, mint az éhség.

Leülének a Su folyam partjára
Vesszőt vágtak és faágat,
Mondják az érkező férj láttára:
A bokrok közt most tűnt el, nem láttad?

Izzó piros a Fang-37 hálnak farka,
Király palotája lángban!
Hadd égjen a király palotája,
Csak hogy az apánk, anyánk közel van!

(Neumann).

6.

Időmérték.

Virágos az egész rét –
De ha téged csillagom
Nem látlak, azt gondolom:
Egy nap nekem egész hét.

Fényes a lom levele –
De ha gyöngyöm! egy órát
Kimaradsz, én akkor ládd
Százig búsulok bele.

Rózsát fontam hajamba –
Jaj ha szemed szemembe
Bizalmasan nem néz, de
Elszomorgok évszámra.

(Rückert).

7.

Az eltaszított.

Lassan távozom, nem akar velem
Jönni a lelkem, merre utam visz,
Tovább kísérni már nem fogom,
Hisz elkisért az ajtó küszöbig.

Mért mondod: keserű a Tu növény?
Édesbnek tetszik most neked a Tsi,
Más után jársz, felejtve vagyok én,
Tehát ma nevet, a ki hólnap sir!

³⁷ A Fang nevű hal farka t. i. elvörösödik, ha a hal kifáradt vagy valami baj érte. (Székely József eredeti lábjegyzete.)

Hol Kiáng folyó a Wei-be szakad,
Lesz a két folyam vize zavaros...
Hogy új szerelmed legyen boldogabb,
Az én szívem sebe majd halált hoz!

Kit most szeretsz, mint engem szeretted,
Bár egykor ne gyűlöld, mint engem,
Hogy annak, a kiért most elüzel,
Ne kelljen így elhagyni tégedet.

Segélyt talált házamnál a szegény,
A legszegényebb most már én vagyok...
A gyászolókkal együtt sirtam én,
De nem láttak dobzódo gazdagok.

Csolnakban ültem a széles vizen,
És a keskeny eren úgy lépten át
Nem kérdezém, mit bir erőm, mit nem. –
Vigasztalj most – végy bucsut legalább.

Nélkülözöm majd szomszédságodat,
Hogy én hiányzom... észre sem veszed,
Ha lakomáknál jól érted magad...
Szükségben tán majd rám emlékezel!

Székely forrása a mindössze négy évvel korábban, először 1853-ban, majd 1856-ban, Heimann Jolowicz (1816–1875) breszlai rabbi szerkesztésében megjelent, keleti versek német műfordításait tartalmazó *Der poetische Orient* című kötet volt.³⁸ Jolowicz kötete a kínai költészetéről szóló bevezetővel és versekkel kezdődik.³⁹ A kötetben szereplő százhat, *Dalok könyve* vers kivétel nélkül Cramer és Rückert, valamint Carl Friedrich Neumann (1793–1870) már korábban, más helyeken is megjelent fordításában olvashatók.⁴⁰ Jolowicz a *Dalok könyv*ből válogatott verseket hat kategóriába rendezve közli, például „szerelmi és házassági dalok” (*Liebes und Ehestandslieder*), „panaszdalok” (*Klagslieder*), „harcis és vadászdalok” (*Kampf- und Jagdlieder*), „történelmi dalok” (*Historichelieder*) stb. Székely nem törekszik arra, hogy a *Dalok könyv*et abban a teljességében reprezentálja, amely a Jolowicz válogatta kötetnek nyilvánvaló szándéka volt,

³⁸ Jolowicz 1853.

³⁹ Jolowicz 1853: 1–50.

⁴⁰ Jolowicz 1853: 1–44.

ő kizárólag az első csoportból – amelyet „szerelmi dalok”-ként fordít – választ ki hét művet. Az alábbi táblázat a versek könnyebb, áttekinthetőbb azonosíthatóságát szolgálja:⁴¹

1. táblázat

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
1.	[c. n.]	25.	<i>Flucht und Rache</i>	Rückert	12.	82.
2.	<i>Leány panasza</i>	1.	<i>Klage der Jungfrau</i>	Cramer	4.	?
3.	<i>Az egyetlen</i> ⁴²	2.	<i>Der Einzige</i>	Rückert	5.	120.
4.	<i>Várakozó</i>	3.	<i>Die Erwartende</i>	Cramer	5.	?
5.	<i>A nők fájdalma és öröme</i>	14.	<i>Schmerz und Freude der Frauen</i>	Neumann	9.	10.
6.	<i>Időmérték</i>	21.	<i>Zeitmass</i>	Rückert	11.	72.
7.	<i>Az eltasztott</i>	34.	<i>Die Verstossene</i>	Rückert	15.	35.

Szinte biztosan állítható, hogy Székely a Jolowicz-féle kötetten kívül semmilyen más forrást nem használt. A tanulmánya megírásában is kizárólag erre támaszkodik, jószerint annak részben átszerkesztett fordítását olvashatjuk.

Megjegyzendő, hogy a *Dalok könyve* hét versén kívül, Székely cikkében még egy kínai verset lefordít magyarra.⁴³ Jolowicz a müncheni sinológus, Neumann munkájára hivatkozva, a kínai költészet legrégebbi korszakának maradványait bemutatandó, az *Írások könyve* (*Shu jing* 書經) I/5, a *Yi Ji* 益稷 fejezetében olvasható dalt (*ge* 歌) közli latin betűs átírással, német fordításban.⁴⁴ Ez a verset a XIX. században még kétszer lefordították magyarra.⁴⁵

Székely József 1857-es tanulmánya az első, amely ha nem is a kínai költészet egészéről, de a *Dalok könyvéről* mindenképpen kimerítő részletességgel tudósít magyar nyelven. Ő volt az első, aki a Jolowicz-féle, német nyelvterü-

⁴¹ A táblázatban az I. oszlopban a versek Székely által használt sorszáma, a II. oszlopban versek Székely által fordított címe, a III. oszlopban a Jolowicz-féle sorszámozás, a IV. oszlopban a versek német fordításának címe, az V. oszlopban a német fordítók neve, a VI. oszlopban a versek fellelhetőségének oldalszáma Jolowicz kötetében és végül a VI. oszlopban a versek *Si king*-beli eredeti sorszáma látható.

⁴² Székely a német nyelvű, két versszakból álló versnek csak a második versszakát fordította le.

⁴³ Székely 1857: 67–68.

⁴⁴ Jolowicz 1853: 3–4.

⁴⁵ Lásd később, a Greguss Ágost (1861) és Farkas József (1878) munkáit tárgyaló résznél.

leten nagy hatása, a keleti, így kínai költészet sokáig legfontosabb, legmeghatározóbb referenciaművere támaszkodik. Mint az a későbbiekben még látható, a kínai költészet kapcsán forrásként mások is felhasználják majd mind Jolowicz könyvét, mind pedig Székely tanulmányát. Székely cikke mindezen túl azért is érdemel különös figyelmet, mert jelenlegi tudásunk szerint itt olvashatók az első, magyarra fordított kínai versek.⁴⁶

Bródy Zsigmond (1840–1906) tevékenysége sem kapcsolódik a nagy tekintélyű Kisfaludy Társaság fordítói programjához. Fordítóként elsősorban a magyar irodalom külföldi népszerűsítőjeként lett ismert, de leginkább újságíróként és lapszerkesztőként szerzett elismertséget és hírnevet magának. 1860 előtti munkásságát – amikor is a *Pesti Hölgydivatlap* állandó munkatársa lett, és még ebben az évben részt vett a *Pannonia* című német nyelvű lap megalapításában – mára szinte teljesen elfeledte az irodalomtörténet. A költő-epigongént indult Bródy korán magévá teszi az Arany és Petőfi teremtette népdalszerű és népballadás modort. Első műfordításaiban a dalformákkal tesz kísérletet, és 1859-ben számos külföldi népdalt fordít magyarra. A német, spanyol, finn, orosz, litván, portugál, arab stb. népdalfordításai sorában két kínai népdalt is találunk. Bródy pályakezdését kutató Zsoldos Jenő (1896–1972) irodalomtörténész sorra veszi, kik lehetnek Bródy előképei ezen munkássága során, és a kínai dalok kapcsán Greguss Ágost (1825–1882) nevét említi.⁴⁷ Greguss 1861-ben csakugyan megjelentetett egy szerényebb terjedelmű kötetet a világirodalom népdalainak műfordításából, amelyben több kínai népdal is található, de nincs arról tudomásunk, hogy 1860 előtt is jelent volna meg bármilyen kínai fordítása. Arról sincs értesülésünk, hogy Bródy kapcsolatban állt volna Greguss-sal, és tudomása lett volna arról, hogy Greguss kínai népdalokat fordít, vagy azok fordítását tervezte-e. Bródy Zsigmond feltehetően ismerte Székely Józsefnek, a kevesebb mint két évvel korábban megjelent írását a keleti költészetéről, de minden bizonnyal ő is Jolowicz könyvét használhatta két kínai verse fordításakor. Az 1859 júliusában és szeptemberében, a *Hölgyfutár* hasábjain „Chinai románc” és „A fiatal asszony” címen megjelent fordításairól Bródy csak azt közli, hogy a fordítás „Rückert után” készült, de nem tartotta lényegesnek, hogy mindkét vers a *Dalok könyve* gyűjteményből származik (82. és 69.), így tehát tőle az olvasók erről nem tudhattak.

⁴⁶ Megjegyzendő, hogy a Ferenczyné által összeállított *Kínai–magyar bibliográfia* csak Székely tanulmányát tünteti fel (lásd Ferenczyné 1959: 304), de nem tesz említést arról, hogy ebben versfordítások is olvashatók.

⁴⁷ Zsoldos 1942–1945: 260.

Chinai románc⁴⁸

(*Rückert után*)

Szólt a lányka: „a kakas szólt”
Szólt a kedves: nem hihetem,
Szólt a lányka: „virrad a reg”
Szólt a kedves: lehetetlen.

„Kedvesem, nézdd hát magad meg
Vajjon nincs é már itt a reg,
Hajnalcsillag tündöklése:
Nap’ jöttének hirdetése.

S most siess, de még mielőtt
Üdvünk színhelyét elhagynád,
Nyilazd le a csacska kakast
Szerelmünk’ háborgatóját!”

A fiatal asszony⁴⁹

(*Chinai dal*)

Kilépett a szülői háztól,
Sétálni ment a völgybe le,
A diszesen kötött kosárkát
Kecsesen tartá kis keze.

A diszesen kötött kosárka
Kecsesen függött kis kezén,
A melybe szépen szedni kezdett
Virágokat a völgy ölén.

Kosárkájába mig így tépe
Virágokat, jó füveket,
Egyszerre csak búsítani kezdő
S könyezve így szólamlá meg:

⁴⁸ *Hölgyfutár* 1859. 79. sz. (július 5.): 654.

⁴⁹ *Hölgyfutár* 1859. 114. sz. (szeptember 24.): 934.

„Eszembe jött valaki épen
 Ki megindítja szívemet.” –
 Mire eldobja a kosárákat –
 „Leányjáték, isten veled!

Szolgáim, úgy-é porfelhő ez,
 A mit ép észrevett szemem?
 Porfelhő! férjem lova verte,
 Virágnál kedvesb ő nekem!”

Bródy Zsigmond két *Si king* versének fordítása kapcsán már esett szó Greguss Ágostról (1825–1882). Greguss Mihály (1793–1838), az elismert esztéta és sokoldalú tudós fiának irodalmi karrierje a műfordítással indult, majd apja nyomdokain haladva, 1849-ben megjelent tőle az első önálló rendszeres magyar esztétikai összefoglaló mű, *A szépészet alapvonalai* címen. 1858-ban a Magyar Tudományos Akadémia tagja lett, majd az 1860-ban új lendületet kapott Kisfaludy Társaság már az első ülésén, 1860. július 15-én tagjai közé, sőt titkárának választotta. Székfoglalóját *A népköltészet viszonyáról a műköltészetéhez* címmel tartotta meg, és az ehhez kapcsolódó, a külföldi népköltészetből válogatott műfordítás kötetét, a *Külföldi népdalokat* a Társaság a rákövetkező évben, 1861-ben meg is jelentette. A kötet hat kínai verset (nála: „Sinai dalok”) is tartalmaz,⁵⁰ amelyek közül a VI. („Tanversek”) négy önálló műként szerepel. Ez utóbbiak valójában ugyanazoknak, az *Írások könyvében* szereplő énekeknek a fordításai,⁵¹ amelyeket Jolowicz bevezetőjéből Székely József is lefordított négy évvel korábban. A II-es, III-as és IV-es jelzetű verset Greguss a *Dalok könyvéből* (nála *Si-Kingből*) származóként tünteti fel, de a közvetítő mű azonosítását követően megállapítható, hogy az V. vers, amely „Az eltaszított nő” címet viseli – és amelyet Székely József „Az eltaszított” címen már korábban lefordított – szintén a *Si kingből* származik. Greguss az egyik lábjegyzetében a *Si kingről* ezt írja: „A Si-King (dalkönyv) a sinai nép közt élő daloknak válogatott gyűjteménye, melyet öt századdal Kr. e. Kung-Fu-Ceu (Konfucius) rendezett.”⁵²

Biztosan tudható, hogy Székelyhez és Bródyhoz hasonlóan, Greguss forrása is a Jolowicz-féle, 1853-ban megjelent *Der poetische Orient* volt. Arra vonatkozó információ, hogy Greguss mikor publikálta első ízben kínai versfordításait, csak 1860-ból származik, amikor is a *Szigeti Albumban*, a későbbi önálló kötetben is szereplő két verset (II. és a VI/4.) is megjelentette.⁵³ A négy, a *Dalok*

⁵⁰ Greguss 1861: 105–119.

⁵¹ Greguss 1861: 118–119.

⁵² Greguss 1861: 110.

⁵³ Szilágyi–P. Szathmáry 1860: 137, 138.

könyvből származó vers közül az első, amely „A túlhatalmasról” címet viseli a 194., a második, „Az öreg a fiatalokhoz” feltehetően a *Dalok könyve* 195., a harmadik – amely cím nélkül, csak „A Si-Kingből” jelzéssel jelent meg – a 198. dal 4. versszakának átköltése, míg a negyedik, „Az eltaszított nő” a 35. vers.

II.

A túlhatalmasról.⁵⁴

Bírja ő, nem szorúl másra,
Hogy a honnak sírját ássa;
Elég neki gaz ármánya,
Százszoros is egy hajtásra.

Ura körül csak ő forog,
Bölcsenek ott nem jut dolog;
Napot, holdat befeketít,
Csak azt higyjék, hogy ő ragyog.

Áltat, hizelg elől-hátul,
A ki hallja, belekábul;
Ki mentesse ki a császárt,
Ez ígézet rabságábul?
Vak pompával ámitgatja,
S egyre csak azt mondogatja:
A nép szeret, hálát rebeg!
De, hogy zúg, azt elhallgatja.

Az ország hadd vesszen oda!
Neki épül új palota;
És a ki nincs ott mint szolga,
A szabadnak – ros a dolga.

A túlhatalmasról.⁵⁵

Bírja ő, nem szorúl másra,
Hogy a honnak sírját ássa;
Elég neki gaz ármánya,
Százszoros is egy hajtásra.

Ura körül csak ő forog,
Bölcsenek ott nem jut dolog;
Napot, holdat befeketít,
Csak azt higyéek, hogy ő ragyog.

Áltat, hizelg elől-hátul,
A ki hallja, belekábul;
Ki mentesse ki a császárt
Ez ígézet rabságábul?
Vak pompával ámitgatja,
S egyre csak azt mutogatja:
A nép szeret, hálát rebeg!
De, hogy zúg, azt elhallgatja.

Az ország hadd veszzen oda!
Neki épül új palota;
És a ki nincs ott mint szolga,
A szabadnak – ros a dolga.

⁵⁴ Uo. 137. A forrásul használt német vers fordítója Cramer, és az „Uebermacht des Einen” címen olvasható (lásd Jolowicz 1853: 20).

⁵⁵ Greguss 1861: 110–111.

III.⁵⁶

Az öreg a fiatalokhoz.

Nem szereti már az Isten
E mostani népet itten;
Látja, nézi könyör nekül;
Hogy a szegény tönkre kerül.

Bolond szavát hallani csak,
Múlt emléke iránt mind vak,
A jövőnek nincs ki élne,
Merülnek a jelenlétebe.

Jó tanácsot nem ad a bölcs?
Nem int őt tett, ősi erkölcs?
Szólok biz én, nem hallgatok, –
Jertek ide, hallgassatok!

Alsóbb rendű vagyok, igaz,
De kérdelek, nem semmi az?
Hiszen egy a hazánk nekünk!
S egy a bajunk, az inségünk!

Ha beszédem' jónak látod,
Mért gúnyolnád a – kabátot?
És mi okból kevernéd el
A komoly szót – nevetéssel?

Sírhat holnap, ki ma nevet;
A közmondás int titeket:
„Jó tanácsot ha rongy ada,
ne szégyelje arany ruha.”

Sírhat holnap, ki ma nevet;
Baj – mint harmat – éjjel ered.
Szegény öreg mihaszna int?
Csak kotnyeles az ifju mind.

⁵⁶ Greguss 1861: 112–114. A forrásként használt német vers fordítója Cramer és a „Der Alte and die Jungen” címen olvasható (lásd Jolowicz 1853: 21–22).

Mi vagyok én: tébult? gyermek?
Tompa vagyok? Lapos nektek? –
Várjatok csak hegyes elmék!
Menny köve majd megtömpít még.

Mit is mondok? tán bolondot? –
Csak lassabban gúnyotokban!
Majd ha minden lángol itt lenn,
Tik is bezzeg csüggedeztek.

Tréfálni kell mostan tehát,
Midőn várjuk ég bosszúját? ...
Törjön ki csak! Majd látszanak
A kérkedők s hizelkedők.

A kérkedők s hizelkedők
Az országnak vermet ástak; ...
Kettős légyen csak a szégyen!
Majd azután jó lesz talán.

Nyög a nemzet, aszik, fonnyad,
De az nekünk gondot nem ad; ...
Mért is sírnánk hazánk sírján,
Ha menteni egy sem meri?

IV.⁵⁷

A Si-Kingből.

Az ősöknek pompás emlékeket
Állít nálunk a gyermeki kegyelet.

Művészet és tudomány virága
Díszlik nálunk, mint a nap világa.

Kinyomozunk mindent, fölkatatunk,
Mindeneknek a mélyire hatunk.

⁵⁷ Greguss 1861: 115. A forrásként használt német vers az „Aeußeres ohne Inneres” címet viseli, és Cramer műfordítása (lásd Jolowicz 1853: 20).

Mégis meg van nekünk jövendőlvé
Országunknak bukta, sírba dőlte.

Hajh! – mert lélek nincs a mi lelkünkben,
Valóság nincs ügyeskedésünkben.

Bármi czipfrán ugrál is a nyúlfi,
Az eb alatt fog végre elnyúlfi.

V.⁵⁸

Az eltaszított nő.

Lassan megyek, szívemben búbanat,
Nem követni szeretném a lábat.
Ő engem a kapuig kísért el,
Tovább jönni nem akart szegénynyel.

A tu növényt fanyarnak hirdeted?
Mert édesebb a czi növény neked?
Feleségül helyembe mást vettél!
Sír holnap a nő, ki ma nevetgél.
A hol a Vej a Kjangba ömöl be,
Zavaros a két folyó együlve;
De szívem, bár megszakad, ohajtja:
Egyességtek' semmi ne zavarja.

A kit szeretsz most, mint engem hajdan,
Úgy mint engem, meg ne gyüld majdan!
A ki miatt engem elhajtottál,
Bár maradjon mindig oldalodnál!

Segíték sok szegény állapotán, –
Most szegényebb vagyok, mint valahány!
Vigadók közt sosem restelkedtem,
A sirókat mindig fölkerestem.

⁵⁸ Greguss 1861: 116–117. A forrásként használt német vers a „Die Verstossene” címet viseli, és Rückert műfordítása (lásd Jolowicz 1853: 15).

Csolnakomon jártam a nagy folyót,
Megláboltam, a melyik sekély volt;
A szenvedőt, a hogy telt, segítém,
Ha másképp nem, vigasztal enyhítém.

Híjam' látják majd a szomszédodban,
Bár te híjam' nem látod házodban;
S híjjammal léssz az inségben talán,
Bár híjjammal nem vagy a lakomán.

A XIX. század második felében a *Dalok könyvének* az első, az addigi legalapossabb bemutatása 1861-ből származik, és a református lelkész, főiskolai tanár ifj. Tomori (Szabó) Sándor (?–1868) nevéhez fűződik. Tomori *A chinai vallásrendszerek. A mythicus kor és a Kong-fu-tse vallás* című tanulmányában⁵⁹ részletesen elemzi a konfucianus kánont, és az „öt kanonikus mű” sorában első helyre sorolja a *Si kinget* (nála: *Shy-king*). Itt olvashatunk magyarul először arról, hogy a *Dalok könyve* négy nagyobb részből áll, amelyek közül az elsőt, a *Guo fenget* 國風 és a negyediket, a *Songot* 頌 név szerint is említi. A tanulmány különlegessége, hogy a korábbi, a kínai filozófiával, történelemmel, kultúrtörténettel kapcsolatos tanulmányokkal, tudósításokkal ellentétben Tomori nem egyetlen idegen nyelvű forrást fordított le, hanem legalább öt (angol, német, francia) forrásmű alapján állította össze értekezését.

A *Shy-king* (szent énekek könyve) mely m[int] e[gy] 300 darab versből álló gyűjtemény, miket Confucius a népköltészet tág mezejéről válogatva összeszedett. Chinának is mint minden népnek ős költészete dalokból és ódákból állt, mik alkalmilag zene kísérettel is jártak. A *shy-king* chinai commentátora így elmélkedik: az emberi érzelmek fölébresztetve, szavakban testesülnek meg; ha kifejezésre a szavak nem képesek, sóhajok és taglalatlan hangok származnak; ha pedig ezek sem elegendők arra, hogy az érzelemnek igazság szolgáltatassék, az énekek kell születnie! A *shy-king* négy részre oszlik, melyek elseje és legérdekesebbje, a *Kuo-fung* (államszokások) különféle tájdalait tartalmazza azon kis államoknak, mikre akkor a birodalom oszolva volt. A történelem erről azt beszeli, hogy az akkori Tshau dynastia egyik tagja, ki mint tudjuk névleg szuverenül volt elismerve az apróbb vazallok által; megakarván ismerni birodalmában élő minden népek érzelmét és gondolkodás módját, összeszedette a náluk divatozó legkedvencebb dalokat; e chinai dalok legtöbbje igen együgyű, de a mellett homályos, úgy hogy az őket kísérő hosszas kommentárok nélkül telje-

⁵⁹ Tomori 1861.

sen érthetlenné lennének. E kommentárok (nagy részben Tshu-fu-tse vagy csak Tshu-tse híres kommentátor művei) tették lehetővé a Shy-king európai nyelvekre lett lefordíthatóságát is (Először angolban a Royal asiatic transactionsféle gyűjteményben). E jegyzetek aztán felvilágosításokat s történelmi eszmeláncolatokat adván, annyira érdekessé teszik, hogy a dalok minden művelt chinai kedvenc tanulmányaivá lettek, miket könyv nélkül betanulnak s mikre az újabb költészeti termékekben is folytonos vonatkozás van.

A Shy-king második és harmadik része oly énekeket tartalmaz, miknek nemzeti ünnepélyek alkalmával kell énekeltetniük, s az ős bölcsek és hősök tetteit s beszédeit hirdetik. A negyedik és utolsó része a *Sung* (dicsbeszéd) panegirisei a Tshau dynastia uralkodóinak és más e korbéli jeleseknél. Ezeket a császár éneklé, midőn mint a *Tien* (ég) főpapja az ég és föld templomában vagy „ősei csarnokában” áldozik. Ez egész gyűjteményt méltán nevezhetni chinai Homérnak.⁶⁰

A szegény sorsú zsidó családból származó Jónás János (1848–1911)⁶¹ a fordítója annak a tanulmánynak, amely 1869-ben „Confucius (Kong-Fu-Cse) élete és főbb tanai” címen jelent meg a *Budapesti Szemle* hasábjain.⁶² Jónás a pesti egyetemen orvosi és bölcsészeti karra is beiratkozott, de felhagyva orvosi tanulmányaival „keleti nyelveket” és matematikát tanult. Egyetemi éve alatt fordításokkal biztosította megélhetését. A Konfuciuszról szóló tanulmánya a *The Edinburgh Review*-ban „Confucius” címen olvasható cikk kivonatolt fordítása, amely a szerző feltüntetése nélkül jelent meg.⁶³ Az angol eredeti valójában a skót származású brit sinológus, James Legge (1815–1897) 1861-ben kiadott, *The Chinese Classics* I. részének első kötete alapján íródott. Legge a monumentális sorozata IV. részének két kötetében adja közre a *Dalok könyve* angol fordítását 1871-ben. Az angol nyelvű tanulmány épp csak megemlíti a *Si kinget*: „Az »Ódák-könyve«, 311 költemény, melyek ugyanazon helyet foglalják el a khinai irodalomban, mint Homer művei Hellasban, az ő felügyelete alatt állítottatott és rendeztetett össze.”⁶⁴

Erdélyi János (1814–1868) nemcsak költőként ismert, hanem a népköltészet iránt elkötelezett tudós, esztéta is volt. Nevéhez fűződik az első magyar nyelven megjelent világirodalom-történet megírása, amelynek első kötete csak a halála után, 1869-ben jelent meg *Egyetemes irodalomtörténet* címen.⁶⁵ Ennek, az ókori

⁶⁰ Tomori 1861: 560–561.

⁶¹ Újvári 1929: 423.

⁶² *Budapesti Szemle*, 1869. 14. köt.: 286.

⁶³ *The Edinburgh Review*, 1869. No. 264. (April): 303–332.

⁶⁴ *Budapesti Szemle*, 1869. 14. köt.: 279–304.

⁶⁵ Erdélyi 1869.

irodalmat feldolgozó kötetének teljes második fejezete Kínáról szól.⁶⁶ Erdélyi egyéb munkásságában nem található nyoma annak, hogy a kínai költészet különösebben érdekelte volna, de ebben a munkájában – nyilvánvalóan a teljességre törekvés igénye miatt – a korban rendelkezésre álló forrásokhoz mértelen lelkiismeretes munkát végzett. Nem tünteti fel ugyan a forrásait, de annyi bizonyos, hogy jó érzékkel egy vagy több megbízható idegen nyelvű forrást használhatott. A kínai népjellem, a nyelv és írás, a vallás és erkölcs, illetve a tudományos élet bemutatása után Erdélyi rátér a népköltészet, a konfucianus szent könyvek, illetve a szépirodalom tárgyalására is. A konfucianus kánon ismertetésekor részletesen mutatja be a *Si kinget*, amelynek egyik legnagyobb erényeként a kínai népköltészetben megjelenő kritikai hangot emeli ki. Pontosan sorolja fel a gyűjtemény négy részét, sőt az i. e. III–II. század fordulóján tevékenykedett Mao Hengről 毛亨 (nála: Maocsong) is említést tesz, akinek a hagyomány a *Dalok könyve* rekonstrukcióját és első kommentálását tulajdonítja. Sajnálatos módon azonban konkrét versfordításokkal nem illusztrálja tanulmányát.

[...] Shi-king a harmadik uralkodó család idejéből, és így a három első családra s idejére vonatkozó énekek, dalok gyűjteménye, melyet a hűbéri fejedelmek, vangok, felsőbb parancsra szedtek össze, midőn az udvarnál megjelenvén népdalokkalis számoltaka tartományok érületéről, igazgatásáról, a mint már volt említve feljebb. Confucius három ezeren felül talált ily dalokat a császári könyvtárban, hová csak is az udvarnak tetsző darabok lőnek bevéasztva, egyéb, ellenes irányuak mellőztetvén. De így is csúszott be több kíméletlen csipős költemény, szemrehányással a hatalom tekintélye ellen, mit a francia hitjárók megdöbbenve vettek észre, nem is remélvén, hogy Khinának a gúny fegyverei oly régóta keze ügyébe esnek. Igaz, hogy a földművelő élet, melynek nagy és apró gyönyörei egyformán töltik be az emberi szívet, az öröm és fájdalom tartósságáról keveset tud, jobbára csak átmenőben ismeri a kedély világán mindkettőt: de azért a szenvedés oly régi mint az öröm. Khina idilli hangulata ha ne talán sokáig tartott, csak annyit tesz, hogy ott minden sokáig tart. Az a földileg prózai érület, mely a bölcsesség könyvét bolondok könyvének kész gúnyolni, s a szent szobrát, ha segítség nem telik tőle, a templomból kihányni, sárral festeni, nem vesz el könnyen a hitben, hogy bárgyú volna, hanem elveszti kegyeletét a tekintély iránt, aztán beszél, versel, a mint a szájára jő. – E dalok irálya szabatos, rövid, átszöve régi közmondásokkal, melyeket érteni kell, hogy el ne feledjék a költemény hová vág. Confucius derék prózai ember maga is a mint khinaihoz illik, dicséri bennök a hajdani hősök dicséretét, az erkölcsi jeles mondatokat, vagyis a történelmet és morált, Khina két főtudományát, melyekhez harmadik a

⁶⁶ Erdélyi 1869: 53–78.

jog. – A Shi-king öt szakaszra osztható, de az ötödik gyanus; marad négy. Az első dicséri az erényök, eszök után híres férfiakat, fűszerezve a bölcsesség savával. Dala nagy ünnepélyeken, minők az áldozat, halotti pompa, elődök emléknapja, szoktak énekelteni. A második szakasz ismétlen szerzőktől románcalakba szedi a birodalom élményeit, szokásait; darabjai felmondásra készítvék, nem énekre. Szavalni szokták a császár és miniszterei előtt. Bennök a hatalmat egyenlő bírálat éri mint a népet és korántsem legyezőleg, hanem mindkettőnek van mit tanulni belőle. A harmadik szakasz hasonlítások költészete, mert képek látszanak benne túlnyomólag. Hasonlatok szépségében leli költői becsét. A negyedik szakasz költeményei a nagyszerűbe, fenségesbe vágnak, megragadni a kezdetnél mindjárt a hallgató érzékenységét; rendeltetésök levén hivatalos himnuszul szolgálni, az ünnepély méltóságát emelni. – A Shi-king valóságos nemzeti dalkönyv, melynek egyes részei: Kuefong, Siaoya, Taya és Song név alatt különböztetvék. A mint Confucius kiválogatta, 311 dalból állott, de hat ebből is elveszvéen, most a dalok száma 305. Lü királyságból, szülő földjéről is vett fel négy dalt a gyűjteménybe. didaktikai elemmel párosúlva itt tűnnek fel a legrégibb politikai költészet példái, egyszerű négyszótagu versekben és különböző mértéken. Csiashiwangti császár pusztításakor a Shi-king is lángok martaléka lett; hanem később egy palota romjai alatt teljes példányát lelte fel a tudós Maocsong, kit aztán Csuvenkong, a Shi-king feldolgozója, azzal tisztelte meg, hogy nevééről a dalok könyvét Maocsi-kingnek nevezte el [...]⁶⁷

1872-ből származik Szentés István Veszprém megyei „áldozár” „A kingek és a biblia” című tanulmánya, amely a katolikus egyházi és irodalmi lapban, a *Religióban* jelent meg.⁶⁸ A konfucianus kánon és a *Biblia* összehasonlítása apropóján született terjedelmes írás meglepő szűkszavúsággal ismerteti a *Dalok könyvét*:

A Chi-Kingben – mely költeményeket tartalmaz – nagyszámu bölcs elvekkel találkozunk; de találni roszakat, botorokat és gonoszakat is. E költemények igen nagy tiszteletben részesülnek. Egy különösen figyelemreméltót olvashatni bennük, mely az ember bukásáról beszél, ki ezután csak az ég által tudott megszabadulni bajaitól; és a bajok, e roszak, mind az asszonynak tulajdonítatnak.⁶⁹

Táncsics Mihály (1799–1884) idős korában, 1873-ban saját költségén kezdte el kiadatni összegyűjtött írásait tizenkét kötetben. A sorozat nyolcadik kötetében, a vallástörténeti írásai között található a „Confucius és követői” című fejezet,⁷⁰

⁶⁷ Erdélyi 1869: 67–69.

⁶⁸ Szentés 1872: 339–342.

⁶⁹ *Uo.* 341.

⁷⁰ Táncsics 1873: 79–83.

amelyben a konfucianus kánon ismertetésekor röviden megemlékezik a *Dalok könyvéről* is, mint amely művet Konfuciusz maga állított össze: „[...] a »Schi-King«, ebben a régi énekeket rendezte el, s javította meg”.⁷¹

Farkas József (1844–1925) főgimnáziumi tanár és klasszika-filológus 1878-ban jelentette meg a *Kelet ősköltészete* című művét.⁷² Már műve alcímében megjelöli forrásait, miszerint könyvét „Dr. Joliwitz H., Neumann K. F., Erdélyi J. és más kútfők után” állította össze, és ennek megfelelően magát csupán a kötet szerkesztőjeként tünteti fel. Legfontosabb idegen nyelvű forrása tehát ugyanaz a *Der poetische Orient* című munka, amelyben Jolowicz többek között a német sinológus Neumann kínai fordításait is felhasználta.⁷³ Másik jelentős forrása Erdélyi János, majd egy évtizeddel korábban megjelent, már fentebb ismertetett munkája.⁷⁴ Farkas tanulmánykötetének gerincét valójában Erdélyi vonatkozó munkája alkotja, számos helyen szó szerint vesz át tőle részeket, illetve csak parafrázeálja egyes szövegrészleteit. Akárcsak Erdélyi, ő is a kínai költészet ismertetésével kezdi tanulmányát,⁷⁵ ám nem Erdélyi magyarosított átírását használja, hanem visszaállítja a német forrásban szereplő átírást. Mint azt láthatjuk, a témában való tájékozottsága, elmélyülése kevésbé meggyőző, mint Erdélyié, akinek szövegét gyakorta nem is pontosan érthette, és olyan megállapításokat vonatkoztat a *Si kingre*, amelyekről Erdélyi majd a későbbi, a középkori műköltészet kapcsán értekezett.

[...] Említve volt, hogy a Schi-king (dalok könyve) Confucius által állítottatott össze. E gyűjtemény Hia (2207–1767 Kr. e.), az első uralkodó idejéből egyetlen dalt sem tartalmaz; a második uralkodó, Schang (1122 Kr. e.) korából is Confucius csak öt áldozati éneket vett fel a gyűjteményébe. Leghívebb képét tárja föl azonban a Schi-king a khinai nép ekölcesei-, törvényei- s egész szellemi életének a harmadik uralkodó Tscheu (208-ig Kr. e.) alatt: jóllehet csak a Kr. e. nyolcadik század közepe-, Ping-wang idejéig (körülbelül 770. Kr. e.). Tartalmaz ugyan célzásokat a második és harmadik uralkodó történetére s oly eseményekre, melyek alkotásának ideje előtt régen történtek: a mythosi történetek és csodákról azonban, melyeknek a khinai birodalom első évszázadaiban kellett volna divniok, a Schi-king-ben semmi említést nem találunk. Miért is a khinai nép e hitregés történetét úgy tekintjük, mint alap nélküli találmányát a későbbi íróknak.

A Tscheu dynastia idejében több hűbérnök volt kinevezve a tartományok igazgatásának élére, kiknek időnkint meg kelle jelenniök az udvarnál számot adni

⁷¹ *Uo.* 82.

⁷² Farkas 1978.

⁷³ Jolowicz 1853.

⁷⁴ Erdélyi 1869.

⁷⁵ Farkas 1978: 9–13.

sáfárkodásukról. A számadás egyik cikkelye volt a vidék népdalait összegyűjtve a császárnak bemutatni, mi lehet bennök a nép véleménye a birodalom kormányzása felől. A népdal, mint közvetlen tanú, a leghitelesebben bizonyíthat. A kedvező dalok külön válogatva megtartattak, nyilvános ünnepélyeken zenével kísérve előadásra kerültek, azután örök emlékül a levél- vagy könyvtárak becses ritkaságai között foglaltak helyet. Azon esetre, ha kesrűség és panasz lehelt a dalokból, a kormány fordíta a rendszabályokon s más módokhoz nyult a közigazgatásban. Sehoh sem becsülte meg ennyire a népdalokat a politika.

Confucius három ezren felül talált ily dalokat a császári könyvtárban. Ámbar pedig az ellenes irányúak mellőztettek: így is csuszott be több kiméletlen, csipős költemény. E dalok irálya szabatos, rövid, átszóve régi közmondásokkal. Confucius dicséri bennök a hajdani hősök dicséretét s az erkölcsi jeles mondásokat.

Még a legujabb időben is állították, hogy a khinaiak az általánossal ellenkezőleg, semmi alanyi önérzettel nem birtak, s intézvényeik nem önálló elhatározásra mutatnak. A Schi-king ellenkezőről tanúskodik; mert az énekek egy része a tartományi helytartók törvénye, kényuri szigora s önkénye elleni panaszok s tiltakozásokból áll, avagy a harmadik dynastia elleni satyrákból; igen kevésből szól a császárok, az uralkodás s az országos erkölcsöknek korlátlan dicsérete.

Sajátságos s figyelemre méltó jelenség az is, hogy míg a khinaiak régi dalaiban a rimre való szoros figyelésre találunk; mig újabb költészetében is a változó hangsúly uralkodik; addig a Schi-kingben mindez hiányozni látszik. Akadnak ugyan itt-ott rimes versszakok; ez azonban inkább esetleges, vagy a költő önkényétől látszik függni ugy, hogy a dalok-könyvének költője inkább a nyelv természetes jóhangzása, mint szoros költői szabályok által látszik vezetve lenni. E nézet mellett bizonyít az is, hogy a chinai commentatorok semmi tekintettel sincsenek a rimre, vagy a Schi-king darabjainak mértékére; mert csak a külsőségek figyelembe vétele szerint osztják azokat három osztályra. Az első Fu-nak nevezett osztály dalai egyszerű didaktikai tartalmúak, minden emelkedettség, minden kép nélkül. A második osztály, mely Pe-nek hivatik, a célba vett tárgyakat nem nevezi meg, hanem csupa allegoria. A harmadik Hing-nek nevezett osztálybeliek a versszak első sorában összehasonlítással vagy képpel kezdődnek s azután mennek át a megvilágítandó tárgyra [...] ⁷⁶

Farkas tanulmányában három, illusztrációnak szánt kínai vers fordítását is olvashatjuk.⁷⁷ A cím nélküli versek első sorára hivatkozva Ferenczyné Wendelin Lídia a *Kínai–magyar bibliográfiában* ezeket a fordításokat mint a *Dalok könyvéből*

⁷⁶ Farkas 1878: 10–12.

⁷⁷ Farkas 1878: 12–13.

származó verseket szerepelteti.⁷⁸ Ezek a versek azonban nem a *Si king*ből származnak, mint az Farkas szövegéből is kiderül: „Az évkönyvek első részében ugyanis, az ötödik fejezet vége felé, a következő dalok jönnek elő, melyek Schun császárnak tulajdonítottak.”⁷⁹ Ugyanazokról az énekekről van szó, amelyeket a Jolowicz-féle műből Székely József és Greguss Ágost is magyarázott korábban.

A *Dalok könyve* további, a 20. század első évtizedéig terjedő magyar nyelvű recepcióját és fordításainak bemutatását a *Távol-keleti Tanulmányok* következő (2020/2) számában folytatjuk.

Elsődleges források

- Allen, Clement Francis Romilly 1891. *The Book of Chinese Poetry being The Collections of Ballads, Sagas, Hymns and other pieces know as The Shih Ching or Classic of Poetry*. London. Arany László (szerk.) 1888. *Arany János hátrahagyott iratai és levelezése. I. köt. Verseik. Hátrahagyott versei*. Budapest: Ráth Mór.
- Cramer, Johann 1844. *Schi-King, oder Chinesische Lieder, gesammelt von Confucius. Neu und frei nach P. La Charme's latinischer Uebertragung bearbeiter. Für's deutsche Volk herausgegeben von Johann Cramer*. Creferd: Funckle.
- Erdélyi János 1869. *Egyetemes irodalomtörténet. Az ókori irodalom története*. Pest: Ráth Mór.
- Farkas József (szerk.) 1878. *Kelet ősköltészete – Dr. Joliwitz H., Neumann K. F., Erdélyi J. és más kútfők után*. Budapest: Első Magyar Egyesületi Könyvnyomda.
- Greguss Ágost 1861. *Külföldi népdalok*. Pest: Kisfaludy-társaság.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1837. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die philosophie der geschichte*. Berlin: Verlag von Dunder und Humblot.
- Jennings, William 1891. *The Shi King: The Old "Poetry Classic" of the Chinese*. London–New York: George Routledge and Sons.
- Jolowicz, Heimann 1853. *Der poetische Orient*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand.
- [Jones, William] 1774. *Poeseos Asiaticæ commentariorum libri sex: cum appendice; subjicitur Limon, seu miscellaneorum liber / auctore Gulielmo Jones*. London: T. Cadell. [Repr.] Lipsiae: Apud Haeredes Weidmanni et Reichium. 1777.
- Kállay Ferenc 1840. „Tudós egyesületek 's alapítványok hasznairól.” *A' Magyar Tudós Társaság' évkönyvei*. IV. 1836–1838: 98–111.
- Legge, James 1871. *The She king, or the Lessons from the States. The Chinese Classics*. Hongkong: Lane, Crawford & Co; London: Trübner & Co.
- Molnár János 1760. *Molnár Jánosnak Jesus Társasága szerzetes papjának a régi jeles épületekről kilentz könyvei*. Nagyszombat.
- Molnár János 1783. „Khina.” *Magyar Könyv-Ház CCXXIX–CCXXX*: 573–584.
- Rückert, Friedrich 1833. *Schi-king. Chinesische Liederbuch, gesammelt von Confucius*. Altona.
- Schedel Ferenc (szerk.) 1844. *Csokonai Mihály minden munkái*. Pest.

⁷⁸ „Fogadj szót ég parancsának...”, „Ha a láb és a kar épek...” és „Nagyon értelmes a fő, igen...”; lásd Ferenczyné 1959: 303–304.

⁷⁹ Farkas 1878: 12.

- Strauß, Victor von 1880. *Schi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*. Heidelberg.
- Székely József 1857. „Kelet költészete.” *Szépirodalmi Közlöny*. 1. sz. (október 4): 14–18; 3. sz. (október 11): 65–71; 5. sz. (október 18): 116–118; 8. sz. (október 28): 186–190.
- Szentes István 1872. „A kingek és a biblia.” *Religio* 43. sz. (június 1.) 339–342; 44. sz. (június 5.) 348–349.
- Szilágyi István – P. Szathmáry Károly (szerk.) 1860. *Szigeti Album*. Pest: Ráth Mór.
- Táncsics Mihály 1873. *Hit, papok, pápák*. Első kötet. *Táncsics Mihály művei* 8. Budapest: Buschmann Ferencz, 79–83.
- Tomori Sándor 1861: „A chinai vallásrendszerek. A mythisus kor és a Kong-fu-tse vallás.” *Sárospataki Füzetek* 5: 551–575.
- Vajda Péter (ford.) 1839. „China történeteinek philosophiája.” *Tudománytár*. 6: 117–133.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Csibra Zsuzsanna 2006. *Tenyérnyi selymen végtelen tér. Kínai költők magyar forrásokban*. Irodalomtörténeti füzetek 159. sz. Budapest: Argumentum Kiadó.
- Ferenczyné Wendelin Lídia 1959. *Kínai–magyar bibliográfia*. Új Bibliográfiai Füzetek IV. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár.
- Újvári Péter (szerk.) 1929. *Magyar Zsidó Lexikon*. Budapest: Magyar Zsidó Lexikon Kiadása.
- Vargha Balázs (szerk.) 1981. *Csokonai Vitéz Mihály minden munkája. Műfordítások*. Nagy Klaszszikusok. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Világirodalmi lexikon* 1970. 1. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Világirodalmi Lexikon* 1992. 13. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Zágonyi Ervin 1991. „Kosztolányi kínai versfordításai.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 5–6: 543–578.
- Zsoldos Jenő, Dr. 1942–1945. „Bródy Zsigmond pályakezdése.” *Magyar Zsidó Szemle* 59–62: 259–272.

ÉSIK SZANDRA

Környezetpolitikai diskurzus a Kínai Kommunista Párt kongresszusain előadott pártfőtitkári beszámolóiban

Bevezetés

A hatékony környezetvédelemhez – bár alapvető fontosságú az egyéni szerepvállalás is – szükség van kormányzati szintű stratégiára és komplex eszközrendszerre. Ezt a tudatos döntések által övezett, szakmailag megalapozott, a változásokhoz igazodó, országos szintű távlati politikát nevezzük környezetpolitikának. Minél nagyobb egy ország, hazai környezetpolitikájának annál nagyobb globális súlya van.

Kína a világ legnépesebb, második legnagyobb nominális GDP-jével rendelkező,¹ területét tekintve harmadik legnagyobb országa. Kevés olyan állam van tehát, amelynek hazai környezetpolitikája annyira meghatározó lenne az emberiség jövőjére nézve, mint Kínáé. Nagy hatással van világunkra a kínaiak környezetvédelemben való nemzetközi szerepvállalása is. Ennek hajlandóságát és mértékét kutatja jelen tanulmány a Kínai Kommunista Párt (KKP) kongresszusain előadott pártfőtitkári beszámolóiban. Az írás nem Kína környezetpolitikáját elemzi, hanem arra mutat rá, hogy az ötévente elhangzó kongresszusi beszámolóiban hogyan jelenik meg ez a terület.

A Kínai Kommunista Párt kongresszusainak fontossága

A pártkongresszusok több okból is rendkívüli jelentőséggel bírnak. Először is, itt történik a vezetőváltás: az idős kádereket nyugdíjazzák, és megválasztják a nagyjából kétszáz fős Központi Bizottságot, amely a kongresszus után megtartja első plénumát, ahol kinevezik a KKP legfőbb vezetőit, beleértve a Politikai Bizottságot, annak Állandó Bizottságát és azzal együtt természetesen

¹ A Világbank adatai alapján: https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?most_recent_value_desc=true.

a pártfőtitkárt (hivatalosan a Kínai Kommunista Párt Központi Bizottságának főtitkárát) is.²

Másodszor, csak a pártkongresszus módosíthatja a pártalkotmányt. A jelenleg hatályos pártalkotmányt 1982-ben, a 12. kongresszuson fogadták el, és azóta több kongresszus végzett rajta módosításokat.³

Végül, a kongresszus a KKP hierarchiáján belüli leginkább irányadó gyűlés, amelyen kijelölik a fő politikai irányvonalat a legközelebbi kongresszusig, tehát az 1970-es évek óta a következő öt évre. Az iránymutatás a párt legkülönbözőbb szintjeiről érkező mintegy 2000 delegált előtt, egy politikai beszámoló formájában hangzik el. Ezt ugyan a pártfőtitkár mondja el, ezen azonban nem a személyes vélemény hangoztatását kell érteni, hanem „egy szintetikus dokumentumot, amely tükrözi a szélesebb pártvezetés egyetértését”.⁴ A nagyjából egyhetes kongresszus zárását követően a vezetők csak a beszámolóban kijelölt stratégiával összhangban intézkedhetnek, illetve a pártalkotmány szerint a politikai irányvonal módosítására csupán az évente legalább egyszer ülésező, nagyjából kétszáz fős Központi Bizottságnak van joga.⁵

A környezetvédelem története Kínában

1972-ben Stockholmban Kína részt vett az ENSZ *Konferencia az emberi környezetről* című első világméretű környezetvédő gyűlésen, ez jelentette a kínaiak első zöld lépését. A kínaiak egy évvel később megalapították az első országos környezetvédelmi hatóságot, és megtartották az első nemzeti konferenciájukat. Ekkorra a folyók és a nagyvárosok már szennyezettek voltak. Ezt követően környezetvédő testületek alakultak, majd 1979-ben kiadták az első rendeletet a környezetvédelemről.⁶

1982-ben az alkotmány 9. pontjában rögzítették: „Az állam védi a természeti erőforrások észszerű felhasználását, védi a ritka állatokat és növényeket. Bármely szervezet vagy magánszemély számára tilos a természetes erőforrások bármilyen módon történő megsértése vagy károsítása” (国家保障自然资源的合理利用，保护珍贵的动物和植物。禁止任何组织或者个人用任何手段侵占或者破坏自然资源)。A 26. pont szerint: „Az állam védi és fejleszti az élet- és ökológiai környezetet, megakadályozza a szennyezést és az egyéb káros hatáso-

² Institute for Security & Development Policy: <https://isdpc.eu/publication/nccpc-national-congress-communist-party/>

³ Jordán 2015.

⁴ Miller 2012: 2.

⁵ Miller 2012: 2.

⁶ Kusai 2020: 17.

kat. Az állam szervezi és ösztönzi a faültetést és az erdőtelepítést, védi az erdőt” (国家保护和改善生活环境和生态环境，防治污染和其他公害。国家组织和鼓励植树造林，保护林木).⁷ 1983-ban a népességszabályozás mellett a környezetvédelmet tették a két alapvető állami politikává, kijelentve, hogy a környezeti problémák legalább olyan súlyosak, mint a túlnépesedés veszélye. A világ többi részével lépést tartva, 1987-ben, megjelenése után szinte azonnal lefordították kínaira az ENSZ *Közös jövőnk* című jelentését, amely lefektette a fenntartható fejlődés elméletét.⁸

A környezet megóvásáért folytatott munka következő fontos állomása 1992 volt, amikor két hónappal az ENSZ Rio de Janeiróban rendezett Környezet és Fejlődés konferenciája után kiadták Kína tízpontos stratégiai környezetvédelmi és fejlesztési programját (中国环境与发展十大对策). Ebben bejelentették, hogy Kína a fenntartható fejlődés (可持续发展 ke chixu fazhan) stratégiáját alkalmazza.⁹ 1993-ban összeült az ipari szennyezés megelőzéséről és szabályozásáról szóló második nemzeti konferencia (第二次全国工业污染防治工作会议) is.¹⁰ A következő évben, a világon elsőként a kínaiak adták ki a XXI. századi környezetvédelemre irányuló tervüket (Kína XXI. századi programja – Fehér könyv a XXI. század kínai népességéről, környezetéről és fejlődéséről 中国21世纪议程——中国21世纪人口、环境与发展白皮书).¹¹ Meg kell említeni, hogy a tervzet feltűnően gyorsan született meg a riói konferencia után: 1994 áprilisára már készen is voltak vele. A prezentálására Pekingben, 1994 júliusában került sor nemzetközi kormányok és szervezetek hivatalos képviselői előtt. Képviseltette magát többek közt a Világbank és az Ázsiai Fejlesztési Bank is. Bradbury és Kirkby szerint „a magas szintű beszámoló célja az volt, hogy erősítsék Kína esélyeit nemzetközi kölcsönökre és egyéb támogatási formákra”.¹²

1996-ban a fenntartható fejlődést a nemzeti stratégia részévé tették, és elkezdődött ennek kivitelezése.¹³ Ez idő alatt Kína GDP-jének 0,93%-át (mintegy 346 milliárd jüant) a környezetszennyezés csökkentésére fordította,¹⁴ ez még tükrözi a környezetvédelmi harc kezdetén felállított prioritást, amely szerint elsődleges a szennyezés visszaszorítása.

⁷ A Kínai Népköztársaság Alkotmánya: http://www.gov.cn/govweb/test/2005-06/14/content_6310.htm.

⁸ Zhang–Wen–Peng 2007: 2.

⁹ Zhang–Wen–Peng 2007: 2.

¹⁰ Zhang–Wen 2008: 1251.

¹¹ Zhang–Wen–Peng 2008: 131.

¹² Bradbury–Kirkby 1996: 98.

¹³ The People’s Republic of China National Report on Sustainable Development: 2. <http://download.china.cn/en/pdf/development2.pdf>

¹⁴ Wang 2010: 1207.

Jóllehet korábban a szennyezés ellen vívott harc dominált, az 1998-as nagy árvíz felhívta a figyelmet az ökológiai rendszer fenntartásának, a környezeti romlás visszaszorításának, a biodiverzitás megőrzésének a fontosságára.¹⁵ A 2000-es évektől aztán a környezetvédelmi intézkedések és rendeletek száma egyre növekedett. Például az Államtanács jóváhagyta az ökológiai környezetvédelem nemzeti irányelveit (2000); az Államtanács kiadta a forgalomból kivont autók újrafeldolgozására vonatkozó rendelkezést (2001); az Államtanács kiadta a meredek szántóföldek erdőkké és gyepekké történő visszaalakításáról szóló rendeleteket (2002); megszületett a radioaktív szennyezés megelőzéséről és ellenőrzéséről szóló törvény (2003); az Állami Környezetvédelmi Igazgatóság és a Nemzeti Statisztikai Hivatal közösen megszervezte a zöld GDP kutatását (2004); kihirdették a megújuló energia támogatásáról szóló törvényt (2005) stb.¹⁶ Wang 2007-es tanulmányában megjegyzi: „A környezetvédelem jogi keretének kidolgozása érdekében lenyűgöző munka történt. Ma már általánosan elfogadott tény, hogy Kína környezetvédelmi törvényei viszonylag teljesek, és hogy a végrehajtás most az igazi probléma. Ez részben igaz. Ugyanakkor, hasonlóan a korai amerikai környezetvédelmi törvényekhez, Kína környezetvédelmi törvényei, bár széles körű lefedettséggel rendelkeznek, továbbra is olyan hiányosságokkal küzdenek, amelyek korlátozzák a hatékonyságukat. A rendelkezések gyakran homályosak, és jobban hasonlítanak politikai nyilatkozatokhoz. Inkább »ösztönöznek«, mint »megkövetelnek«. A legfontosabb pedig talán az, hogy a végrehajtási rendelkezések gyakran rendkívül gyengék.”¹⁷ A jogi kereteket a környezetvédelemhez tehát már a 2000-es évek elején lefektették, azok azonban több ponton is hagytak kívánnivalót maguk után.

A belső intézkedések mellett Kína a riói konferencia után folyamatosan mélyítette nemzetközi együttműködéseit a környezetvédelem területén. A 2001-es év fontos állomás volt ezen a téren: Kína a Kereskedelmi Világszervezet (WTO) teljes jogú tagjává vált. Már a Marrakesh-ben aláírt alapító okiratban kijelölték, hogy a WTO alapvető céljai közé tartozik a fenntartható fejlődés és a környezetvédelem.¹⁸ Ugyanebben az évben kiadták a tizedik ötéves tervet is (2001–2005), amely 700 milliárd jüenes keretet állapított meg a városi és a vidéki környezetfejlesztésre.¹⁹

A 2008-as olimpiai év számos környezetvédelmi intézkedést hozott főleg Pekingben és környékén. A „zöld olimpia, csúcstechnológiás olimpia, az embe-

¹⁵ Wang 2010: 1207.

¹⁶ Zhang–Wen 2008: 1251.

¹⁷ Wang 2007: 203.

¹⁸ WTO álláspontja a kereskedelem és a környezet kapcsolatáról: https://www.wto.org/english/tratop_e/envir_e/envir_e.htm.

¹⁹ Han 2002 (online).

rek olimpiája” (绿色奥运, 科技奥运, 人文奥运) szlogennek megfelelően Kína célja az volt, hogy környezetbarát ötkarikás játékokat rendezzen. Ennek érdekében felállították a Környezetvédelmi Minisztériumot (2018 óta Ökológiai és Környezetvédelmi Minisztérium), és elrendelték, hogy a gyáraknak 30%-kal kell csökkenteniük károsanyag-kibocsátásukat, a túlságosan szennyező gyárak működését pedig korlátozták vagy beszüntették. Szabályozták a közlekedést is: 50%-kal csökkentették a személyautók számát az utakon, az EURO-I környezetvédelmi besorolást el nem érő járműveket pedig teljesen kitiltották Pekingből. A szálló por csökkentése érdekében átmenetileg leállították az építkezési munkálatokat. Összességében azonban az olimpiai előkészületek csak átmeneti pozitív hatással voltak a környezetre.²⁰

A környezetvédelem, a szennyezés csökkentése megjelent a későbbi ötéves tervekben is. A tizenegyedikben (2006–2010) huszonkét területre fogalmaztak meg terveket, ezek közül tizennégynek elvárt, nyolcnak pedig kötelező érvényű célja volt. A nyolc kötelező közül négy közvetlenül a környezethez kapcsolódott. A 2005-ös adatokhoz viszonyítva 2010-re az alábbiakat kellett megvalósítani: a kén-dioxid-kibocsátás csökkentése 10%-kal, az energiafelhasználás csökkentése 20%-kal, a vízhasználat csökkentése az iparban 30%-kal, a termőföldterületek csökkentése 0,2 millió hektárral, az erdők területének növelése 1,8%-kal.²¹

A tizenkettedik ötéves tervben (2010–2015) bejelentették, hogy a fent megnevezett célkitűzéseket megvalósították, sőt a kén-dioxid-kibocsátás 10%-ban megjelölt határát túllépve, 14,29%-os csökkenést sikerült elérni. A további fő célok a következők voltak: a 2010-es adatokhoz képest 2015-re a KOI (kémiai oxigénigény) 8%-os csökkentése, az ammóniakibocsátás 10%-os csökkentése, a kén-dioxid-kibocsátás 8%-os csökkentése, a nitrogénoxid-kibocsátás 10%-os csökkentése.²² A tizenkettedik ötéves terv alatt a pártkongresszus a környezetvédelem fontos platformjává válik, legitimálja a környezetpolitika létjogosultságát, és párt-, valamint állami szinten is a legfontosabb stratégiai szférák közé emeli.

2011-ben elkezdődött az 1979-ben hozott környezetvédelmi rendelet átdolgozása is. Időszerű volt már, hiszen a törvény utoljára 1989-ben esett át kisebb módosításon. A javításra, mint korábban említettem, a jogi szövegezés gyengesége miatt igencsak szükség volt. A törvény végül 2015-ben, négy felülvizsgálat után – amelyben nemcsak környezetvédelmi jogi szakértők, kormányzati testületek és a helyi környezetvédelmi hivatalok vettek részt, hanem kétszer még a közvéleményt is bevonták – látott napvilágot. Korábban a cégeknek jobban

²⁰ Cao–Hidemichi–Shunsuke 2013.

²¹ A 11. ötéves terv, 6. rész 22. fejezet: https://www.ndrc.gov.cn/xwdt/gdzt/ghjd/quanwen/201402/t20140219_1201612.html.

²² A 12. ötéves terv környezetvédelmi vonatkozása, 1. rész: <http://www.cn-hw.net/html/sort/056/201201/31655.html>.

megérte még a maximális bírságot is kifizetni, mint kibocsátáscsökkentő berendezést alkalmazni, az új törvénynek köszönhetően azonban már nem olcsóbb kifizetni a bírságot, mint betartani a környezetvédelmi előírásokat. Az állam továbbá már polgárainak is nagyobb szerepet szán a zöld mozgalomban.²³

A 2015-től indult szigorúbb környezetvédelmi eljárások a korrupcióellenes harc részei is. Ezzel párhuzamosan a tizenharmadik ötéves terv (2015–2020) is kiterjedt környezetvédelmi terveket fogalmazott meg. Külön kiemelendő a tervezetben is rögzített álláspont a globális klímaváltozás terén vállalt nemzetközi együttműködésről:

Ragaszkodva a közös, de differenciált felelősség alapelvéhez, az igazságosság alapelvéhez és ahhoz az alapelvhez, hogy mindenkinek a saját képességei szerint kell szerepet vállalnia, aktívan vállaljuk a nemzetközi kötelezettségeket, amelyek országunk alapvető állapotának, fejlettségi szintjének és gyakorlati képességeinek megfelelnek. Biztosítjuk, hogy megtegyük saját hozzájárulásunkat a klímaváltozásra adott erőteljesebb válaszhoz. Aktívan részt veszünk a globális klímaváltozással kapcsolatos tárgyalásokon, előmozdítjuk az igazságos, észszerű, közös nyereségen alapuló globális klímakormányzási rendszer kiépítését. Elmélyítjük a klímaváltozással kapcsolatos multilaterális párbeszédet és pragmatikus együttműködést. Teljes mértékben alkalmazzuk a Dél–Dél Együttműködési Alap szerepét, és támogatunk más fejlődő országokat abban, hogy erősíteni tudják a klímaváltozásra való reagálási képességüket (13. ötéves terv. X. rész, 46. fejezet, 3. pont).

坚持共同但有区别的责任原则、公平原则、各自能力原则，积极承担与我国基本国情、发展阶段和实际能力相符的国际义务，落实强化应对气候变化行动的国家自主贡献。积极参与应对全球气候变化谈判，推动建立公平合理、合作共赢的全球气候治理体系。深化气候变化多双边对话交流与务实合作。充分发挥气候变化南南合作基金作用，支持其他发展中国家加强应对气候变化能力。²⁴

Mindenképpen észben kell tartanunk a fenti sorokat, amikor a kínai környezetvédelemről van szó. Kína fejlődő ország, és bár kész szerepet vállalni a környezet megóvásáért folytatott világméretű harcban, a felelősség közös, a feladatokat meg kell osztani („differenciált felelősség alapelve”), amelyekben a fejlett, gazdag országoknak nagyobb részt kell vállalniuk („mindenkinek a saját képességei szerint kell szerepet vállalnia”).

²³ Ker – Logan 2014 (online).

²⁴ 13. ötéves terv: <http://www.12371.cn/special/sswgh/wen/#10>.

Környezetvédelem a Kínai Kommunista Párt kongresszusain előadott pártfőtitkári beszámolókból

A kínai környezetpolitika fejlődésének és jelentősebb eseményeinek bemutatása után áttekintem, miként kommunikálja a KKP legfelsőbb testülete a környezet megóvásának fontosságát, hogyan közvetíti a környezettudatosság szellemét. A releváns részeket fordításban közöljük, és feltüntetjük az aktuális pártfőtitkár nevét is.

A környezetvédelem a 13. kongresszus (1987. október 25. – november 1.) óta szerepel a pártfőtitkári beszámolókból. A 13. kongresszuson a környezetvédelem mindössze két mondatban, kirakatjelleggel tűnt föl. Jelentősége és szerepe is csak a fentebb említett az ENSZ *Közös jövőnk* című jelentés fordításához mérhető.

A gazdaságépítés előremozdításakor nagy erővel kell védeni és észszerűen kell felhasználni mindenféle természeti erőforrást, törekednünk kell a környezetszennyezés átfogó kezelésének kiterjesztésére, fokozottabban kell védeni az ökológiai környezetet, megfelelően kell összefűznünk a gazdasági, társadalmi és környezeti előnyöket.

在推进经济建设的同时，要大力保护和合理利用各种自然资源，努力开展对环境污染的综合治理，加强生态环境的保护，把经济效益、社会效益和环境效益很好地结合起来。(13. kongresszus, 赵紫阳 Zhao Ziyang)

Itt még különösképpen ki kell emelni, hogy a népszékszabályozás, a környezetvédelem és az ökológiai egyensúly kapcsolódik a gazdaság és a társadalom fejlődésének valamennyi fontos kérdéséhez.

这里还要特别指出，人口控制、环境保护和生态平衡是关系经济和社会发展全局的重要问题。(13. kongresszus, 赵紫阳 Zhao Ziyang)

A 14. kongresszuson (1992. október 12–18.) szintén történt némi utalás a természet megóvásának fontosságára.

Folyamatosan javítani kell a nép életét, szigorúan szabályozni kell a népességnövekedést, fokozottabban kell védeni a környezetet.

不断改善人民生活，严格控制人口增长，加强环境保护。(14. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Lelkiismeretesen kell kiviteleznünk a népességnövekedés szabályozására és a fokozottabb környezetvédelemre vonatkozó alapvető nemzeti politikát. A népszékszabályozási programon egyáltalán nem szabad lazítanunk, minden-

képpen biztosítani kell a népességekrolatozas kituzott celjanak megvalositasat, ragaszkodnunk kell a jobb gyermekek szuleteséhez es nevelesehez, emelnunk kell a nepesség minoseget. Nagy figyelmet kell szentelnunk a nepesség eloregedeset érintő kutatásoknak, szorgalmasan kell tennunk azért, hogy jól végezzük el a munkát ezen a területen. Növelnünk kell az egész nemzet környezettudatosságát, meg kell védenünk és észszerűen kell használnunk a földeket, az ásványianyag-forrásokat, az erdőket, a vizet és valamennyi természeti erőforrást, szorgalmasan kell javítanunk az ökológiai környezetet.

认真执行控制人口增长和加强环境保护的基本国策。计划生育工作决不能放松，必须确保实现既定的人口控制目标，坚持优生优育，提高人口质量。重视研究人口老龄化问题，认真做好这方面的工作。要增强全民族的环境意识，保护和合理利用土地、矿藏、森林、水等自然资源，努力改善生态环境。(14. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

A 15. kongresszuson (1997. szeptember 12–18.) a pártfőtitkári beszédben az előzőnél valamivel több szó esett a környezetvédelemről, számos területét érintve a komplex problémakörnek. Megfogalmazódik továbbá a fenntartható fejlődés stratégiája a modernizáció építésében.

Tisztán látjuk, hogy az előttünk álló úton nem kevés ellentmondás és nehézség van, a munkában vannak gyengeségek és hiányosságok. Legfőképpen: [...] a gazdaság fejlődése az erőforrásokra és a környezetre hatalmas nyomást gyakorol... 我们清醒地看到，在前进道路上还有不少矛盾和困难，工作中也有缺点和不足。主要是：[.....] 经济发展给资源和环境带来巨大的压力... (15. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Hazánk népes, erőforrásunk azonban nem elég, a modernizáció építésekor a fenntartható fejlődés stratégiáját kell követnünk. Ragaszkodnunk kell a népességszabályozási programra és a környezetvédelemre vonatkozó alapvető nemzeti politikához, helyesen kell kezelnünk a gazdasági fejlődés kapcsolatát a népességgel, az erőforrásokkal és a környezettel. Az erőforrás-fejlesztés és takarékoság egy időben történik, ezek közül a takarékoságot kell az első helyre tenni, és javítanunk kell az erőforrás-felhasználás hatékonyságát. Átfogóan kell megtervezni a földek és az erőforrások fejlesztését és javítását, szigorúan kell végrehajtanunk a földek, vizek, erdők, ásványok, tengerek és mindennemű erőforrások használatáról és védelméről szóló törvényeket. Meg kell valósítanunk az erőforrások fizetés ellenében történő használatát. Erősítenünk kell a környezetszennyezésre vonatkozó kormányzást, fákat kell ültetnünk, és fűvet kell vetnünk, jó munkát kell végeznünk a vizek és a földek megvédéséért, meg kell gátolnunk az elsivatagosodást, javítanunk kell az ökológiai környezetet. Szabályoznunk kell

a népességnövekedést, emelnünk kell a népesség minőségét, és nagy figyelmet kell szentelnünk a népességelőregedés problémájának.

我国是人口众多、资源相对不足的国家，在现代化建设中必须实施可持续发展战略。坚持计划生育和保护环境的基本国策，正确处理经济发展同人口、资源、环境的关系。资源开发和节约并举，把节约放在首位，提高资源利用效率。统筹规划国土资源开发和整治，严格执行土地、水、森林、矿产、海洋等资源管理和保护的法律。实施资源有偿使用制度。加强对环境污染的治理，植树种草，搞好水土保持，防治荒漠化，改善生态环境。控制人口增长，提高人口素质，重视人口老龄化问题。(15. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

A fent részletezett eseményekkel párhuzamosan (környezetvédelmi intézkedések és rendeletek, csatlakozás a WTO-hoz) a 16. kongresszuson (2002. november 8–14.) Jiang Zemin pártfőtökár hangsúlyozta az ember és a környezet közti harmónia fontosságát és azt, hogy a felvilágosult fejlődés útjának része az ökológiai környezet javítása is.

Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a gazdaság építése a legfontosabb, a fejlődés módszerével kell megoldanunk az előttünk álló problémákat. A fejlődés a szilárd út. Meg kell ragadnunk minden lehetőséget a fejlődés felgyorsítására. A fejlődésnek új gondolkodás szerint kell megvalósulnia. A belső szükséglet kiterjesztésének irányvonalához kell ragaszkodnunk, véghez kell vinnünk a tudományon és az oktatáson keresztül az ország felemelését, valamint a fenntartható fejlődés stratégiáját, meg kell valósítanunk a gyorsaság és a struktúra, minőség, hatékonyság egységét, valamint a gazdasági fejlődés és a népesség, erőforrások, környezet harmóniáját.

坚持以经济建设为中心，用发展的办法解决前进中的问题。发展是硬道理。必须抓住一切机遇加快发展。发展要有新思路。坚持扩大内需的方针，实施科教兴国和可持续发展战略，实现速度和结构、质量、效益相统一，经济发展和人口、资源、环境相协调。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Be kell látnunk, hogy országunk most és még hosszú ideig a szocializmus kezdeti szakaszában van, a most elérendő mérsékelt jómód még mindig alacsony színvonalú, nem teljes körű és nagyon egyenetlen fejlődésű. Az emberek napról napra növekedő anyagi kulturális szüksége és a társadalmi termelés elmaradottsága közti ellentét még mindig hazánk társadalmának legnagyobb ellentéte. Hazánk termelési ereje és technológiája, oktatása még mindig viszonylag elmaradott, az iparosodás és a modernizáció megvalósításáig még hosszú utat kell

megtennünk; [...] az ökológiai környezet, a természeti erőforrások és a gazdasági, társadalmi fejlődés ellentéte napról napra világosabb [...].

必须看到，我国正处于并将长期处于社会主义初级阶段，现在达到的小康还是低水平的、不全面的、发展很不平衡的小康，人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾仍然是我国社会的主要矛盾。我国生产力和科技、教育还比较落后，实现工业化和现代化还有很长的路要走；…… 生态环境、自然资源和经济社会发展的矛盾日益突出... (16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

A fenntartható fejlődésre való képességünket folyamatosan erősíteni, az ökológiai környezetet javítani, az erőforrás felhasználásának hatékonyságát észrevehetően növelni kell, az emberek és a környezet közti harmóniát előre kell mozdítani, előbbre kell vinnünk az egész társadalmat a termelés emelésének, az élet gazdagításának, az ökológia javításának civilizált, fejlődő útján.

可持续发展能力不断增强，生态环境得到改善，资源利用效率显著提高，促进人与自然的和谐，推动整个社会走上生产发展、生活富裕、生态良好的文明发展道路。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az információalapúvá válással vezessük az iparosodást, és az iparosodással mozdítsuk előre az információalapúvá válást, egy olyan új típusú iparosítási úton haladjunk, amely bővelkedik tudományos-technológiai elemekben, jó gazdasági hatékonyságú, erőforrás-felhasználása alacsony, kevés környezetszennyezéssel jár, és teljes mértékben alkalmazza az emberi erőforrás elsőbbségét.

坚持以信息化带动工业化，以工业化促进信息化，走出一条科技含量高、经济效益好、资源消耗低、环境污染少、人力资源优势得到充分发挥的新型工业化路子。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Javítanunk kell a szellemi tulajdonvédelem rendszerét. A fenntartható fejlődést rendkívül kiemelten kell kezelnünk, ragaszkodnunk kell a népességszabályozásra, a környezetvédelemre és az erőforrások védelmére vonatkozó alapvető nemzeti politikánkhoz.

完善知识产权保护制度。必须把可持续发展放在十分突出的地位，坚持计划生育、保护环境和保护资源的基本国策。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Az infrastruktúra és az ökológiai környezet építéséhez jó alapot kell teremtenünk, szilárdan kell előremozdítanunk, és hangsúlyosnak kell tekinteni a kellő erőfeszítés megtételét ehhez, küzdenünk kell azért, hogy tíz éven belül áttörést érjünk el.

要打好基础，扎实推进，重点抓好基础设施和生态环境建设，争取十年内取得突破性进展。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Nyugodtan válaszolunk egy sor országunk szuverenitását és biztonságát érintő váratlan nemzetközi incidensre, legyőzzük a kormányzás és a gazdaság területén, valamint a természetben megjelenő nehézségeket és veszélyeket, kiállunk ismételt próbákat, eltávolítunk mindennemű zavart, biztosítjuk, hogy a reform és nyitás, valamint a modernizáció építésének hajója mindvégig a helyes irányba haladjon előre a hullámokon.

我们从从容应对一系列关系我国主权和安全的国际突发事件，战胜在政治、经济领域和自然界出现的困难和风险，经受住一次又一次考验，排除各种干扰，保证了改革开放和现代化建设的航船始终沿着正确的方向破浪前进。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Észszerűen használjunk és takarékosan alkalmazzunk valamennyi természeti erőforrást.

合理开发和节约使用各种自然资源。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

A nemzetgazdaság ütőeréhez és a nemzetbiztonsághoz kapcsolódó nagy állami vállalatok, az alapvető infrastruktúra és a fontos természeti erőforrások egyaránt az államot képviselő központi kormányzat felelősségi körébe tartoznak.

关系国民经济命脉和国家安全的大型国有企业、基础设施和重要自然资源等，由中央政府代表国家履行出资人职责。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

Ragaszkodunk ahhoz, hogy a társadalomtudományok és a természettudományok egyaránt fontosak, teljes mértékben alkalmazzunk kell a filozófiai társadalomtudományokat a gazdaság- és a társadalomfejlesztés során.

坚持社会科学和自然科学并重，充分发挥哲学社会科学在经济和社会发展中的重要作用。(16. kongresszus, 江泽民 Jiang Zemin)

A 17. kongresszuson (2007. október 15–21.) feltűnt az ökológiai civilizáció (生态文明 *shengtai wenming*) építésének koncepciója, amely attól kezdve folyamatosan visszaköszön a kínai politikai nyelvezetben. Hu Jintao (胡锦涛) pártfőtitkár a környezetvédelemmel kapcsolatban számos konkrét, pozitív eredményről is beszámolt.

Az energiaforrás-takarékosság és az ökológiai környezet megóvása terén új előrehaladást értünk el.

能源资源节约和生态环境保护取得新进展。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Amellett, hogy meglátjuk a sikert, tisztán fel kell ismernünk, hogy munkánk és az emberek várakozásai között még nem kis különbség van. Az előre menetel során nem kevés nehézséggel és problémával nézünk szembe, nyilvánvaló: a gazdaság fejlődéséért feláldozott erőforrás-mennyiség és természeti érték túl nagy.

在看到成绩的同时,也要清醒认识到,我们的工作与人民的期待还有不小差距,前进中还面临不少困难和问题,突出的是:经济增长的资源环境代价过大...(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Ragaszkodnunk kell a termelés fejlesztésének, az élet gazdagításának, az ökológia javításának civilizált fejlődési útjához, építenünk kell egy erőforrás-takarékos, környezetbarát társadalmat, meg kell valósítanunk a gyorsaság és a struktúra, minőség, hatékonyság egységét, valamint a gazdasági fejlődés és a népesség, erőforrások, környezet harmóniáját, hogy a nép jó ökológiai környezetben termeljen és éljen, meg kell valósítanunk a gazdaság és a társadalom fenntartható fejlődését. 坚持生产发展、生活富裕、生态良好的文明发展道路,建设资源节约型、环境友好型社会,实现速度和结构质量效益相统一、经济发展与人口资源环境相协调,使人民在良好生态环境中生产生活,实现经济社会永续发展。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Jelentős haladást értünk el a fejlődés módjának átalakításában. A struktúra optimalizálására, a hatékonyság növelésére, a pazarlás csökkentésére, a környezetvédelemre építve 2020-ra 2000-hez képest megnégyszerezünk az egy főre jutó GDP-t.

转变发展方式取得重大进展,在优化结构、提高效益、降低消耗、保护环境的基础上,实现人均国内生产总值到二〇二〇年比二〇〇〇年翻两番。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Építvén az ökológiai civilizációt, alapjaiban ki kell alakítanunk egy termelési struktúrát, növekedési módszert, fogyasztási modellt, amely energiaforrás-takarékos, és védi az ökológiai környezetet. A körforgásos gazdaság viszonylag nagy méretet öltött, a megújítható energiaforrások aránya észrevehetően emelkedett. A fő szennyező anyagok kibocsátását hatékonyan kontrolláltuk, az ökológiai környezet minősége érezhetően javult.

建设生态文明,基本形成节约能源资源和保护生态环境的产业结构、增长方式、消费模式。循环经济形成较大规模,可再生能源比重显著上升。主要污染物排放得到有效控制,生态环境质量明显改善。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Amikor 2020-ra megvalósítjuk a célt, hogy teljeskörűen felépítsük a mérsékelt jómódú társadalmat, hosszú történelmü civilizációnk és fejlődő, nagy szocialista országunk alapvetően megvalósítja az iparosítást, össznemzeti erőnk láthatóan növekedik, hazai piacunk összességében a világelső között lesz. Olyan ország leszünk, ahol az emberek jóléte minden területen emelkedik, életminőségük láthatóan javul, ökológiai környezetük jó, ahol az emberek még teljesebben élvezhetik a demokratikus jogokat. Olyan ország leszünk, amelynek még magasabb a kulturális értéke és a szellemi törekvése, amely minden területen még jobb, amelynek társadalma még teljesebb életerőt és stabil egyesülést képvisel. Olyan ország leszünk, amely kifelé még nyitottabb, még megnyerőbb, és amely az emberi civilizációért még többet tesz.

到二〇二〇年全面建设小康社会目标实现之时，我们这个历史悠久的文明古国和发展中社会主义大国，将成为工业化基本实现、综合国力显著增强、国内市场总体规模位居世界前列的国家，成为人民富裕程度普遍提高、生活质量明显改善、生态环境良好的国家，成为人民享有更加充分民主权利、具有更高文明素质和精神追求的国家，成为各方面制度更加完善、社会更加充满活力而又安定团结的国家，成为对外更加开放、更加具有亲和力、为人类文明作出更大贡献的国家。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Fokoznunk kell az energiatakarékosságot és az ökológiai környezetvédelmet, és javítani kell a fenntartható fejlődésre való képességünket. Az erőforrások megtakarítása és a környezetvédelem, e két alapvető nemzeti politikánk betartása hatással van az emberek létfontosságú érdekeire, valamint a kínai nemzet fennmaradására és fejlődésére. Az erőforrás-megtakarítás és a környezetbarát társadalom felépítésének kiemelt helyet kell kapnia az iparosodás és a modernizáció stratégiájában, és azt minden egységben és családban végre kell hajtani. Fejleszteni kell az energiaforrások megtakarítását és az ökológiai környezetvédelmet elősegítő törvényeket és politikákat, és fel kell gyorsítani a fenntartható fejlődéssel foglalkozó intézmények kialakítását. Meg kell valósítani az energiatakarékosság és a kibocsátáscsökkentés felelősségvállalási rendszerét. Fejleszteni és támogatni kell a takarékosághoz, a helyettesítéshez, az újrahasznosításhoz és a szennyezés ellenőrzéséhez alkalmazható fejlett technológiákat, a tiszta energia és a megújuló energia fejlesztését, a föld- és vízforrások védelmét, egy tudományos és észszerű energiaforrás-felhasználási rendszer felépítését, valamint az energiaforrások hatékonyabb felhasználását. Fejleszteni kell a környezetvédő ipart. Növelni kell az energiamegtakarításba és a környezetvédelembe történő beruházásokat, összpontosítani kell a víz-, a levegő- és talajszennyezés megelőzésének és ellenőrzésének megerősítésére, valamint a városi és vidéki környezet javítására. Erősíteni kell a vízmegőrzés, az erdőgazdálkodás és a gyepterületek

kiépítését, az elsivatagosodás és a sziklás sivatagosodás felügyeletét, és ösztönözni kell az ökológiai rendszer helyreállítását. Erősíteni kell a kapacitásépítést az éghajlatváltozás kezelésére, és új hozzájárulást kell tennünk a globális éghajlat védelméhez.

加强能源资源节约和生态环境保护，增强可持续发展能力。坚持节约资源和保护环境的基本国策，关系人民群众切身利益和中华民族生存发展。必须把建设资源节约型、环境友好型社会放在工业化、现代化发展战略的突出位置，落实到每个单位、每个家庭。要完善有利于节约能源资源和保护生态环境的法律和政策，加快形成可持续发展体制机制。落实节能减排工作责任制。开发和推广节约、替代、循环利用和治理污染的先进适用技术，发展清洁能源和可再生能源，保护土地和水资源，建设科学合理的能源资源利用体系，提高能源资源利用效率。发展环保产业。加大节能环保投入，重点加强水、大气、土壤等污染防治，改善城乡人居环境。加强水利、林业、草原建设，加强荒漠化石漠化治理，促进生态修复。加强应对气候变化能力建设，为保护全球气候作出新贡献。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Fel kell gyorsítani az egységes, nyitott, versenyképes és szabályszerű modern piaci rendszer kialakulását, fejleszteni kell a különféle termelési tényezők piacát, tökéletesíteni kell a piaci kínálatot és keresletet, az erőforrások szűkösségét és a környezeti károkkal járó költségeket tükröző termelési tényezőket és az erőforrások árának kialakítását célzó mechanizmusokat, és szabályozottan fejleszteni kell az iparági szövetségeket és a piaci közvetítő szervezeteket. Javítani kell a szociális hitelrendszert.

加快形成统一开放竞争有序的现代市场体系，发展各类生产要素市场，完善反映市场供求关系、资源稀缺程度、环境损害成本的生产要素和资源价格形成机制，规范发展行业协会和市场中介组织，健全社会信用体系。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

Olyan pénzügyi és adórendszert kell kialakítanunk, amely elősegíti a tudományos fejlődést, valamint létre kell hoznunk és teljeskörűvé kell tennünk az erőforrások kompenzáció ellenében történő felhasználásának rendszerét és az ökológiai környezet kompenzációs mechanizmusát. Ragaszkodnunk kell az általános tervezéshez. Helyesen kell megismernünk és megfelelően kell kezelnünk a kínai színezetű szocializmusban a fontos kapcsolatokat, és átfogó terveket kell készítenünk a város- és vidékfejlesztésre, a regionális fejlődésre, a gazdasági és társadalmi fejlődésre, valamint az ember és a természet harmonikus fejlődésére... 实行有利于科学发展的财税制度，建立健全资源有偿使用制度和生态环境补偿机制。

必须坚持统筹兼顾。要正确认识和妥善处理中国特色社会主义事业中的重大关系，统筹城乡发展、区域发展、经济社会发展、人与自然和谐发展... (17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

A demokratikus joguralom, az igazságosság, az őszinteség, a szeretet, a teljes életerő, a stabil rend, az ember és természet közti harmonikus együttélés általános követelménye és közös építése, valamint a belőlük való közös részesülés alapelve alapján minden erőnkkel meg kell oldani a nép legfőbb, legnyilvánvalóbb, legvalóságosabb érdekeit érintő problémákat. Azon kell lennünk, hogy megteremtünk egy olyan helyzetet, ahol minden ember megteszi a tőle telhetőt, megkaphatja, amit akar, és harmóniában élhet, így a fejlődéshez jó társadalmi környezetet biztosítsunk.

要按照民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的总要求和共同建设、共同享有的原则，着力解决人民最关心、最直接、最现实的利益问题，努力形成全体人民各尽其能、各得其所而又和谐相处的局面，为发展提供良好社会环境。(17. kongresszus, 胡锦涛 Hu Jintao)

A 17. és a 18. (2012. november 8–14.) kongresszus között féldőben, 2010-re Kína a világ második legnagyobb GDP-vel rendelkező országa lett. Precedens nélküli gazdasági ugrás ez, hiszen 1978-ban még csupán a 48. volt a listán.²⁵ Hasonlóan a fejlett országokhoz – beleértve az Amerikai Egyesült Államokat, az Egyesült Királyságot és Japánt – Kína az „előbb szennyez, majd kontrollál” (先污染，后治理 *xian wuran, hou zhili*) megközelítést alkalmazta a gazdasági fejlődés során, azaz a környezetvédelem csak akkor került igazán előtérbe, amikor már jelentős gazdasági fejlődést értek el.²⁶

A 18. kongresszuson már külön pontként szerepelt a környezetvédelem: „Nyolcadik pont – nagy erővel előremozdítani az ökológiai civilizáció építését 八、大力推进生态文明建设” (összesen 583 szó, a teljes beszéd 12 027 szó). A 18. pártfőtitkári beszámolóban olyan újszerű kifejezéseket olvashatunk, mint a „Gyönyörű Kína (美丽中国 Meili Zhongguo)” vagy a „zöld fejlődés (绿色发展 lüse fazhan)”. A 18. kongresszussal a környezetvédelem nemcsak a pártfőtitkári beszámolóban, hanem a politikai stratégiában is külön pont lett.

A 18. és a 19. (2017. október 18–24.) kongresszusok között, mint láttuk, nagy lépés volt, hogy átdolgozták az 1979-ben hozott környezetvédelmi törvényt. A 19. pártfőtitkári beszámolóban is külön fejezet foglalkozott a természettel: „Kilencedik pont – Gyorsítani az ökológiai civilizáció rendszerének reformját, építeni a Gyönyörű Kínát 九、加快生态文明体制改革，建设美丽中国”

²⁵ Moore 2011 (online).

²⁶ Wang 2007: 198.

(összesen 515 szó, a teljes beszéd 13 476 szó). Sőt, a kongresszussal párhuzamosan, a 2017-es módosítás során az ökológiai civilizáció javítását beemelték a pártalkotmány preambulumaiba is.²⁷

A környezetvédelem témájában a 19. beszámoló kapcsán kiemelendő a „zöld” szó (绿色 lüse) tizenötöszi említése, és ezzel igen divatos és új keletű környezetvédelmi terminusok beemelése a kongresszusi beszámolóba: „zöld fejlődés (绿色发展 lüse fazhan; 5)”, „zöld szén (绿色低碳 lüse ditan; 3)”, „zöld termelés (绿色生产 lüse shengchan; 1)”, „zöld technika (绿色技术 lüse jishu; 1)”, „zöld bank (绿色金融 lüse jinrong; 1)”, „zöld háztartás (绿色家庭 lüse jiating; 1)”, „zöld iskola (绿色学校 lüse xuexiao; 1)”, „zöld közösség (绿色社区 lüse shequ; 1)” és „zöld utazás (绿色出行 lüse chuxing; 1)”. A 19. kongresszuson, a korábbi gyakorlattól eltérően, Xi Jinping konkrét mérföldköveket határozott meg a környezetvédelem területén is:

Az első szakaszban, 2020-tól 2035-ig a teljes körű mérsékelt jómódú társadalom alapjára építve még tizenöt év harcával alapvetően meg kell valósítani a szocialista modernizációt. Akkorra, országunk gazdasági ereje és tudományotechnológiai ereje jelentős mértékben emelkedni fog [...], az ökológiai környezet alapjaiban javul, a Gyönyörű Kína célt alapvetően megvalósítjuk.

第一个阶段，从二〇二〇年到二〇三五年，在全面建成小康社会的基础上，再奋斗十五年，基本实现社会主义现代化。到那时，我国经济实力、科技实力将大幅跃升 [...] 生态环境根本好转，美丽中国目标基本实现。(19. kongresszus, 习近平 Xi Jinping)

A második szakaszban, 2035-től századunk közepéig, a modernizáció alapvető megvalósításának alapjára építve még tizenöt év harcával országunkat gazdag és erős, demokratikus, civilizált, harmonikus és gyönyörű, szocialista, modern országgá kell tennünk. Akkorra, országunk anyagi civilizációja, politikai civilizációja, szellemi civilizációja, társadalmi civilizációja és ökológiai civilizációja teljeskörűen felemelkedik...

第二个阶段，从二〇三五年到本世纪中叶，在基本实现现代化的基础上，再奋斗十五年，把我国建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。到那时，我国物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明将全面提升... (19. kongresszus, 习近平 Xi Jinping)

²⁷ A Kínai Kommunista Párt alkotmánya: http://www.qstheory.cn/lqikan/2017-12/03/c_1122049483.htm.

Konklúzió

Összességében megállapítható, hogy a pártfőtitkári beszámolókból a környezetvédelemre a 13. kongresszus óta mindig történik utalás. Ennek terjedelme a környezetvédelmi intézkedések gyakoriságával fokozatosan nőtt, de az is elmondható, hogy a 16. kongresszusig a környezetpolitika súlya a pártfőtitkári beszámolókból nem volt jelentős, külön pontot pedig csak az utóbbi két kongresszuson kapott. A 18. és a 19. kongresszusokon azonban a környezetvédelmi terminusok nemcsak egyre gyakoribbak, de egyre kifinomultabbak is lettek. A kongresszusi nyelvezet és hagyomány folytonosságából és ívéből pedig arra következtethetünk, hogy a környezetvédelem – a 18. és a 19. kongresszusok mintájára – a 20. pártfőtitkári beszámolóban is külön pontot kap majd.

A környezetvédelem immár stabil jelenlétét a pártfőtitkári beszámolókból csupán terjedelmüket nézve sem szabad túlértékelnünk. Azt is észre kell vennünk, hogy a pártfőtitkári beszámolókból a környezetvédelem említése szinte kivétel nélkül együtt áll a fejlődésre való törekvéssel. A 13. ötéves tervben is feketén-fehéren az áll, hogy Kína, bár elismeri és vállalja globális szerepét a környezetvédelem vonatkozásában, nem adja fel fejlődő ország státuszát. Ez a kategorizálás és elhatárolódás a fejlett országoktól azt is jelenti, hogy más, gazdagabb országoknak nagyobb szerepet kell vállalniuk a környezetvédelemben.

Igaz ugyan, hogy a környezetvédelmi intézkedések kezdetben néhol csak a nemzetközi közvéleménynek szóltak (lásd fehér könyv), néhol pedig hagynak kívánnivalót maguk után (a törvények, rendeletek jogi szövegezése), beátható, hogy az utóbbi években Kína e téren is nagyot fejlődött (2015-ös törvénymódosítás). Fel kell ismernünk azonban azt is, hogy Kínának nincs könnyű dolga. A reform és a nyitáspolitikára 1978-as meghirdetése idején Kína fejlettsége több évtizeddel elmaradt a világ vezető országaitól. Jóllehet mára a világ egyik legnagyobb nemzetgazdasága, sok fejlettséget mutató adata (pl. egy főre jutó GDP-ben a 69., a lakosság nagyjából 58%-a internetfelhasználó, a HDI-t tekintve a világon az 85.) messze van még az élvonalától. A kínai vezetésnek így egyszerre kellene az emberek életszínvonalának javításán munkálkodnia és reagálnia a posztmodern nemzetközi környezetvédelmi igényekre és nyomásra. Az egyre környezettudatosabb nemzetközi piacon a kínai gazdaság növekedésének sikerességét döntheti el, hogy Kína milyen választ ad a környezetvédelmi kihívásokra. Az emberiség jövője szempontjából pedig kulcskérdés, hogy Kína egy még soha nem látott környezetvédő gazdaságfejlesztési stratégia kifejlesztésével meg tudja-e oldani a kettős feladatot.

Elsődleges források

A pártfőtitkári beszámolók internetes forrásai

13. kongresszus: <http://cpc.people.com.cn/GB/64162/64168/64566/65447/4526368.html>
14. kongresszus: http://news.ifeng.com/mainland/special/zhonggong18da/content-4/detail_2012_11/04/18821874_0.shtml
15. kongresszus: http://news.ifeng.com/mainland/special/zhonggong18da/content-4/detail_2012_11/04/18821363_0.shtml
16. kongresszus: <http://www.dzwww.com/xinwen/xinwenzhuanti/qzslzdk/xwzx/200211210945.htm>
17. kongresszus: <http://www.huaxia.com/zt/tbgz/07-082/523727.html>
18. kongresszus: http://news.china.com.cn/politics/2012-11/20/content_27165856.htm
19. kongresszus: http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Bradbury, Ian – Kirkby, Richard 1996. „China’s Agenda 21 A critique.” *Applied Geography* 16/2: 97–107. [https://doi.org/10.1016/0143-6228\(95\)00030-5](https://doi.org/10.1016/0143-6228(95)00030-5)
- Cao Huijuan – Hidemichi Fuji – Shunsuke Managi 2013. „Environmental Impact of the 2008 Beijing Olympic Games.” *Economics Discussion Papers 2013–30*. <http://www.economics-ejournal.org/economics/discussionpapers/2013-30/file>. (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Jordán Gyula 2015. A Kínai Népköztársaság alkotmányainak történeti áttekintése. In: Salát Gergely (szerk.): *A kínai alkotmány*. Budapest: Typotex Kiadó, 33.
- Kusai Sándor Zoltán 2020. „Kína az ökológiai makadámúton.” In: Salát Gergely et. al. (szerk.): *Mesterséges természetesség. Környezetkárosítás és természetvédelem Ázsiában*. Budapest: Typotex Kiadó: 11–29.
- Miller, Alice 2012. „The Road to the 18th Party Congress.” *China Leadership Monitor* 36: 1–7.
- Wang, Alex 2007. „The Role of Law in Environmental Protection in China: Recent Developments.” *UCLA School of Law. Public Law & Legal Theory Research Paper Series. Research Paper No. 06-46*. 8 *Vermont Journal of Environmental Law* 195: 195–223.
- Wang, Lijun 2010. „The changes of China’s environmental policies in the latest 30 years.” *Procedia Environmental Sciences* 2: 1206–1212. <https://doi.org/10.1016/j.proenv.2010.10.131>
- Zhang Kunmin – Wen Zongguo – Peng Liying 2007. „Environmental Policies in China: Evolution, Features and Evaluation.” *China Population, Resources and Environment Volume 17, Issue 2, March*. 1–7. [https://doi.org/10.1016/S1872-583X\(07\)60006-0](https://doi.org/10.1016/S1872-583X(07)60006-0)
- Zhang Kunmin – Wen Zongguo – Peng Liying 2008. „Review on environmental policies in China: Evolution, features, and evaluation.” *Front. Environ. Sci. Eng. China* 2: 129–141. <https://doi.org/10.1007/s11783-008-0044-6>
- Zhang Kunmin – Wen Zongguo 2008. „Review and challenges of policies of environmental protection and sustainable development in China.” *Journal of Environmental Management* 88: 1249–1261. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2007.06.019>

Internetes hivatkozások

11. ötéves terv. https://www.ndrc.gov.cn/xwdt/gdzt/ghjd/quanwen/201402/t20140219_1201612.html (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
12. ötéves terv környezetvédelmi vonatkozása. <http://www.cn-hw.net/html/sort056/201201/31655.html> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
13. ötéves terv. <http://www.12371.cn/special/sswgh/wen/#10> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- A Kínai Kommunista Pártalkotmánya. http://www.qstheory.cn/lqikan/2017-12/03/c_1122049483.htm (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- A Kínai Népköztársaság Alkotmánya. http://www.gov.cn/govweb/test/2005-06/14/content_6310.htm (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Han Rongliang 2002. „China to Invest 700 Billion-yuan for Improving Urban & Rural Environment.” *People’s Daily*. http://en.people.cn/200201/31/eng20020131_89701.shtml (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Institute for Security & Development Policy. <https://isdpc.eu/publication/nccpc-national-congress-communist-party/> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Ker, Michelle – Logan, Kate 2014. „New environmental law targets China’s local officials.” <https://chinadialogue.net/en/pollution/6939-new-environmental-law-targets-china-s-local-officials/> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Liu Jianqiang 2014. „China’s new environmental law looks good on paper.” *China Dialogue*. <https://www.chinadialogue.net/blog/6937-China-s-new-environmental-law-looks-good-on-paper/en> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Moore, Malcolm 2011. „China is the world’s second largest economy.” *Telegraph*. <https://www.telegraph.co.uk/finance/economics/8322550/China-is-the-worlds-second-largest-economy.html> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- The People’s Republic of China National Report on Sustainable Development. <http://download.china.cn/en/pdf/development2.pdf> (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- Világbank adatai https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?most_recent_value_desc=true (utolsó letöltés: 2020.10.19.)
- World Trade Organisation [álláspont a kereskedelem és a környezet kapcsolatáról]. https://www.wto.org/english/tratop_e/envir_e/envir_e.htm (utolsó letöltés: 2020.10.19.)

TELEKI KRISZTINA

**Az észak-mongóliai Bügsin xürē kolostor
Esettanulmány a mongol buddhista kolostorok történetéhez**

1. Bevezető

A buddhizmus több hullámban érte el a mongol területeket.¹ Az utolsó, XVI. századi megtérést követően a tibeti sárgasüveges *gelukpa* rend tanai terjedtek, és a XX. század elejéig a mai Mongólia területén közel ezer kolostor és szent hely jött létre.

A buddhizmus e háromszáz éves virágzása után az 1921. évi mongol forradalom politikai, gazdasági és társadalmi változásokat hozott. A szovjet valásellenes ideológia következtében 1928-ban bezárták, 1932-ben újranyitották, 1937–1938-ban lebontották, lerombolták a kolostorokat. A szerzetesrendet felszaltták, a rangos szerzeteseket kivégezték, a fiatalokat besorozták, vagy iskolába küldték; a kolostorok vagyonát elkobozták, szent szobraikat beolvasztották, a maroknyi meghagyott szentélyt termelészövetkezet-telephelyként használták, vagy alapanyagukból új épületeket emeltek.²

1944-ben az ulánbátori Gandantegčenlin kolostor újra megnyílt, és az 1990-es politikai átalakulásig Mongólia egyetlen kolostoraként működött. A rendszerváltáskor ismét szabadabbá vált a vallásgyakorlás: az 1937-ben köpenyüket levetni kényszerült szerzetesek újból szerzetessé lettek, és megkísérelték egykori kolostoraik hagyományát feléleszteni: egy-egy szentélyt újjáépíteni, szertartásokat tartani, fiatal generációt képezni. Ezen idős szerzetesek jobblétre szenderülte után azonban elsősorban a távoli, kietlen vidéken álló kolostorok szerzetes³ nélkül maradtak.

Tibetológus és mongolista kollégámmal, Majer Zsuzsával 2006-ban kezdünk idős szerzetesekkel interjúkat készíteni az 1920–1930-as évekbeli kolostori

¹ Míg a nyugati kutatók két megtérést tartanak nyilván (XIII. és XVI. század), a mongolok a korábban területeiken élő buddhista nomád birodalmak (ujgur, kitaj stb.) kultúráját egybevéve három megtérésről beszélnek.

² Lásd Majer–Teleki 2011; Teleki 2009.

³ A tibeti nyelv a láma (tib. *bla ma*) kifejezést 'guru, mester, nagy tudású szerzetes' jelentésben használja. A mongol területen azonban az összes szerzetest lámának nevezik. Jelen cikk a mongol lámákra a szerzetes kifejezést használja.

életéről.⁴ Többségük az idő tájt tizen- vagy huszonéves volt, ezért az interjúk – bár jelentősek, hiszen a legtöbb kolostorról egyéb forrás nem maradt fenn – számos ponton kiegészítésre szorulnak. Csupán néhány kolostorról áll rendelkezésre helybéli által írt, részletes könyv; egyikük a cikkben tárgyalt Bügsin xürē (ejtsd: Bügsin hüré, GPS: N 49° 17. 060', E 099° 55. 195'), amely a Bügsin gol folyó partján az egykori Jasagt xan aimag megye Dalai günī xošū zászlóaljának területén, azaz a mai Xöwsgöl megye Tömörbulag járásának Tēl kerületében állt. A kolostor, amely tēli gyülekezet (*Tēlīn xural*) néven is ismert, a mai járásközponttól 30 km-re délnyugatra helyezkedett el; egykori helyét újjáépült szentély és sztúpa jelzi.

Alább a háromszáz éves múltra visszatekintő kolostor alapítását, fejlődését, szerzetesi életét, megsemmisülését, újjáépülését vizsgáljuk. A cikk elején az egykori szerzetessel, Bijiya Dašjeweggel (szül. 1929) készült interjú olvasható, míg a további adatok rokona, a kolostor másik szerzetese, Süx Gotow (1915–2010) tollából származnak.⁵ A kolostor története híven tükrözi Mongólia kezdetben jurtában működő, „mobil” kolostorainak letelepedését, fejlődését, kolostorvárossá bővülését, megsemmisülését, újjáépültét és jelenlegi helyzetét. A cikk bemutatja továbbá, hogy egy-egy interjú mögött valójában mennyi egyéb adat áll. Hasonló, részletes forrás csupán néhány kolostor esetében maradt fenn; a többi története örök homályba vész.⁶

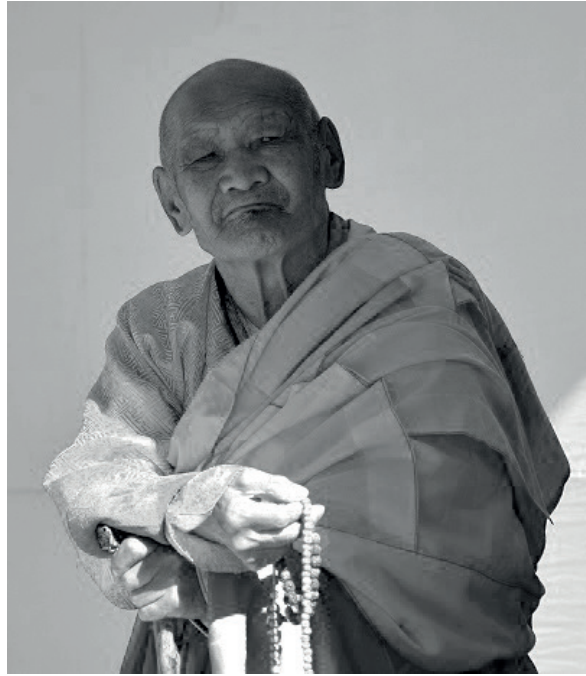
2. Bijiya Dašjeweg szerzetes emlékei

Bijiya Dašjeweggel, szerzetesi nevén Luwsangungā szerzetessel két interjú készült: Majer Zsuzsával 2007-ben az ulánbátori Gandantegčenlin kolostorban beszélgettünk vele, majd 2009-ben ellátogattunk egykori kolostora romjaihoz. Tíz évvel később, 2017-ben a Xöwsgöl megyei Möröngin xürē Gandandarjailin kolostorban *Darwa paṇḍita* Danjančoižilodoi (szül. 2001) helyi újjászületés trónra emelési ceremóniáján találkoztam vele ismét. Míg a korábbi interjú az általunk kidolgozott módszertan alapján rögzítette az 1937 előtti kolostori élet részleteit, a második interjú több személyes kérdést érintett. Mivel az interjúalany

⁴ A kutatás eredményei mongol (Majer–Teleki 2019) és angol nyelven (Teleki 2019) kiadás alatt állnak. Módszertana a *Documentation of Mongolian Monasteries* kolostordokumentáló projektjének is alapját képezte.

⁵ Gotow 1999.

⁶ A 2007-ben zajlott mongol kolostordokumentáló projekt eredményeit lásd www.mongoliantemples.org, amely a kolostor egy másik szerzetesének, Cewēnlojloknak a visszaemlékezését (<http://www.mongoliantemples.org/oralhistorypdfs/L292.pdf>), valamint Süx Gotow könyvének kivonatát tartalmazza. További adatok: Cedendamba et al. 2009: 734, amely szerint a kolostor Ganc modnī toxoi Norowbalbar nevű helyen alapult (vö. Erdenebileg 2012).



Bijiya Dašjeweg. Xöwsgöl megye, Mörön, 2017 (Teleki Krisztina)

gyermekkorában csupán egyetlen évet töltött a kolostorban, tapasztalatai, emlékei behatároltak. Idősebb szerzetes rokonaival együtt azonban megélte a kolostor újrainvitását, így volt idejük annak történetét feleleveníteni. Bijiya Dašjeweg azon csekély számú szerzetes egyike, aki még be tud számolni a XX. század eleji mongol kolostori életről. 2017-ben rögzített emlékei a következők:⁷

A kigyó évében születtem (1929). Hétévesen kezdtem tibeti szövegeket tanulni a Bügsin xürē kolostorban, ahová édesapám adott be: keresett nekem egy mestert, akivel aztán egy fedél alatt laktam. Tibeti ábécét, szövegrecitálást és -memorizálást tanultam; legelőször is az *Oltalomért folyamodás* imáját.⁸ Csupán egyetlen

⁷ Alább csupán az utóbbi interjú tartalmát közlöm. Az interjúk teljes, mongol szövegét lásd Majer–Teleki 2019; Teleki 2019. A 2007-ben rögzített interjúból megtudható, hogy a kolostor Téliin us nevű helyen állt, és szerzetesei a helyszellemek előtt tisztelegve a délnyugati Daštarčingin owō áldozati halomnál és az északi Lamrimin owō-nál mutattak be áldozatot.

⁸ *Igel / Jamdo / Jawdo* (tib. *skyabs 'gro*). Az *Oltalomért folyamodás*, más néven *Menedékvétel* imája a szerzetesek által memorizált első és legfontosabb szöveg, amelyben menedéket vesznek a Buddhában, a Tanban és a Szerzetesrendben, és elkötelezik magukat a megvilágosodás gondolata, azaz a bódhicsitta kifejlesztése mellett, hogy az élőlényeket ily módon is segítsék a megvilágosodás elérésében.

évet töltöttem nála, mert a következő évben, 1937-ben a kolostor bezárt. Ekkor hazatértem szüleim vidéki jurtájába, és az állattartásban segítkeztem.

A kolostornak 700 szerzetese és 16 szentélye volt; legnagyobb a kétszintes főszentély, valamint az orvosi iskola, a Kālacakra iskola, a filozófiai iskola és a Tanvédők szentélye.⁹ A kolostor tanvédője: Yama Dharmarāja. Čoglōnamjil apát és számos filozófiai, tantrikus és orvosi fokozatot¹⁰ szerzett mester élt a kolostorban, amely amolyan kolostorfalunak, kolostorvárosnak (*xīrē*) minősült.

Kolostorunk sajátága a könyvnyomtatás volt: a szerzetesek nyomódúcokat faragtak, és tibeti szent könyveket nyomtak. A környező hegyekből hordták az erdei fenyőt, majd szárították, faragták, csiszolták: így készültek a dúcok. A nyomtatáshoz fekete és más, például aranyporból készült tintát használtak. Az *Aranyfény szútrát*, a *Tantrikus szöveggyűjteményt*¹¹ a *Prajñāpāramitā 8000-es változatát* rövidebb szövegekkel együtt mind kinyomtatták.

Az ivóvizet a közeli Bügsin gol folyóból nyertük. A kolostor nem volt körbeke-
rítve, hanem zárandokút¹² övezte. Egy sztúpa állt középen és egy az északi lejtőn, valamint nagy imamalmok is voltak. A szerzetesek a központi, főként fából készült szentélyeket körülölelő négy kolostornegyedben laktak: a délnyugati, a délkeleti, az északnyugati és az északkeleti negyedben.¹³ Jómagam a délnyugati negyedhez tartoztam. E kerületek saját szentéllyel rendelkeztek, illetve volt egy kiváltságos hely: a kincstár. A szentélyeknek egyetlen közös kincstára volt.¹⁴

A filozófiai iskola tanvédője: Mahākāla. A szerzetesek nem tartották a 45 napos fogadalommegerősítési időszakot,¹⁵ viszont évente sor került a maszkos *cam* tánra.¹⁶ A kolostorban nem éltek tibeti szerzetesek, csak olyanok, akik megfordultak vagy tanultak Tibetben. Kolostorunk a közeli Möröngin xūrē kolostor-

⁹ *Saxius*. Mongóliában tíz tanvédő istenség ismert: Yamāntaka, Vajrapāni, Yama Dharmarāja, Mahākāla, a fehér Mahākāla, a négyarcú Mahākāla, Begce, Śrīdevī, Vaiśravaṇa, Brahmā.

¹⁰ *Gawj* (tib. *dka' bcu*), a „tíz nehézségen túljutott” filozófiai mester; *agramba* (tib. *sngags rams pa*) tantrikus mester; *māramba* (tib. *sman rams pa*) orvosi fokozatot szerzett szerzetes.

¹¹ *Jundui* (tib. *gsung 'dus*).

¹² *Gorō, gortig, gorlam* (tib. *skor tig, skor lam*).

¹³ *Öwör barün, öwör jün, ar barün, ar jün*.

¹⁴ *Jas* (tib. *spyi sa, spyi gsog*): gazdasági hivatal, kincstár. A kolostornak 16 kincstára volt eredetileg.

¹⁵ *Xailen* (tib. *khas len*).

¹⁶ *Cam* (tib. *'cham[s]*).

várossal állt kapcsolatban.¹⁷ A falakon belül csupán szerzetesek laktak, de kívül éltek tantrikus gyakorlók is, akik testfelajánlási rítusokat végeztek.¹⁸ Kínai kereskedők boltjai sorakoztak délen egyfajta kerületet formálva, süteményeket, árucikkeket kínálva. A szegénynegyed szintén ott állt: koldusok laktak, akik követték a kolostort, és részt vettek a vallási eseményeken, hogy erényeket halmozzanak fel. A kolostor lerombolása után azonban mind a kínai kereskedők, mind a nincstelenek eltűntek, szétszéledtek. Minek is maradtak volna?!

1937-ben a hozzám hasonló gyermekeket szüleik hazavitték. A kolostort hamarosan lebontották. Faanyagából raktárépület épült Tömörbulag járásközpontban. A szobrok, kegytárgyak közül egyetlen egy élte túl a rombolást, a többi mind elvitték. A szent könyveket szerzeszórták: tibeti lapjaik a porban hevertek vagy elégték. A rangos szerzeteseket elfogták, letartóztatták, elszállították. Néhányan közülük később visszatértek: Damba szerzetes, Išbuyan és Sowd tíz év börtönbüntetés után tért haza. Azután vidéken nomadizáltak. Mára már egyikük sem él; rajtam kívül senki sem él...

A kolostor rangos lámái között Ĵamsran *corĵ* ('a Tan ura') és Perenlei *da lam* ('főláma') említendő. Ĵamsran *corĵ* az újjászülető szent, *Ĵalxanj xutagt* Damdinbajar (1874–1923) mestere volt, akinek kolostora a szomszédos járásban állt. *Xeltgĵ* ('görbe') Tömör csillagjósoként, tantrikus gyakorlóként vált híressé. Unokabátyám, Süx Gotow szerzetes nemrég írt könyvet a kolostorról, valamint másik rokonom, Sengĵ szintén velünk élt.

A régi kolostorról nem maradt fénykép, amely alapján a rendszerváltás után újjáépíthettük volna a főszentélyt, amelyben egykor tibeti szövegeket memorizáltunk, recitáltunk. A szentély emlékeink alapján rajzoltuk le, és mivel ácsmeszter lettem, magam is részt vettem a szentélyépítésben, a kolostori hagyomány felélesztésében. 17 egykori szerzetes gyűlt össze, és tartott szertartást 1990-ben. Damba lett az apát. Nem sokra rá azonban a szentély szerzetes nélkül maradt: kezdetben nálam néhány évvel idősebb rokonom élt ott egyedül, de miután meghalt, senki sem maradt. Én magam Mörön megyeközpontban laktam egy évig a gyermekeimnél, majd hét-nyolc évet Ulánbátorban töltöttem, ahol a Gandantegčenlin kolostor szerzetese lettem. Az utóbbi időben a Xöwsgöl megyei Möröngĵin xürē Gandandarĵailin kolostort látogatom, és próbálok egy szerzetest találni, akit elküldhetnék a Bügsin xürē üresen álló szentélyébe.

¹⁷ Möröngĵin xürē Gandandarĵailin, a mai Xöwsöl megye járásközpontjában egykor állt, részlegesen újjáépült, napjainkban is működő kolostor, az egykori Bügsin xürē-től északra, mintegy 75 km-re.

¹⁸ *Jod* (tib. *gcod*) és *lüjĵin* (tib. *lus sbyin*).

Életem során három rendszert éltem meg: „feudalizmus”, szocializmus és kapitalizmus. Többek között voltam könyvelő és igazgató. A szocializmus üldözte a vallást, újfajta rendszert, ideológiát hozott, amelynek során magam is feleslegesnek tartottam a gyermekkoromban tanult imák recitálását. 1990-ben aztán láss csodát: emlékeztem rájuk! A szent szövegek recitálása fejleszti a tudatot. A *Lamādan*, Mañjugoša rövid imája kiváló szöveg! Mostanság a gyermekkoromban oly sokat recitált *Ārya Mañjuśrīnāmasaṃgīti* imát, a fehér és a zöld Tārā szövegeit és a *Gurupūjāt* olvasom.

1996-ban Mongóliában lettem teljesen felszentelt szerzetes:¹⁹ a tibeti Jado rinpocshe (szül. 1954) és ösztentsége, a Dalai láma előtt tettem fogadalmat. Jado rinpocshe a szent szövegekben mesterem, a Dalai láma pedig az apát mesterem. *Sákjamuni* Buddhában hiszek, hozzá folyamodom oltalomért. Ábrázolását fogadalmatéleltemkor ösztentségétől, a Dalai lámától kaptam. Jártam zarándoklaton az indiai Bodhgyayában, valamint Nepálban, Buddha szülőhelyén is.

Mit is mondhatnék még?! Örömmel tölt el, hogy az utóbbi években ennyi mongol szentet és újjászületést²⁰ felismernek. A buddhizmus az emberek szívében él! Egy személy három összetevőből áll: test, beszéd és tudat. A tudat fejleszthető. Ok és okozat összefügg. Ok nélkül nincs okozat. Meg kell értenünk az okot. Ez akkor sikerül, ha kifejlesztjük magunkban a szerető együttérzést. Mindenki szívből él, értelemmel bír. A gondolatok folyamát meg kell fékezni. Tisztelettel, alázattal kell élni.

3. A kolostor története

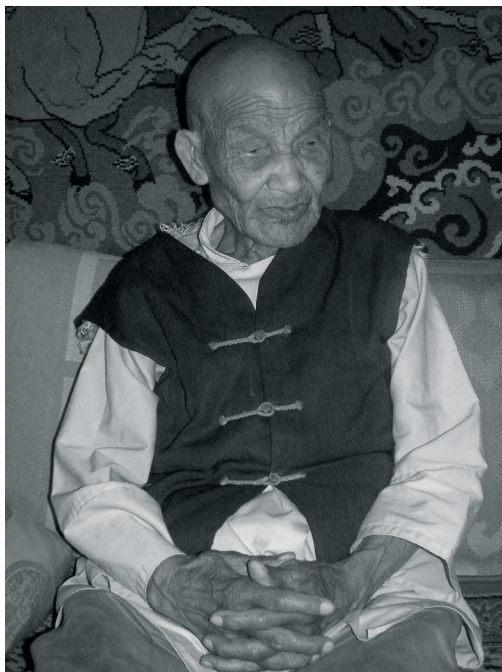
Az alábbi részekben Süx Gotow, a Bügsin xürē egykori szerzetese által 1999-ben írt könyv közléseire hagyatkozunk. A Jelmen nemzetségbeli Süx fia, Gotow ötévesen kezdett tibetiül tanulni, hétévesen lett a kolostor szerzetestanonca. 13 évesen a filozófiai iskolához csatlakozott, ahol a kolostor bezárása előtt, 23 évesen *gewš*²¹ vizsgát tett. 1990-ben részt vett a kolostori hagyomány felélesztésében, majd 2005-ben a Xöwsgöl megyei Möröngin xürē Gandandarjailin kolostor apátja lett.²² (A Bügsin xürē történetéről írt könyvében nem említi a for-

¹⁹ *Gelen* (tib. *dge slong*), 253 fogadalom betartását jelenti.

²⁰ *Xutagt xuwilgān*, a tibeti és mongol buddhizmus legmagasabb rangú lámái az újjászületések (tib. *sprul sku*).

²¹ *Gewš* (tib. *dge bshes*), filozófiai vizsga során szerzett fokozat.

²² 2009. augusztus 10-én Majer Zsuzsával látogatást tettünk otthonában, és rövid interjút készítettünk vele. 1999-ben megjelent könyvét Bijiya Dašjeweg szerzetestől kaptuk 2007-ben.



Süx Gotow. Xöwsgöl megye, Mörön, 2009 (Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina)

rásait, de személyes emlékek és kortársak visszaemlékezései mellett vélhetően a kolostor apátjai által őrzött, Sosor *gawj* által megmentett kolostori szabályzatot²³ használta.) Könyvében a következőket írja:²⁴

A Jasagt xan aimag megyei Dalai güni xošü zászlóalj 1785-ben jött létre, és első nemesura Šagjbatar lett.²⁵ Területe négy részből (*bag*) állt: délnyugati, délkeleti, északnyugati és északkeleti, azaz a mai Xöwsgöl megye Tömörbulag és Bürentogtox járásának teljes területét magában foglalta.

Bár az első mongóliai kolostor, az Erdene jü alapítása (1586) után több kolostor jött létre, a zászlóalj későbbi területén 1736-ig egy sem volt, bár néhány helyi szerzetes megfordult az Erdene jü-ban, Urgában, Lhászában, valamint a tibeti Kumbum, Labrang és Tashilhunpo kolostorokban. Hazatérve jurtáikban prédikáltak, és időről időre *Gomnamjim* elnevezésű szertartást tartottak, azaz Demčigjau szerzetes kezdeményezésére elkezdtek közös, időszakos

²³ *Xürē tīj, Jayag*, kín. *tie zi*, tib. *bca' yig*.

²⁴ Gotow 1999: 4–13.

²⁵ 1737-ben Šadar wan Čingünjau (1710–1757), a *xotgoit* népcsoport utolsó kormányzó nemese felkelést vezetett a mandzsui elnyomók ellen. Hogy a *xotgoitok* ezután ne lázadjanak a mandzsuk ellen, öt zászlóaljra osztották őket, amelyek egyike lett az 1785-ben létrejött Dalai güni xošü. Šagjbatar maga Dündar *daičin* háborús hős fia, a buddhizmust támogató helybéli volt, és később ő lett a zászlóalj első vezetője, nemesura.

szertartásokat tartani. Ez idő tájt a későbbi nemesúr, Šagjābar Lhászában járt, és számos kegytárggyal tért haza. Emelt egy jurttát, ahol Demčigjāw vezetésével a szerzetesek szertartásokba fogtak, illetve a 12. ciklus tűz-sárkány évében (1736) a Būgsin gol folyó partján, Jārgalant völgyben²⁶ jurttaszentélyt alapítottak,²⁷ és megkezdték a mindennapi imát. A szentély, azaz a kolostor tibeti neve Dašgundunjabalin lett (tib. *bkra shis dge 'dun byams pa gling* 'Áldott szerzetesrend szerető szentélye/szigete'),²⁸ bár a közeli folyóról Būgsin xürē, azaz bűgsi kolostorváros néven vált ismertté. Első apátja Demčigjāw szerzetes volt.

A „kolostor” mintegy száz éven át egyetlen szentélyt jelentett, és a nomád kultúra szerint gyakran költözött.²⁹ A jurttaszentély a hívek segítségével csakhamar faszentélyé alakult; a kegytárgyak, áldozati eszközök, hangszerek száma gyarapodott. A letelepedéshez megfelelő területet kellett találni. A szakértők a Čandman' Cogbadrax hegy előterét, a gyorsfolyású Būgsin gol folyó partját találták megfelelőnek. Kimérték a kolostor határvonalát, így a kolostor letelepült, és a zászlóalj fő kolostorává vált (*xošū xürē*). Kezdetben néhány szentélyből állt, a szerzetesek, tudósok száma azonban nőttön-nőtt, ezért felmerült a kolostoriskolák alapításának az igénye. Egy-egy szentély építése 6–15 évbe telt, és több tucat mesterember vett részt a munkálatokban, köztük a zászlóalj kítúnó ácsai, kovácsai, festői, fafaragói és szabói.

3.1. Szentélyek, lakónegyedek

Gotow szerzetes leírása szerint³⁰ az 1930-as években 15 szentély, három sztúpa, 30 nagy tankerek, 16 kincstári udvar, egy nyomda és 200 szerzetesi udvar tartozott a kolostorhoz, amelynek az 1920-as évek elején 1000, az 1930-as években pedig 800–900 szerzetese volt.

Középen állt a főszentély keleti oldalán a filozófiai, nyugati oldalán a tant-raiskolával. Mögöttük nyugatról keletre az orvosi kolostoriskola, a Tanvédő

²⁶ A mai Tömörbulag járás északi részén, a Jāsā tolgói nevű helyen kezdtek szertartásokat tartani. Közélemben helyezkedett el a zászlóalj hivatala (*tamgīn gajar*), mint azt helynevek mutatják: *Tamgīn jalga* ('Hivatali vízmosság'), *Tamgīn denj* ('Hivatali domb').

²⁷ *Cogcīn dacan*, tib. *tshogs chen grwa tshang*. A *dacan* (tib. *grwa tshang*) eredetileg kolostoriskolát jelent, de Mongóliában emellett egyes kiváltsággal bíró szentélyeket, Burjátíában pedig a kolostorokat is nevezték így (bur. *dasan*).

²⁸ A kolostorok, szentélyek nevében szereplő *-lin* (tib. *gling*) szó 'kontinens, sziget, magányos hely, szentély, kolostor' jelentésű.

²⁹ A zászlóalj területén állomásozott például a délnyugati Xāxain sairīn dēd tal, Šine usnī denj nevű helyeken.

³⁰ Gotow 1999: 10–13.



Bügsin xürē Dašgendunjambalin kolostor. Xöwsgöl megye, Tömörbulag járás, 2009 (Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina)

szentélye, a Maitreya szentély, a Sukhāvātī szentély és a Kālacakra szentély sorakoztak. E nyolc épület alkotta a belső kolostorrészt (*dotūr xürē*), amelytől négy irányba széles út futott a kolostort övező zárandokútig. Az utak mentén sorakoztak a kolostori kincstárak és a szerzetesek udvarai, az utak végén pedig, azaz a kolostor négy oldalán, a négy „kapuban” több tankerék állt. A belső kolostorrészt a külső kolostorrész (*gadūr xürē*) vette körül, mivel az utak négy negyedre, kerületre (*aimag*) osztották a lakosságot: a Nemes kerületére, a Szerzetes kerületére, az Apát kerületére és a Kālacakra kerületre.³¹ E negyedekben a zászlóalj adott területeiről érkező szerzetesek éltek: a Nemes kerületében a délkeleti, a Szerzetes kerületében az északnyugati, az Apát kerületében a délnyugati, a Kālacakra kerületben pedig az északkeleti területekről érkezők laktak jurtaikban, házikóikban. Minden negyed önálló szentéllyel rendelkezett, továbbá a Vairocana szentély³² a Nemes kerületében, a Namjlingin dugan³³ az Apát kerületében, a Gandanšunsemin dugan³⁴ pedig a Kālacakra kerületben

³¹ Noyonī aimag, Lamīn aimag, Xambīn aimag, Dūinxorīn aimag. Ezen elnevezések a kolostor kezdeti állapotára utalhatnak, amelyből kitűnik, hogy a zászlóalj nemese, a szerzetesek és az apát mely irányban laktak a központi szentélyektől.

³² Günreg Nambarnanjad (tib. *kun rig rnam par snang mdzad*).

³³ Tib. *rnam rgyal gling gi 'du khang* (?). Számos kifejezés tibeti eredetjére nem derült fény; ezek a cikkben kérdőjellel (?) vagy pontokkal (...) szerepelnek. Ezúton mondok köszönetet M. Nandinbatar szerzetesnek, aki több kifejezés megfejtésében segítségemre volt.

³⁴ Tib. *dga'ldan gzhung se 'du 'khang* (?).

épült fel, így lett a kolostornak összesen 15 szentélye: nyolc központi, négy kerületi és további három.

Minden szentélynek külön gazdasági hivatala, kincstára volt. Közülük a Sukhāvati szentély kincstára kezelte a legnagyobb gazdasági alapot: 2000 juhot és 300 nagylábas jószágot (szarvasmarha, ló). A többi szentélyhez 500 feletti állatállomány tartozott.

A szerzeteseket a főszentélybe kagylókürttel, a filozófiai iskolába gonggal, a kisebb iskolákba dobbal vagy óriástrombitával hívták. A kolostori konyhákban hatalmas rézfazekakban főztek. A szerzetesek elsősorban tejberizst, ritkán húsos ételt fogyasztottak.

A kolostoron kívül öt kínai bolt állt, valamint a köznép lakónegyede: a Tíz Gazdag (*Arwan bayačūd*), amely sok jurtának, háztartásnak adott otthont.

3.2. A főszentély

Gotow beszámolója szerint³⁵ a kolostor valódi zárdokhely lett, és számos adományt kapott. Az 1736-ban alapult főszentély vezetéséhez az apát, a „Tan ura” és a főláma tartozott, valamint a négy kerületből kinevezett egy-egy mester, egy-egy gondnok, továbbá két rendfelügyelő, két előénekes és minden kerületből két-két bajelhárító szöveget recitáló szerzetes.³⁶

Az apát a kolostor legképzettebb szerzetesei közül került ki. Kineveztek a főláma és a rendfelügyelő a Lamīn örgő jurtaszentélyben³⁷ áldozati selyemkendőt³⁸ nyújtott át neki. Szertartások alkalmával hét sárga selyempárnán ült az oltár előtt, jobb oldalon. A Tan urának kinevezésekor a rendfelügyelő és a gondnok nyújtott át neki áldozati selyemkendőt. Feladata a Tan kérdéseinek eldöntése és az apát helyettesítése volt. Az oltár előtt, bal oldalon öt sárga selyempárnán ült. A főláma beiktatásakor szintén a rendfelügyelő és a gondnok adott át neki selyemkendőt. A főláma a négy gondnok segítségével a kolostori rendszabályzat³⁹ betartását, a kincstárak működését felügyelte, valamint kapcsolatban állt az adományozókkal. A szentélyben öt vörös selyempárnán ült. A négy gondnok

³⁵ Gotow 1999: 13–19.

³⁶ *Xamba* (tib. *mkhan po*), *corj* (tib. *chos rje*), *da lam*, *lowon* (tib. *slob dpon*), *gesgiūi* (tib. *dge bskyo*), *širē unjad* (‘asztal, trón’, tib. *dbu mdzad*), *gürem* (tib. *sku rim*) *unšigč*. E szerzetesek a szentélyben az északi oltár előtt északról délre húzódó két szerzetesi padsorban, rangjuk alapján, egymással szemben, különböző számú üléspárnán ültek.

³⁷ A kolostorokhoz többnyire négyzetalapú szentélyépületek, illetve többfalú jurtaszentélyek tartoztak. A Lamīn örgő lehetett a kolostorvezetés gyűlési és pihenőhelye, emellett vélhetően a fő-kincstár és az egyéb kincstárak is jurtákban kaptak helyet.

³⁸ *Xadag* (tib. *kha btags*).

³⁹ *Jayag deglem* (tib. *bca ’yig sgrig lam*).

a kolostori rendszabályzat betartásáért, az adományok kezeléséért, a kolostor jószágállományának nyilvántartásáért felelt a kincstári ügyintézőkkel⁴⁰ együtt. A főlámának tartoztak beszámolóval, és a mindennapos szertartás során feljegyezték az adományozók nevét és adományát, valamint a hónap végén alamizsnát osztottak a szerzeteseknek.⁴¹ A kerületekből érkezett négy mestert és nyolc recitálót havonta neveztek ki, hogy a mindennapos szertartás és a fő tanvédő szövegeit olvassák. A szertartásokat az előénekesek vezették. A mesterek az előénekesektől feljebb, az oltárhoz közel, sárga pettyes párnán ültek. A recitálók az előénekesektől lejjebb, barna posztópárnán helyezkedtek el. A két rendfelügyelő a szentélybeli rendet vigyázta.

A főszentélyben a szerzetestanoncok hét-nyolc éves korban kezdték a tibeti ábécét tanulni, a mindennapi imát, a tíz haragvó istenséghez szóló fohászokat és egyéb szertartási szövegeket recitálni, memorizálni. A mindennapos szertartás mellett éves szertartásokra is sor került: télen és nyáron nyolc-nyolc napig tartott a Főszertartás (*Exīn xural*), amely a holdhónap 14. és 15. napján a Nagy fohással⁴² zárult. Az évente kétszer rendezett *Dorč'in xural* (tib. *gtor chen?*) során bajelhárító szertartásokat mutattak be. Nyár első havában zajlott a cinóbervörös *Kandzsúr* (1708–1718) kötetének olvasása, nyár közepső havában Avalokitešvara bódhiszattva mantrájának recitálása,⁴³ utolsó havában pedig megkezdődött a 45 napos fogadalommegerősítési időszak. A hívek kifejezett kérésére egyéb szertartásokra is sor kerülhetett.

3.1. Apátok névsora

A kolostornak 1937-ig húsz apátja (*xamba*, tib. *mkhan po*) volt. Alább – Gotow szerzetes listája alapján⁴⁴ – nevük, tudományos fokozatuk és zászlóaljbeli hovatartozásuk olvasható:

1. Demčigjaw, más néven *Burxan xamba* ('Buddha apát'): Tibetben tanult, a zászlóalj délkeleti területről érkezett
2. Baljī: Tibetben szerzett filozófiai fokozatot, délkeleti terület
3. Luwsangombo: *lxāramba*⁴⁵ fokozatot szerzett, kumbumi szerzetes néven vált ismertté, délnyugati terület

⁴⁰ *Jasīn nyaraw* (tib. *spyi sa'i gnyer pa*).

⁴¹ A kolostori „fizetség” lehetett áldozati selyemkendő (*sambai*), néhány vég selyem, zsávoly.

⁴² *Ix yerōl* (tib. *smon lam chen mo*).

⁴³ *Mānīn bütēl*.

⁴⁴ Gotow 1999: 20.

⁴⁵ Tib. *lha rams pa*. A lhászai Nagy fohász ünnepen filozófiai fokozatot szerzett szerzetes címe.

4. Gūngādorj: az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában⁴⁶ szerzett *gawj* fokozatot, *Gūn xamba* néven vált ismertté, délkeleti terület
5. Luwsanšaraw: Tashilhunpo kolostorban tanult, északnyugati terület
6. Agwānšaraw: Urgában szerzett *agramba* tantrikus és *gawj* filozófiai fokozatot, délkeleti terület
7. Jundui: Lhászában szerzett *lxāramba* fokozatot, fogadalmas neve Sambū, délnyugati terület
8. Lamjaw: az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában szerzett *gawj* fokozatot, *angi lam* néven is ismert, délkeleti terület
9. Xaidaw *xamba*: más néven *Xansar lam*, *Burxan xamba*, a Kumbum kolostorban szerzett filozófiai fokozatot
10. Luwsandarjā: asztrológus, Tibetben lett *jērembe*⁴⁷ csillagász, északnyugati terület
11. Lündew: más néven *Ūlīn xansar bagš*, az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában szerzett *gawj* fokozatot, északkeleti terület
12. Luwsanbaldan: az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában szerzett *gawj* fokozatot, északnyugati terület
13. Išjamc: az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában szerzett *gawj* fokozatot, délnyugati terület
14. A. Lxasüren: Urgában szerzett *gawj* és *agramba* fokozatot, *Jalxanj xutagt* Damdinbajar mestere, a szomszédos *Bügdgēnī xürē* környékéről származott
15. Šarawjamc *gawj*: az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában szerzett *gewš* fokozatot, délnyugati terület
16. Čogdon *xamba*: *gawj* és *agramba* fokozata volt, a tibeti Kumbumban lett szerzetes, délkeleti terület
17. Jagd: az urgai Daščoimbel iskolában szerzett *gawj* fokozatot, délnyugati terület
18. Baljir: *gawj* és *agramba* fokozatú, délkeleti terület
19. Lodon: az urgai Daščoimbel iskolában szerzett *gawj* címet, délkeleti terület
20. Galdanjundui: az urgai Daščoimbel iskolában szerzett *gawj* fokozatot, északkeleti terület

⁴⁶ Tib. *bkra shis chos 'phel grwa tshang*, Urga egyik filozófiai kolostoriskolája.

⁴⁷ Tib. *rtsis rim pa*. A csillagászati kolostoriskolában szerezhető fokozat.

3.4. A filozófiai kolostoriskola

A Gotow szerzetes tanulmányainak is otthont adó, 1831-ben alapult filozófiai iskola⁴⁸ a Gandandarjālin (tib. *dga' ldan dar rgyas gling* 'Örömteli terjesztő szentély/sziget') nevet viselte. Tanvédői Mahākāla (keleti) és Hayagrīva egy formája (nyugati) voltak. Vezetéséhez az iskolavezető,⁴⁹ két előénekes és két rendfelügyelő tartozott.

A kolostoriskola szerzetesei az ötágú buddhista filozófiát⁵⁰ 14 osztályban tanulták.⁵¹ A 9. osztály végére sajátították el a logika és a túlpartra juttató bölcsesség tudományát, így *gewš* vizsgát tehettek.⁵² A további öt osztály elvégzését követően⁵³ lehetett *gawj* vizsgát tenni. A *gewš* vizsga kétéves felkészülést igényelt, amelynek során több ünnepségre sor került; a vitavizsga maga hat napig tartott. A *gawj* vizsga hároméves felkészülést kívánt, és a vitavizsga nyáron, hat napig zajlott. Egy alkalommal három szerzetes szerezhetett fokozatot: mind-egyikük két napig vizsgázott.

A vizsgákhoz kapcsolódó szertartásokon kívül a szentélyben egyéb, filozófiai kolostoriskolákra jellemző szertartásokat is tartottak. A holdújév első nyolc napján zajlott a *Düwd geder*⁵⁴ szertartás, majd a tavaszi egy hónapos szertartás, illetve az osztályok külön-külön vitáztak a buddhista filozófiából. Nyár első havában húsznapos szertartásra került sor. A *gewš* vizsgához kötődő *domd mor'dox* kilovaglás végén⁵⁵ a vizsgára készülő szerzetesek a kolostor északi részén álló Tasgīn ūl hegyhez vonultak, füstáldozatot mutattak be, és kihelyezték imazászlóikat. E szertartás végeztével ünnepi versenyjátékokra (*nādam*) került sor.⁵⁶ A szerzetesek nyár utolsó havának 29. napján Mahākāla tanvédő istenség szövegét olvasták sajátos dallammal. Ősz középső havában ismét húsznapos szertartásra került sor, tél középső havában pedig a téli időszak egy hónapos szertartását tartották.

⁴⁸ Čoir (tib. *chos grwa*), Gotow 1999: 20–25.

⁴⁹ Šunlaiw lam (tib. *gzhung las pa*).

⁵⁰ Pramāna, Prajñāpāramitā, Madhyamaka, Abhidharma, Vinaya.

⁵¹ *Jindā* (tib. 'dzin grwa): *xadag, šidew, ĵumbrai, yuljin, dondujü, og, gom, gawdom, dom, um sarwā, um nyimba, jod, sarwa garamba, garamba* (tib. *kha dog, gzhi sgrub, rgyu 'bras, yul can, don bdun chu, [gzhung] 'og ma, [gzhung] gong ma, skabs pa dang po, sdom, dbu ma gsar pa, dbu ma rnying pa, mdzod, gsar pa bka' rams pa, bka' rams pa*).

⁵² *Domīn damjā* (tib. *sdom mo 'i dam bca'*).

⁵³ Az osztályok nem feltétlenül egy év tanulást jelentenek, hiszen csak a szerzetesi fegyelmet (Vinaya) 8–10 évig tanulják.

⁵⁴ Tib. *grub mtha'* (?).

⁵⁵ A kilovaglásra a vizsgázó szerzetesek szügyellős és farmatringos fehér lovon, legszebb szerzetesi ruhájukban, sajátos kalpagot viselve (*shanam malgai*, tib. *zhwa snam*) vettek részt.

⁵⁶ A versenyek és a vallási ünnepek kapcsolatáról, lásd Birtalan 2006.

A kolostoriskola 107 éves fennállása során több tucat szerzetes szerzett fokozatot nem csak helyben, hanem az urgai Daščoimbel filozófiai iskolában, Lhá-szában és a Kumbum kolostorban is. A *gawj* fokozatú szerzeteseknek⁵⁷ számos tanítványa volt, illetve sok, a *gawj* fokozatot meg nem szerzett *gewš* is tartozott a kolostorhoz. (Noha a forrás nem említi, a filozófiai iskola tanrendje vélhetően a *Günč'in igčā*⁵⁸ segédkönyvön alapult.)

3.5. Az orvosi kolostoriskola

Gotow leírása szerint az 1864-ben alapult orvosi kolostoriskola⁵⁹ a Puncag-šamnalin (tib. *pun tshogs bsam gtan gling?*) nevet viselte. Szerzetesei az Orvos buddhát⁶⁰ és Amitābha buddhát tisztelték. A szentély tanvédői *Šanlan*, *Damj'in* és *Brahmā* voltak,⁶¹ akiknek a tiszteletére tél közepső havának 29. napján mutatnak be áldozatot, szövegüket sajátos dallammal recitálva.

Az itt tanuló szerzetesek a betegségek jeleit pulzusdiagnosztika, vizeletelemzés és egyéb hagyományos módszerekkel vizsgálták, valamint növényi és állati eredetű alapanyagokból orvosságokat készítettek, gyógyítottak, köpölyöztek, csontkovácsoltak. A szerzetesek kezdetben imákat, recepteket memorizáltak. Azután a *Jüč'insum*,⁶² a *Négy tantra*⁶³ és egyéb könyveket tanulmányozva orvosi fokozatot szereztek,⁶⁴ amely által *šüing'in māramba*⁶⁵ orvossá váltak.

A szentélyben mindennapos szertartásokra került sor, valamint a szerzetesek nyáron egy hónapos gyógnövénygyűjtő túrára⁶⁶ indultak.

Az iskola 74 évig működött. Leghíresebb gyógyítói: Genden orvosláma, Perenlei orvosláma, Nawān *rawjamba*,⁶⁷ Losol, Ceden, *Xüder* ('erős, inas')

⁵⁷ Az apátok közül Demčigjau, Baljī, Gungādorj, Luwsanšaraw, Išjamc, Luwsanbaldan, Šarawjamc, Ülin Namjil *gawj*, Galsanjundui *xamba*, Jagda *xamba*, Jünaicültem *gawj*, Dugarjau *gawj*, Jigjid *gawj*, Sodnom *gawj*, Gürjau *gawj*, Sadow *gawj*, *Lodondamba*, Yadamsüren *gawj*, Čoisüren *corj*, B. Damba *gawj*, Luwsangončig *gawj*, Lamjau *gawj*, Sosor *gawj*, Sempel *garwan*, Čoijamc *gawj*, Lxamsüren *agramba*, Jam'yān *gawj*, Donid *gawj*, Badarč *gawj*, Danjan *gawj*, Sanjā *gawj*, Idgā *gawj* stb.

⁵⁸ Kun mkhjen 'jam dbyangs bzhas pa (1648–1721) által írt segédkönyv, amelyet eredetileg a Drepung kolostor Losaling filozófiai iskolájában használtak.

⁵⁹ *Manba dacan* (tib. *sman pa grwa tshang*), Gotow 1999: 25–26.

⁶⁰ Manal (tib. *sman bla*, sz. *Bhaišajyaguru*).

⁶¹ Šanlan (tib. *zhang blon*) és Damjindorlig (tib. *dam can rdor legs*) az orvosi iskolák tanvédői.

⁶² Tib. *bcu chen gsum* (?).

⁶³ Tib. *rgyud bzhi*.

⁶⁴ *Māramb'in damjā*.

⁶⁵ Tib. *gzhung gi sman rams pa*.

⁶⁶ Tib. *ngos 'dzin*.

⁶⁷ Tib. *rab byams pa*. *Gewš* vizsgának megfelelő filozófiai fokozat.

Damdin, Bundā *corj*, Šaraw, Yondongompil, Damdinjaw, Galā, Uwā, Čimed-damba, Bat-Očir, Luwsan, Luwsangenden, Samdan, Banjā, Dandigā és még számos *māramba*, orvosságkészítő és gyógyító szerzetes.

3.6. A Kālacakra iskola⁶⁸

Az Ewamditan čoinxorlin (tib. *e wam ... chos 'khor gling*) nevű kolostoriskola 1843-ban alapult; csillagászati tudomány és szigorú szabályzat jellemezte. Szerzetesei barna szertartási köpönyeget (*janč*), szerzetesi vállkendőt (*orximj*) viseltek. A szentélyt a vezető, a *višvavajrás* párnán ülő előénekes⁶⁹ és a rendfelügyelő vezette. A szerzetesek csupán időszakos szertartásokat tartottak. Tavasz utolsó havában, az egy hónapos szertartás során a szentélybeli emelvényen elkészítettek Kālacakra homokmandaláját, amelyet 18 vagy 21 szerzetes táncolt körbe.⁷⁰ Végül porát kancsóba seperve a Bügsin gol folyamába szórták. A Kālacakra kolostoriskolában tudományos fokozatot⁷¹ csak tantrikus mesterek (*agramba*) szerezhettek. A Kālacakra rendszer legkiválóbb helyi tudósa Luwsandarjā *jērembe* volt. Vizsgát a közeli Möröngin xürē kolostor asztrológiai iskolájában lehetett tenni.⁷² A szentély híres szerzetesei között Šanj *jērembe* és tanítványai, Č. Očir, Jagd, Čoinjon, Sampil, Ĵ. Tömör, G. Ĵadamba és még számos csillagász említendő.

3.7. A tantraiskola⁷³

A Šadawdarjālin (tib. *bšhad sgrub dar rgyas gling* 'Elméletet és gyakorlatot terjesztő sziget/szentély') nevű tantraiskola 1848-ban alapult, a tantrára szakosodott, és szigorú szabályokat követett. Szerzetesei barna szertartási köpönyeget és vállkendőt viseltek. Vezetése a szentélyvezetőből, két előénekesből és rendfelügyelőből állt. A szentélyben minden egyes nap tartottak szertartást fő tanvédőként Yama, Guhyasamāja és Cakrasamvara istenségeket tisztelve.⁷⁴

A zászlóalj vezetője, *Dalai gūn* Bajarragčā meghívására *Ĵalxanj xutagt* Damdinbajar 1905-ben ellátogatott a kolostorba, és bevezette a tantrikus fokozat

⁶⁸ *Düinxor dacan*, tib. *dus 'khor grwa tshang*. Gotow 1999: 26–28.

⁶⁹ *Garwan unjad*.

⁷⁰ *Čogor* vagy *čogar* (tib. *chos gar*).

⁷¹ *Düirembin damjā* (tib. *dus rims pa 'i dam bca*).

⁷² *Jēirembin damjā* (tib. *rtis rams pa 'i dam bca*).

⁷³ *Ĵüd dacan*, tib. *rgyud grwa tshang*.

⁷⁴ Gotow 1999: 28–29.

megszerzésére irányuló tantravizsgát.⁷⁵ Namjil, Gürjaw, B. Damba, Čoisüren, Čoiĵamc, Ĵam'yandonid, Samdan, Badarč, Danjan és még számos *gawĵ* szerzett itt *agramba* fokozatot.

3.8. Egyéb szentélyek⁷⁶

A Sukhāvati szentély 1876-ban épült. A szerzetesek évszakonként Sukhāvati⁷⁷ és egyéb szertartásokat tartottak itt, valamint a vörös tanvédőt, Begcét tisztelték. A tizenhat arhat tiszteletére is rendeztek szertartást,⁷⁸ valamint nyár közép-ső havának 15. napján kezdődött Avalokitešvara háromnapos mantra recitációja, amelynek során áldásos pirulát osztogattak.⁷⁹

Az eljövendő buddha, Maitreya szentélye, a Gandančoinxorlin (tib. *dga'ldan chos 'khor gling* 'Örömteli tankerék szentély/sziget') 1903-ban alapult Lündeg apát kezdeményezésére. Évszakonként tartottak szertartást benne Maitreya tiszteletére, valamint Buddha rítusaira, Šambala imára⁸⁰ és egyéb szertartásokra is sor került.

Vairocana szentélye, a Gandansewĵidlin (tib. *dga'ldan ... gling*) 1907-ben alapult. A szerzetesek évszakonként nagyszabású áldozatot mutattak be a tiszteletére, valamint az elhunytakat jobb sorsra terelő szövegeit olvasták.⁸¹ Dawā corĵ készítette a szentély ékességét, a Vairocana buddha tiszta földjét ábrázoló háromdimenziós mandalát.⁸²

A Namjlin Xansarlin (tib. *rnam rgyal mkhan zur gling?*) szentély 1918-ban épült Ĵamsran kincstárfelelős⁸³ kezdeményezésére. Időszakos szertartásoknak adott otthont; szerzetesei Begcét és Vajrasādhut tisztelték.

A Gandanšunsran (tib. *dga'ldan gzhung gsar gling?*) szentélyt Lündeg apát emelte 1912-ben. Időszakos szertartásokon kívül Congkhapa nagyszabású és rövid szertartásait tartották benne.

⁷⁵ *Agrambĵin damĵā* (tib. *sngags rams pa'i dam bca'*).

⁷⁶ Gotow 1999: 29–32.

⁷⁷ *Diwāĵingĵin čogo* (tib. *bde ba can gyi cho ga*).

⁷⁸ *Naidanĵüdeg čogo* (tib. *gnas brtan bcu drug gi cho ga*).

⁷⁹ *Mānĵin bütĵl* (tib. *maĵi sgrub*), *Mānĵin relbū* (tib. *maĵi ril bu*).

⁸⁰ *Maidarĵin xural*, *Ĵambĵin čogo* (tib. *byams pa'i cho ga*); *Burxan bagšĵin čogo*, *Tüwĵin čogo* (tib. *thub pa'i cho ga*).

⁸¹ *Günregĵin lxogo* (tib. *kun rig gi lho sgo*) szöveget olvasták és kedvező újjászületésért imádkoztak.

⁸² *Loilon*, tib. *blos bslangs*.

⁸³ *Šanjow*, tib. *phyag mdzod pa*.

A Tanvédő szentélyében⁸⁴ tisztelték a zászlóalj fő védőistenségét, Yama Dharmarāját. Ősz első havának 7. és 9. napján, azaz a kolostori *cam* tánc idején, valamint tél utolsó havának 27. és 29. napján, az óév végén teljes áldozati szertartást mutattak be neki, amelynek során a fekete kalapos táncos(ok)⁸⁵ a szentélyen belül adták elő rituális táncukat. Az ártó erők elpusztításáért megsemmisítették a *liṅgam* bábút, és elégették a *sor* áldozati gúlát.⁸⁶

A négy kolostornegyed szentélyeiben évszakonként tartottak szertartást. Tél középső havában a tíz haragvó istenség háromnapos rítusa zajlott,⁸⁷ utolsó havának végén, az újév előestéjén pedig Śrīdevī tiszteletére rendeztek hálaadást.⁸⁸

Dangō *lowon*, Jana *corj*, Ĵam'yān *corj*, Ĵamsran *šanjow*, *Sangašir düwč'in* Perenlei orvosláma, Genden orvosláma, Ĵamba *šunlaiw*, Pandī felszentelt szerzetes (*donid lam*), Šarawjamts (*Ĵagarwa lam*), Damdinjaw, Dawā *gawj* és más tudósok, orvosok, ördögűzők, *siddhi* és egyéb képességekkel bírók éltek a kolostorban, akiknek bölcsességében és erejében a helyi lakosság mélyen hitt.

3.9. A kolostori tánc

Gotow szerzetes könyvében a kolostori körtáncról⁸⁹ is beszámol. E rituális táncra ősz első havának 9. napján került sor. A felkészülés egy hónappal előzte meg, végül megtartották a kosztümös főpróbát.⁹⁰ A kecses mozgású Išgeldei, Cültem, Losol, Sadow, Xasā, Perenleijamc, Luwsan és számos más szerzetes vett részt a táncban, amelyben buddhista istenségeket jelenítettek meg.

Vajrapāni, Mahākāla és kísérete, a fehér Mahākāla, a fő tanvédő: Yama Dharmarāja és hitvese, Tsamundi, valamint Śrīdevī és kettős kísérete: az oroszlánarcú és *makara* arcú dákinik, Vaiśravaṇa, Begce két női, nyolcas kardfogó és 21 hóhér kíséretével, Brahmā és Šanlan, az oroszlánfejű és egyéb dákinik, a szarvas, a bika, a Fehér öreg és két fiú, 21 Tārā, avagy fekete kalapos táncos, Xūšan xan és nyolc fia, a Hangáj-hegység ura, Dašderč'in⁹¹ két fiával, a temető urai, négy csontváz, négy pillangó, négy indiai *ācārya* mester és egyéb karakterek, összesen 100 táncos szerepelt a főszentély előtt zajló rituális táncban.

⁸⁴ *Gol saxiusnī sūm*.

⁸⁵ *Šanag* (tib. *zhwa nag*), fekete kalapot viselő, maszk nélküli táncos. Yama Dharmarāja küldötte.

⁸⁶ *Sor* (tib. *zor*).

⁸⁷ *Danšigīn xangal*.

⁸⁸ *Cederlxam* (tib. *tshe[s] gtor lha mo*).

⁸⁹ Gotow 1999: 32–39.

⁹⁰ A *cam* (tib. *'cham[s]*) kolostori tánc felkészülési időszakát (*deg*, tib. *sgrig*) a kosztümös főpróba (*goyo deg*) zárja.

⁹¹ Tib. *bkra shis gter chen* (?).

Ezen alkalomból Nawān *ranjimba* mesterművét, Yama Dharmarāja 10 x 6 méteres képi ábrázolását is kifüggesztették. A táncter keleti felén állított pavilonban helyi nemesek, hivatalnokok, a zászlóalj vezetője és egyéb világi urak, a bal oldaliban pedig a kolostori apát, a Tan ura, a *sor* áldozatot elégető szerzetes, a főláma, a két előénekes, a recitálók, a trombitások és a kürtösök ültek: zenéltek, és a szertartási szövegekönvet olvasták. A főszentély kapujában elhelyezett üléseken filozófiai *gawj* és tantrikus *agramba* mesterek és további tudós szerzetesek kaptak helyet.

A tánc előtt a tánctéren két fuvolás, két kagylókürtös, két ütőhangszeres, valamint egy szerzetes járt körbe, aki szentelt vízzel megtisztította a teret. A csontkürtöt háromszor megszólaltatva ötszínű áldozati selyemkendővel hívták az istenségeket, hogy kezdetét vehesse a rituális tánc. A tér közepén a fő tanvédő, Yama Dharmarāja *sor* áldozata kapott helyet, amelyet négy áldozatfelölős és két segéd felügyelt. A tánc körülötte zajlott: a 21 fekete kalapos táncos a külső körön, az istenségek pedig a belső körön mozogtak. A szertartásvezető kilencágú kalpagot viselt, és a tánc végén tűzbe vetette a *sor* áldozatot, hogy az ártó erőket megsemmisítse. E műveletet – csakúgy, mint a táncot – a főszentély két előénekes, négy recitálója, két rendfelügyelője, két óriástrombitása, két dobosa, négy fuvolása és csontkürtöse kísérte.⁹²

3.10. A Maitreya-körmenet

Szintén sok hívőt vonzott az ősz első havának 15. napján tartott Maitreya-körmenet (*Maidar ergex*).⁹³ Amint Maitreya szobra kiért a főszentély elé, a Kālacakra szentély 21 szerzetese körbetáncolta, majd a menet az óramutató járása szerint, a zarándokút mentén, a négy kapunál megállva megkerülte a kolostort. Maitreya négykerekű, párnákkal borított, sárga napernyővel díszített szekereéről két felszentelt szerzetes osztott áldást. A szertartás során cintányért, dobot, csengőt, kézidobot és cintányért, harangjátékszerű ütőhangszert, kürtöt, kagylókürtöt, fuvolát és egyéb hangszereket használtak.

3.11. Szent könyvek, kegytárgyak

Gotow szerzetes leírása⁹⁴ egyedülálló a tekintetben, hogy felsorolja a szentélyek főbb kegytárgyait, amelyek különböző módszerekkel készültek: volt köztük

⁹² Vö. Majer–Teleki 2014.

⁹³ Gotow 1999: 34–35.

⁹⁴ Gotow 1999: 37–39.

papírmásé, selyemapplikáció, festett szentkép, öntött szobor és fafaragás. A tajgára jellemzően sok alkotás készült helyben, fából.

A főszentélyben őrizték a Jundui *lxāramba* által Lhászából hozott a szerencsés kalpa ezer buddhájának ábrázolását, valamint Sákjamuni Buddha és Congkhapa mintegy 40 cm-es aranszobrait. A tantraiskolában Cakrasaṃvara és Yamāntaka szobra, valamint Cakrasaṃvara és Guhyasamāja tiszta földjének háromdimenziós fafaragása volt látható. A filozófiai iskola oltárát a mintegy kétméteres, aranyozott Maitreya, a papírmásé Mahākāla, Sákjamuni Buddha, a fehér és a zöld Tārā ábrázolása díszítette. A Kālacakra szentélyben Darjā *jērembe* mester-műve: Kālacakra és kísérete, valamint a Śambala 25 királya örvendeztette meg a közösséget. A Sukhāvati szentélyben harminc darabból álló fafaragás-kompozíció állt: a vörös tanvédő, Begce nyolcas kardfogó és 21 hóhér kíséretével, valamint a Sukhāvati mennyországot ábrázoló mandala. A Maitreya szentélyben a csaknem három méter magas, aranyozott Maitreya és kísérete, valamint a 16 arhat ábrázolása volt látható. Az orvosi iskolában Amitābha és az Orvos buddha papírmásé szobrai álltak. A Vairocana szentélyben Vairocana istenség és Dawā corj által készített háromdimenziós mandalája volt látható. A Tanvédő szentélyében a Baldan festő által készített Yama Dharmarāja papírmásé szobor állt. E főbb kegytárgyak mellett számos szobor, applikáció és tekerckép díszítette a szentélyeket. A kolostor szerzetesei közül több művész került ki: Namjil, uran ('mesteri') Jigjid, Baldan festő, Nawān *ranjin*, uran Donō, Čoimbol, Gonyajaw *gawj*, Perenleijamc, Yadam fafaragó, Renčin és még sokan mások.

Ezüstből, sárga- és vörösrézéből több kisebb-nagyobb áldozati kehely, tálca, mécesstartó, szentelt vizes kancsó, teáskanna, füstölőtartó, mosó- és mandala-áldozat készült, valamint ezüstözött kürt, fuvola, kagylókürt, csengő, kétfenekű kézidob, aranyozott gong, sárkánydíszek, nagyobb és kisebb dobok, lágy dallamú cintányérok is megtalálhatók voltak. A szentélyek csúcsát aranyozott tetődísz, homlokzatát a tankerek és a két gazella, tetővégeit *makarafejek* és csengettyűk; belsejüket selyemből, brokátból, bársonyból készült ernyők, baldachinok, díszek és egyéb bútorzat ékesítette. A kolostori tánc maszkjai és ruhái külön figyelmet érdemeltek.

A kolostor jelentős könyvgyűjteményt birtokolt. A cinóbervörös tintával nyomtatott, 108 kötetes *Kandzsúr*t Jundui *lxāramba* hozta Tibetből, és a főszentélyben helyezte el. Mögötte, a *Cogčin dacan*ban évente tartottak *Kandzsúr*-szertartást. A hívek is sokat olvastattak belőle, valamint szent köteteit cipelték a kolostor körül, hogy érdemeket gyűjtsenek. A filozófiai iskolában megvolt a 108 kötetes nartangi *Kandzsúr* és a 240 kötetes *Tandzsúr* is, csakúgy, mint az öt filozófiai tudomány szövegei. A tantraiskolában tantrikus, az orvosi iskolában orvosi szövegek tucatjai álltak, illetve sok szerzetesnek saját könyvgyűjteménye is volt.

A kolostori nyomda⁹⁵ Donō, Očirxū, Damba, Dawā, Mambā, Xas, Samdan, Yondon, Čoim, T. Bagan és egyéb fafaragó szerzetesek nyomódúcait őrizte.

3.12. A kolostor bezárása

1931-ben a kolostort bezárták,⁹⁶ ősztől kezdve a kolostor több rangos lámáját elfogták, Mörön megyeközpontba vagy az onnan 100 km-re, a Xöwsgöl-tó déli partján fekvő Xatgal járásba szállították. Lakóhelyüket vagyontárgyaikkal együtt lepecsételték, lezárták.⁹⁷ A kolostorban tilos volt szertartást tartani. Akik akkor nem vetették le a szerzetesi köpenyt, azok vigyázták a világivá lett, kolostorból vidékre menekült szerzetesek jurtaíit. 1932 májusában „forradalomellenes ellenállás”⁹⁸ keretében a szomszédos Rašānt járásbeli Sambū *siddha* meghívására a „Tan hadserege” (*Šarīn cergūd*) Tömörbulag járás területén átkelve elérte és felszabadította a Bügsin xürē kolostort, így a szentélyek újra megnyíltak, egy hónapon át újra zajlottak a szertartások, az elfogott szerzetesek lakóhelyeinek pecsétjét feltörték. Bár 1932 végén a felkelést leverték, országszerte újra engedélyezték a szerzetesi létet, így ősz első havában újfent megkezdődtek a szertartások. 1937-től azonban a szerzeteseket megadóztatták, a 18 évet betöltötteket világivá tették, hadba küldték. Az adót fizetni képtelen szerzetesek levetették köpenyüket, és a vidéki pásztoréletbe menekültek. 1937 végétől forradalomellenesnek bélyegezve számos szerzetest elfogtak. A kolostorban maradt csekély számú szerzetes 1938 novemberében megtartotta a *Domīn jonjō* filozófiai vizsgához kapcsolódó szertartást, majd a kolostor bezárt.⁹⁹ Az elhagyatott kolostor vagyonát elkobozták, szent szobraikat, kegytárgyaikat, szövegeit elvitték, megsemmisítették, elégették, az elhagyatott épületeket lerombolták; a kolostornak szinte nyoma sem maradt.

3.13. A főszentély újjáépítése

Gotow emlékei szerint¹⁰⁰ 1990 őszén ő maga és D. Damba szerzetes találkoztak, és fejükbe vették, hogy újjáépítik az egykori főszentélyt. Tömörbulag járás hívószövegéből (*süsegtnī xolbō*) S. Sengē, Bürentogtox és az öreg Agwān

⁹⁵ *Barxan*, tib. *par khang*.

⁹⁶ <http://www.mongolianguide.mn/mn/hu/b/813/>

⁹⁷ Gotow 1999: 40–43.

⁹⁸ Lásd Kuz'min–Oyünčimeg 2014.

⁹⁹ <http://www.mongolianguide.mn/mn/hu/b/813/>

¹⁰⁰ Gotow 1999: 44–46.

közreműködésüket ajánlották. A munkálatokat O. Tömörbatar vezette a régi szentély rajza alapján. A szentélyépítésben O. Delger, Bijiya Dašjeweg, Ĵargā, Nyamjancan, Čadrā, S. Dorjsüren, Pürew sofőr és még sokan mások részt vettek. Kitartó munkájuknak, töretlen lelkesedésüknek köszönhetően az új szentély csakhamar felépült. A szertartások kellékeit: csengőket, dobokat, cintányérokat összeadták. G. Bāsanjaw hívó az egykor a Bügsin xürē filozófiai iskolájában tanult édesapjától örökölt hatfalú jurtat felállítva létrehozta a kincstárépületet, Ayüş hívónő pedig sztúpát állíttatott a régi sztúpa helyén. Batbayar sofőr átadta az apai nagybátyja, Sosor *gawj* által megőrzött kolostori szabályzatot,¹⁰¹ amely tibeti folyóírással íródott, és korábban kolostori apátok sora őrizte. T. Pürewjaw a közösségnek adományozta *Güntün gegēn*¹⁰² 16 kötetes művét, Čimidceren pedig Congkhapa és két fő tanítványa összes műveinek mintegy húsz kötetét. Düinxorjaw szerzetes is sokat tett a hagyomány felélesztéséért.

1991 augusztusában jurtat állítottak, illetve felszentelték a járás fő tanvédőjének, Yama Dharmarāja istenség szobrát, és szertartást tartottak a tiszteletére.

A Bügsin xürē hagyományának felélesztéseként 1992. augusztus 12-én nyílt meg – a régi kolostor tibeti nevén – a Dašgendunjambalin süm nevű szentély, ahol mindennapi szertartást tartottak. Az egykori szerzetesek közül D. Damba (*lowon* mester), S. Gotow (előénekes), Myataw, Sosor, Genden, Č. Mandšir, B. Dašdawā, *Cagān* ('fehér') Damdinjaw, B. Dašyaičil, S. Sengē, valamint az újonnan szerzetessé vált Batnasan, Perenleijamc, T. Pürewjaw, M. Očir, M. Lxagwa és Byamba, továbbá Mörön megyeközpont és Šine-Ider járás szerzetesei közül sokan részt vettek a megnyitón. Bayan-Očir képet festett a kolostorról, és *nādam* versenyjátéokra is sor került.

Az új szentélybe számos kegytárgy került, így például a D. Damba és S. Gotow által készíttetett Yama Dharmarāja, Congkhapa- és Mahākāla-szobor, a D. Čimedregjan által adományozott Miyegombo- és Yamāntaka-szobor, Guhyasamāja, Cakrasamvara és Yamāntaka istenség mandalája, a Gurudeva rinpoche (1975–2009) által Nepálból hozott Yama Dharmarāja külső, belső és titkos megjelenítése és egyebek.

4. Jelenlegi helyzet, összegzés

Az 1992-ben épült takaros faszentély és hófehér sztúpa őrzi ma az egykori nagy kiterjedésű, ezerfős kolostorfalu emlékét. Az idős szerzetesek jobblétre szenderülte után a szentély jelenleg üresen áll. Ennek oka, hogy lakott területtől távol

¹⁰¹ *Xürē tīj*, *ĵayag*, kín. *tie zi*, tib. *bca' yig*.

¹⁰² Tib. *gung thang*.

esik. Bijiya Dašjeweg, a kolostor utolsó szerzetese a megyeközponti kolostor vezetésével tárgyal arról, hogy egy szerzetest állandó szolgálatra oda küldjön, ezzel fenntartva a háromszáz éves múltra visszatekintő kolostor hagyományát.

A Bügsin xürē kolostor az északmongol erdős területeken állt. Szerzetesei a környezet adottságait kihasználva számos mesteri fafaragást, nyomódúcot készítettek. Az orvosi oktatás, fokozatszerzési lehetőség, gyógynövénygyűjtő túra szintén ritkaságszámba ment.

1937 előtt körülbelül 700 hasonló méretű, történetű és felépítésű kolostor létezett országsherte. Süx Gotow összefoglalójának köszönhetően nemcsak a Bügsin xürē történetének, szerzetesi életének, szertartásainak és kegytárgyainak emléke maradt fenn, hanem ízelítőt kapunk a mongol kolostorvárosok (*xürē*) általános jellemzőiről, betekintheünk egy szerzetes saját kolostoráról fontosnak vélt ismérveibe, valamint feleleveníthetjük a rendszerváltás vallási újjáéledésének pillanatait. Talán a jövőben – a kezdeti jurtaszentély kolostorfaluvá bővüléséhez hasonlóan – újjászületik a sok szerzetest számláló, híres kolostor: a Bügsin xürē.

Elsődleges források

Gotow, Süx 1999. *Jasagt xan aimgīn Dalai gūnī xošūnī Bügsin xürē Dašgundunjabalin xīdīn cadig oršwoi* [A Jasagt kán megye, Dalai gūn járásában álló Bügsin xürē Dašgundunjabalin kolostor története]. Ulānbātar.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina 2019. *Öndör nastan lam narīn yaria. XX jūnī exen üyein xürē xīdūdīn talār awsan yarianūd I (2006–2009)* [Idős szerzetesek emlékezete. Interjúk a XX. század eleji mongol kolostori életről I. (2006–2009)]. Ulānbātar: Soyombo Printing.

Teleki, Krisztina 2019. *Öndör nastan lam narīn yaria. XX jūnī exen üyein xürē xīdūdīn talār awsan yarianūd II (2007–2017)* Idős szerzetesek emlékezete. Interjúk a XX. század eleji mongol kolostori életről II. (2007–2017). Ulānbātar: Soyombo Printing.

Interjúk

Bijiya Dašjeweg szerzetes, *Gandantegčēnlin* kolostor, Ulānbātor, 2007. augusztus 27. (Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina)

Bijiya Dašjeweg szerzetes, *Möröngin xürē Gandandarjailin* kolostor, Xöwsgöl megye, Mörön, 2017. június 16. (Teleki Krisztina)

Süx Gotow szerzetes, Xöwsgöl megye, Mörön, 2009. augusztus 10. (Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina)

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Birtalan Ágnes 2006. „A mongol nádor.” In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Mongol játékok és versek*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 27. Szerk. Ivanics Mária). Budapest: Akadémiai Kiadó, 11–16.
- Cedendamba, X. – Lxagwa, L. – Soninbayar, Š. – Luwsanbaldan, E. – Otgonbatar, R. – Amgalan, N. 2009. *Mongolīn sūm xīdīn tūxēn towčōn* [Mongólia kolostorainak történeti összefoglalója]. Ulānbatar: Admon.
- Erdenebileg, B. 2012. *Mongolīn sūm xīdīn tūxēs* [Mongólia kolostorainak történetéből]. Tagnūlīn Yerōnxī Gajar. Tusgai arxiw – Gandantegčēnlīn xīd. Erdem soyolīn xūrēlen, Ulānbatar: Soyombo Printing.
- Kuz'min, S. L. – Oyūnčimeg, Ĵ. 2014. *Socializmīn esreg 1932 onī Mongol dax` boslogo* [A szocializmus elleni mongol felkelés, 1932]. Ulānbatar: Mōnxīn Ūseg.
- Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina 2011. „On the Current Condition of 190 Old and Present-Day Monastic Sites in the Mongolian Countryside.” *Zentralasiatische Studien* 39: 93–140.
- Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina 2014. *A Cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában. Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia*. Hagymányos Mongol Műveltség II. Traditional Mongolian Culture II. DVD Series. Budapest.
- Teleki, Krisztina 2009. „Building on Ruins, Memories and Persistence: Revival and Survival of Buddhism in the Countryside.” *Silk Road* 7: 64–73.

Internetes hivatkozások

- Bügsin xürē*. <http://www.mongolianguide.mn/mn/hu/b/813/> (utolsó letöltés: 2020.09.16.)
- Documentation of Mongolian Monasteries*. <http://www.mongoliantemples.org> (utolsó letöltés: 2020.09.16.)
- Interview with Cewēnlojol monk. <http://www.mongoliantemples.org/oralhistorypdfs/L292.pdf> (utolsó letöltés: 2020.09.16.)

TAKÓ FERENC

Zsákutcák és középutak

Az eszmetörténeti vizsgálódások és az individuális cselekvés viszonya Maruyama Masao-nál¹

1. Bevezetés

Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–1996) a XX. századi japán gondolkodás egyik legjelentősebb alakja, aki világszerte nagy hatással volt – és van még ma is – a japán gondolkodás recepciójára. Így van ez mind a Tokugawa-kori eszmetörténetről szóló művei, mind a második világháború utáni Japánt érintő politikai esszéi vonatkozásában.

Maruyama írásai, miközben tárgyuk időbeli kiterjedése tekintetében a japán gondolkodás több évszázadát fedik le, rendelkeznek egy jellegzetes közös tulajdonsággal: mind olyan időszakokra koncentrálnak a múltban vagy Maruyama jelenében, amelyekben meghatározó történeti változások mentek végbe – vagy éppen ellenkezőleg, érdemi változásnak *kellett volna* végbemennie, amely azonban „elmaradt”. Maruyama ennek megfelelően azokat az erőket igyekezett feltárni, amelyek képesek voltak (vagy lehettek volna) serkenteni a japán társadalom „haladását”, illetve amelyek képesek voltak azt „késleltetni”.

Természetesen az olyan fogalmak, mint „elmaradt”, „késik” vagy „haladás”, a történelem menetének sajátos, filozófiai jellegű értelmezését implicálják. Noha ezek a filozófiai előfeltevések csak a XIX. századi európai történeti gondolkodás felől közelítve érthetőek meg, Maruyama korai pályájának ezt a filozófiai háttérét igen ritkán vizsgálják érdemben. Igaz, ez egyáltalán nem meglepő, ha figyelembe vesszük történelemértelmezésének tipikusan gyakorlati jellegét, amely kétségtávol kizárta egy filozófiai „rendszer” kidolgozását. Ha azonban Maruyama gondolkodásának elemzésekor figyelmen kívül hagyjuk a filozófiai szem-

¹ A tanulmány bővített és erősen átdolgozott változata annak az előadásnak, amelyet a European Network of Japanese Philosophy éves konferenciáján tartottam 2018. szeptember 5-én Hildesheimban. Ezúton szeretném megköszönni Várnai Andrásnak és Szabó Balásznak a szöveghez fűzött fontos észrevételeiket.

pontokat, az könnyen ahhoz vezethet, hogy elkerülük a figyelmünket bizonyos, Maruyamának a japán történelemről nyújtott különböző értelmezései közötti *belső* összefüggések, amelyek azonban rendkívül fontosak szemléletmódjának átfogó megértése szempontjából.

A jelen tanulmányban megvizsgálom Maruyamának a Tokugawa konfucianizmusról adott értelmezését, elsősorban a „nyilvános” és a „privát” elválasztására összpontosítva, ahogyan az – Maruyama szerint – megjelent Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) munkáiban, majd eltűnt, pontosabban fogalmazva sajátos módon átformálódott Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) írásaiban. Továbbá Maruyama saját koráról alkotott értelmezésére, bemutatom leírását az állam és az egyén kapcsolatáról a második világháború utáni Japánban, bemutattva a kapcsolódási pontokat ezen értelmezés és a Tokugawa-tanulmányok között. Végül Maruyama 1948-as egyetemi előadásainak bevezetőjét elemzem, rámutatva, miként kapcsolódik össze bennük közvetlenül a két említett aspektus, az eszmetörténeti vizsgálódás és a kortárs politika- és társadalomelmélet. Amellett érvelek, hogy a sémák, amelyekben Maruyama pályája első évtizedeiben a történelmet szemlélte, a történeti fejlődés hegeli értelmezéséhez álltak közel, míg az individuumoknak e fejlődésben betöltött szerepéről alkotott vélekedése számos ponton kilépett a hegeli keretek közül. Ezen új szemléletmódok tekintetében Maruyama és Max Weber gondolkodása között mutatok rá bizonyos hasonlóságokra a történeti tudományok történelem- és társadalomformáló szerepének felfogása vonatkozásában.

2. A „boldogtalan tudat”

Maruyama a neves professzor, Nanbara Shigeru 南原繁 (1889–1974) támogatásával vált egyetemi oktatóvá. Nanbara célja az volt, hogy az eszmetörténet tanításának olyan új módszertanát dolgozza ki, amely nem áll a szélsőséges nacionalista kormánypropaganda hatása alatt.² Az első tanulmányok, amelyeket Maruyama az 1940-es évek elején publikált, nem pusztán mentesek voltak a hasonló hatásoktól: e munkákban állást foglalt a szélsőséges nacionalizmussal szemben, de nem azáltal, hogy kritizálta, hanem annak révén, hogy megkísérelte feltárni annak gyökereit a Tokugawa-érában. Mint Kersten megjegyzi, Maruyama unalmasnak találta az eszmetörténet tanulmányozását önmagában véve,³ és valóban, amit vizsgálni kezdett, sokkal kevésbé volt a múlt gondolkodásának története, mintsem az utak, amelyek ebből a múltból a saját korába vezettek. Azt igyekezett bizonyítani, hogy ezek az utak sokkal korábbi időkiig követhetők

² A korszak atmoszférájáról lásd Maruyama 1974: xvi. skk. és Karube 2008: 75. skk.

³ Kersten 1996: 51.

vissza, mint az elterjedt értelmezések fényében hihetnénk. Ezen értelmezések általános hibája, hogy elfogadják (vagy kifejezetten alapul veszik) bizonyos elkülöníthető fordulópontok, „forradalmak” vagy „restaurációk” létezését a történelemben. Maruyama ezen elképzelésekkel szemben a történelem töretlen folyamatszerűségét hangsúlyozta, de nem mint események homogén folyamat: elemzésének hátterét a történelem XIX. századi német dialektikus szemlélete alkotta.

E tanulmány keretei között nincs módomban átfogó képet adni azon német gondolkodókról, akik Maruyama gondolkodását befolyásolták.⁴ Annyit fontos kiemelni, hogy számos szerző gyakorolt rá igen komoly hatást, beleértve XIX. századi történelem- és társadalomfilozófusokat, illetve a századfordulón alkotó utódaikat, így olyan történelmi és társadalmi gondolkodókat, mint Karl Mannheim vagy Max Weber – akihez később még visszatérek. Mint a Maruyama munkásságát vizsgáló kutatók gyakran megjegyzik, az 1930-as években a marxizmus is jelentős hatást gyakorolt rá. Fontos ugyanakkor, hogy a japán marxizmus nem a társadalom megértésének pusztán gazdaságtani megközelítését jelentette, hanem – mint Maruyama írja –

[i]gencsak paradox módon, a marxizmus mint a modern idealizmus nagy elmélete, amely a materializmus nevet viselte, a japán akadémiai világ vonatkozásában azt a szerepet töltötte be, amelyet az episztemológia szubjektivista áramlata Descartes-tól Kantig Európában.⁵

Részben a japán marxizmus e sajátossága miatt, és különösképpen a jelen vizsgálódás kontextusában, nem a marxizmus egyfajta „idealista” értelmezése, hanem a Maruyama gondolkodásában világosan megjelenő, közvetlen hegeli hatás van számunkra kiemelt jelentőséggel. Ismét Maruyamát idézve,

csak az egyetemen történt, hogy először találkoztam a német idealizmussal, egészen pontosan akkor, amikor Nanbara professzor szemináriumára jártam, amelyen Hegel *Vernunft in der Geschichte*-jét tankönyvként használta. Hegel óriási hatással volt rám [...], a Tokugawa-kori japán eszmetörténetről írott tanulmányaim pedig nagymértékben olyan munkák hatása alatt születtek, mint a *Phänomenologie des Geistes*.⁶

⁴ Kitűnő áttekintést ad a témáról Seifert 2017. Maruyama és Max Weber gondolkodásának összehasonlító vizsgálatához lásd Takimura 1987.

⁵ Maruyama 1974: xxiv. Kiemelés az eredetiben.

⁶ Maruyama 1969: xv. Lásd Seifert–Shamoni 1988: 12. Részletesebb elemzést nyújt Sasakura 2003: 125–134. A *Vernunft in der Geschichte* (magyarul: „Az ész a történelemben”) Hegel történelemfilozófiai előadásainak igen összetett, az európai filozófiatörténet szempontjából nagy jelentőségű bevezetője, a történelem hegeli értelmezésének alaptételeit tartalmazza. A *Phänomenologie*

Mint látható, ebben a kontextusban a *shisōshi* (思想史, „esztörténet”, az angol nyelvű szakirodalomban gyakran „*intellectual history*”) szorosan kapcsolódik a szó általános értelmében vett „történelemhez”. Ez nem jelenti, hogy a „történelem” és az „esztörténet” fogalmi szinonimák volnának, és azt sem, hogy nem eszmei jellegű tényezők ne volnának meghatározók a történelmi folyamatok alakulása szempontjából. Maruyama álláspontjának megértéséhez ugyanakkor fontos tekintetbe vennünk azon meggyőződését, hogy az eszmék valóban döntő szerepet játszanak a történelem formálásában. Maruyama e felfogása a XIX. századi német gondolkodásban, illetve e gondolkodás XX. századi örökösének munkáiban, így például Max Weber írásaiban gyökerezik. Ahogy Weber egyik híres művében fogalmazott, bár az emberi cselekvést közvetlenül érdekek uralják, „az »eszmék« [*Ideen*] által teremtett világek, mint váltókezelők [*Weichensteller*] [a vasút pályáját], igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája.”⁸ A weberi szociológia és ennek a történelemtől kialakított képe éppen abban a tekintetben fontos a jelen elemzés szempontjából, hogy az az „eszmék” helyét a társadalmi működésben (nem például egy társadalmon kívül, esetleg társadalom fölötti régióban) határozza meg⁹ – abban a szférában tehát, amely Maruyama érdeklődésének is középpontjában állt.

A német történelmi gondolkodás, különösképpen annak dialektikus vonatkozásai élesen jelennek meg Maruyama „A Sorai iskola szerepe a kora-modernkori konfucianizmus alakulásában és hatása a *kokugakura*”¹⁰ című tanulmányában, amelyet 1940-ben jelentetett meg a *Kokka Gakkai Zasshi*-ban 国家学会雑誌. Maruyama a kínai birodalom hegeli leírását summázó idézettel nyitja az írást, amelyben Kína mint „a történelem gyermekora”¹¹ jelenik meg. A kínai történelem Hegel által leírt – Maruyama által pedig láthatólag elfogadott – változatlan-ságának magyarázata a belső feszültségek hiányában keresendő.

des Geistes (magyarul: *A szellem fenomenológiája*) Hegel filozófiájának, a dialektika hegeli formájának foglalatosa, szintén meghatározó műve az európai filozófiatörténetnek.

⁷ A terminus jelentésköre tágabb, mint a német hagyomány *Geschichte der Philosophie* („filozófiatörténet”) vagy az angolszász tradíció *intellectual history* („[elsősorban politikai] esztörténet”) terminusai. „Elméletek”, „elképzelések”, „képzetrendszerek” számos formáját foglalja magába, amelyekben a japán társadalomnak az emberről és a világban elfoglalt helyéről alkotott képe különböző módokon rajzolódik ki.

⁸ Weber 2007: 65. A fordítást az eredeti szöveg alapján módosítottam, lásd Weber 1989: 101. Weber Maruyamára gyakorolt hatásáról lásd Schwentker 1995: 239. skk. és Seifert 1999.

⁹ A történelem weberi értelmezésének ilyen olvasatához lásd Takó 2020: 74. skk.

¹⁰ *Kinsei jukyō no hatten ni okeru Soraigaku no tokushitsu narabini sono kokugaku no kanren* 「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びにその国学との関連」.

¹¹ Hegel 1979b: 194.

Élesen hatol a probléma magjáig Hegel azon értelmezése, mely szerint Kína történelme a gyakori dinasztia váltások ellenére is „történelem nélküli” maradt, nem a belső szakadások ellenére, hanem épp ellenkezőleg, mert nem voltak benne belső szakadások [*bunretsu* 分裂].

Nincs-e szoros kapcsolat az elmondottak és aközött a hely között, amelyet a konfucianus tanítás töltött be Kína történelmében?¹²

Maruyama természetesen jól tudta, hogy Hegel számára Kína nem egyszerűen egy adott fizikai határokkal körülvett országot jelentett, hanem a „keleti világ” szimbóluma volt. Ennek ellenére Hegel Kína-képét olyan módon alkalmazta, amelyet Hegel minden kétséget kizáróan soha nem fogadott volna el: a kínai stagnáció alaptételére építve nem sorolta a történelem kezdeti szakaszába a „Keletet” mint olyat, hanem éppen ellenkezőleg, a konfucianus gondolkodás bölcsője és örököse, azaz a Kína és Japán közötti különbségre kívánt rámutatni, vagyis a „Keleten” belül *történelmi haladást* feltételezett. A különbség Maruyama szerint abban rejlett, hogy miközben Kína ciklikus módon ismétlődő történelme során alapjában véve változatlan maradt, a konfucianus örökség a Tokugawa-konfucianizmusban mintegy mozgásba lendült. Ennek megfelelően az első Tokugawa-tanulmányban azt vizsgálta, hogyan fordult el Ogyū Sorai a korszak elején Japánban aránylag nagyhatású neokonfucianus tanítástól, és fordult a „klasszikus” konfucianus szövegek tanulmányozása felé. A *Bendō*-ban 辨道 és a *Benmei*-ben 辨名, meghatározó munkáiban, amelyek ezt az irányt megalapozták, Sorai

megkísérelte alapjaiban rekonstruálni az összeomlás küszöbén álló konfucianus tanítást annak politikáivá tétele¹³ révén. Vajon ezáltal a Soraigaku¹⁴ valóban rekonstruálta a konfucianus tanítást? Vagy éppen ellenkezőleg, abban játszott szerepet, hogy döntő mértékben gyorsította a konfucianus gondolkodás szétesését [*bunkai* 分解]?¹⁵

¹² Maruyama 1985: 5. 「王朝の頻々たる更迭、それにも拘らずシナ歴史の『非歴史』性は、内部に分裂があるからでなくむしろ逆にあまりに分裂がないからである、といふヘーゲルの解釈にはさすがに問題の本質的な点を衝いて鋭利なものがある。|とここでこのことはシナ歴史における儒教の地位と密接な関連がないだろうか。」 Vö. Hegel 1979b: 194. „A kínai történelem is maga még túlnyomóan történelem nélküli, mert csak ugyanannak a fenséges pusztulásnak ismétlődése. [...] Ez a pusztulás tehát nem igazi, mert mindez a szüntelen változás nem hoz magával haladást.”

¹³ Az eredetiben *seijika* 政治化, a szóhoz azonban Maruyama a német „*politisieren*” szó japános ejtését adja meg: ポリティジーレン.

¹⁴ A Soraigaku egyszerre jelentheti Sorai tanítását és a Sorai-iskolát, így minden esetben megtartottam az eredeti alakot, amely a *kokugaku*val is párhuzamban áll.

¹⁵ Maruyama 1985: 76. 「この著において彼は崩壊に瀕する儒教を政治化 [ポリティジーレン] することによってその根本的再建を試みた。はたして徂徠学によって儒教は真実に再建されえたであらうか。それともそれは却って儒教思想の分解を決定的に

Maruyama válasza ismét az eszmetörténet dialektikus értelmezésén alapul. Sorai ugyanis, mint elemzéséből kiderül, valóban teljesen új értelmezést adott a konfucianus gondolkodásnak azáltal, hogy teljes mértékben politikaivá tette,¹⁶ ez azonban *egyben* azt is jelentette, hogy annak „széthullásában” játszott „döntő szerepet”. Amit ugyanis Sorai Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) „holisztikus” rendszerének kritikája révén „teljesített”, nem volt más, mint az élet „nyilvános” (*kōteki* 公的) és „privát” (*shīteki* 私的) szféráinak az elválasztása, amelyek közül szigorúan az előbbire helyezte a hangsúlyt mint olyanra, amellyel a tanításnak foglalkoznia kell.¹⁷

[A] folyamat, melynek során a normák és a természet közötti folytonossági kapcsolat szétesett, a Soraigakuban abban jelent meg, ahogyan a privát = belső élet mindenfajta rigorizmusból felszabadult azáltal, hogy a normák (az út [*michi/dao* 道]) a nyilvánosban=politikaiban oldódtak fel.¹⁸

Ez az elkülönítés azonban, mint Maruyama mondja, rendkívül komoly, de ellentétes irányú következményeket is magával vont, amennyiben általában véve a konfucianizmus egészének kritikája számára is előkészítette a terepet. Motoori Norinaga, a *kokugaku* 国学 („hazai tanulmányok”, a belső keletkezésű japán hagyomány vizsgálata) elindítója munkásságában „az irodalmi szellem (a *mono no aware*) teljes mértékben politikai princípium lett”, ezáltal „az irodalom politikaivá vált” – mondja Maruyama, majd úgy folytatja:

Az ugyanakkor, hogy az irodalom, miközben megmarad irodalomnak, politikaivá válik [*seijikasareru* 政治化される], az ellenkező irányból közelítve nem más, mint a politika irodalmiasítása [*bungakukasareru* 文学化される], némiképp paradox módon fogalmazva, a politika politika nélkülivé tétele (Entpolitisieren). Ez azonban nem pusztán ellentmondás.¹⁹

Nem pusztán ellentmondás, amennyiben Maruyama számára ez a belső feszültség, a Tokuagawa-kor ezen egymásra reflektáló képzeleteinek és elméleteinek

促進する役割を果たしたか。」

¹⁶ Maruyama 1985: 91.

¹⁷ Lásd Sasakura 2003: 127, illetve Stevens 2018: 59–60.

¹⁸ Maruyama 1985: 110. 「われわれがこれまで辿つて来た規範と自然の連続的構成の分解過程は、徂徠学に至つて規範（道）の公的=政治的なものへまでの昇華によつて、私的=内面的生活の一切のリゴリズムよりの解放となつて現はれたのである。」

¹⁹ Maruyama 1985: 174. 「ところで文学が文学ながらに政治化されることは、反面からいへば政治が文学化されること、ややパラドキシカルにいへば、政治が非政治化 (Entpolitisieren) されることにほかならぬ。いな、これは単なる逆説にとどまるものではない。」

dialektikus láncolata tette lehetővé, hogy a gondolkodás – a hegeli keretben értelmezett – sajátosan „keleti” formája új irányt vegyen. Ez az új irány valami olyasmi felé mutatott, ami korábban csak a „nyugati” társadalmakban volt megtalálható. A változás révén, amelyet Maruyama számára Sorai jelképezett, a konfuciánus gondolkodás olyan lépést tett, amely Kínában évezredek át lehetetlennek bizonyult. Ugyanez a lépés jelentette azonban a japán konfucianizmus egyik utolsó fázisát is, utat nyitva a Norinaga által reprezentált új gondolkodásmódnak. Ez az új szemlélet pedig az előzőt Maruyama interpretációjában nem felülírta vagy háttérbe szorította, hanem – Hegel terminusával szólva – „magába emelte”, „megszüntette megőrizte” (*aufheben*).²⁰

[A] *kokugaku* mindannak tagadójaként jelent meg, ami a konfuciánus tanítás mesterséges [eredménye] volt, a belső szellemben [*naimenteki seishin* 内面的精神] pedig, amely a Soraigakuban a *privát* szféra formájában úgymond negatív szabadságot nyert, önnön eredendő kiindulópontját fedezte fel. *Ezáltal a kokugaku, miközben teljes mértékben tagadta a Soraigaku nyilvános oldalát, alapjában véve megőrkölte annak privát, nem politikai oldalát.*²¹

E dialektikus átalakulási folyamat eredménye végül az volt, mondja Maruyama, hogy a politika, a történelem és az irodalom szférái közül

az első mint „a nép megbékítője”, a második mint „bizonyosság”, a harmadik mint „mono no aware” nyert el belső értékkritériumot. Éppen a kulturális értékek ezen autonómiája a modern tudatnak mint „boldogtalan tudatnak” a leginkább szimbolikus megjelenési formája.²²

A „boldogtalan tudat” fogalma szintén Hegel fejlődés koncepciójának *A szellem fenomenológiájában* fontos szerepet játszó eleme. A „boldogtalan tudat” megjelenése egy nép történelmi fejlődésének sajátosan köztes jellegű lépése. A „boldogtalan, magában kettévált tudat”,²³ mondja Hegel,

²⁰ A hegeli *Aufhebung* terminusára a 3. szakaszban térek vissza.

²¹ Maruyama 1985: 177–178. 「国学はまさにこの後を承けて、一切の儒教的作為の否定者として登場し、徂徠学において私的領域としていはば消極的な自由を享受してみた内面的心情そのもの己が本来の栖家を見出したのである。かくて国学は徂徠学の公的な側面を全く排しつつ、その私的、非政治的なそれを概ね継承することとなった。」

²² Maruyama 1985: 188. 「そうして第一のものには『安民』、第二のものには『実証』、第三のものには『物のあはれ』といふ固有の価値基準が与へられた。かかる文化価値の自律性こそは、『分裂せる意識』として近代意識の最も象徴的な表現であつたのである。」

²³ Hegel 1979a: 113.

őmaga *valósággal* az egyik öntudat bepillantása egy másikba, s őmaga *valósággal* mind a kettő, s a kettőnek egysége saját lényege is; de *magáért-valósága szerint* még nem maga ez a lényeg, még nem a kettő egysége.²⁴

Természetesen hiba volna a „boldogtalan tudat” Hegeltől kölcsönzött fordulatból túl sokat kiolvasni és például arra jutni, hogy a sztoikus és a szkeptikus iskola viszonya – amelyre vonatkozóan Hegel a fogalmat bevezeti – egy az egyben megjelenne Sorai és Norinaga viszonyában. Rendkívül fontos viszont, hogy amikor Maruyama a Sorai-iskolának a japán eszmetörténetben betöltött szerepét kiemelte, elemzése háttérül explicit módon is a hegeli dialektika történelemértelmezését jelölve meg, nem pusztán módszertani eszközként alkalmazta a hegeli interpretációs sémákat. A Sorai által életre hívott változást és annak Norinaga általi továbbformálását a hegeli dialektika keretében leírva Maruyama egyben azt is állította, hogy Japán, a történelem Kína által reprezentált „gyermekkorát” meghaladva, egy nyugati fejlődési folyamat irányába indult el. Másképp fogalmazva azt tette, hogy Japán lépést tett a felé, hogy részévé váljon *ugyanannak* a történelemnek, amelyről Hegel beszélt: az emberiség történelmének mint egyetlen egészes folyamatnak, a világtörténelemnek (*Weltgeschichte*). Maruyama számára a történelem e megszakítatlan láncolata az, amelybe Japánnak lehetősége nyílik belépni, amelynek lehetősége van részévé válni azáltal, hogy hátra hagyja „gyermekkorát”, ez pedig csakis a Sorai-iskola és a *kokugaku* viszonyában megnyilvánuló belső feszültség révén valósulhat meg. Persze ami e *Weltgeschichte* megszakítatlanságát, az *egység* központi jelentőségét illeti, itt ugyanarról az egységről van szó, amelyről Marx beszélt, amikor a kapitalista termelési mód leírásában meghatározó szerepet tulajdonított a „világérintkezésnek”, a *Weltverkehr*nek. Mint azonban Kersten mondja, „Maruyama soha nem kísérelte meg, hogy materialista alapokat építsen a dialektikus mechanizmusba. Maruyama dialektikája ezen a fokon hegeli szerzet volt [*an Hegelian animal*], nem marxista a történelmi materializmus elmélete értelmében.”²⁵ A helyzet összetettebbé válik, ha számításba vesszük, hogy a történelem dialektikus menete-működése, ahogyan maga Marx interpretálta, sokkal kevésbé volt determinisztikus a gazdasági hajtóerők egyeduralma szempontjából, mint a későbbi (úgynevezett „ortodox”) marxizmusban. Másképp szólva, Maruyama nem a gazdasági erők szerepét utasította el, hanem a szellemi folyamatok szerepét hangsúlyozta. Ebben a tekintetben álláspontja Hegel és Marx között, de az előbbi gondolkodásához mégis valamivel „közelebb” helyezhető el. Másfelől, mint mondtam, Maruyama olyan céllal használta a hegeli értelmezési keretet,

²⁴ Hegel 1979a: 113.

²⁵ Kersten 1996: 59.

amely csak nagyon korlátozott értelemben hozható rokonságba Hegel saját célkítűzésével. Mint Sebastian Conrad világosan rámutatott,

Maruyama a kettős ellentéteket – haladó Nyugat a stagnáló Kelettel szemben – világtörténelmi értelmezése viszonyítási pólusaiként alkalmazta. Azáltal, hogy ezt az ellentétet, amely Kelet-Ázsia szerkezeti értelemben vett vereségét episztemológiailag megalapozta, maga is egy olyan Japán-képre alapozta, amelyben az ország már történelmi szubjektummá vált, a szembenállás konnotációi megváltoztak. Japánnak már megvolt a maga Kelete [*Orient*], amelyhez e jelentésképző ellentét pejoratív jellemzői hozzárendelhetők voltak. A japán történelem ezáltal *ex negativo* nyert progresszív, bizonyos értelemben „nyugati” irányt.²⁶

Tokugawa-kori konfucianizmusról adott értelmezése így csakis annyiban követte a gondolkodástörténet hegeli megközelítésmódját, hogy az eszmetörténetet megszakítatlan, dialektikus átalakulási folyamatként írta le. Ez a változás, ahogyan Maruyama látta, valóban *nem* „[a] társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezet[e]” volt, amit nem érintenek „a politikai felhőrégió viharai”.²⁷ Ez a dialektikus átalakulási folyamat ugyanakkor, ahogyan Maruyama látta, Japán tekintetében harcot jelentett valami olyasmért, amit a hegeli értelemben vett „Kelet” soha nem *érhetett* volna el: a dermedt „gyermekkorból” való kiutat, utat a demokráciába.²⁸

3. „Nem szabad véletlennek tekinteni...”

Mielőtt 1944-ben katonai szolgálatra vitték, Maruyama sietve igyekezett befejezni a Tokugawa-korról szóló harmadik tanulmányát, „A nacionalizmus »premodern« alakzata” című szöveget.²⁹ Ebben a munkában, amelyet a második világháború közepette írt, ismét hangsúlyozza a japán eszmetörténetben végbemenő változások dialektikus természetét, ez esetben a Tokugawa-kor utolsó szakaszának vonatkozásában. „Ahhoz, hogy [egy nép] »nemzetté« [*kokumin* 国民] váljon – írja a szöveg elején – [tagjainak] önnönmaguktól aktívan akarniuk kell ezt a közösségi jelleget [*kyōzokusei* 共属性], vagy legalábbis mint valami kívánatosat kell azt tudatosítaniuk.”³⁰ Ez a „közöségi jelleg” a XIX. század

²⁶ Conrad 1999: 375.

²⁷ Marx MEM 23: 336.

²⁸ A tanulmány 4. szakaszában visszatérek arra, mennyiben problematikus Maruyama „nyugatossága” az autonóm egyéni cselekvésről alkotott nézeteivel való viszonyában.

²⁹ *Kokuminshugi no „zenkiteki” keisei* 「国民主義の『前期的』形成」.

³⁰ Maruyama 1985:321. 「それが『国民』となるためには、さうした共属性が彼等自らによつて積極的に意欲され、或は少くも望ましきものとして意識されてみなければならぬ。」

második felében vált „kívánatosá” Japánban, amikor az országot idegen hatalmak fenyegették, amelyekkel csakis azáltal lehetett képes sikerrel felvenni a harcot, ha egységként lép fel velük szemben. Ilyen, önvédelemre képes nemzeti egység azonban aligha jöhetett létre a Tokugawa *bakufu* „szekcionalizmusából” (*sekushonarizumu* セクシヨナリズム).

Bár maga a [...] modern [Tokugawa-]kori feudális társadalomszerkezet jelentette a döntő béklyót az egységes nemzet [*ittaiteki kokumin* 一体的国民] és az ebben gyökerező egységes nemzeti tudat kialakulása számára, a Tokugawa *bakufu* vezetési elvei maguk is arra irányultak, hogy ezt a struktúrát a végsőig felhasználva megakadályozzák egy efféle egységes tudat alulról [*shita kara* 下から] való kiérlelődését.³¹

A „feudális urak”, mivel féltek attól, hogy bármely alsó réteg öntudatra ébredésével elveszítik monopolizált hatalmukat, *de facto* uralmi pozícióban maradtak, miközben a nemzetépítés szükségéből megszületett az igény „[a] politikai hatalom állami [*kokka* 国家] szintű koncentrációjára egyfelől, és annak a nemzettel való megosztására másfelől”.³²

Minthogy a köztes erők önálló létezése béklyót jelentett az állam és a nemzet belső összekapcsolódása számára, az ezen erőket legyőzni hivatott nacionalizmus [*kokuminshugi* 国民主義] valójában a *koncentráció* és a *kiterjesztés* e két esélyét egyszerre magába foglalta, és ezeknek úgymond dialektikus egységesítési folyamata révén valósult meg.³³

Ez a „dialektikus folyamat” azonban nem a „szellem” fejlődése, és nem is a gazdasági szerkezetben végbemenő változás. Ez a folyamat a *társadalom* szférájában megy végbe, úgymond a történelmet befolyásoló „ideális” és „materiális” pólusok között. Miként számos, Maruyama által gyakran használt kifejezés tükrözi, amilyen például az „akadályok” vagy a „meggátolni”, a szóban forgó folyamatot egy bizonyos modell tükrében vizsgálja. Ez a modell olyan ese-

³¹ Maruyama 1985: 329–330. 「近世封建制の社会機構自体が [...] 一体的国民それに基づく国民的統一意識形成に対する決定的な桎梏であつたが、徳川幕府の現実の政策は、この機構を最大限度に利用して、ひたすらさうした統一意識の下からの成熟を阻止することに向けられた。」

³² Maruyama 1985: 359. 「一 [の要請] は政治力の国家的凝集として、他はその国民的滲透として。」

³³ Maruyama 1985: 359. 「仲介勢力の自立的存在が国家と国民の内面的結合の桎梏をなしてゐる以上、その克服者としての国民主義理念は当然に、この様な**集中化**と**拡大化**といふ両契機を同時的に内包しつつ、そのいはば弁証法的な統一過程に於て自己を具体化する。」

mények sorából áll, amelyek nem véletlenszerűen következnek be: előbb vagy utóbb meg *kell* történniük. Ez a referenciapont, amelyhez viszonyítva Maruyama a japán történelmet vizsgálja, nem más, mint a „nyugati világ”, a „Nyugat” mint az a szféra, amelyben az egyetlen világtörténelem egyesek szerint csúcspontjára ért. Mint Barshay írja, „Maruyama számára a japán történelem úgy jelent meg, mint az egyetemességet célzó kudarcba fojtott áttörések sorozata. Japán teljesen modern, demokratikus nemzetállammá válhatott volna, de nem vált azzá.”³⁴ Ennek oka, ahogyan Maruyama látta, eszmei mozzanatokban volt keresendő, pontosabban bizonyos eszmei jellegű átalakulások *hiányában*, amelyek a japán eszmetörténetben mehettek volna végbe. Olyan országnak látta Japánt, amely azáltal igyekszik az egyetlen világtörténelem részévé válni, hogy egységes entitássá alakul. Mivel azonban egy hasonló, „alulról” szerveződő egység hiányzott, vagyis hiányzott az a változás, amely a „nyilvános” és a „privát” elválasztása alapján mehetett volna végbe, a Meiji-korszakkal kezdődően az uralkodói leszármazási ág lett (avagy maradt továbbra is) Japán egységének az alapja. Az átalakulás tehát részleges volt, a társadalmi változás grandiózus terve, amelyből azonban a társadalom tömegeit kizárták.

[A]z, hogy a „köztes erők” elmozdítása a közemberek rétegének aktív részvétele nélkül ment végbe, mi több, azon elemek által, amelyek magukat a „köztes erőket” alkották, meghatározó mértékben formálta a [Meiji-]megújulásnak a modernkori nemzetállam kialakítása érdekében bevezetett reformjai jellegét. Az erős nemzetközi nyomás nem szűnő jelenléte mellett a sürgető feladat, „a nemzet [kuni 国] eszméjének elültetése az *ország népe minden tagjának agyában*” (Fukuzawa: *Tsūzoku kokkenron*³⁵) a Meiji-kor gondolkodóinak vállára került.³⁶

Ezen a ponton zárta le Maruyama a premodern nacionalizmusról szóló tanulmányát a második világháború tragikus vége előtt, és – ahogyan a következőkben érvelni fogok – ezen a ponton folytatta vizsgálódásait a háborút követően.

1945. augusztus 6-án Maruyama egy Hiroshimához közeli városban volt szemtanúja az atombomba pusztításának.³⁷ Ez a nap szinte közvetlen előzménye

³⁴ Barshay 2004: 213–214.

³⁵ Fukuzawa Yukichi, a Meiji-megújulás egyik legnagyobb hatású gondolkodója 1878-ban jelenteti meg *Tsūzoku kokkenron* 通俗国権論 (*Közérthetően a nemzeti jogról*) című munkáját.

³⁶ Maruyama 1985: 362. 「『仲介勢力』の排除が庶民層の能動的参与なしに、まさに『仲介勢力』を構成する分子によつて遂行されたといふところに近代的国民国家の形成のための維新諸変革を決定的に性格づける要因があった。依然として去らない国際的重圧のさ中にあつて、『**全国人民の脳中に国の思想を抱かしめる**』（福沢・通俗国権論）といふ切実な課題は、いまや新しく明治の思想家の双肩に懸つて来たのである。」

³⁷ Lásd Karube 2008: 90. skk.

volt az addig meghatározó politikai rendszer összeomlásának. A japán birodalmi ideológia, amely elhittette a néppel, „az istenek országának” rendeltetése, hogy más országok fölött uralkodjon, hirtelen semmivé lett. Maruyama Masao volt az első olyan gondolkodó, aki megkísérelt választ találni a kérdésre, miként jutott Japán abba a helyzetbe, amely az országot a világháborúba sodorta. „Az ultranacionalizmus logikája és lélektana”³⁸ című híres, komoly vitákat kiváltó esszéjében, amelyet 1946-ban publikált, a szélsőséges nacionalizmus kiváltóit igyekszik feltárni, azét a rendszerét, amely „szövevényes, láthatatlan hálóként borul a japánokra [*wagakokumin* 我が国民] mind a mai napig”.³⁹

Noha az ultranacionalizmus-tanulmányt ritkán vizsgálják Maruyama eszméletörténeti munkái sorában, könnyedén olvashatjuk úgy, mint a Tokugawa-korról szóló műveknek a saját korára vonatkozó folytatását, amennyiben ez az esszé, akárcsak a Tokugawa-tanulmányok, egyazon központi kérdést feszeget: hogyan jutott Japán az adott körülmények közé. A sajátos, japán típusú ultranacionalizmus elsődleges okát Maruyama abban határozza meg, hogy Japánban mind a kormányzat, mind a társadalom különböző struktúráiból teljes mértékben hiányzott a személyes felelősség. Szemben a Nyugattal, ahol az állam „technikai jellege” (*gijutsuteki seikaku* 技術的性格) lényegében különbözik a privát élet morális aspektusaitól, Japánban „a nemzeti szuverenitás e technikai, semleges természete egyáltalán nem mutatkozott meg, amikor a modern állam a Meiji-restauráció után kialakult. Így a japán nemzeti szuverenitás *szubsztanciális* belső értékekre helyezte az uralom alapjait.”⁴⁰ Vagyis – tehetnénk hozzá a Tokugawa-tanulmányok gondolatmenetéhez közvetlenül kapcsolódva – „a nemzet eszméjének elültetése az ország népe minden tagjának agyában”, amely Fukuzawa számára a „felvilágosítók” feladata lett volna, az „agyakba ültetés” szüntelen folyamatává vált, amely a „felvilágosodás” szöges ellentétét jelentette: nacionalista birodalmi propagandát.⁴¹

³⁸ *Chōkokkashugi no ronri to shinri* 「超国家主義の論理と心理」.

³⁹ Maruyama 1997: 18. 「・・・今日まで我が国民の上に十重二十重の見えざる網を打ちかけていた・・・」

⁴⁰ Maruyama 1997: 20. 「・・・日本は明治以後の近代国家の形成過程に於いて嘗てこのような国家主権の技術的、中立的性格を表明しようとしなかった。その結果、日本の国家主権は内容的価値の**実体**たることにどこまでも自己の支配根拠を置こうとした。」 Vö. Conrad 1999: 166–167.

⁴¹ A Meiji-korszak „liberalizmusa”, különös tekintettel Fukuzawa Yukichi szerepére, természetesen önmagában is számos feszültséget hordoz, amennyiben célja az volt, hogy valami olyasmit „ültessen el a nép elméjében”, ami *per definitionem* szemben áll bármiféle, főülről történő „elmébe ültetéssel”. (Éleslátó elemzését adja e kérdésnek Howland 2002: 22. sk.) Maruyamát gyakran kritizálták azért, mert nem fordított figyelmet az ide kapcsolódó, rendkívül problémás kérdésekre, amikor Fukuzawa kora Meiji-kori munkásságára – számos alkalommal – pozitívan hivatkozott (lásd Sakamoto 2001).

Amennyiben Maruyamának a háború előtti nacionalizmusról alkotott képét a Tokugawa-tanulmányok felől olvassuk, azt mondhatjuk, a Meiji-megújulás reformjai bizonyos értelemben hivatalos újraegyesítését jelentették azoknak a szféráknak – a „nyilvános” és a „privát” szférának –, amelyeket Ogyū Sorai szétválasztott.

Szemben a szubjektív belső jelleg tiszteletével, melynek értelmében „az a belsőleg szabad dolog, amely a szubjektum létezését hordozza, nem lép be a törvény körébe” (Hegel),⁴² a japán állami jogot az abszolút értéket képviselő „nemzeti egységből” eredeztették. Ez a jog, annak révén, hogy saját érvényessége *belső* igazolásra épült, szabadon behatolt a szellemi területére is.

Mindennek következtében az állam rendjének formális jellegét nem tudatosították, így a személyesség olyan területe, amelyet ez az állami rend le ne fedne, egyáltalán nem jöhet létre. Japánban a személyest *mint* személyest soha nem ismerték el.⁴³

Ezáltal a Meiji-korszak Maruyama szemében mintegy annak a „politika nélkülivé tett politikának” vált legitimálójává, amely számára Motoori Norinaga tanításában jelent meg szimbolikus módon. Igaz, az ultranacionalizmus-tanulmányban nem találunk közvetlen hivatkozásokat Sorai-ra vagy Norinagára, mégis tagadhatatlan, hogy Maruyama ugyanazzal az éllel hangsúlyozza a „nyilvános” és a „privát” viszonyát a Tokugawa-tanulmányokban, amellyel az ultranacionalizmus-tanulmány soraiban arról beszél, hogy a „nemzet” ügye a privát szféra velejéig hatolt, ezáltal azt gyakorlatilag megsemmisítette.⁴⁴ Felidézve emellett a korábban e két szféra vonatkozásában Sorai és Norinaga viszonyáról mondottakat, szükséges lehet itt arra is utalni, hogy Motoori-nak a korai mítoszok és irodalmi művek esszenciálisan japán jellege kapcsán alkotott nézeteit a kínai–japán háborútól kezdődően az imperialista propaganda egyre nagyobb

⁴² Az idézett mondat feltehetően Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts (A jogfilozófia alapvonalai)* című művének egyik kiadásából származik, de pontos helyét a Maruyama-kiadások nem határozzák meg, a mű jelenleg elérhető kiadásaiban pedig nem található meg. Lehetséges, hogy Maruyama emlékezetből idézi a szöveget, de a „létezés” (*teizai* 定在) mellett *furiganával* a *Dasein* (ダザイン) szót adja meg.

⁴³ Maruyama 1997: 22. 「そこでは、『内面的に自由であり、主観のうちにその定在 [ダーザイン] をもっているものは法律のなかに入って来てはならない』 (ヘーゲル) という主観的内面性の専重とは反対に、国法は絶対価値たる『国体』より流出する限り、自らの妥当根拠を内容的正当性に基礎づけることによっていかなる精神領域にも自在に浸透しうるのである。| 従って国家的秩序の形式的性格が自覚されない場合は凡そ国家秩序によって捕捉されない私的領域というものは本来一切存在しないこととなる。我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである。」 Lásd Stevens 2018: 64.

⁴⁴ Vö. Stevens 2018: 121–122.

mértékben használta (ki) saját céljai érdekében.⁴⁵ Továbbá, ahogyan Kína „stagnáns” jellege a Zhu Xi nevéhez kötődő Song-kori konfuciánus gondolkodás „holizmusában” öltött formát Maruyama számára, amelyet – mint arról már szó volt – sem a Tokugawa-kor, sem a Meiji-éra által nem látott meghaladottnak, úgy az imperialista propagandát, a teljhatalom ideológiáját mint olyat is egyfajta „holizmusként” értelmezhetjük – persze az előző századokhoz viszonyítva mintegy kifordított értelemben. Miközben ugyanis Zhu Xi és követői számára a *ri* 理 mindent átfogó mintázata egyesítette a dolgokat, beleértve az országot és népét, a Meiji-kortól kezdve a *kokutai* 国体 testesítette meg az eget és a földet, magába olvasztva mindent – beleértve az individuumot is. Az ugyanis, folytatja Maruyama röviddel a fent idézett szakasz után, hogy „[a] »magánügy« etikai jellege nem önmagán belül létezett, hanem nemzeti ügygé kellett válnia, más szempontból azt is okozta, hogy a magánérdek gátak nélkül nyomult be a nemzeti kérdések területére”.⁴⁶ Ezen a módon azonosították egymással Japánban az egyéni és a nemzeti ügyeket, és ezen a módon vált az uralkodó e kétarcú egység szimbólumává.

Annak, hogy a nemzeti cselekvés nem igazodik semmilyen, a nemzetet meghaladó erkölcsi kerethez, nem az az oka, hogy a szuverén „a semmiből” hoz döntéseket, hanem hogy a szuverén önmagában abszolút értéket testesít meg.⁴⁷

Mindezek nyomán a moralitás soha nem válhatott belsővé, így bárminemű cselekvés értéke csakis annak alapján volt mérhető, milyen viszonyban van ezzel az abszolút értéket képviselő entitással.

Amikor a világra is kiterjesztik azt a belső logikát, amely szerint a központi entitástól való *távolság* határozza meg az értékeket, megszületik az irányvonal, amely szerint „minden országot rá kell bírni a maga pozíciójának elfoglalására”.⁴⁸

⁴⁵ Calman 1992: 54. sk.

⁴⁶ Maruyama 1997: 23. 「『私事』の倫理性が自らの内部に存せずして、国家的なるものとの合一化に存するというこの論理は裏返しにすれば国家的なるものの内部へ、私利私害が無制限に侵入する結果となるのである。」

⁴⁷ Maruyama 1997: 24. 「国家活動が国家を超えた道義的基準に服しないのは、主権者が『無』よりの決断者だからではなく、主権者自らのうちに絶対的価値が体現しているからである。」

⁴⁸ Maruyama 1997: 35. 「中心実体からの距離が価値の基準になるという国内的論理を世界に向かって拡大するとき、そこに『万邦各々其の所をえしめる』という世界政策が生まれる。」

Ez a folyamat „spirálisan halad a japán–kínai és a japán–oroszc háborúktól a mandzsúriai incidensen és a Kínával szembeni konfliktuson át”,⁴⁹ és tart egészen az 1945-ös kapitulációig.

Mint az a fenti rövid példából is látható, az a sajátosság, amely a Tokugawa-tanulmányokat és az ultranacionalizmus-esszét alapvetően összekapcsolja, nem más, mint Maruyama értelmezési technikája, vagyis az a mód, ahogyan vizsgálódásaiban olyan egymásnak feszülő (ellentét)párokat keres, amelyek nem szembenállásuk ellenére, hanem *éppen ezáltal* mozdítják előre a történelmet – illetve az eszmetörténetet – mint dialektikus módon építkező folyamatot. Ezen a ponton ismét világossá válik, hogy Maruyama ilyen, alapvetően dialektikus folyamatként fogta fel a történelem menetét. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Sorai gondolkodása megváltoztatta („politikaivá tette”) a konfucianus tanítást, de *ezzel együtt* annak „szétesését gyorsította”, a Meiji-korszak változásai megreformálták („modernizálták”) Japán társadalm szerkezetét, de *ezzel együtt* annak „szétesését is gyorsították”. Azt, hogy Maruyama milyen mértékben volt meggyőződve az események ilyen, szükségképpen dialektikus menetéről, érzékletesen példázza az az utószó, amelyet 1956-ban csatolt az ultranacionalizmus-tanulmányhoz. Ebben a rövid szövegben elfogadja a kritikát, amely szerint az 1946-os írásban egyoldalúan közelített a leírt folyamatokhoz, elutasítja ugyanakkor, „hogy a császárságideológia lélektani szerkezetéről [*seishinkōzō* 精神構造] [általa] adott kórkép pusztán egy *kivételes jelenséget* mutatna be, amelyet a »vészhelyzet« örülete váltott ki”.⁵⁰ Ahelyett, hogy részletes érvelésbe bocsátkozna, az utószót egy Hegel *Történelemfilozófiájából* származó idézettel zárja:

Ezt a romlást [a középkori egyházét] nem szabad véletlennek tekinteni; szükségzerű, és semmi más, mint egy meglévő elv következetes továbbképzése. Jegtalanul beszélnek az egyház visszaéléseiről csupán [...]. [...] Az ilyen felfogásban megmentik a dolgot, s a bajt csak mint neki külsődlegest tekintik. Ámde egy dologgal való visszaélés mindig csak egyes jelenségekben mutatkozik; az egyházban viszont a romlásnak minden eret átjáró princípiuma lépett fel.”⁵¹

Ez az idézet mint Maruyama saját, a japán történelem több évtizedes szakaszáról alkotott vélekedésének szimbóluma azt is bizonyítja, hogy a hegeli dialektikára tett utalásai nem tekinthetők kontextusukból kiragadott pusztá frázisoknak.

⁴⁹ Maruyama 1997: 36. 「・・・この循環過程は、日清・日露戦争より満州事変を経て太平洋戦争に至るまで螺旋的に高まって行った。」

⁵⁰ Maruyama 1997: 249. 「・・・ここで挙げたような天皇制的精神構造の病理が『非常時』の狂乱のもたらした例外現象にすぎないという見解 [・・・] に対しては、私は同時に現在も到底賛成できない。」

⁵¹ Hegel 1979b: 691 (idézi Maruyama 1997: 249–250), az idézetet rövidítettem.

Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy „a középkori egyház romlása” nem egyszerűen „szellemi” romlás volt: Hegel ugyanis itt alapvetően az intézményszerkezetre utal – egy olyan mozzanatra, amely minden bizonnyal központi helyet foglalna el egy úgymond „materialista” értelmezésben is. És valóban, Maruyama folyamatosan küzdött a feladattal, hogy a hegeli és a marxi gondolkodás sarokpontjai között egyensúlyt találjon. Ugyanakkor, bár nyilvánvalóan nem foglalt állást végérvényesen egyik vagy másik pólus mellett, és bár vitathatatlanul törekedett rá, hogy a különböző tényezők kölcsönös egymásra hatását feltárja és bemutassa, ahhoz sem fér kétség, hogy elsősorban az „eszmei” mozzanatoknak az „anyagiakra” gyakorolt hatását emelte ki vizsgálódásaiban. Ebben a tekintetben ismét arra a következtetésre juthatunk, hogy Maruyama eljárás módja Weber *Protestáns etikájának* módszertanára hasonlít – azzal a fontos különbséggel persze, hogy Weber szigorúan elutasította a „hegelianizmus” bárminemű vádját.⁵²

A történelemértelmezés e módszerei alkotják a háttérteret, amely előtt Maruyama történeti vizsgálódásai, ahogyan a Tokugawa-írásokban megjelennek, és politikaelmélete, ahogyan az ultranacionalizmus-tanulmányban középpontba kerül, közvetlenül összekapcsolódnak egymással. Ez a történelemkép központi jelentőségű továbbá nemcsak abból a szempontból, ahogyan Maruyama a múltat vizsgálta, hanem abban a tekintetben is, ahogyan meghatározta a jelen előtt álló feladatokat.

4. „A polgári társadalom megszüntetve megőrzése”

1948-ban Maruyama a Tokiói Egyetemen tartott eszmetörténeti előadásokat. Az előadások bevezetésében explicit módon amellet foglalt állást, hogy az eszmetörténet vizsgálatának ideális módja az idealista és a történeti materialista megközelítésmód között helyezhető el.

Az első szemléletmód gyengesége az eszmetörténet történeti jellegének [rekishisei 歴史性] elvesztése

protestantizmus

univerzalizmus

} szintézis → Hegel⁵³

⁵² Maruyama közvetlenül is hivatkozott Weberre a háborús felelősség vonatkozásában. 1949-es, „Japán háborús vezetőinek gondolkodási és viselkedési mintázatai” című írásában idézi Weber orosz bürokráciáról szóló leírását, megjegyezve, hogy annak sajátosságai nem pusztán a cári rendszert jellemzik. Lásd ehhez Seifert 1999: 389.

⁵³ A jegyzet lévén némiképp homályos utalás vélhetően arra vonatkozik, hogy amikor Hegel a protestantizmushoz szorosan kapcsolódó szubjektív létszemléletet, a modern ember szabad-

A második szemléletmód – *visszatükröződélmélet* – gyengesége az *eszme* önállóságának [*dokuritsusei* 独立性] elvesztése, illetve hogy miközben a gondolkodás korszpecifikus egyszerűségét [*jidaiteki ikkaisei* 時代的一回性] hangsúlyozza, megfelelkezik annak fontosságáról a jelen számára[.]⁵⁴

Ez a két pólus, vagyis a gondolkodástörténet *történeti* jellege és annak jelentősége a jelen számára tehát az a két pólus, amelyek között az individuum meg kell találja világa megértésének módját. „A létezés – mondja Maruyama – társadalmi létezés, a társadalom pedig az a tér, amelyben az emberek alapvető cselekvései együtt működnek. [...] Az emberi cselekvés sem nem tisztán szellemi, sem nem tisztán materiális (vagyis közvetlenül materiális) dolog.”⁵⁵ Maruyama tehát arra mutat rá, hogy az embernek nem egyszerűen *gondolkodnia* kell a két pólus között: azok között is kell *élnie*. Csakis ennek felismerése révén válhat lehetségessé, hogy a történelemnek értelmet adjon, és hogy a jelenben ennek az értelemnek megfelelően cselekedjen.

Ez az az álláspont, amelyet Maruyama a híres „szubjektívizmusvitában” (*shutaisei ronsō* 主体性論争) is képviselt. E diskurzusban a korszak jelentős, elsősorban a marxizmus különböző irányzataihoz, értelmezéseihez kötődő japán gondolkodói hosszú időn keresztül folytattak élénk eszmecserét a szubjektívizmus problémája kapcsán.⁵⁶ A vitasorozat talán leghíresebb találkozója egy 1948-as kerekasztal-beszélgetés volt, amelynek egy pontján az értékek kérdésköre került középpontba. Maruyama szilárdan érvelt amellet, hogy az emberi létezés célja végső soron csakis bizonyos értékek megvalósítása lehet,⁵⁷ amelyre vitapartnerai azzal reagáltak, hogy a neokantiánus iskola⁵⁸ által hangsúlyozott,

ságigényét összekapcsolja a tanítását átható univerzális szemléletmóddal, vagyis a történelmet irányító folyamat végpontjaként jelöli meg, ezáltal teljes mértékben háttérbe szorítja annak lehetőségét, hogy az egyes korokra önértékükön, saját történeti meghatározottságukban tekintsünk.

⁵⁴ Maruyama 1998: 5. 「第一[観念論的]の見方の欠点、思想史たることの歴史性の喪失 プロテスタンチズム | 普遍主義 統合 > ヘーゲル

第二[唯物的]の見方 反映論 思想の独立性喪失、また時代的一回性をおしすすめていくと現代的意義がなくなる」

⁵⁵ Maruyama 1998: 6. 「存在とは社会的存在であり、社会とは人間の主体的実践の交錯する場である。・・・人間の実践は、純精神的なものでもなければ、純物質的（つまり直接物質性）なものでもない。」

⁵⁶ Maruyama álláspontjához az individuumról mint történelme alkotójáról – szembehelyezve az ortodox marxista értelmezéssel – a szubjektívizmusvitában lásd Koschmann 1981/82: 624. skk., illetve Kersten 1996: 96. skk.

⁵⁷ Kozai–Shimizu–Hayashi–Mashita–Matsumura–Maruyama–Miyagi 1969: 42. sk.

⁵⁸ A neokantianizmus a XIX–XX. század fordulójának meghatározó filozófiai irányzata, amely Immanuel Kant kritikai filozófiájára építve kísérelte meg a „szellemtudományok” (a tudományoknak a természettudományoktól eltérő tárgyú és módszertanú területének) megreformálását. Miközben a neokantiánusok elsődleges célja az volt, hogy a nem természettudományos jellegű vizsgálódások számára is egzakt módszertani keretet dolgozzanak ki a kanti filozófiai

az emberen magán túlhaladó, transzcendens értékek feltételezését tulajdonították neki. „Az azonban”, válaszolta erre Maruyama,

ahogyan [ő] beszél[t] értékekről, semmilyen értelemben nem jelent a neokantiánus iskola megközelítése szerinti transzcendens, az embertől elválasztott értékeket; egyszerűen fogalmazva, arról az étoszról [エトス] van szó, amelyet szükségképpen előfeltételezünk, amikor cselekszünk [*jissensuru* 実践する]. A marxisták, anélkül, hogy tudatosulna bennük, éppenséggel ugyanezt feltételezik.⁵⁹

Maruyama, az individuum jelenbeli cselekvéséről alkotott e véleményével összhangban, értelmetlennek, vagy helyesebben talán tartalmatlannak találta az eszmetörténet bármely olyan tanulmányozását, amely nem ismeri fel, milyen viszonyban van ez a történet saját jelenünkkel – ebben természetesen olyan nézőpontot képviselt, amelyet az európai felvilágosodás számos meghatározó gondolkodója is magáénak vallott. Másfelől ugyanakkor a jelen viszonyok megértése sem volna lehetséges, ha nem úgy tekintenénk ezekre a viszonyokra, mint történetileg formálódó relációk összességére (ismét a „történeti” tág, az eszmetörténetet – *shisōshi* – is nyilvánvaló módon tartalmazó értelmében). Mindebből nem más következik, mint hogy amit fent Maruyama „küzdelmének” neveztem a hegeli és a marxi gondolkodás pólusai közötti egyensúly keresése kapcsán, ezen a ponton egy etikai parancs tudatosan választott pozíciójává alakul. Ahogyan Maruyama diákjai előtt fogalmazott, ismét az egyház példájára hivatkozva, ezúttal azonban Marxtól kölcsönözve:

Bármely történeti értelmezés [*rekishiteki ninshiki* 歴史的認識] egyben önértelmezés [*jikoninshiki* 自己認識] is. Ha a jelenkor a megfelelő mértékben kezd önkritikát gyakorolni, ennek révén rálátást nyerhet a múltra (ez az önkritika a múlt helyes értelmezésének előfeltétele. Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatahoz*, Előszó: „A keresztény vallás csak akkor volt képes hozzásegíteni a korábbi mitológiák objektív megértéséhez, amikor önkritikája bizonyos fokig úgyszólván *δυνάμει*⁶⁰ már készen volt. Így a polgári gazdaság csak akkor jutott

alapokra építve, kritikusaik sokszor azzal kérdőjelezték meg az irányzat képviselőinek tevékenységét – ez tükröződik az itt említett ellenvetésben is –, amivel korábban sokszor magát Kantot is támadták, jelesül, hogy az emberi létszférától elválasztott, transzcendens értékeszmék követését tűzik ki célul.

⁵⁹ Kozai–Shimizu–Hayashi–Mashita–Matsumura–Maruyama–Miyagi 1969: 44. 「僕のいう価値は、何も新カント派の説いたような超越的な、人間を離れてある価値ではなく、要するに、吾々が実践するときに必然的に予想せざるを得ないエトスなんです。マルクス主義者も、やはりそれを無意識に予想している。」

⁶⁰ „Erő, intenzitás” (*dynamei*), tehát „bizonyos mértékben”.

el a feudális, antik, keleti gazdaság⁶¹ megértéséhez, amikor a polgári társadalom önbírálata megkezdődött.”⁶²

Maruyama értelmezése szerint a második világháború tragikus végkifejlete volt az, ami Japánban ezt az önkritikát végre lehetővé tette azután a hosszas késedelem után, amelyet – persze sokkal kevésbé explicit módon – a Tokugawa-tanulmányokban leírt. Az ultranacionalizmus-tanulmány egyik legerősebb tétele szerint

a japán imperializmusnak egy csapásra véget vető [1945] augusztus tizenötödike egyben az a nap is volt, amikor az ultranacionalizmus alapját jelentő nemzeti egység [*kokutai* 国体] elvesztette abszolút jellegét, és Japán népére bízta sorsát, amelynek tagjai most első alkalommal váltak szabad szubjektummá.⁶³

Ez, még inkább sarkítottan fogalmazva, nem mást jelent, mint hogy a japán nép tagjai nem *annak ellenére*, hanem éppen *annak eredményeképpen* váltak szabad individuumokká, hogy Japán elvesztette azt a szabadságot és függetlenséget, amelyért akkor harcolt, amikor az ország megpróbálta bevezetni („elültetni a nép minden tagja agyában”) a *nemzetállam* nyugati ideálját. Azóta, hogy a Tokugawa-uralom konfuciánus alapjai „megremegtek”, különböző hatalmi struktúrák jelentek meg Japánban, amelyek így vagy úgy, de mind Japán függetlenségéért küzdöttek – vagy legalábbis azóta így értelmezték őket. Motoori Norinaga már maga is egy ilyen struktúra kialakítását segítette elő azzal, hogy egy független Japán számára teremtette meg a belső keletkezésű hagyományon nyugvó eszmetörténeti hátteret – ahelyett azonban, hogy a kínai múlt távoli illúziója iránti rajongást a jelenre vonatkozó tudatossággal cserélte volna fel, egy másik, a japán múlt illúziója iránti rajongást állított a helyére. Ilyen struktúra volt azután maga a Meiji kormányzati rendszer a maga összes nyugatról importált újításával, amelyeket azonban a Tokugawa-rendszer örökségében igyeke-

⁶¹ Maruyamánál „feudális, antik, ázsiai *társadalom* [*shakai* 社会]”.

⁶² Maruyama 1998: 7. (A hivatkozott hely: Marx MEM 13: 171.) 「いかなる歴史的認識も一つの自己認識である。現代の自己批判が相当の程度にまで行われるようになってはじめて、過去の洞察が可能となる（過去の正確な認識が可能になる条件。マルクス『経済学批判序説』、『キリスト教がそれ以前の神話を客観的に理解しようようになったのは、キリスト教の自己批判がかなり熱してからであった。市民社会の自己批判がはじまったとき、はじめてブルジョア経済学が、封建社会、古代社会、東洋社会等を理解するに至った』）。」 A nyugati filozófiai alapokon nyugvó „önkritika” szerepéhez Maruyamánál lásd Uemura 2007: 358. skk., kritikus értelmezéséhez Sakai 1998: 68. skk.

⁶³ Maruyama 1997: 36. 「日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体とその絶対性を喪失し今や始めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあったのである。」 Vö. Barshay 2004, 213.

zett meggyökereztetni. Ilyen volt végül a szélsőséges nacionalista kormányzati struktúra a legközelebbi múltban, amely kormányzat pedig, egy erős Japán nevében fellépve, valójában teljes mértékben megfosztotta minden erejétől a népet, amennyiben az egyéni autonómiát teljes mértékben megsemmisítette. Ez a hatalmi struktúra – amelyet még mindig abból a tanításból vezettek le, amely szerint az uralkodó legitimitása és mindenek feletti hatalma az uralkodói leszármazási ágból, illetve annak Amaterasu Ōmikami-tól való eredetéből származik – feloldhatatlan ellentétben állt az egyéni szabadsággal. Ezt a feszültséget már nem lehetett üres szlogenekkel feloldani, amelyek egyszerűen csak elkendőzik a rendszer „feudális” (*hōkenteki* 封建的) háttérét. A valódi, elemi változás elindítója nem a tervszerű „modernizáció”, hanem a háború végével elérkező totális összeomlás. A valódi változás ugyanakkor csakis a tudatos és folytonos emberi cselekvés lehet. Az egyik fontos „összetevő, amely Maruyama figyelmét a cselekvésre irányította”, mondja Kersten,

az a hit volt, mely szerint csakis a cselekvés révén volt lehetséges, hogy új normák, eszmék, vagy értékek valóban [*genuinely*] áthassák az egyéni pszichét és intellektuálisan elsajátíthatóvá váljanak [*indigenised*]. [...]

A háború után Japánban az egyén nem csak egyénenkénti státuszát kellett megvalósítsa, hanem olyan értékeket is meg kellett fogalmaznia, amelyek cselekvésre sarkallják mint szubjektív, motivált entitást, hogy megvalósítsa és legitímálja a megújulást [*reform*].⁶⁴

Az ilyen cselekvés Maruyama értelmezése szerint korábban soha nem volt lehetséges – sem a Tokugawa-, sem a Meiji-korban, és különösen nem a nacionalista háborús propagandagépezet működése idején. Ennek okán mind a premodern Japán úgynevezett „feudális” szerkezete, mind a Meiji-kori átmenet időszaka olyan tárgyak, amelyeket nem (pusztán) azért szükséges vizsgálni, hogy megértsük, hanem hogy *meghaladjuk* őket.

Ami a jelenkori Japán történeti kontextusát illeti, amíg egyfelől a társadalom minden szegmensét megkerülhetetlen kérdésként foglalkoztatja a mélyen gyökerező feudalizmus leküzdése, ezzel *egyidejűleg* a mára gördülékenynek tűnő modernizáció [*kindaika* 近代化] nem pusztán *modernizáció* többé: nem más került napirendre, mint a modernizáció megszüntetve megőrzése [*shiyō* 止揚], a polgári társadalom megszüntetve megőrzése. A történelmi szubjektív erő [*rekishiteki shutaiteki seiryoku* 歴史の主体の勢力], amely a polgári társadalom

⁶⁴ Kersten 1996: 103, 104.

megszüntette megőrzésének irányában hat, olyan erőnek mutatkozik, amely sokak fgyelmét immár sem külföldön, sem hazánkban nem kerülheti el.⁶⁵

Maruyama ismét hegeli terminust használ: a *shiyō* a hegeli rendszer kulcsfogalma, az *Aufhebung* (Szemere fordítása nyomán a magyarban „megszüntette megőrzés”) japán megfelelője. Arra a folyamatra utal, amelyben a történeti fejlődés egy adott fokán a korábbi alakzat átalakul valami másba, amelyben azonban nem elpusztul, hanem annak szerves részévé épül, miközben persze a maga korábbi valójában megszűnik. Ez a „megszüntette megőrzés” azonban Maruyamánál mint „feladat” jelenik meg, azaz mint valami tudatosan végrehajtható, valami, ami mellett az individuum *dönthet*. Ezzel pedig Maruyama már át is lépi a hegeli dialektika szigorú kereteit egyfelől, és a történeti materializmusét másfelől,⁶⁶ miközben az embereknek a történelem folyamatában betöltött szerepéről való vélekedése ezen a ponton inkább magához Marxhoz kerül közel Marx *forradalmi* gondolkodása tekintetében. 1945 eseményei új feszültséget teremtettek, ez a feszültség pedig megteremtette azon tényleges átalakulás feltételeit, amelyre a japán társadalom folyamatos küzdelmei ellenére a XVIII. század óta képtelen volt. A jelen társadalmának feladata, hogy ezt az átalakulást végrehajtsa.

Épp e kettős feladat – vagyis a modernizáció [*kindaika* 近代化] s ezzel *egyidejűleg* a jelenkorivá tétel [*gendaika* 現代化] – lett hazánkban a demokratikus forradalom felülmúlhatatlanul nehéz, sőt embert próbáló terhévé, ugyanakkor épp ez a történeti kontextus az, amely országunk feudális társadalmának tudományos értelmezése számára olyan előnyös környezetet jelent, amelyet páratlanul ideálisnak kell tartanunk.⁶⁷

Ezen a ponton teljes mértékben világossá válik, hogy Maruyama hegelianizmusa nem jelentette, hogy a történelmet nézete szerint bármiféle külső erő vagy „szel-

⁶⁵ Maruyama 1998: 7. 「現代日本の歴史的境位は、一方において、社会のあらゆる面での根強く残存する封建性の克服が必須の課題として要請されていると同時に、他方において、もはや単なる近代化、純粹の近代化ではなくして、ほかならぬ近代の止揚、市民社会の止揚が日程に登っている。市民社会を止揚しようとする歴史的主体的勢力は、国際的のも国内的にも、もはや何人の眼から蔽いえない勢力として登場してきている。」

⁶⁶ A „marxizmus politikaelméleti és gyakorlati értelemben vett meghaladása” kapcsán lásd Barshay 2004: 233. skk.

⁶⁷ Maruyama 1998: 7. 「この二重の課題—近代化と同時に現代化するという—こそ、我国の民主革命にこの上もなく重大かつ困難な負担となっているのであるが、まさにこのような歴史的境位が、我国の封建社会の科学的認識にとっては無二絶好ともいべき恵まれた条件となっているのだ。」

lem” irányítaná a szó hegeli értelmében. Maruyama ezzel szemben azt hangsúlyozta lényegét tekintve nagyon is dialektikus történelemszemlélete révén, hogy saját korunkat és tetteink történelmi jelentőségét képtelenek vagyunk anélkül megérteni, hogy *értelemmel ruházzuk fel* azt a kontinuumot, amelyhez ez a jelen tartozik, ezáltal megértve, hogy olyan cselekvők vagyunk, akiknek a döntésein e folyamat további alakulása eldől. Ebben a mozzanatban egy másik, fent már szintén említett párhuzamot fedezhetünk fel, jelesül Maruyama és Max Weber között, ezúttal Weber „értékmentes” tudományról alkotott nézetei vonatkozásában. Noha ezt az „értékmentességet” gyakran „relativizmusnak” bélyegzik, a weberi felszólítás mögötti megfontolások éppenséggel ellentétesek ezzel. Annak oka, hogy a kutató a szabad egyén kezébe objektív eszközöket köteles adni vizsgálódásai révén, valójában éppenséggel az, hogy ez az egyetlen mód, amely az individuum számára lehetővé teszi a felelősségteljes döntéshozást. A kutató *mint szakember* a lehető legteljesebb mértékben objektív kell, hogy maradjon annak érdekében, hogy azok, akiknek a kezébe ilyen módon lefolytatott vizsgálódásai révén eszközöket ad, döntéseikben a lehető legteljesebb mértékben szubjektumok, vagyis *szabad döntéshozók* lehessenek. Másfelől persze a kutatót mint individuumot, mint polgárt, egyaránt terheli ugyanaz a nagyon is szigorú felelősség, hogy mindenki máshoz hasonlóan meghozza a maga döntéseit. Másképp fogalmazva, az a két minőség, amelyekben a kutató szakemberként objektív, autonóm egyénként pedig szubjektív módon gondolkodik, nemcsak hogy ellent nem mondanak egymásnak, hanem egymást kölcsönösen feltételezik.⁶⁸ Ahogy Maruyama ezt diákjai számára megfogalmazta,

[b]ár Weber hevesen ellenezte, hogy értékítéletek *keveredjenek össze* a tudományos értelmezéssel, éppenséggel ez volt az oka annak, hogy magyarázata szerint a kutatót mint polgárt terheli az a felelősség és kötelesség, hogy saját értékítéleteit világossá tegye. Hangsúlyozta, hogy a politikai érdektelenséget és az emberi életfelfogást [*jinseikan* 人生観] érintő relativizmust gyűlölte leginkább.⁶⁹

Az itt Weber kapcsán megfogalmazott felfogás jól érzékelhetően tükröződik Maruyama második világháború utáni későbbi írásaiban is, szorosan összekapcsolva e munkáit a korai korszak eszmetörténeti vizsgálódásaival. *Japán gondolkodás (Nihon no shisō 日本 の 思想)* című híres művében, a Meiji-kor kétarcúságát vizsgálva arról a folyamatról ír, amelynek során az értelmiség

⁶⁸ Lásd ehhez Takó 2020: 76–79.

⁶⁹ Hallgatói jegyzet. Idézi Miyamura 1998: 275. 「ウェーバーは価値判断が科学的認識の中に混入することを鋭く拒否したけれども、いなまさにその故に、学者が市民として、自己の価値判断を明白にすべき責任と義務あることを説き、己れの主張が政治的無関心もしくは人生観上の相対主義の隠れみものとなることをなにより憎んだのである。」

Tokióba költözött elhagyva a falvakat, vagy éppen Tokiót elhagyva nyugatra ment, miközben a társadalom tömegei ugyanazok között a „feudális” körülmények között éltek tovább életüket, amelyek között a Tokugawa-korban. Ebben az összefüggésben idézi Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉 szavait Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 felemelkedése kapcsán. Olyan ez, mondja Fukuzawa,

mint amikor valaki lápvidéken lévő földjét hátrahagyva egy magasabban fekvő, száraz területre költözik: ez a maga számára talán előnyös lehet, de mégsem olyan, *mintha iszapos földjén dombot emelve magas és száraz területet alakítana ki*. Ami iszap volt, csak iszap marad [...].⁷⁰

Ha e sorokat Maruyama fent vizsgált munkáira alkalmazzuk, egyfelől elmondható, hogy számos művében arra figyelmeztetett, hibás minden olyan interpretáció, amely azt a látszatot kelti, hogy egy adott átalakulási folyamat sikeresen felszámolta az iszapos síkságot, ha egyszer csak annyit jelentett, hogy azt hátrahagytuk. Maruyama ugyanakkor nem azt hangsúlyozta elsősorban, hogy az iszap, így vagy úgy, csak iszap marad, és a körülményeket csak az idők szükségszerű átalakulása (a „szellem” mozgása, hogy a „gazdasági hatóerőket” ne is említsük) változtathatja meg. Éppen ellenkezőleg, politikai esszéiben azt hangsúlyozta, a mi feladatunk, hogy az iszapos síkság „megszüntetve megőrzésében” aktívan részt vegyünk, a mi *választásunk*, hogy földdel feltöltve száraz – *művelhető* – területté tesszük-e.

Mint arra kritikusai gyakran felhívják a figyelmet, ez a „föld” Maruyama értelmezése szerint elsősorban „nyugati” eredetű lehetett. Ez a nézet, amely számos művében megjelenik, és Maruyama maga is elismerte,⁷¹ valóban problematikus abban az értelemben, hogy egyfajta sajátos „orientalizmust” rejt, amely a „keleti stagnáció” nyugati közhelyét Ázsia minden országára érvényesnek fogadja el, Japánt *kivéve* – pontosabban: Japánt kivéve egy bizonyos történelmi korszaktól kezdődően.

Az ország megnyitása kettős jelentést hordozott: *megnyitni* magát a *külvilág*, vagyis egy nemzetközi társadalom előtt, ugyanakkor az *országot* mint egységes nemzetet *elhatárolni* e nemzetközi társadalommal *szemben*. Az e kettős feladattal való szembesülés volt Ázsia „elmaradott” régióinak közös sorsa. Az egyetlen

⁷⁰ Fukuzawa Yukichi *Civilizációelméletek kivonata* (Bunmeiron no gairyaku 文明論之概略) című művét idézi Maruyama 2010: 26. 「. . . 福沢がつとに太閤秀吉の『出世』を例にひいて指摘したように『譬へば土地の卑湿を避けて高燥の地に移りたるが如し、一身のためには都合宜しかる可しと雖も元と其湿地に自から土を盛て高燥の地位を作りたるに非ず、故に湿地は旧の湿地にして. . . 』」

⁷¹ Vö. Barshay 2004, 214.

ország a XIX. században, amelyet e sors nem temetett maga alá, hanem önállóan kiutat talált belőle, Japán volt.⁷²

Koyasu Nobukuni 子安宣邦, az egyik legnagyobb hatású kortárs japán eszmetörténész szintén a fenti szemléletmódra utal, amikor a „modernizációelméletek” (*kindaikaron* 近代化論) többé-kevésbé homogén időszakát egyfelől Fukuzawa Yukichi-vel, másfelől Maruyama Masao-val mint végpontokkal jelöli ki.⁷³ Maruyama nyugati mintákat követő, az individuális autonómiáért folytatott küzdelme és e sajátos, azzal látszólag elválaszthatatlanul összekapcsolódó „orientalizmusa” között jellegzetes feszültség van, amely az ő gondolkodásán belül is egyfajta „dialektikát” idéz elő. Rumi Sakamoto úgy fogalmaz,

[a]nnak ellenére, hogy Maruyama mint szabad, autonóm, objektív létezőt mutatta be a modern egyént, amely bármiféle ideológián kívül áll, valójában a civilizációról és a modern nemzetállamról folytatott diskurzus külső kontextusával áll függő viszonyban, amely a modern európai öntudat részeként fejlődött ki.⁷⁴

Az itt leírt belső feszültség következményeit a Maruyama munkáiról szóló szakirodalomban eltérő módon értelmezik. Azt ugyanakkor életművének bármely vizsgálata el kell ismerje, akár kritikai jellegű, akár nem, hogy ugyanazok az eszmék, amelyek Maruyamát a japán gondolkodás hagyományos sémáinak elemzésében segítették, maguk is *sémák* voltak, és megvoltak a maguk határai és előfeltevései, amelyek, igaz, valóban nagymértékben eltértek a japán gondolkodásától, számos tekintetben csak még markánsabbak, szigorúbbak voltak.

5. Konklúzió

Tanulmányom célja az volt, hogy megvizsgáljam azokat a filozófiai előfeltevéseket, amelyek Maruyama Masao korai, a japán történelem egyes átalakulási időszakaira vonatkozó értelmezésének háttérében álltak. A Tokugawa-korról szóló tanulmányok és az 1946-os ultranacionalizmus-tanulmány példáin keresztül rámutattam a Maruyama eszmetörténeti és politikaelméleti megfontolásai közötti szoros összefüggésre és az ezeket átszövő filozófiai meggyőződésekre, amelyek

⁷² Maruyama 2010: 9–10. 「開国という意味には、自己を外つまり国際社会に開くと同時に、国際社会にたいして自己を国=統一国家として画するという両面性が内包されている。その両面の課題に直面したのがアジアの『後進』地域に共通する運命であった。そうして、この運命に圧倒されずに、これを自主的にきりひらいたのは、十九世紀においては日本だけであった。」

⁷³ Koyasu 2003: 144.

⁷⁴ Sakamoto 2001: 153.

elsősorban az európai történelemfilozófia, különösképp a hegeli dialektika talaján állnak. Amellett érveltem, hogy e megközelítésmód volt az elsődleges ok, amiért Maruyama elutasította, hogy bármiféle hirtelen, programszerű „reform” mint valódi változás legyen értelmezhető a történelemben. Mint bemutattam, az 1940-es és 50-es évekbeli munkáiban erősen érezhető a hegeli történelem-szemlélet hatása, ugyanakkor az is látható, hogy a hegeli dialektika alkalmazása Maruyamánál sajátosan többértelművé válik az individuumnak mint a történelem tudatos alkotójaként cselekvő egyénnek az értelmezése szempontjából. Ezen egyén képze, amely már a Tokugawa-tanulmányokban is megtalálható, a második világháború utáni írásokban pedig központi jelentőségűvé válik, egyértelműen átlépi az emberi cselekvés hegeli határait. Ebben a tekintetben Marx forradalmi gondolkodása sokkal nagyobb hatást gyakorol Maruyama történelemértelmezésére. E viszonyokat figyelembe véve Maruyama, Max Weberhez hasonlóan, az idealizmus és a materializmus „két pólusa között” foglalt állást, ebből a pozícióból kiindulva pedig azt tűzte ki céljául, hogy megőrizze az esztörténet „történeti jellegét”, hangsúlyozva a gondolkodás „korspecifikus egyszerűségét”, *miközben* felhívja a figyelmet a „jelentőségére a jelen vonatkozásában”. A történetiség és a „jelenkorivá tétel” (*gendaika* 現代化) lehetővé tette számára, hogy saját korát új megvilágításba helyezze – még akkor is, ha ez az új megvilágítás valóban „nyugati prizma” segítségével történt, amely szükségképpen egy adott módon töri meg a fényt. Nem kétséges, hogy miután Maruyama úgy kezdte értelmezni a japán történelmet, mint egységes előrehaladó folyamatot, amely afelé halad, hogy összekapcsolódjon az egyetlen világtörténelemmel, a *Weltgeschichte*-vel abban az értelemben, ahogyan a hegeli életműben megjelenik, a „Nyugatot” választotta Japánra vonatkozó értelmezése referenciapontjaként vagy talán „ideáljául”. Ez erős belső feszültséget okoz a gondolkodásában. Ha valaki azt mondja, egy ázsiai ország a „világtörténelem” részévé válhat, ez már önmagában is az Ázsiára mint a történelem kiindulópontjára, a „történelem nélküli történelem” világára vonatkozó hegeli tézis tagadását jelenti. Mégis, noha ez a tagadás még beleillett Maruyama világtörténelem-értelmezésébe, a világtörténelem „újraindulása”, vagy egy „másik” világtörténelem megindulása az „ázsiai” világban teljességgel elképzelhetetlen lett volna számára. Elképzelhetetlen lett volna, mivel egy ilyen elgondolás teljességgel értelmetlenné tenné, hogy a világtörténelem egységéről, *egyetemes* történelemről beszéljünk, márpedig ez az egység volt az, amelynek Japán Maruyama értelmezése szerint részévé kezdett válni. Így, „paradox módon”, míg a hegeli szemlélet *teljes* elutasítása, vagyis az egységes világtörténelem létének elutasítása Maruyama saját, Japán történelméről alkotott értelmezésének a tagadását jelentette volna, Hegel rendszerének *részleges* tagadása, vagyis a „történelem végének” tagadása, értelmezésének alapfeltétele volt. „Ez azonban nem pusztán ellentmondás.”

Elsődleges források

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A Szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kozai Yoshishige 古在由重 – Shimizu Ikutarō 清水幾太郎 – Hayashi Kentarō 林健太郎 – Mashita Shin'ichi 真下信一 – Matsumura Kazuto 松村一人 – Maruyama Masao 丸山眞男 – Miyagi Otoyō 宮城音弥 1969. „Yuibutsushikan to shutaisei 唯物史観と主体性” [Történeti materializmus és szubjektívizmus].” In: Yoshino Genzaburō 吉野源三郎 (ed.): *Genten. „Sengo” to sono mondai*. 原点 – 「戦後」とその問題 – [Kiindulópont. A „háború után” és annak problémája]. Tokió: Hyōronsha, 15–60.
- Maruyama Masao 1969. „Authors Introduction.” In: *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Trans. Ivan Morris. Oxford: Oxford University Press, xi–xxvii.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1997. „Chōkōkashugi no ronri to shinri 超国家主義の論理と心理 [Az ultranacionalizmus logikája és lélektana].” In: *Maruyama Masao zenshū* 丸山眞男集 [Maruyama Masao összes műve]. 3. kötet. Tokió: Iwanami Shoten, 17–36; [utószó:] 247–250.
- Maruyama Masao 1974. „Author’s Introduction to English Edition.” In: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Trans. Mikiso Hane. Princeton University Press – University of Tokyo Press, xv–xxxvii.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1985. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [Japán politikai eszmetörténeti vizsgálódások]. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1998. *Maruyama Masao kōgiroku* 丸山眞男講義録 [Maruyama Masao előadásjegyzetei]. 1. kötet. *Nihon seiji shisōshi* 日本政治思想史 [Japán politikai eszmetörténet], 1948. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Maruyama Masao 丸山眞男 2010. *Nihon no shisō* 日本の思想 [Japán gondolkodás]. Tokió: Iwanami.
- Marx, Karl MEM 13 [1957–1988]: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 13. kötet. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl MEM 23 [1957–1988]: *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata, 1. kötet. Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 23. kötet. Budapest: Kossuth.
- Weber, Max 2007. „Bevezetés.” Ford. Hidas Zoltán. In: *Világvallások gazdasági etikája*. Összeáll., szerk.: Hidas Zoltán. Budapest: Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, 51–85.
- Németül: Max Weber 1989. „Einleitung.” In: Helwig Schmidt-Glintzer, Petra Kolonko (eds.): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920. Max Weber Gesamtausgabe I/19*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 87–127.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Barshay, Andrew A. 2004. *The Social Sciences in Modern Japan: The Marxian and Modernist Traditions*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520941335>
- Calman, Donald 1992. *The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A Reinterpretation of the Great Crisis of 1873*. London – New York: Routledge.
- Conrad, Sebastian 1999. *Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan 1945 – 1960*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666357985>

- Howland, Douglas 2002. *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://doi.org/10.1515/9780824842727>
- Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2003. „*Ajia*” wa *dō* katararetekitaka? *Kindai Nihon no orientarizumu* 「アジア」はどう語られてきたか 近代日本のオリエンタリズム [Hogyán magyarázták „Ázsiát”? A modern Japán orientalizmusa]. Tokió: Fujiwara Shoten.
- Miyamura Haruo 宮村治雄 1998. „Kaidai 解題 [Jegyzetek].” In: *Maruyama Masao kōgiroku* 丸山眞男講義録 [Maruyama Masao előadásjegyzetei]. 1. kötet. *Nihon seiji shisōshi* 日本政治思想史 [Japán politikai eszmetörténet], 1948. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 265–292.
- Karube Tadashi 2008. *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*. Ford. David Noble. Tokió: International House of Japan.
- Koschmann, J. Victor 1981/82. „The Debate on Subjectivity in Postwar Japan: Foundations of Modernism as a Political Critique.” *Pacific Affairs* 54/4: 609–631. <https://doi.org/10.2307/2757888>
- Kersten, Rikki 1996. *Democracy in Post-War Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*. London: Routledge.
- Sakai Naoki 酒井直樹 1998. *Nihon shisō to iu mondai. Honyaku to shutai* 日本思想という問題・翻訳と主体 [A japán gondolkodás problematikája. Fordítás és szubjektum]. Tokió: Iwanami.
- Sakamoto, Rumi 2001. „Dream of a Modern Subject: Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and ‘Asia’ as the Limit of Ideology Critique.” *Japanese Studies* 21/2: 137–152. <https://doi.org/10.1080/10371390120074327>
- Sasakura Hideo 笹倉秀夫 2003. *Maruyama Masao no shisōsekai* 丸山眞男の思想世界 [Maruyama Masao gondolkodásának világa]. Tokió: Tokyo Daigaku Shuppankai.
- Schwentker, Wolfgang 1998. *Max Weber in Japan: eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Seifert, Wolfgang – Schamoni, Wolfgang 1988. „Vorwort”. In: *Maruyama Masao: Denken in Japan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–17.
- Seifert, Wolfgang 1999. „Politisches Denken bei Maruyama Masao und Max Weber – Aspekte eines Vergleichs.” In: Wolfgang J. Mommsen – Wolfgang Schwentker (eds.): *Max Weber und das moderne Japan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 373–395.
- Seifert, Wolfgang 2017. „Maruyama Masao to Doitsu no shisō, gakumon – Senzen, senchū, soshite sengo – 丸山眞男とドイツの思想・学問—戦前、戦中、そして戦後— [Maruyama Masao és a német gondolkodás és tudomány. A háború előtt, közben, és után]. In: *Nijusseiki Nihon ni okeru chishikijin to kyōyō: Maruyama Masao bunko dejitaru ākaibu no kōchiku to katsuyō* 20世紀日本における知識人と教養：丸山眞男文庫デジタルアーカイブの構築と活用 [Értelmiségiek és kultúra a 20. századi Japánban: A Maruyama Masao Gyűjtemény Digitális Archívium kiépítése és alkalmazása]. Tokió: Tōkyō Joshi Daigaku Hikaku Bunka Kenkyūshofuchi Maruyama Masao Kinen Hikaku Shisō Kenkyūsentā, 125–136.
- Stevens, Bernard 2018. *Maruyama Masao. Un regard japonais sur la modernité*. Paris: CNRS Éditions.
- Takó Ferenc 2020. *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme*. Budapest: l’Harmattan Kiadó – ELTE BTK Filozófia Intézet – Magyar Filozófiai Társaság.
- Takimura Ryūichi 滝村 隆一 1987. *Wēbā to Maruyama seijigaku* ウェーバーと丸山政治学 [Weber és Maruyama politikatudománya]. Tokió: Keisō Shobō.
- Uemura Kazuhide 植村和秀 2007. „Honyakusha toshite no Maruyama Masao. Yōroppashisō to Nihon nashonarizumu” 翻訳者としての丸山眞男—ヨーロッパ思想と日本ナショナリズム [Maruyama Masao mint fordító. Európai gondolkodás és japán nacionalizmus]. *Sandai Hōgaku* 40/3–4: 335–365.

TAKÁCS VERONIKA

Írásjegytanulási stratégiák a japánul tanulók körében

1. Bevezetés

Számos élethelyzet fordulhat elő, amikor a nyelvtanuló olyan egyéni cél miatt vág bele valamelyik idegen nyelvnek a tanulásába,¹ amelynek megvalósításához nem szükséges, hogy tudjon a célnyelven írásban kommunikálni, illetve részletesen ismerje annak írásrendszerét. Ennek szellemében több olyan tankönyv és oktatási segédanyag is készült a japán nyelv² vonatkozásában is, amelyek *kanji*³ 漢字 használata nélkül vezetik be a tanulót az alapvető lexikai és grammatikai ismeretekbe. Ilyen például az Association for Japanese-Language Teaching szervezet oktatói által összeállított *Japanese for busy people* című tankönyvsorozat. Az ilyen jellegű anyagoknak az elsődleges feladata az, hogy olyan tudást adjanak át, amelyek alkalmazásával a tanuló sikeresen vehet részt egy-egy társalgásban, célnyelvi közegben zajló beszélt nyelvi szituációban.⁴ Elismerve a *kanjik* nélküli japántanulás létjogosultságát, mégis azt gondolom, hogy a japán nyelv tekintetében a logografikus alapú írásrendszer megismerése és elsajátítása már kezdő szinten rendkívül hasznos. Támogatja a sikeres kommunikáció folytatását, illetve gördülékennyé teszi a tanulási folyamatot. Annak ellenére, hogy az írásjegyek tanulása – mint ahogyan a tanítása is – speciális módszereket kíván, számos kedvező hatása van már a nyelvtanulás kezdeti szakaszában is.⁵

Kutatásom során elsősorban az írástanulás folyamatának, továbbá az idegennyelv-elsajátításnak a kérdésköreit érintem. Vizsgálatom fő tárgyát a japán

¹ Krashen 1987-es *Monitormodellje* megkülönböztet idegennyelv-tanulást és -elsajátítást, ezeket azonban jelen tanulmányban szinonim kifejezésként használom.

² Japán és magyar nyelv alatt minden esetben a mai, standard nyelvet értem.

³ Jelen munkámban a Hepburn-féle rendszert alkalmazom a japán szavak átírására.

⁴ Haruko et al. 2011: 6–7.

⁵ Mori 2012: 144.

nyelv írásrendszerében megtalálható, számos esetben vizuálisan és szerkezetileg is rendkívül összetett kanjik alkotják; vázát pedig az általam végzett *Írásjegytanulási stratégiák* című online kérdőíves felmérésnek az elemzése adja. Ehhez kapcsolódva törekszem az írásjegytanulási stratégiáknak a nemzetközi szakirodalom alapján történő bemutatására, illetve képet alkotok a magyar anyanyelvű japánul tanulók írásjegytanulási szokásairól, metódusairól és attitűdjéről is. Vizsgálatomban kifejezetten ezeknek az írásjegyeknek az elsajátítása során felmerülő nehézségekre és azok megoldási lehetőségeire összpontosítok. Várározásom szerint az írástanulás folyamatának megértése hozzájárulhat annak a kiderítéséhez, hogy milyen tényezők okozhatják a nehézségeket az írásjegyek elsajátításakor. Továbbá úgy gondolom, hogy az idegennyelv-tanulás eredményességében szerepet játszó tényezők és stratégiák, valamint az írásjegytanulási technikák megismerésével értékes következtetéseket lehet levonni az egyes módszerek hatékonysága szempontjából.

A felmérés, amely a tanulmány végén található függelékben látható, összesen huszonnyolc kérdést tartalmaz, amelyek között nyitott és a zárt típusú, valamint Likert-skálás kérdések is szerepelnek. A kérdőív a személyes adatokra való rákérdezést követően mérte fel a *kanj*kra és az azok tanulására irányuló attitűdöt. Ezt követően az előre megadott stratégiákon túl több alkalommal is lehetőséget biztosított arra, hogy a kitöltő saját maga fogalmazza meg tanulási szokásait. A kérdőív összeállításánál figyelmet fordítottam arra is, hogy elkülönítsem azon adatközlők válaszait, akiknek feltételezésem szerint a tanulmányi háttere szignifikánsan eltérő válaszokat eredményezett a többi adatközlőéhez képest. Így például azokét a tanulókat, akik a japánon túl kínai nyelvet is tanultak, illetve hosszabb-rövidebb ideig Japánban éltek. A kérdőív online formában való közzététele lehetővé tette a szélesebb körben történő adatgyűjtést, és az adatfelvétel időtartama alatt összesen 179 fő döntött az önkéntes válaszadás mellett.

2. Az írásjegyek főbb sajátosságai

Napjainkra egyre elterjedtebb az a nézet, amely szerint az idegennyelv-elsajátítás egy olyan mentális folyamat, amely nem zárt rendszerként valósul meg, hanem az egyént körülvevő társas és társadalmi környezet folyamatos ráhatása mellett zajlik, és amelyben a kulturális tényezők szerepe mindinkább előtérbe kerül.⁶ Ennek a folyamatnak a során egy, adott esetben az anyanyelvtől jelentősen eltérő nyelvi eszköztár és nyelvhasználat megismerésén keresztül jut el a tanuló az idegen nyelven történő kommunikatív kompetencia megszerzéséig,

⁶ Kovács 2014: 594–595.

amely fogalom pedagógiai modellje nem csupán a szóbeli, de az írás- és olvasókészségekre is értelmezhető.⁷ Az idegennyelv-oktatás nyelvészeti alapjainak egyik pillére a két vagy több nyelv valamely szegmensének összehasonlításán alapuló kontrasztív nyelvészet. Ezen elmélet módszertana szerint a nyelvek egy adott szempontból történő összevető vizsgálata háromféle eredményt hozhat. Egyrészt a szembeállított nyelvi jelenségek sajátosságai lehetnek azonosak, ekkor a nyelvtanuló tanulás nélkül sikerrel alkalmazza a célnyelvben az anyanyelvéből már megszerzett tudást. Másrészt születhet olyan eredmény is, hogy a nyelvi jelenség egymástól eltérő tulajdonságokat mutat, és ilyenkor a nyelvtanulónak már több kihívással kell szembenéznie. Az elmélet szerint a legnagyobb nehézséget azoknak a jelenségeknek az elsajátítása jelenti, amelyeknek a sajátosságai részleges egyezést mutatnak.⁸ Amennyiben a magyar és a japán nyelv írásrendszerét tekintjük összehasonlítható nyelvi jelenségnek, az már első pillantásra látható, hogy vizuálisan teljesen eltérnek egymástól. Úgy gondolom, hogy ez az eltérő íráskép pedig a hagyományostól eltérő gondolkodásmódot, fokozott rendszerszemléletet követel meg a nyelvelsajátítás során, miközben jelentős mértékű kognitív erőforrást foglal le és rendez át a nyelvtanulás egyéb feladatai között.

Egy japánul tanulónak *hiraganákat* (平仮名), *katakanákat* (片仮名) és *kanjikat* is el kell sajátítania a latin betűs ábécé mellé ahhoz, hogy megteremtse a célnyelven történő írást. Már a nemzetközi nyelvvizsga legalacsonyabb szintjének (Japanese-Language Proficiency Test N5) sikeres letételéhez is körülbelül száz *kanjit* kell ismernie.⁹ Egy pillantást vetve például a magyar ábécé 44 latin vagy akár az orosz nyelv 33 cirill betűjére, azonnal szembetűnik a mennyiségi és szerkezeti különbség. A japán *kanjik*nak mindezekén túl számos esetben egy-nél több olvasata is van, vizuálisan összetettek, a japán nyelvben pedig nagy számban vannak jelen homonim szavak. Ezek a tulajdonságok a tanulótól és az oktatótól egyaránt speciális stratégiákat követelnek meg a nyelvtanulási és -tanítási folyamatban. Mori Yoshiko, japán nyelvészettel foglalkozó kutató továbbá rámutat, hogy a nyelvtanulók szerint miközben a *kanjik* nagy számuk miatt bonyolulttá teszik az olvasást, egy ismeretlen írásjegy jelentésének megértését megkönnyítheti a *kanji* összetételének, alkotóelemeinek az ismerete. Mori azonban rámutat, hogy ez félrevezető is lehet. Hasonlóképpen, a már ismert *kanjik* összetételéből álló szavak esetében az egyes *kanjik* jelentése támogathatja, de gyorsan tévútra is vezetheti a kezdő, még tapasztalatlan tanulókat a szó jelentésével kapcsolatban. Félrevezető lehet többek között a 外 ('kint', 'idegen'), valamint a 見 ('lát', 'néz') összetételéből keletkező 外見 ('megjelenés')

⁷ Bándli 2014: 37–38.

⁸ Kovács 2014: 594–595.

⁹ <https://www.fluentin3months.com/jlpt-n5-kanji/> (Utolsó letöltés: 2020. 06. 09.)

írásjegy, amelyhez a kezdő nyelvtanulók először tipikusan a 'kinéz', 'külső nézőpont' és az 'idegent látni' jelentéseket társítják.¹⁰ Tapasztalatom alapján pozitív példa lehet az egyes elemek jelentéséből történő következtetési értelmezési lehetőségekre a 人 ('ember') és a 木 ('fa') elemekből álló 休 írásjegy, amelynek az elsődleges jelentése a 'pihenés', mivel a tanuló viszonylag hamar asszociál a fa alatti árnyékban pihenő emberre. Viszont ennél már kevésbé egyértelműen magyarázható kezdő tanulói szemmel, ha az 人 mellé a 本 ('könyv') írásjegye kerül a 休 írásjegyben, és a jelentés a 'test' lesz. Ha azonban felhívjuk a figyelmét arra, hogy a 本 *kanji* az 'alap', 'eredet' jelentéseket is magában hordozza,¹¹ támogathatjuk a stratégia alkalmazásában, mivel a 休 jelentése ezáltal viszonylag könnyebben magyarázhatóvá válik. Vizuális szempontból pedig a két *kanji* csupán egyetlen vonásban tér el egymástól, mégis egészen eltérő jelentést hordoznak. Természetesen azonban az írásjegytanulásban használt ilyen és ehhez hasonló asszociációs technikák hangsúlyosan nem összekeverendők annak tudományos vizsgálatával, hogy az adott írásjegyek milyen módon alakultak ki, és az egyes alkotóelemeik között fennáll-e szemantikai viszony, és ha igen, az milyen jellegű.

Mori felmérése alapján a tanulók jelentős hányada úgy véli, hogy a *kanjik* megtanulásának az egyetlen módszere a gépies memorizálás, amelyet Mori egyértelműen negatívan értelmel. Egyrészt a módszert magát nem tartja elég hatékonynak, másrészt kiemelte, hogy sajnálatos módon a nyelvtanulók jelentős hányada nem annak okán tette le szavazatát a gépies memorizálás mellett, mert sikeresen alkalmazta a technikát, hanem mert más módszert nem ismert.¹² Annak ellenére, hogy a kontrasztív nyelvészet szerint a teljes eltérést mutató nyelvi jelenségek elsajátítása kevesebb nehézséget okoz, mint amelyeknél részazonosság fedezhető fel, többek között Mori 2012-es eredményei is alátámasztják azt a feltételezést, miszerint a japánul tanulók úgy gondolják, hogy négy nyelvi készség (beszéd, hallás utáni megértés, írás, olvasás) közül a legnagyobb kihívást számukra az írásjegyek ismeretét megkövetelő írás és olvasás képességének az elérése jelenti.¹³ Mégis biztató jelnek tekinthetjük azoknak a hazai japán nyelvet tanulóknak a hozzáállását, akik részt vettek a kérdőíves felmérésben. Azon válaszadóknak, akik jelenleg nem folytatnak japán nyelvi tanulmányokat, a következő kérdés biztosított lehetőséget arra, hogy kifejezzék a gondolataikat: „6. Ha már nem tanulsz japánul, a döntésedet milyen mértékben befolyásolta, hogy *kanjikat* kellett tanulni?” A kérdéssel azonos című, alábbi diagram szemlélteti a beérkezett válaszok arányát (1. ábra), amelyen megfigyel-

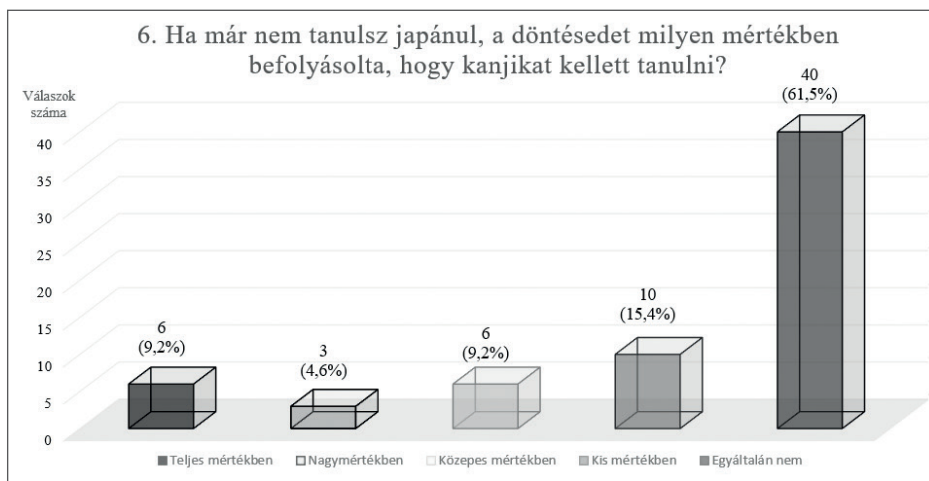
¹⁰ Mori 2012: 144.

¹¹ Conning 2013: 36–40.

¹² Mori 2012: 144.

¹³ Mori 2012: 144.

hető, hogy az adatközlőknek csupán 9,2%-át befolyásolta teljes mértékben a döntéshozatalkor, hogy *kanjikat* kellett elsajátítania, míg döntő többségüknél, 61,5%-nál ez a tény a legkisebb mértékben sem játszott közre.



1. ábra

Elmondható, hogy amikor az ember elsajátítja az anyanyelvét, akkor a nyelvi készségek közül jellemzően előbb jelenik meg a hallás utáni megértés és a beszéd, mint az írás és az olvasás képessége, mivel ez biztosítja az írott nyelv elsajátításának az alapjait. A kéz megfelelő koordinációja mellett pedig fontos szerepet játszik ebben a folyamatban többek között a vizuális memória megtartó képessége és az eltérő hangtípusok felismerése is. Schmidt hangsúlyozza továbbá, hogy a beszélt és az írott nyelv egymással kölcsönhatásban vannak, ennek révén pedig az írás elsajátítása pontosítja és mélyíti a beszélt nyelvről már rendelkezésre álló ismereteket. A magyar nyelv esetében az írás folyamata a gyakran előforduló elemeknek és behatárolt technikai részleteknek köszönhetően – néhány ritkábban előforduló helyesírási szabály alkalmazásától eltekintve – magas szinten válhat automatizált folyamattá.¹⁴ Jellemzően, mire az első idegen nyelvét elkezdheti elsajátítani a tanuló, anyanyelvén már ír és olvas. Egy magyar anyanyelvű nyelvtanuló számára, amikor elkezd egy másik, szintén alfabetikus írásképpel rendelkező idegen nyelvet tanulni, akkor a hagyományos értelemben vett íráskészség fejlesztése eltér azokétól, akik logografikus alapú írásképpel rendelkező idegennyelv-tanulására vállalkoznak. Utóbbiaknak nem csupán olyan feladatokba szükséges energiát befektetniük, mint például a nyelvi

¹⁴ Schmidt 2019: 26–29.

tartalom megformálása, a mondatok és a bekezdések létrehozási szabályrendszerének a megtanulása. Ahhoz, hogy elérjék azt a szintet, amikor már képesek szabadon kifejezni kommunikációs céljaikat, mindezek előtt első lépésként meg kell tanulniuk a célnyelven írni; pontosabban fogalmazva, a japán nyelv esetében a tanulást az írásrendszer folyamatos, a többi készséggel párhuzamos időben történő, fokozatos elsajátítása jellemzi. Bárdos a tanárok szemszögéből egyenesen többszörösen is szerencsésnek tartja az első esetet:

a Magyarországon leginkább népszerű idegen nyelvek mind latin betűket használnak (egyetlen kivétel az orosz), így a tanár megmenekül a betűvetés tanításának kínjaitól, és az elvárt transzferabilitásra támaszkodva elég, ha a különbségekre figyel, amelyeket egyfelől bizonyos betűformák, másfelől a helyesírás és központosítás speciális szabályai jelenthetnek.¹⁵

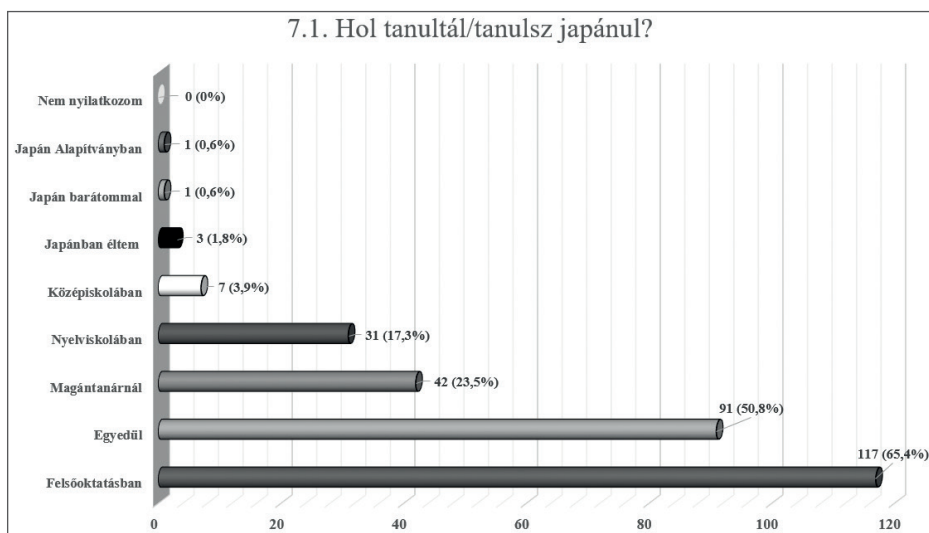
Ahogy kitértem már rá, egy új íráskép a tanulók számára is jelentős többlet energiabefektetést igényel. Ebbe azonban nem csupán a kognitív folyamatok tartoznak bele, hanem finommotorikai kérdéseket is érint, ugyanis minden egyes új írásjegy esetében meg kell teremteni a leíráshoz szükséges új mozgáskoordinációt is.¹⁶ Tapasztalatom szerint az *kanjik* képi megjelenése, a vonások látszólagos kuszasága a kezdő, illetve leendő nyelvtanuló számára első pillantásra a valóságosnál nagyobb mértékű nehézséget sugallnak. Ugyanakkor a lehetséges mozdulatsorok variációinak a száma kétségtelenül magas, éppen ezért véleményem szerint az írásjegytanulás folyamán kifejezetten hasznos megismerni a gyakran előforduló alkotóelemeket, még akkor is, ha ezeket nem a vizuálisan és szerkezetileg összetett írásjegyek tanulásának előzményeként sajátítják el a tanulók. Ennek a segítségével rendszerszerű keretek közé kerülnek a *kanjik*, továbbá a fellelhető összefüggések és ismétlődő elemek miatt csökkenhet a nyelvtanulóra nehezedő nyomás.

3. Motiváció az írásjegytanulásban

Napjaink globalizált világában az idegennyelv-tanulás a mindennapok részévé vált. Hazánkban már az alapfokú közoktatás részeként kötelező valamilyen idegen nyelvet tanulniuk a diákoknak, a 2018-as Öveges Enikő és Csizer Kata által szerkesztett kutatási jelentés pedig arra enged következtetni, hogy bár a japán nyelv jellemzően nem az első a tanult idegen nyelvek között, jelen van a köztudatban. A megkérdezett 11. osztályos tanulók közül azok, akik külföldi

¹⁵ Bárdos 2000: 153–154.

¹⁶ Bárdos 2000: 154–172.



2. ábra

továbbtanulásban gondolkoznak, többen is Japánt jelölték meg célországként, és ezzel bekerült a leggyakrabban felsorolt 14 ország közé.¹⁷

Annak, hogy a japán nyelv nem az első idegen nyelvként merül fel, mint lehetőség, részben az lehet az egyik oka, hogy hazánkban viszonylag alacsony azoknak a közoktatási intézményeknek a száma, ahol van lehetőség japán nyelvet tanulni. A Japán Alapítvány 2017-es felmérése szerint országos szinten csupán 4 alapfokú és 11 középfokú közoktatási intézményben érhető el a japán nyelv mint kötelezően választható vagy választható második idegen nyelv.¹⁸ Erre a helyzetre enged következtetni a felmérésem eredménye is. Az önkéntes válaszadók eltérő képzési helyeken és oktatási rendszerekben törekednek, illetve törekedtek a japán nyelv elsajátítására, erre a 7.1. kérdés, a *Hol tanultál/tanulsz japánul?* mutat rá. Ebben a pontban több választ is meg lehetett jelölni, hiszen a válaszok nem zárják ki egymást. Az adatok alapján megállapítható (2. ábra), hogy a válaszadók legnagyobb hányada valamelyik felsőoktatási intézményben volt vagy jelenlegi hallgató, összesen 65,4%. Az adatközlők között volt 7 fő (3,9%), akik valamely középfokú oktatási intézményben (is) sajátították, illetve sajátították el a japán nyelvet. Nem szabad azonban megfeledkezni arról sem, hogy a felsőoktatási intézményben tanulók magas arányát okozhatja többek között az is, hogy az egyetemisták közvetlenebb módon tudnak kapcsolódni egy hasonló kutatáshoz, és gyorsabb köztük az információáramlás egy ilyen

¹⁷ Öveges–Csizér 2018: 99–100.

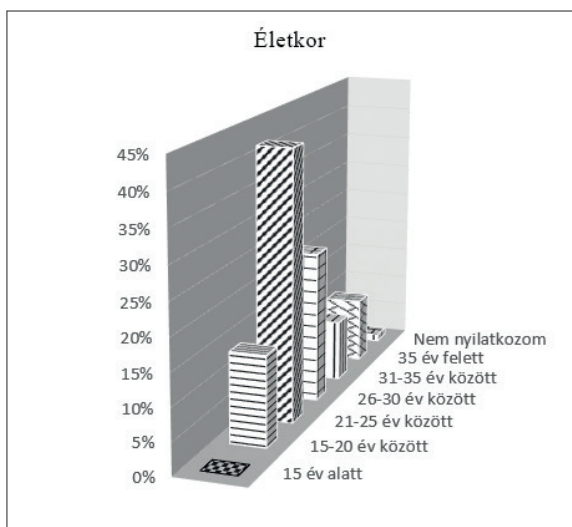
¹⁸ <https://www.jpff.go.jp/j/project/japanese/survey/area/country/2017/hungary.html> (Utolsó letöltés: 2020. 07. 14.)

kérdőívnek a kitöltési lehetőségéről, szemben a más keretek között tanuló válaszadókkal.

A beérkezett válaszokból kiderül, hogy az adatközlőknek kevéssel több mint a fele, 50,8%-a egyedül, míg 23,5%-a magántanár segítségével (is) tanult/tanul japánul. Érdekes megjegyezni, hogy bár a válaszadók 50,8%-a (91 fő) jelölte, hogy egyedül tanul, közülük csupán 23 fő az, aki ezzel párhuzamosan nem jelölt meg más válaszlehetőséget ennél a kérdésnél. Öt fő élt az *Egyéb* lehetőséggel, és közülük hárman nyilatkozták, hogy Japánban éltek; őket összevontan tüntetem fel a diagramon.

Elmondásuk alapján azonban ők hárman sem kizárólag Japánban tanulták a nyelvet. Egyikük a kiutazása előtt itthon egyedül, ketten pedig hazatérésüket követően az egyik hazai felsőoktatási intézményben folytattak japán nyelvi tanulmányokat. Továbbá volt egy fő, aki a japán anyanyelvű párjának a segítségével jelenleg is tanul, egy pedig a Japán Alapítvány valamelyik nyelvi kurzusán vett részt, és azt a döntését, hogy nem folytatja a japán tanulását, csupán kismértékben befolyásolta, hogy *kanjikat* kellett tanulnia.

A válaszadók életkor szerinti eloszlása az alábbi, 2. *Életkor* című kördiagramon látható (3. ábra). A kérdőív iránti érdeklődés főleg a jelenleg is japán nyelvi tanulmányokat folytató személyek között volt nagy, hiszen a válaszadóknak csupán 19%-a nyilatkozott úgy, hogy nem tanul jelenleg japánul, míg 81%-a most is folytat ilyen irányú tanulmányokat. Mindez arra enged következtetni, hogy a japán nyelv tanulása jellemzően a válaszadók saját döntésének a következménye, azaz feltehetően kiemelkedően motiváltak a tanulásban. Látható, hogy olyan életkorban és keretek között találkozunk ezzel a nyelvvel, amikor



3. ábra

jellemzően saját magunk hozzuk meg a döntéseket a tanulmányi előmenetelünket illetően. Ezt a feltételezést erősíti, hogy a válaszadók jelentős hányada, 65,4%-a felsőoktatásban, 17,3%-a nyelviskolában, 3,9%-a középiskolában, az átfedéseket is figyelembe véve, így összesen közel 85%-a szervezett oktatási rendszer keretei között tanul, illetve tanult japánul, míg a fent említett 23 fő (12,8%) egyedül teszi ezt.

A motiváció, bár jelentős szerepet játszik a nyelvtanulás sikerességében, korántsem az egyetlen fontos tényező. Többek között a tanuló életkora, személyiségjegyei, nyelvérzéke, tanulási stratégiája, érzelmi állapota, továbbá a tanulási folyamat során elkövetett hibák súlyosságának egyéni megítélése, a rendelkezésre álló tananyagok és technikai eszközök, a támogató tanári hozzáállás mind szerepet játszanak. Mindezeket túl Schumann felhívja a figyelmet arra is, hogy idegen nyelvet tanulni annyit jelent, mint lépéseket tenni egy másik kultúra megismerése és elfogadása felé. Minél közelebb érzünk magunkhoz egy kultúrát, azaz minél kisebb a pszichológiai és szociális távolság az anyanyelvi és a célnyelvi kultúra között, annál magabiztosabban és sikeresebben boldogulunk az idegen nyelv tanulása során.¹⁹ Haarmann szerint pedig az ideografikus szimbólumok mikrostruktúrája a kulturálisan specifikus valóság fogalmi elképzeléseit testesíti meg, azaz magának a *kanjinak* és az alkotóelemeinek a felépítése is kulturális hagyományokhoz kapcsolódik. Ebből kifolyólag a *kanjik* tanulásának folyamata a nyelv és a kultúra megismerése is egyben.²⁰ Ez által pedig az írásjegytanulás egyértelműen hozzájárul a japán nyelv eredményes elsajátításához.

Kérdőívemben a fent említett tényezők közül a motivációt kiemeltem, és ennek feltérképezésére nyitott kérdést alkalmaztam, amely így hangzott: 22. *Mi motivál a kanji tanulásában?* A válaszadók 79,9%-a, azaz 143 fő fejtette ki gondolatait ezzel a kérdéssel kapcsolatban (a nyitott kérdések közül egyik sem volt kötelezően megválaszolendő, azaz válaszadás nélkül is lehetett folytatni a kitöltést). A válaszok között újra és újra megjelentek olyan megjegyzések, amelyek valamilyen kötelezettség teljesítését jelölték meg, mint motivációt. Ilyenek voltak többek között a valamilyen dolgozatot, vizsgát, felmérést megemlítő válaszok, amelyekhez a legtöbb esetben más jellegű indokot nem társítottak. Várakozásomnak megfelelően azonban a válaszadóknak jelentős hányada hangsúlyozta az olvasást mint szórakoztató tevékenységet, azaz az irodalmi alkotások japán nyelven történő megértését. Az olvasáshoz majdnem minden adatközlő a hobbiból, az olvasás örömeért és élvezetért történő tevékenységet emelte ki, csupán néhányan utaltak a tanulmányokhoz, kutatásokhoz kapcsolódó írott nyelvi anyag folyékony, problémamentes értelmezésére mint motivációra. Számos alkalommal foglaltak össze röviden olyan sikerélményeket,

¹⁹ Péter–Szarka 2007: 44–48.

²⁰ Mori 2012: 148.

amelyek nagyban hozzájárulnak ahhoz, hogy kitartóak tudjanak maradni. Így előfordult, hogy arra emlékeztek, milyen érzés adott *kanjit* első alkalommal szó-tári és egyéb segítség nélkül elolvasni és megérteni vagy egyre több írásjegyet fejből festeni a kalligráfiaóráán. Volt olyan válaszadó is, aki a következőt emelte ki motivációként: „A folyékony olvasás reménye és a *kanjik* múltörző ereje.” Ahogy láthattuk korábban, a *kanjik*nek valóban kapcsolata van a kultúrával, hagyományörző szerepe vitathatatlan. Ám – jellemzően a kezdő tanulók – olyan esetben is szorosabb összefüggést keresnek egy adott szó jelentése és *kanjija* között, ahol bizonyíthatóan nem áll fent mélyebb értelmezési lehetőség. Ennek oka feltehetően az a természetes emberi viselkedés lehet, hogy ember hajlamos a számára különlegesnek tűnő, addig idegen jelenségeket magasan értékelni, pozitív tulajdonságokkal felruházni.²¹

4. Írásjegytanulási stratégiák

Általánosságban elmondható, hogy az idegennyelv-tanulási folyamat során különböző stratégiákat alkalmaznak a tanulók annak érdekében, hogy sikeresen sajátítsák el az aktuális anyagrészt, és ezáltal minél magasabb szintű nyelvtudást érjenek el. Ezek között a stratégiák között van olyan, amelyiket a tanuló szándékosan választja, és olyan is, amely felett nem rendelkezik kontrollal, mert egyfajta képességként, adottságként van jelen a személyiségében. Ezek a tanuláshoz köthető metódusok rendkívül sokfélék lehetnek, így pedig csupán néhány főbb kategóriát határoz meg a szakirodalom a tanulók beszámolóí alapján. Így például, amikor a tanuló a megtanulandó anyagot transzformálja és elemzi, akkor kognitív stratégiát alkalmaz. Ilyen eljárás többek között a vizualizáció, a szabályalkalmazás és a szabálykeresés is. Abban az esetben, ha a tanuló átfogóan foglalkozik a számára ideális tanulási környezet kialakításával, célkitűzések meghatározásával, akkor az előbbieknél magasabb szintű, úgynevezett metakognitív stratégiákat használ. Továbbá stratégiaként tekintenek a kutatók azokra a tevékenységekre is, amelyek során a tanulók a nyelvtanulás hatékonyságának növelése érdekében bevonják a tanulás folyamatába az interperszonális kapcsolataikat. Azaz például közösen tanulnak, vagy anyanyelvi beszélők társaságát keresik, de ide sorolható az is, ha a tanárhoz fordulnak valamilyen számunkra nehezen érthető rész magyarázataért. Ezek a szociális stratégiák. Mindezeket túl pedig a nyelvtanuló az affektív stratégiákkal a nyelvtanuláshoz köthető érzelmi állapotát igyekszik kiegyensúlyozottá tenni, így például csökkenteni a stresszt, vagy legyőzni a szorongást, amely az idegen nyelven történő

²¹ Yanabu 2009: 22–24.

megnyilvánulásakor jellemző, illetve elkerülni, hogy a nyelvtanulás unalmassá váljon.²²

A tanulók számos tényező függvényében döntenek egy-egy stratégia használata mellett, és nem csupán erről születik egyéni döntés, hanem arról is, hogy az adott metódust milyen típusú tananyaghoz és milyen gyakorisággal alkalmazzák. Az egyes stratégiák eredményességi fokát azonban önmagában nem lehet megállapítani, minden esetben az adott stratégiát alkalmazó egyén tulajdonságait figyelembe véve, azokkal összefüggésben érdemes vizsgálni. Ellis számos kutatás eredménye alapján éppen ebből kifolyólag nem is a leghatékonyabb stratégiát találta meg, hanem a jó nyelvtanuló öt tulajdonságát körvonalazta:

- (1) a nyelv formai aspektusaira irányuló figyelem, a saját beszéd folyamatos formai ellenőrzése, (2) a nyelv funkcionális (jelentéstartó), kommunikatív használatára való törekvés, (3) aktív részvétel a nyelvtanulási folyamatban (ide tartozik, hogy a jó nyelvtanuló nem bízik meg tökéletesen a nyelvtanárban, szeret a kérdéseknek maga is utánanézni), (4) a nyelvtanulási folyamat tudatosítása (ez lényegében a metakognitív stratégiáknak felel meg) és (5) a stratégiák rugalmas használata az adott feladat jellegzetességeinek függvényében.²³

A fent említett idegennyelv-tanulási stratégiák mellett, illetve azokkal összhangban Mori a rendelkezésére álló adatok alapján hat különböző, kifejezetten *kanji*-tanulásra irányuló stratégiát különített el, amelyek a következők: a gépies memorizálás, a morfológiai elemzés (az írásjegyek alkotóelemekre bontása), a kontextusalapú stratégia (itt a szövegkörnyezet kiemelt szerepére hívja fel a figyelmet), az asszociációs stratégia (memóriajavító játékok, képek, kulcsszavak alkalmazása), a metakognitív stratégia (ez alatt Mori is a tudatosság szerepét hangsúlyozza), továbbá elkülöníti a stratégia nélküli tanulási folyamatot is.²⁴ Heath Rose a *kanjik* tanulását tekintve három kognitív stratégiát határoz meg. Vizuális asszociációs technikát, amikor az új *kanjit* például valamilyen képpel, már ismert *kanji* alakjával kapcsolják össze. Emlékezési folyamatot támogató eszközök, például a kitalált történetek a *kanji* kinézetével kapcsolatban, végül pedig amikor a *kanji* jelentését alkotóelemekből próbálják származtatni.²⁵

A kérdőívben a szakirodalom által a fentiekben megismert kategóriákat és stratégiákat összegeztem, és kiegészítettem a saját tapasztalataimon alapuló metódusokkal, miközben számítottam rá, hogy a kitöltők jelentős hányada fiatal felnőtt lesz. Ennek eredményeképpen az online kérdőív 14. kérdésére (*Hogyan*

²² Kovács 2014: 652–653.

²³ Kovács 2014: 654.

²⁴ Mori 2012: 153–155.

²⁵ Heath 2017: 37.

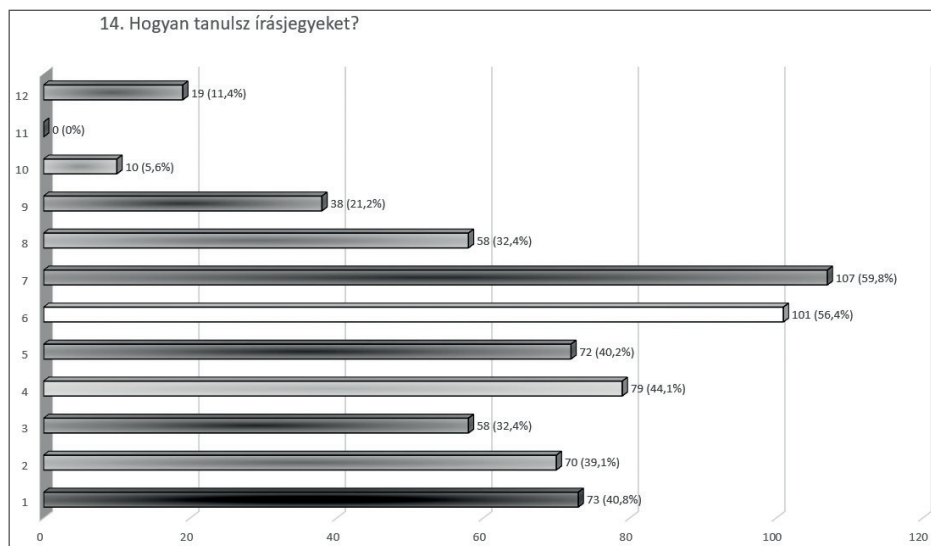
tanulsz írásjegyeket?) a következő stratégiákat (válaszlehetőségeket) különíttettem el (4. ábra):

<input type="checkbox"/>	1	Alkotóelemeire bontom (pl.: 時 = 日 + 寸 + 土)
<input type="checkbox"/>	2	Japán nyelvű szövegeket (pl.: könyvet, blogot) olvasok
<input type="checkbox"/>	3	Képekhez társítom (pl.: a 作 jobb oldala hasonlít egy fésűre, amivel az ember frizurát készít, így a jelentés 'készít')
<input type="checkbox"/>	4	Kulcsszavakhoz társítom (pl.: a 階 emeletet jelent, és benne van abban a szóban, hogy 階段 'lépcső')
<input type="checkbox"/>	5	Történetekhez kötöm őket a gyökök jelentése alapján (pl.: 休 = 人 + 木, az ember a fa alatt pihen, így az elsődleges jelentés a 'pihenés')
<input type="checkbox"/>	6	Sokszor leírom emlékezetből
<input type="checkbox"/>	7	Sokszor leírom másolással
<input type="checkbox"/>	8	Először a kanji önálló jelentését tanulom meg, és utána olyan szavakat, amelyekben benne van
<input type="checkbox"/>	9	Az írásjegyet minden olvasatával egy-egy szót megtanulok
<input type="checkbox"/>	10	Nincsen stratégiám
<input type="checkbox"/>	11	Nem nyilatkozom
<input type="checkbox"/>	12	Egyéb:

4. ábra

Természetesen ennek a kérdésnek a megválaszolásakor is meg lehetett több lehetőséget egyidejűleg jelölni. A válaszadási hajlandóság 100%-os volt, tehát mind a 179 fő nyilatkozott, és a résztvevők között akadt 60 fő (33,5%), aki a japán nyelv mellett tanult valaha kínaiul is. A beérkezett válaszok megoszlását pedig a fenti szín- és számkódokat alkalmazva a következő diagram szemlélteti (5. ábra).

A 179 adatközlő közül bár 10 fő jelölte be, hogy nincsen stratégiája, valójában csupán 5 fő tette ezt olyan módon, hogy más lehetőséget nem válasz-



5. ábra

tott mellé. További 19 fő, azaz a válaszadók 11,4%-a használta ki az „Egyéb” kategóriát, hogy összefoglalja a saját maga által alkalmazott stratégia lényegét. Van köztük olyan, aki dalszövegeken keresztül ismerkedik a számára addig ismeretlen *kanjikkal*, azaz a kontextusalapú stratégiát emelte ki, több válaszadó pedig a szókérték használatát hangsúlyozta, amelynek a segítségével az írásjegyet az olvasatával és a jelentésével együtt memorizálja. Egyes kutatók szerint minden olyan módszer, ahol az olvasatra is fokozott figyelmet fordít a tanuló, eredményesebb a többinél, mivel az akusztikusan kódolt ingerek munkamemória-kapacitása nagyobb, mint a csak vizuálisan kódolt ingereké. Azaz az olvasatra történő tudatos fókuszálás növeli az alkalmazott stratégia hatékonyságát, különösen, ha tényleges produkcióval jár, vagyis nem csupán a magukban mondják ki, hanem hangosan ki is ejtik az olvasottakat, és hallják őket.²⁶ Volt olyan válaszadó a kínaiul is tanulók között, aki számos, ugyanolyan olvasatú írásjegyet ír le egymás mellé, mert így később könnyebben visszaemlékszik rájuk, mivel a csoportosítás segíti a felismerésben. Ugyanezen adatközlő a nagyfokú vizuális hasonlóságot mutató *kanjikat* (például ugyanazzal a gyökkel kezdődőket) egymás mellé is leírja, és megnézi, milyen eltérés van a kinézetükben, és hogy ezt hogyan lehetne a jelentésváltozással magyarázni, illetve azzal összhangban megjegyezni. Mindezek mellett olyan japán nyelvű tévéműsorokat néz, amelyeket a készítő felirattal látnak el, így pedig egyszerre látja a *kanjit*, és legalább egy olyan olvasatával hallás után is találkozik, amelyet fontosnak tart. Egy másik, szintén a kínai nyelvvel is foglalkozók közé tartozó adatközlő megkeresi az adott *kanjinak* a kínai megfelelőjét, annak olvasatát és jelentését, majd megnézi, hogy miben különbözik a két írásjegy.

A válaszok további elemzése előtt érdemes röviden kitérni a japán anyanyelv-elsajátításra és megjegyezni, hogy a Japán Oktatási Minisztérium döntése alapján a japán gyermekek az iskolában a *hiragana* és a *katakana* elsajátításával kezdenek el írni és olvasni tanulni. A legtöbb laikus és oktató is úgy gondolja, hogy mivel a *kanák* a vizuálisan kevésbé összetett írásjegyek, valamint relatíve könnyebb leírni is őket, ezért elsajátításuk kevesebb erőfeszítést igényel, mint a *kanjiké*. Továbbá általános jelenség Japánban, hogy az 5 év alatti gyermekek már számos *kanát* ismernek, az általános iskola megkezdése előtt azonban nem tanulnak *kanjikat*. Danny D. Steinberg és Yamada Jun az 1970-es évek végén vont be írásjegytanulási vizsgálatába 42 japán nemzetiségű gyermeket, akik 3 és 4 év közöttiek voltak. Céljuk az volt, hogy megtudják, hogy a gyermekek 84 különböző *kanát* vagy 84 különböző *kanjit* sajátítanak-e el egymáshoz képest viszonylag könnyebben vagy nehezebben a vizsgálat ideje alatt.²⁷ A 84 *kanji* között volt főnévi, melléknévi és igei jelentéseket reprezentáló írásjegy is,

²⁶ Mori 2012: 150.

²⁷ Steinberg–Yamada 1978–1979: 88–89.

és mindegyik egy-egy olyan szót jelölt, amelynek a jelentésével a gyermekek óvodai nevelésük során már találkoztak, tisztában voltak. A vizsgálat eredménye rávilágított arra, hogy a gyermekek sokkal gyorsabban sajátítják el a jelentéssel bíró *kanjikat*, mint az önálló jelentéssel nem bíró *kanákat*, ilyenformán megerősítve Fukuzawa 1976-os és Smith 1977-es feltételezését, miszerint az írásjegyesajátítás eredményességét befolyásolja a jelentés ismerete és annak hiánya.²⁸ Felfigyelve a jelentés fontosságára, az általam összeállított „Írásjegytanulási stratégiák” elnevezésű kérdőív összeállításakor több olyan technikát is beépítettem a 14. *Hogyan tanulsz írásjegyeket?* kérdésbe, amelyben a jelentésismeret közvetlen, fokozottabb szerepet játszik. Ilyen volt többek között az „Alkotó-elemeire bontom (pl.: 時 = 日 + 寸 + 土)” lehetőség, amely alatt a gyökökre bontást értettem, és egy példával be is mutattam. Úgy gondolom, hogy az eljárás alkalmazásával a tanuló akarva-akaratlanul is találkozik az egész és az azt alkotó részek jelentéseivel is. Ezt a lehetőséget a válaszadók 40,8%-a, azaz 73 fő meg is jelölte – közülük 29 fő tanult valaha kínaiul –, ami azt mutatja, hogy a magyar anyanyelvű japánul tanulók körében a negyedik leggyakrabban alkalmazott stratégia egy kognitív eljárás. Közülük pedig majdnem mindenki, összesen 72 fő köti saját maga által kitalált történetekhez a *kanji* jelentését a benne található gyökök jelentése alapján. A jelentéstartalommal kapcsolatban szerepelt egy olyan opció is, amely szerint: „Először a *kanji* önálló jelentését tanulom meg, és utána olyan szavakat, amelyekben benne van”, ezt azonban csupán a tanulók 32,4%-a jelölte a stratégiái között, akik közül 3 fő bevallása szerint más módszert egyáltalán nem alkalmaz. Ebből kifolyólag ezt a 32,4%-ot feltételezhetően az jellemzi, hogy tudatosan jelentésbeli magyarázatot, illetve kapcsolatot keres a legalább két *kanji*ből álló szavak tanulása során az egyes *kanjik* jelentésének tartalma között.

Miként más nyelvekben, úgy a japán nyelv esetében is a tanulás motivációja, illetve kezdeti időpontja jelentős mértékben befolyásolja a tanulás és a tanítás eredményességét, ezeknek a módszereit. Így vélekedik Aoki Naomi, japán nyelvész is, akinek az egyik kutatása az angol és a kínai anyanyelvű japánul tanulók *kanji*-tanulási stratégiáira irányult. Kísérletében két *kanji*-tanulási stratégia eredményességére fókuszált; az irányított, azaz hagyományos előadások során történő elsajátításra, illetve tanári segítséggel, de a tanulók által választott szövegeken keresztül tanulás hatékonyságára. Vizsgálati eredménye alapján azt a következtetést tudta levonni, hogy azok a tanulók, akik saját maguk választották ki az írott nyelvi anyagot, és kéréseket fogalmazhattak meg a feldolgozási módszerrel kapcsolatban, számottevően jobb eredményt értek el a vizsgálatot lezáró ellenőrző felmérésen, mint a frontális oktatásban résztvevők.²⁹ Magam is pár-

²⁸ Steinberg–Yamada 1978–1979: 90–99.

²⁹ Aoki 2012: 135–137.

tolom, hogy a tanulók a saját maguk által választott írott nyelvi produktumokat olvassanak a célnyelven, valamint biztatom erre a környezetemet is. A kérdőívet megválaszolóknak is több mint harmada, összesen 39,1%-a nyilatkozott arról, hogy rendszeresen japán nyelvű szövegeket (például könyvet, blogot) olvas, és az olvasásélmény javítását a leggyakoribb motivációs tényezők egyikeként is számos alkalommal megfogalmazták.

Rose határozott véleményt fogalmaz meg azzal kapcsolatban is, hogy a japán nyelvtanulóknak érdemes-e a szókincs bővítési folyamatába beépíteni a *kanji*-tanulást; azaz az új szavaknak nem csupán a jelentését, hanem egyazon munkafolyamaton keresztül a *kanji*ját is megtanulni. Kiemeli, hogy az anyanyelvi tanulók magabiztos szókincsel rendelkeznek, mire elkezdenek az egyes szavakhoz *kanjik*at rendelni, így az idegenajkúakhoz képest könnyebben teremtenek kapcsolatot a szavak hangalakja, jelentése és a *kanjik*ént történő megjelenési formája között. Ezért egyáltalán nem tartja hasznos módszernek a *kanji*-tanulást és a szótanulást egyidejű tudatos összekapcsolását, még akkor is, ha ez olykor elkerülhetetlen.³⁰ A kérdőív szerint a 179 fő válaszadónak közel 30%-a memorizálta a kezdetektől fogva az új szavakhoz az új írásjegyeket, akik közül 24 fő tanult kínaiul, továbbá 78,8% nem a leggyakoribb gyökök elsajátításával kezdte meg az írásjegyek tanulását. A válaszadók 69,8%-a pedig már számos szót ismert, mire elkezdett *kanjik*at tanulni, és többségük egyidejűleg tanulta a vizuálisan egyszerűbb, például a képirásjellegű és az összetettebb *kanjik*at is. A fentebb említett 14. kérdés esetében a lehetőségek közül a „Sokszor leírom másolással” és a „Sokszor leírom emlékezetből” kapták a legtöbb jelölést, összesen 107, illetve 101 fő jelölte be ennél a kérdésnél ezeket a válaszokat (is), csupán néhányan voltak azonban azok, akik ezek mellett a technikák mellett más stratégiáról nem számoltak be. Látható, hogy a másolás jellemző kiegészítő eszköze a magyar anyanyelvű japánul tanulóknak a *kanjik* megtanulásához, és nem véletlenül. Annak ellenére, hogy Mori nem támogatta a gépies memorizálást, azaz a vég nélküli másolást, és Rose is a legkevésbé eredményes technikaként említi,³¹ úgy gondolom, hogy megfelelő mértékben alkalmazva növelheti bármelyik másik stratégia hatékonyságát. Az izmok emlékezőképessége, az úgynevezett izommemória hatékonyan támogatja a tanulás kognitív folyamatait, és erőforrásokat szabadít fel, hiszen elégséges gyakorlás elvégzése után kevesebb figyelem és koncentráció szükséges egy adott mozdulatsor pontos elvégzéséhez, jelen esetben a *kanjik* leírásához.³²

Aoki a vizsgálatában kitért arra is, hogy magas motivációs és eredményességi tényező az, hogy a nyelvtanuló milyen írásrendszert használ az anyanyel-

³⁰ Rose 2017: 32–33.

³¹ Rose 2017: 32–33.

³² Davis 2014: 109–112.

vén; az alfabetikus írást használók egészen más tanulási eszközöket alkalmaznak. Kiemelte, hogy azok a tanulók, akik az anyanyelvükön logografikus alapú írásrendszert használnak, kevesebb alkalommal fordulnak segítségért a vizuális módszerekhez, azaz elenyésző azoknak a száma, akik a *kanjit* kinézete alapján valamilyen képhez társítják. A vizsgálat alanyai közül a koreai és a kínai anyanyelvűek pedig kezdő szinten egyáltalán nem tettek fel kérdéseket a *kanjik* vonássorrendjével kapcsolatban, mivel számukra az egyértelmű volt. A középszintű csoport már több alkalommal, a haladó pedig fokozottan érdeklődött a vonássorrendet illetően.³³ A kérdőíves kutatásom 14. kérdésben választható lehetőség volt a „Képekhez társítom (pl.: a 冫 jobb oldala hasonlít egy fésűre, amivel az ember frizurát készít, így a jelentés ’készít’)\”, amelyet a válaszadóknak közel harmada, 32,4%-a jelölt. Érdekes összefüggés, hogy annak ellenére, hogy a „Kezdetekben csak a vizuálisan egyszerűbb, például a képirás jellegű (pl.: 冫、冫) írásjegyeket memorizáltad?” kérdésemre 108 fő, azaz a tanulók 60,3%-a igennel felelt, és a bár a leggyakoribb gyökök jelentős része is a viszonylag egyszerűbb struktúrájú elemek közé tartozik, a 179 adatközlőnek csupán 20,1%-a tanulja meg őket az összetett írásjegyek elsajátítása előtt. A 20,1% közül 13 fő tanult valaha kínaiul. Ennél is jelentősen többen jelezték azonban, hogy amikor elkezdtek *kanjikat* tanulni, nem volt ismeretük a gyökök mibenlétéről, és amennyiben újrakezdhetnék a *kanji*-tanulást, mindenképpen elsajátítanák a leggyakoribb gyököket, mielőtt összetett *kanjikat* kezdenének el tanulni.

Az úgynevezett mnemonikus, azaz memóriafejlesztő és -javító eszközök megjelenési formáival a japánul tanulók körében Rose végzett átfogó kutatást 12 fő részvételével 2013-ban. Az adatgyűjtés eszköze az interjú volt, mind a 12 fő alfabetikus anyanyelvi írásrendszerrel rendelkezett, és közülük 4 kezdő, 4 közép és 4 haladó szintű írásjegyismeretet birtokolt. Rose megkülönböztet olyan képi asszociációt, amikor a *kanji* egésze juttat a tanuló eszébe egy ábrát, valamint olyat is, amikor a *kanji* alkotóelemeinek, azaz a gyökeinek a jelentéstartalma is közrejátszik a képi vizualizációban. Ebben az esetben a tanuló gyakran saját maga gondol ki egy történetet a részek jelentéséből kiindulva, amelyből aztán kikövetkezteti az egész jelentését. A megkérdezettek egy része szerint ez a módszer csak abban az esetben hasznos, ha az egyes jelentések között elfogadható logikai kapcsolat fedezhető fel, ellenkező esetben akadályozhatja a nyelvsajátítást, míg mások arról számoltak be, hogy az olvasási folyamat során segíti a megértést, de a *kanji* leírását számottevően nem könnyíti meg. Tehát az ilyen jellegű tanulási stratégiák hatékonysága is feltételekhez kötött, és több veszélyforrást is hordoz magában.³⁴

³³ Aoki 2012: 131–133.

³⁴ Rose 2013: 983–989.

5. Konklúzió

A kérdőív több nyitott kérdést, illetve számos helyen „Egyéb”, azaz szabadon kitölthető válaszlehetőséget is tartalmazott. A kitöltők többször felhívták a figyelmemet arra, hogy kevés a magyar nyelven elérhető tan- és oktatási segédanyag, illetve ezeknek a jelentős része csupán kezdő szinten áll a tanulni vágyók rendelkezésére. Akik nem használnak telefonos alkalmazásokat az írásjegyek megtanulásához és szinten tartásához, azaz a válaszadóknak a 40,2%-a közül többen utaltak egyebek mellett arra a valós problémára is, hogy azért nem teszik, mert nincsen magyar nyelvű applikáció. Általában véve ténylegesen elmondható, hogy optimálisnak akkor tekinthető a nyelvtanuló helyzete, ha olyan oktatási segédanyagból van lehetősége a célnyelvet elsajátítani, amelyet az anyanyelvének a tulajdonságait szem előtt tartva állítottak össze.³⁵ Ezt támasztja alá Budai László nyelvész, tankönyvíró, aki úgy fogalmaz, hogy mind az anyanyelvhez, mind pedig a célnyelvhez egy egyedi világnép és gondolkodásmód tartozik. Ebből kifolyólag abban az esetben vagyunk képesek a leghatékonyabban idegen nyelvet oktatni, ha tisztában vagyunk azokkal a hasonlóságokkal és eltérésekkel, amelyek az eltérő nyelvhasználati szabályokból és a különböző kulturális környezet hatásaiból fakadnak.³⁶ Ennek a körülménynek a fontosságára Matsumoto Kazumi, kognitív nyelvészettel foglalkozó professzor is felhívja a figyelmet. Úgy látja, hogy jelentős eltérések figyelhetők meg nem csupán a *kanji*-tanulási, de a későbbi felismerési folyamat során is az anyanyelv írásképének a függvényében.³⁷

Összességében a megkérdezettek 68,2%-a úgy nyilatkozott, hogy megfogalmazott nehézségek – például vizuális komplexitás, többféle olvasat megléte, homonim szavak sokasága és kézírás esetén a fokozott koncentráció szüksége – ellenére kifejezetten szeret *kanjikat* tanulni. Nem emelhető ki egyetlen jó tanulási stratégia sem a többi közül, csupán iránymutatásról van szó; az egyes technikák eredményessége valójában a tanuló egyéniségének a függvénye. Természetesen ki lehet emelni mozzanatokat, amelyek akár több stratégiának is a részét képezhetik, hozzájárulva a sikeres elsajátítási folyamathoz. Ilyen lehet például a szerkezetileg összetett *kanjikat* felépítő gyökrendszerrel való korai megismerkedés, de az olyan jellegű akusztikus rásegítés is, ha például egy hanganyag írott kivonatán hallgatás közben követjük a szemünkkel a sorokat, írásjegyeket társítva a beszédhangokhoz. Végző soron úgy gondolom, hogy a nyelvtanulóknak mindenképpen érdemes tájékozódniuk a rendelkezésre álló *kanji*-tanulási stratégiák között, kipróbálniuk őket vagy akár egyéni technikát létrehozniuk,

³⁵ Szűcs 2006: 97–101.

³⁶ Budai 2010: 39–40

³⁷ Matsumoto 2013: 162–163.

hogy megtalálják a személyiségükhöz és adottságaikhoz leginkább megfelelőt. Az egyéni jellemzők szerepe kiemelkedő, és éppen ezért az egyén maga lehet az eredményesség kulcsa, ami azt feltételezi, hogy az eredményes nyelvtanulás emberről emberre eltérő keretek között, eltérő erős és gyenge pontok megléte mellett, számos különböző úton lehet sikeres.

Elsődleges források

Írásjegytanulási stratégiák című kérdőív

Készítette: Takács Veronika

Adatfelvétel módja: online kérdőív

Adatfelvétel időtartama: 2019.06.14. – 2019.06.28.

Adatközlők száma: 179 fő

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Aoki, Naomi 2012. „The challenge of motivation: Teaching Japanese kanji characters to students from diverse language backgrounds.” In: Xianlin Song – Kate Cadman (eds.): *Bridging Transcultural Divides*. Australia: University of Adelaide Press, 131–153. <https://doi.org/10.1017/UPO9781922064318.007>
- Budai László 2010. *Az anyanyelv változó szerepe az idegennyelv-oktatásban. Angol nyelvi példákkal*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Bándli Judit 2014. „A pragmatikai kompetencia fogalma a nyelvtanításban.” *THL2 A magyar nyelv és kultúra tanításának szakfolyóirata* 1: 34–43.
- Conning, Andrew Scott 2013. *The Kodansha Kanji Learner's Course. A Step-by-Step Guide to Mastering 2300 Characters*. New York: Kodansha USA.
- Davis, Stephen J. 2014. „Learning Letters”. In: Davis, Stephen J. – Martin, Dale B. – Welborn L. L. (eds.): *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*. United States: Yale University Press, 92–125. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300149456.003.0005>
- Epp, Robert 1969. „On Reading Crowley's Theory on the Function of kanji.” *The Journal-Newsletter of the Association of Teachers of Japanese* 6/2: 50–52. <https://doi.org/10.2307/488824>
- Ezaki, Motoko 2010. „The Role of [kanji] in Contemporary Japanese.” *Japanese Language and Literature* 44/2: 179–212.
- Frellesvig, Bjarke 2010. *A History of the Japanese Language*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778322>
- Haruko Matsui – Junko Shinada – Keiko Ito – Mikiko Ochiai – Satoko Mizoguchi (szerk.) 2011. *Japanese for busy people Series (Book 1)*. Tokyo–New York–London: Kodansha International.
- Kovács Gábor 2014. „Idegennyelv-elsajátítás.” In: *Pszicholingvisztika 1–2*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 593–674.
- Matsumoto Kazumi 2013. „Kanji Recognition by Second Language Learners: Exploring Effects of First Language Writing Systems and Second Language Exposure.” *The Modern Language Journal* 97/1: 161–177. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4781.2013.01426.x>

- Mori, Yoshiko 2003. „The Roles of Context and Word Morphology in Learning New Kanji Words.” *The Modern Language Journal* 87/3: 404–420. <https://doi.org/10.1111/1540-4781.00198>
- Mori, Yoshiko 2012. „Five Myths about [Kanji] and [Kanji] Learning.” *Japanese Language and Literature* 46/1: 143–169.
- Öveges Enikő – Csizér Kata (szerk.) 2018. *Vizsgálat a köznevelésben folyó idegennyelv-oktatás kereteiről és hatékonyságáról*. https://www.oktatas.hu/pub_bin/dload/sajtoszoba/nyelvoktatas_kutatasi_jelentes_2018.pdf (Utolsó letöltés: 2020. 06. 09.)
- Péter-Szarka Szilvia 2007. *Az idegennyelv-tanulási motiváció jellemzői és változásai a felső tagozatos életkorban* PhD-értékezés, Debreceni Egyetem.
- Rose, Heath 2013. „L2 Learners’ Attitudes Toward, and Use of, Mnemonic Strategies When Learning Japanese Kanji.” *The Modern Language Journal* 97/4: 981–992. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4781.2013.12040.x>
- Rose, Heath 2017. *The Japanese Writing System: Challenges, Strategies and Self-regulation for Learning Kanji*. Bristol, United Kingdom: Channel View Publications Ltd. <https://doi.org/10.21832/9781783098163>
- Shibatani Masayoshi 1990. *The Language of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt Ildikó 2019. *A magyar írás és olvasás tanítása – Az alfabetizálás folyamata*. Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Steinberg, Denny D. – Yamada Jun 1979. „Are Whole Word Kanji Easier to Learn than Syllable Kana?” *Reading Research Quarterly* 14/1: 88–99. <https://doi.org/10.2307/747295>
- Szűcs Tibor 2006. „A kontrasztív nyelvészet szerepe a magyar mint idegen nyelv tanításában.” In: Hegedűs Rita – Nádor Orsolya (szerk.): *Magyar nyelvemester*. Budapest: Tinta Könyvkiadó. 97–111.
- Wixted, John Timothy 1983. „The Kokinshū Prefaces: Another Perspective.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43/1: 215–238. <https://doi.org/10.2307/2719022>
- Yamaguchi Nakami 山口仲実 2006. *Nihongo no rekishi* 日本語の歴史 [A japán nyelv története]. Tokió 東京: Kabushiki gaisha 株式会社.
- Yanabu Akira 2009. „Translation in Japan: The Cassette Effect.” *Traduction, terminologie, rédaction* 22/1: 19–28. <https://doi.org/10.7202/044780ar>

Melléklet

Írásjegytanulási stratégiák című kérdőív

1. Nem
 - a. férfi
 - b. nő
 - c. nem nyilatkozom

2. Életkor
 - a. 15–20 év között
 - b. 21–25 év között
 - c. 26–30 év között
 - d. 31–35 év között
 - e. 35 felett

f. nem nyilatkozom

3. Jelenleg tanulsz japánul?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

4. Tanultál valaha kínaiul?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

5. Jártál Japánban iskolába?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

6. Ha már nem tanulsz japánul, a döntésedet milyen mértékben befolyásolta, hogy kanjikat kellett tanulni?

- a. egyáltalán nem
- b. nem nagyon
- c. közepesen
- d. eléggé
- e. nagyon
- f. nem nyilatkozom

7. Hol tanultál japánul?

- a. felsőoktatásban
- b. középiskolában
- c. nyelviskolában
- d. egyedül
- e. egyéb
- f. nem nyilatkozom

7.2. Amennyiben felsőoktatásban tanulsz/tanultál japánul, kérlek add meg az intézmény nevét és a képzési szintet!

8. Hány éve tanulsz, illetve hány évet tanultál japánul?

- a. egy évnél rövidebb idő
- b. egy és három év között
- c. több mint három év
- d. nem nyilatkozom

9. A kezdetektől fogva memorizáltad az új szavakhoz az új írásjegyeket?
- igen
 - nem
 - nem nyilatkozom
10. Első lépésként memorizáltad a leggyakoribb gyököket (pl.: 亻、子)?
- igen
 - nem
 - nem nyilatkozom
11. Kezdetekben csak a vizuálisan egyszerűbb, például a képírásjellegű (pl.: 山、川) írásjegyeket memorizáltad?
- igen
 - nem
 - nem nyilatkozom
12. A kezdetektől fogva tanultad a vizuálisan egyszerűbb, például a képírásjellegű és az összetettebb (pl.: 食、期) írásjegyeket is?
- igen
 - nem
 - nem nyilatkozom
13. Számos szó jelentését ismerted már, amikor elkezdtél kanjikat tanulni?
- igen
 - nem
 - nem nyilatkozom
14. Hogyan tanulsz írásjegyeket?
- alkotóelemeire bontom (pl.: 時 = 日 + 寸 + 土)
 - japán nyelvű szövegeken keresztül
 - képekhez társítom (pl.: a 作 jobb oldala hasonlít egy fésűre, amivel az ember hajat készít, így a jelentés 'készít')
 - kulcsszavakhoz társítom (pl.: a 階 emeletet jelent, mert benne van abban, hogy 階段 'lépcső')
 - történetekhez kötöm a gyökök jelentése alapján (pl.: 休 = 人 + 木 → az ember a fa alatt pihen, így az elsődleges jelentés a 'pihenés')
 - sokszor leírom emlékezetből
 - sokszor leírom másolással
 - először a kanji önálló jelentését tanulom meg, és utána olyan szavakat, amelyekben benne van
 - az írásjegy minden olvasatával egy-egy szót megtanulok

- j. nincs stratégiám
- k. egyéb
- l. nem nyilatkozom

15. Amennyiben több stratégiát is kipróbáltál már, melyik volt számodra a leghatékonyabb?

16. Használ-e telefonos alkalmazást az írásjegyek tanulásához?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

17. Kérlek indokold meg az előző kérdésre adott válaszodat!

18. Érezted-e tehernek a kanjitanulást?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

19. Kérlek indokold meg az előző kérdésre adott válaszodat!

20. Ha a 18-as kérdésre igennel feleltél, változott-e ez a későbbiekben?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

21. Szeretsz kanjikat tanulni?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

22. Mi motivál a kanjitanulásban?

23. Mit gondolsz, szükség van-e a kézírás megtanulására, és miért?

- a. igen
- b. nem
- c. nem nyilatkozom

24. Kérlek indokold meg az előző kérdésre adott válaszodat!

25. Pontosan hogyan zajlik nálad az írásjegytanulás? Megtennéd, hogy leírod egy példával?

26. Amennyiben most kezdenéd el a tanulást, milyen módszert választanál?

27. Amennyiben még van gondolatod a témával kapcsolatban, megköszönöm, ha megosztod velem.

MILASSIN ANDA NÓRA

Kulturális eltérések értelmezése Dél-Koreában magyar szemmel

1. Bevezetés

Az új kultúrákkal való találkozás és az egyének beilleszkedésének folyamata önmagában is érdekes kutatási terület, de az különösen, hogy azonos kultúra tagjai más kultúrákat mi alapján találnak vonzónak, míg más kultúrák semleges vagy épp negatív érzéseket keltenek bennük. A „vonzó” kultúrák otthonos érzést adnak az adott kultúra tagjának, míg a „taszító” kultúrákban az egyén szinte elképzelhetetlennek tartja a szoros viszonyt a két kultúra között. Azevedo¹ kutatásai alapján tudjuk, hogy hatalmas kulturális különbségek ellenére is zökkenőmentes lehet az együttműködés két kultúra tagjai között, de két kultúra találkozása mindig hatással van az egyénekre. Kutatásaimban ezeket a kulturális hatásokat és a vonzó, illetve taszító kulturális jellegzetességeket vizsgálom.

A következőkben a dél-koreai kultúra magyar szempontból történő, mélyebb megértésére irányuló kutatásom eredményeit mutatom be. Ebben a magyar kultúra tagjait kérdeztem a koreai kultúrában megélt élményeikről, tapasztalataikról, gondolataikról. Földrajzilag két igen távoli kultúráról beszélhetünk, amelyek történelme, értékei, hagyományai merőben eltérőek. Előfeltevésem tehát az volt, hogy a markáns kulturális különbözőségeket a két kultúrában mélyen kódolt értékek adják majd, amelyek a kultúra tagjainak cselekedetein keresztül megismerhetők.

Ez a tanulmány a dél-koreai és a magyar kultúra találkozásakor megtapasztalt kulturális eltérések értelmezését mutatja be a két kultúra együttműködési hatékonyságának a javítása érdekében.

¹ Azevedo 2011: 15.

2. Adatgyűjtés és kutatási módszer, módszertani kihívások és torzítások

A kultúrák megismerésére irányuló kutatási problémafelvetések nem egységesek – ahogyan a kultúrakutatások kutatási kérdéseikben, kutatási céljaikban és módszereikben is különbözhetnek. Továbbá a vizsgálatok eltérő paradigmában² is gondolkodhatnak, így eltérő kutatási kérdéseket tehetünk fel, amelyeket eltérő kutatási módszertanokkal lehet megvalósítani. Tanulmányomban a kritikai realizmust választottam gondolkodási keretnek, amely társadalomfilozófiai elméleti gyökerekre épít, és egyfajta köztes pozíciót foglal el a paradigmaalapú konstruktivistá és a pozitivistá tradíció között.³ A kritikai realizmus központi gondolata a látens oksági láncok feltárása: azon rejtett, nem megfigyelhető mechanizmusoké, amelyek a világ működését generálják.⁴ A tárgyi és társadalmi világ tehát megismerhető, és az ismeretkeresés a kutatók feladata.⁵

A vizsgálat során feltételeztem, hogy „a kultúra azon továbbadott értékminták, eszmék és más szimbólumrendszerek összessége, melyek hatást gyakorolnak a viselkedésre”,⁶ illetve hogy a kultúra olyan viselkedési mintákban érhető tetten, amelyeket az adott kultúrához tartozók magától értetődőnek tekintenek. Ezen viselkedésminták akkor válnak egyértelműen láthatóvá, amikor egy kulturális közösségben egy olyan kívülálló személy jelenik meg, aki a közösség tagjaitól eltérő kulturális normák alapján cselekszik.⁷ A kultúra statikus megközelítésében a kultúra hiedelmeit, alapfeltevéseit, a társadalomba beágyazódott mintáit kívánja feltárni a kutatás, amelyek az idők folyamán nem vagy csak lassan változnak. A kultúra tehát az én értelmezésem szerint is egy olyan statikus jelenség, amely időben hozzátvetőlegesen változatlan formában van jelen.⁸ A kultúra szintjei⁹ közül a nemzeti szintet választottam a kutatás színteréül, mert feltételezem, hogy a kultúra tagjai sokszor a nemzeti (kulturális) kategóriákhoz kötik az értelmezéseiket, és vannak olyan konzisztens mintázatok, amelyek rendszeresen előbukkannak, ha egy ország kultúrájáról beszélnek a kultúra tagjai.¹⁰

² A paradigmát olyan általános szemléletként és jellemző gondolkodási keretként foghatjuk fel, amely alapvető hiedelmeket és meggyőződéseket tükröz a szervezeti valóság lényegéről (ontológia), a szervezeti tudás természetéről (episztemológia), az emberi természetről, valamint e jelenségek tanulmányozhatóságáról (metodológia) (Kuhn 1970: 35).

³ Hidegh–Gelei–Primecz 2014: 4.

⁴ Hidegh–Gelei–Primecz 2014: 7.

⁵ Primecz 1999: 35.

⁶ Kluckhohn 1951: 58.

⁷ Hall 1960: 72.

⁸ Allarie–Firsirotu 1984: 23.

⁹ Hofstede 1991: 112.

¹⁰ Chevrier 2009: 169.

A kutatásba a magyar kultúra olyan tagjai (Magyarországon született és nevelkedett alanyok) kerültek bele, akik napi szinten érintkeznek a dél-koreai kultúra tagjaival. A napi szintű érintkezést (munkahelyi szervezet, egyetem) és a minimális idejű kapcsolatot elengedhetetlennek tartottam, így biztosítva, hogy a magyar kultúra tagjai ne csak felszínes tudással rendelkezzenek a dél-koreai kultúráról. Tehát feltételként jelent meg, hogy az alanyok a kutatott kultúrában éljenek és dolgozzanak, valamint legyen személyes érintkezési lehetőségük a helyi kultúra tagjaival.¹¹ A mintavétel során meghatározott időkorlát alsó határát a kulturális illeszkedés görbéje alapján állítottam fel.¹² Az időkeretek felállítása mellett földrajzi szempontból is kereteket kellett szabni a mintavételnek. A mintába olyan alanyok kerültek be, akiknek az idegen kultúrában volt az állandó lakhelyük, illetve olyanok, akik bár a saját kultúrájukban élnek, de folyamatosan az idegen kultúra képviselőivel dolgoznak együtt.¹³ A mintában tizenhárom nő, és öt férfi szerepelt, akik közül kilenc fő Magyarországon, kilenc fő Dél-Koreában lakott az interjú felvételének az időpontjában. Az interjúalanyok személyének anonimitását megtartva, egy avatárt választottam nekik, amelyek az ábécé betűjét kapták az interjú felvételének időpontja alapján.

Szintén a beazonosíthatatlanságot biztosítva, az életkorra kategóriákat alkottam, és így soroltam be az interjúalanyokat. Azzal a feltételezéssel éltem, hogy a különböző élethelyzetben lévő interjúalanyok más és más szituációkon keresztül ismerték meg a koreai kultúrát, így a kutatási anyagot gazdagíthatja, ha heterogén jellemzőkkel rendelkező interjúalanyokat kérdezek meg az élményeiről. Az egyik ilyen szempont a koreai kultúrával való érintkezés módja volt. Az interjúalany Dél-Koreában szerzett kulturális élményeket vagy magyarországi koreai szervezeti közegben. Másik szempont volt, hogy volt-e előzetes kulturális tapasztalata a koreai kultúrával az interjúalanyoknak, vagy teljesen új élményként érte a találkozás. Azzal a feltételezéssel éltem, hogyha a koreai kultúrával való kapcsolatfelvétel saját elhatározásból történt, például kalandvágy, házasság, egyetemi ösztöndíj miatt, akkor az új kultúra adaptálása sikeresebb lehet a nem önként választott módnál, mint például a szervezeti kötelező kiküldetés, a koreai vezető a szervezetben esetében. Hiszen az előbbi esetben a kulturális kíváncsiság a mozgatórugója lehet az idegen kultúrával való érintkezésnek, nyitottságot jelent az új élményekre is. Továbbá az önként választott helyzet türelmet és tiszteletet adhat az idegen kultúra szokásainak az elfogadására és tempójának a kezelésére.¹⁴ A koreai nyelvtudással kapcsolatosan szintén olyan kutatói előfeltétellel éltem, hogy a koreai nyelv tudása mélyebb ismeretsége-

¹¹ Primecz et al. 2011: 50.

¹² Oberg 1960: 8.

¹³ Topcu 2005: 8.

¹⁴ Schneider–Barsoux 1997.

1. táblázat. Az interjúalanyok adatainak összefoglaló táblázata, saját szerkesztés

Avatar	Életkor	Nem	Családi állapot	Jelenlegi lakhely	Mennyi időt töltött Dél-Koreában	Koreai nyelvtudás	Kapcsolat a kultúrával
A	25-30	férfi	nem házas	MO	7 hónap	kezdő	koreai szervezetben munkavállaló
B	40-45	nő	házas	DK	1 év	kezdő	expatrióta családtag
C	30-35	nő	nem házas	MO	5 hónap	nem	koreai szervezetben munkavállaló
D	50-55	férfi	házas	MO	1 év	nem	koreai szervezetben munkavállaló
E	30-35	nő	házas	DK	1 év	kezdő	koreai szervezetben munkavállaló
F	30-35	nő	házas*	DK	3 év	középszint	koreai szervezetben munkavállaló
G	35-40	nő	házas*	DK	10 év	középszint	koreai szervezetben munkavállaló
I	25-30	nő	nem házas	DK	4 év	felsőfok	koreai szervezetben munkavállaló
J	20-25	férfi	nem házas	DK	3 év	felsőfok	koreai egyetemi hallgató
H	30-35	nő	nem házas	DK	4 év	felsőfok	koreai egyetemi hallgató
K	20-25	nő	nem házas	MO	4 év	középszint	koreai egyetemi hallgató
L	20-25	nő	nem házas	MO	1 év	alap	koreai egyetemi hallgató
M	20-25	férfi	nem házas	DK	6 hónap	kezdő	koreai egyetemi hallgató
N	30-35	nő	nem házas	DK	3 év	alap	koreai szervezetben munkavállaló
O	35-40	nő	házas	MO	6 hónap	nem	koreai szervezetben munkavállaló
P	55-60	nő	házas	MO	-	nem	koreai munkakapcsolat
Q	35-40	férfi	nem házas	MO	6 hónap	nem	koreai munkakapcsolat

MO = Magyarország, DK = Dél-Korea, * = dél-koreai házastárs

ket eredményezhet, ezáltal a kultúra mélyebb megértését is. A családi állapot (házas / nem házas, gyerekek) jellemzőt azért tartottam fontosnak megkérdezni, mert a dél-koreai kultúrában, mint más ázsiai kultúrákban is, a társadalomban nagyobb tisztelet övezi a már családos embereket. A sikertelen beilleszkedés egyik oka sok esetben a család új környezethez való alkalmazkodóképességének alacsony szintje.¹⁵ A mintába bekerült két olyan interjúalany is, akiknek a házastársa koreai kultúrából származik. A kutatás szerencsés fordulata volt, hogy a mintába olyan egyének kerültek be, akik az új kultúrát teljesen magukénak érezték, és átvették annak jellegzetességeit (eltűnés, átállás), és voltak akik a magyar kultúra értékeit és normáit értékelték túl (sovinizmus). Olyan interjúalany is volt, aki közvetítői szerepben jelent meg, képes volt a kulturális eltéréseket szintetizálni, elfogadni.¹⁶

A vizsgálathoz a tartalomelemzést¹⁷ választottam, amely mennyiségi jellemzők alapján értékeli az interjúalanyok által elmondott narratívákat. A kutatásban a kódok¹⁸ elsősorban a bekezdésekhez, másodsorban a mondatokhoz lettek rendelve. A kódolási folyamatban nagy segítségemre volt a kvalitatív kutatásokhoz használható Nvivo szoftver. Ez az adatelemző szoftver segítséget nyújt az adatok kódolásához, információk értelmezéséhez, elméletek azonosításához, feltáráshoz és az eredmények vizuális megjelenítéséhez. A megfigyelt jelenségekkel a cél a mélystruktúra¹⁹ megértése volt, vagyis annak feltárása, hogy milyen mechanizmusok irányítják a valóság tényleges szintjét. A dél-koreaiakkal folytatott interakcióik során a megkérdezett magyarok milyen típusú (kulturális eredetűnek vélt) eltéréseket tapasztaltak, és a kutatás résztvevői ezeket a kulturális eltéréseket hogyan interpretálják, milyen tényezőkre, értékekre vezetik vissza. Az érvelés metaforákra épül, lehetőleg olyanokra, amelyek a hallgatóság (vagy az olvasók) számára ismerősek,²⁰ így az elemzés során a feltárt főkérdéseket egy-egy koreai közmondással²¹ tettem érthetővé. Az elemzést interjúrészletekkel gazdagítottam. Az azonosított hét gyűjtő főkérdés a következő lett:

¹⁵ Black 1992; Gregersen–Mendenhall 1991.

¹⁶ Furnham–Bochner 1982.

¹⁷ A kvalitatív tartalomelemzés módszere egy szisztematikus kódolási rendszer segítségével a szöveges adatok tartalmának elemzésére szolgál, és lehetővé teszi a szövegben rejlő témák azonosítását is (Hsieh–Shannon 2005).

¹⁸ A kódolási séma tehát lehetővé teszi a kutató számára, hogy elemezhető rendszerbe rendezze az adatokat (Krippendorff 1989).

¹⁹ A kvalitatív tartalomelemzés legfontosabb fázisa a következtetések levonása azzal kapcsolatban, hogy a megállapított kódok miként kapcsolódnak a kutatót jelenséghez (Krippendorff 1989).

²⁰ Primecz 1999: 112.

²¹ A felhasznált közmondások magyar fordítását M. Nagy Miklós (2014) szerkesztésében és fordításában megjelent *Koreai közmondások* című könyvből vettem át.

1. Egy családban egy tigris legyen – akkor lesz rend.
2. A koreai ember dolgos hangya.
3. Bármit mond a főnök, mind úgy igaz.
4. Még a papírlap is könnyebb, ha ketten tartják.
5. A szégyen végigkísér az életen.
6. Ha tudod az utat, akkor is kérdezd meg.
7. A jó ruha olyan, mintha szárnyad nőne.

A kutatás eredeti és általános célja a dél-koreai és a magyar kultúra találkozási folyamatának vizsgálata. A kutatásról alkotott elképzeléseim már a próba-interjúk során változtak, amikor kiderült, hogy az interjúalanyok más értelmet adnak a kutatási leírásnak, mint amire én eredetileg gondoltam. Ezért módosítanom kellett a vizsgálatot részletező leírást. Például ekkor véglegesítettem a kultúra-definícióm, és tértem át a kulturális különbségek kifejezés helyett az eltérések szóhasználatra. A különbség kifejezés egyfajta összehasonlítást hívott elő az interjúalanyokban, amit szerettem volna elkerülni, hiszen éppen azokat a cselekedeteket kerestem, amelyek számukra feltűntek.

A kutatás során azt is észleltem, hogy erőteljesen támaszkodom az eddigi kultúrakutatási eredményekre. Az én vizsgálatomhoz (elméleti keret és paradigma tekintetében) hasonló kutatás eddig még alig készült, éppen ezért az előfeltevések megfogalmazásakor támaszkodtam az eddigi kultúrakutatási megállapításokra. Az elemzés során fontos volt számára, hogy az ismert kutatási eredmények mintáiból kilépve értelmezsem a kapott eredményeket. Nem volt cél az interjúalanyok által elmondott interakciók, történetek, azaz a tényleges események feltárása. Ez a vizsgálat szubjektív tudományelméleti keretét erősítette.

Az interjúalanyok Dél-Korea fővárosában és a koreai szervezetekben szereztek tapasztalatokat. Az adatok elemzése során jutottam némi információhoz a koreai vidékre jellemző vonásokról, de a kutatás így is leginkább a városi létben megszerzett tapasztalatokon nyugszik.

3. A dél-koreai kulturális metaforák és értelmezésük – magyar szemmel

A földrajzi közelségnek köszönhetően a kínai kultúra erőteljes hatással volt a Koreai-félsziget kultúrájára, nyelvben, szokásokban, gondolkodásmódban egyaránt. A Koreában kialakuló társadalmi és gazdasági folyamatok szervező elve és a mindenki számára elérhető szellemi forrás a kínai eredetű konfucianizmus

lett.²² A koreai nép a konfuciánus nézetet úgy tudta magáévá tenni, hogy közben saját nemzeti szükségleteivel egészítette ki, így ez a magas szintű etikai, társadalmi szabályozó rendszer mélyen meghatározza a koreai emberek gondolkodását.²³ A kultúrák által hordozott világnézeti sajátosságok meghatározzák a kultúra értékeit. A család, az iskola, a vallási csoportok mind közrejátszanak az adott kultúrára jellemző világnézet tovább örökítésében²⁴.

Egy családban egy tigris legyen

A magyar interjúalanyok legtöbbször említett élményei a koreai társadalomban felfedezhető és jelen lévő hierarchiához kapcsolódtak. Az interjúalanyok szerint a koreaiak mindig az egymáshoz való viszonyukat keresik a kommunikációban és a mindennapi helyzetekben. A konfuciánus értékeket követve a koreai kultúrában az alá-fölé rendeltségi viszony helyezi keretbe az emberek közötti kapcsolatokat. A konfuciánus kultúrákban a társadalmi egyenlőtlenségeket nemcsak elvárják, hanem egyenesen kívánatosnak tartják. Az ázsiai társadalmak stabilitását az adja, hogy a fiatalok tisztelik az idősebbeket, és az idősebbek kötelessége a fiataloknak való tanácsadás.²⁵ Az interjúalanyok elmondása szerint nőként és fiatalként halmozottan hátrányos helyzetben vannak, akár egy mindennapi ügyintézésnél is, például a boltban vagy a bankban.

Itt kint Koreában a fiatalabbakat és a nőket, most hogy mondjam, magyarul lenézik. Hiába akármit csinálsz, igazából teljesen mindegy mid van, és hol diplomázta, ha te fiatal vagy, mondjuk fiatalabb vagy, mint a főnök meg a munkatársaid, meg akárki, nem vagy egyenlő.

A nők a konfuciánus hagyomány szerint, életük során három férfinak tartoznak engedelmességgel: gyermekkoruktól házasságukig az apjuknak, a házasságban a férjüknek, özvegyként pedig a legidősebb fiuknak.²⁶ A hierarchia a családi kapcsolatokban is erőteljesen megjelenik. Itt a kor mellett a családtagok egymáshoz való viszonya lesz a viselkedés és a tisztelet alakulásának a meghatározója. A szülők gondoskodnak a gyermekek felneveléséről, akik majd ellátják és támogatják idős korukban a szüleiket. A szülők mindent megtesznek

²² Keum 2000: 23.

²³ de Bary 1988: 82.

²⁴ Park 1999: 62.

²⁵ Hofstede-Bond 1988: 151.

²⁶ Park 1999: 80.

gyermekeik ellátásáért, a gyermek kötelességeihez a szófogadás mellett a jó tanulmányi eredmény, és az iskolában való helytállás is szorosan hozzátartozik.

Ahogy egy gyerek felnő, azt látja, hogy azt kell tennie, amit a szülő és a tanára mond neki. Ha nem így csinálod, akkor nagyon megbüntetnek. Nyilván nem akarsz megbüntetve lenni, tehát azt csinálod. De aztán azt is tapasztalod, hogy följebb kerülsz, és idősebb vagy valakinél, akkor mennyi hatalmat kapsz. Így ahogyan a férjem mondta, csak fel kell nőni.

Dél-Koreában oly fontos a társadalmi státusz, hogy a végzettség, az érvényesülési lehetőségek is előtérbe kerülnek a párválasztás során. Fontos a jól megválasztott párkapcsolat és házasság is a koreaiak számára, hiszen a család jövőjének jobbítója lehet anyagi szempontból, de a társadalomban elfoglalt hely szempontjából is. A társadalom és a szervezet tagjai között meglévő erős hierarchia jelenségét, amely megjelent a társadalmi státuszban, az idős-fiatal, a női-férfi, a feleség-férj és az anyós-meny viszonyban, az *Egy családban egy tigris legyen* – akkor lesz rend főként neveztem el.

A koreai ember dolgos hangya

Az interjúban megkérdezett magyarok a koreai szervezetek részéről elvárt munkahelyi teljesítményről és munkavállalói viselkedésről is beszéltek. A hétköznapi munkában eltöltött akár napi 14-15 óra mellett, a túlórázás és a hétvégekénti munkavégzés természetessége meglepte az interjúalanyokat. „A kimerülésig való kemény munka szükséges ahhoz, hogy az ember a kiszámíthatatlan világ kockázatait ki tudja védeni.”²⁷ Ez az idézet is mutatja, hogy a sok munka a koreai kultúrában a bizonytalan elkerülését is célozza. Az interjúalanyok szerint a koreai szervezet részéről nemcsak a munkával eltöltött munkaórák számítanak, de a munkavállalók odaadása, a cég érdekeit szem előtt tartó magatartás is erősen kívánatos.

Nem tudom jobban megfogalmazni, mint ez a munkához való nagyon alázatos hozzáállás. Tehát valamiféle odaadás, valamiféle önfeláldozás, vagy nem is tudom, hogy a siker, sikerért valamiféle áldozathozatal.

A megkérdezett magyarok eltérő véleményeket fogalmaztak meg azzal kapcsolatban, hogy ez a sok munkaóra valóban hatékonyságot jelent-e a való-

²⁷ Kim 1969: 55.

ságban. Az interjúalanyok számára a sok munkaidő nem jelentette azonnal azt, hogy valóban folyamatos munkával telik ez az idő. Sok példa volt arra, hogy inkább a kötelező jelenlét és a látszat az, ami igazán számít. A dél-koreai munkavállalókon tapasztalt lendületet és a szervezetért meghozott egyéni áldozatokat furcsának tartották a megkérdezett magyarok. A koreai munkavállalók a saját pihenőidejüket, a családjukkal eltölthető idejüket áldozzák fel a koreai cégük építésére.

A munka az első, nem a család. Azért rúgtak ki egy magyar kollégámat, mert azt mondták neki, hogy neked a család az első, nem a munkahelyed. És mondta, hát igen, nekem a család. Ez itt nem működik így. A munka kell, hogy az első legyen.

A sok munka mellett a kevés szabadidőben a koreai munkavállalók a magyarok megítélése szerint hasonlóan viselkednek, mint a munkában. A koreaiak nem pihennek, hanem „tovább nyüzsögnek”, mintha valaki számon kérné rajtuk, hogy hasznosan töltötték-e az idejüket.

Ha például valaki szabadságra megy, akkor sem hever a tengerparton, ahogyan mi csináljuk, hanem átjött Európába, és egy hét alatt lát nyolc várost. Ennek mi értelme? Nem hiszem, hogy emlékszik bármire is, de legalább van fotója róla. Aztán visszamegy gályázni pihenés nélkül, de legalább a képeket meg tudja mutatni.

Az egyik legnehezebben elfogadható eltérés a magyarok számára tehát a munkahelyen töltött munkaórák száma volt, amelyek nem minden esetben a hatékonyságról és a produktivitásról szólnak, hanem a napi rutinhoz való ragaszkodásról és a társadalmilag és szervezetileg elvárt viselkedésről. A magyartól erősen eltérő dél-koreai munkamorált összefoglalóan *A koreai ember dolgos hangya* főködként neveztem el.

Bármit mond a főnök, mind úgy igaz

Ahogyan a korábbi interjúrészekből is kirajzolódott, a koreai kultúrában meghatározóak a társadalmi és családi hierarchikus viszonyok, illetve ezen elvárások követése. A szervezeti életben is hasonló jelenség figyelhető meg, amikor a munkavállalóktól teljes lojalitást és hűséget várnak el a feljebbvalóik. A munkavállalóktól elvárják, hogy vezetőik kéréseit, utasításait kérdés nélkül kövessék. A távol-keleti kultúrában a vezetőnek jó nevelőnek, jóindulatúnak, kedvesnek, szimpatikusnak kell lenni, akivel szemben a beosztottak elkötelezet-

tek, odaadóak és szolgálatkészek.²⁸ A vezető szavát követik a munkavállalók, de cserébe a vezető is felügyeli és ellátja a beosztottakat. A legtöbb interjúalany számára az okozott frusztráltságot a vezetőkkel kapcsolatban, hogy a koreai vezetők a döntéseket és feladatokat indoklás nélkül adták ki. A vezető által kiadott feladatok kapcsán nem lehetett ellentmondani, sőt még visszakérdezni sem. Az interjúalanyok arra a következtetésre jutottak, hogy feltétel nélkül el kell fogadni, amit a főnök mond.

Én nem magyarázhatok egy koreai főnöknek, hogy bebizonyítsam, hogy nekem van igazam, mert az nem lehet így. Majd a főnök rájön, vagy ha nem jön rá, akkor hibázik, de mindig csöndben kell maradni, hallgatni, mindenre igent kell mondani, nemet nem szabad mondani.

A magyar interjúalanyok tapasztalatai alapján az lenne az elvárt és kívánatos a koreai szervezeti életben, ha a munkavállalók a felettesüktől kapott feladatot minden további kérdés nélkül, a megadott határidőn belül elvégeznék, és igyekeznének a legjobbat kihozni belőle. Ha kell, munkaidőn kívül és saját megoldásokat felhasználva kell befejezni a munkát a szervezet és a vezető érdekében. *Bármit mond a főnök, mind úgy igaz* főködnak neveztem el összefoglalóan a magyar interjúalanyok által megtapasztalt szervezeti incidenseket.

Még a papírlap is könnyebb, ha ketten tartják

Az interjúalanyokat kellemesen érintette a koreai kultúrával való találkozáskor, hogy a koreaiak nagyon társaságkedvelőnek tündek. Legtöbbször együtt étkeznek, csoportosan mozdulnak ki programot csinálni. Úgy tűnt, nem hagyják, hogy bárki magányos legyen. Az interjúalanyok számára a csoportszervező elvek nem mindig voltak világosak, és az sem, hogy a csoport tagjától milyen viselkedést vár el maga a csoport, és milyen költsége van a csoporthoz tartozásnak. Az interjúalanyok furcsa és kellemetlen helyzeteken keresztül ismerték meg a csoporttagság előnyeit és hátrányait a koreai kultúrában.

Az európai kultúrák nagyon az egyénre fókuszálnak, és az egyének el is vannak határolódva egymástól. Szóval lehet saját identitásom, lehetek magam. Kapcsolódom a családhoz, barátokhoz, munkahelyhez, amit választottam, de ki is léphetek, nem nagy cucc. A koreaiaknál a csoport lesz az erősebb, mint az egyén. Az, hogy te ki vagy, mi vagy, a csoport határozza meg.

²⁸ Pye 1985: 22.

A konfucianus szemlélet az embert mint a közösség tagját, nem pedig mint különálló egyént értelmezi²⁹. Erkölcsi kapcsolat fűzi a többi emberi lényhez: a másik emberhez fűződő kapcsolatai határozzák meg.³⁰ A kollektivista kultúrákban az egyéni célokat a csoportcélok alá rendelik, míg az individualista kultúrákban az egyéni célokra fektetnek nagyobb hangsúlyt. A közösség, a csoportok előtérbe helyezése a kollektivista társadalmak jellemző sajátossága. Ez egy kölcsönös függőségi rendszert feltételez az egyén és a csoport között: az egyén lojalitásáért cserébe a csoport életre szóló védelmet nyújt.³¹ A legtöbb interjúalany az étkezést említette példaként, amikor az egyéni igényekről le kellett mondania a csoport békéjéért. Az éttermi rendelés esetén az asztaltársaság mindig közösen rendeli az ételeket, és azt közös tálból fogyasztják el. Mindenki előtt van egy kistányér, amelyen összeválogathatja a neki tetsző dolgokat a közös tányérokból.

Aznap nem akartam húst enni, mert nem voltam olyan hangulatban. Mondtam, hogy én külön kikérek magamnak egy adag valamit. Azok az arcok... Aztán a barátom mondta halkan, hogy ilyen ne csináljak, mert milyen önző vagyok, hogy itt külön tálból akarok enni.

A koreai munkahelyi élethez is szorosan hozzátartozik a hivatalos munkaidő után a munkatársakkal és a vezetőkkel töltött idő. Az összejövetelek célja a csoport összekovácsolása, a csapatszellem, a családérzet erősítése. Ez általában közös étkezésről és leginkább közös italozásról szól. A vezető a többiekéről való gondoskodást mutatja azzal, hogy megvendégeli a többieket, a beosztott pedig a hűségét és csapatjátékos szerepét reprezentálja ezzel. Ha a vezető munkaidő után meginvitálja egy ilyen alkalomra a beosztottakat, azt nem lehet visszautasítani. A magyarok elmondása szerint nem érdemes konkrét programot szervezni estére, mert bármikor kitalálhatja a vezető, hogy este valamilyen alkalom lesz.

Kötelező a részvétel. Sokszor csak a főnök érzi magát jól, mi nem éreztük jól magunkat. Soha. Mi havonta egyszer fizetés napján mentünk csak el. Alig vártuk, hogy vége legyen, és túl legyünk rajta.

Az interjúalanyok kettős viselkedést láttak a koreaiaktól, ha idegen kultúra tagjával találkoznak. A koreaiak az idegeneket nem szívesen engedik be maguk közé, de mégis végtelenül kedvesek és odaadók tudnak lenni a kívülállókkal a felületes ismeretség során. A magyarok szerint sok időbeli telik, amíg a koreaiak

²⁹ Osváth 2003: 51.

³⁰ Hahm 1997: 82.

³¹ Koh 1986: 18.

maguk közé engednek valakit, mert a koreaiak szerint csak az a legjobb, ami Koreában készült, illetve ami a koreai kultúrához kötődik. Van különbség kultúra és kultúra megítélése között a magyarok szerint. Magyarországot és az európai országokból érkezőket, főleg a magas, vékony, szemüveges embereket azonnal szeretik a koreaiak. Az Ázsia szegényebb területeiről érkezőkkel nem annyira vendégszeretőek. A tipikus koreai azonosul a csoporttal, ahová tartozik, és annak elvárásai irányítják minden lépését. A koreai rendkívül szituációfüggő nép.³² A csoporton belüli és kívüli viselkedést bemutató főkódot *Még a papírlap is könnyebb, ha ketten tartják* névvel illetem.

Szégyen végigkísér az életen

A koreaiak számára fontos a társadalmi megbecsülés, amelyet a társadalmi rang ad, és hosszú távon biztosíthatja akár az egész család jövőjét. Éppen ezért tartanak attól, ha esetleg ez a társadalmi rang és a mások által megítélt pozíció veszélybe kerülne. Az ázsiai értelemben használt „arc” szó szociális státusz és morális karakter egyben, a nyugati nyelvhasználat leginkább az „alázat”, „státusz”, „hírnév”, „szociális elfogadottság” fogalmakkal tudná lefedni.³³ Choi és Kim³⁴ szerint a kifejezés mögött két alapvető tényező húzódik meg: az önmegvalósítás és a vágy a társadalmi sikerekre és elfogadásra. A koreai emberek az arc elvesztésén azt értik, hogy nem felelnek meg a társadalom elvárásainak, és ezáltal kevésbé lesznek kívánatosak a társadalomban.³⁵ Az arc megőrzése tehát egyszerre szól a társadalmi ranglétrán elfoglalt helyről, a hírnévről, a befolyásról, a méltóságról és a becsületről. A koreaiak számára fontos a társadalomban róluk kialakított kép, amelyet nagyon gondosan őriznek, és nehezen viselik, ha ezt a képet, az „arcot” bármiféle negatív hatás éri, kifejezetten érzékenyek a nyilvános megszégyenítésre.³⁶ A hierarchiában feljebb lévő nem akarja magát kellemetlen helyzetbe hozni azzal, hogy esetleg nem vagy rosszul tud valamit. Ahogyan korábban is utaltam rá, az idősebb a bölcsőbb is a koreai kultúrában, ő az, aki a tudás birtokában van, és ő tanítja a fiatalabbakat. A távol-keleti ember a vezetőjétől más tulajdonságokat, képességeket, magatartást vár el, mint a nyugati ember. Nem állhat elő az a helyzet, hogy valaki előtt, aki a hierarchiában alatta van, megszégyenüljön.

³² Gudykunst–Kim 1997: 54.

³³ Carr 1993: 97.

³⁴ Choi–Kim 2000: 8.

³⁵ Kim–Yang 2013: 43.

³⁶ Lias 2015: 13.

Nem vallják be, kerülnek teljesen a dolgokat. Nálunk a főnök többször hibázott, azért, mert egyszerűen ő is ember, de azt simán ráfogja másokra. Például rám fogja, mert most az a legegyszerűbb, azt ő nem vállalhatja, hogy egy beosztott jobban csinálja. Nekem viszont ezt túrni kell.

A magyarok a koreaiak konfliktuskezelési stratégiájában kétfajta viselkedéssel találkoztak. A koreaiak a konfliktus minőségétől függően könnyen méregbe gurulnak, és hangos szóváltás mellett szidnak le valakit. Néha még testi eszközöket is bevetnek, hogy nyomatékossítsák a haragjukat, a másik vállát, hátát ütik.

Hát igen, ez meghökkentő lehet valakinek elsőre. De ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy ugyanolyan mértékben belül is haragosak. Csak így fejezik ki, ami épp történik. Aki ehhez nincs hozzászokva, akkor elég furas lehet először, hogy most ennyire mérges a főnököm, vagy ennyire rosszul csináltam valamit.

A koreaiak ezzel ellentétes konfliktuskezelő magatartásában nem is lehet tudni, hogy az illető haragos, vagy egyáltalán konfliktus van kialakulóban.

Ha tudod értelmezni azt, hogy hogyan beszél, vagy a testbeszédét, vagy a helyzetet magát. Tehát ha jól értelmezed, akkor tudod belőle, hogy valószínűleg bajban vagy. De, ha ezeket a jeleket nem tudod jól olvasni, akkor nagyon kellemetlen helyzetekbe tudsz kerülni.

A magyarok véleménye szerint tehát a koreaiak erőteljesen kerülnek az olyan szituációkat, amelyben esetleg nyíltan megszégyenülnének, vagy a hibáikat felfedik. Adódnak azonban olyan szituációk, amikor az egyén mégis csak megszégyenül, vagy az ázsiai országokban használatos kifejezéssel élve: elveszíti az arcát mások előtt. A korábban bemutatott csoportösszetartozás miatt ebből a szégyenből nemcsak az egyén, hanem a család, egy adott csoport is részesül, vállalják a felelősséget a szégyenben is. Érzékelhető talán, hogy ez hatalmas elvárás és nyomás a koreaiak viselkedésére. A magyar interjúalanyok is utaltak a napi szinten megjelenő újságcikkekre az öngyilkosságokról. A legtöbb fiatal vizsgák idején ugrik le toronyházakból, mert úgy érzi nem készült fel eléggé a vizsgára, vagy az eredmény nem felel meg a vele szemben támasztott követelményeknek. Üzletemberekről és családapákról szólnak a hírek, akik valamilyen céges sikertelenség miatt döntenek így a szégyenérzet elkerülése miatt. A statisztikák is visszaigazolják ezt a jelenséget, Dél-Korea az öngyilkossági világranglista 10. helyére került. A koreai kultúrának ez a jellegzetessége a *Szégyen végigkísér az életen* főköd nevet kapta.

Ha tudod az utat, akkor is kérdezd meg

Az interjúalanyok beszámolója szerint a koreai kultúra tagjai nem szeretnek eltérni a bevett és megszokott dolgoktól. Egyenesen zavarba jönnek, sőt frusztráltak lesznek minden olyan helyzetben, amely nem volt előre tervezhető, és a megszokottól eltérő megoldást kell adni a kialakult szituációra.³⁷ A megkérdezett magyarok többsége átélte olyan helyzetet, ahol nem magyarázták el neki valamilyen feladat esetében a munkahelyen vagy iskolában a kívánatos megoldási módot. Amikor a megoldás nem olyan lett, mint amit a koreaiak vártak, sokszor hangzott el válaszként, hogy Koreában nem így működnek a dolgok, a többi megoldást pedig úgyszólván számárságnak tekintik.

Nekem az az érzésem, hogy ők úgy gondolják, hogy az az igazán jó, ami koreai, ami kintről jön, az kicsit gyanús, és az annyira nem is lehet jó. Arra azt mondják, hogy ez nagyon jó, ez nagyon jó, de nem olyan, mint a koreai.

Az erősen bizonytalanságkerülő kultúrákra, mint amilyen a koreai is, a stressz magas szintje mellett jellemzőek a merev formális szabályok és a megszokottól, eltérőtől való félelem is. Hofstede úgy összegzi az erősen bizonytalanságkerülő kultúrák felfogását, hogy „ami szokatlan, az veszélyes”.³⁸ A koreai kultúra tagjai úgy próbálják csökkenteni a bizonytalanságérzetüket, hogy alkalmazkodnak a természet és a társadalom fennálló rendjéhez. Éppen ezért általában kerülnek a verbális konfrontációt és a konfliktusokat azokkal, akikkel függő viszonyban vannak. A bizonytalan helyzeteket elkerülő és a szabályokat és a szertartásokat követő viselkedést leíró főködnak a *Ha tudod az utat, akkor is kérdezd meg* elnevezést adtam.

A jó ruha olyan, mintha szárnyad nőne

A megkérdezett magyarok észlelései és magyarázatai a bemutatott történetekben is jól láttatják, hogy a koreai kultúra tagjai számára mennyire fontos a látszat. Számít a róluk kialakított kép, mások véleménye fontosabb, mint az egyéné. Ez nemcsak a külső szépség iránti vágyból fakad, de a jó öltözködésű, szép, szégyenmentes emberek sikeresebbek is lehetnek, akár munkakeresésről, akár házasságról legyen szó. A társadalmi rangért folytatott versenyben tehát fontos összetevő a külső, amely a kinézet mellett a mások által kialakított véleményről is szól. „A koreaiakat sokkal jobban foglalkoztatja, hogy mások mit gondolnak

³⁷ Gudykunst–Kim 1997: 77.

³⁸ Hofstede–Bond 1988: 52.

róluk, minthogy ők hogyan látják saját magukat.”³⁹ A kultúráról, az országról kialakított látszat fontos tényező a koreaiak számára. Nem véletlen, hogy a külföldön bemutatott koreai kultúra némileg eltér a valós életben tapasztalttól. Dél-Korea szeretné a legjobb arcát mutatni a külvilág felé. Az interjúalanyok ebben semmi kivetnivalót nem láttak, csak azt jegyezték meg, hogy a koreai drámákban látott világ és az az életérzés, amelyet a koreai pop sugall, azért a mindennapokban, amikor ott él valaki, más.

Korea nagyon szeret szép képet mutatni magáról, nagyon ideális, nagyon gyönyörű, izgalmas, tehát nyilván azt, ami a mindennapi szürke hétköznapiak, azt nagyon nehéz látni. Nem is szívesen tárják fel az idegenek előtt.

Minden interjúalany megállapította, hogy a szépség, a külső megjelenés, az ápoltság fontos a koreaiak számára.

Szerintem ez társadalmi elvárás. Vannak elképzeléseik, hogy ki az, aki szép. Mindenki ugyanúgy akar kinézni, mindenki ennek az ideálnak akar megfelelni.

A külső és a látszat fontosságáról szóló főködnek *A jó ruha olyan, mintha szárnyad nőne* elnevezést adtam.

4. Összegzés

Kutatásom célja az volt, hogy feltárja és értelmezze, hogy a magyar interjúalanyok által átélt szituációkban a kulturális eltéréseket hogyan interpretálják, milyen tényezőkre, értékekre vezetik vissza a dél-koreai kultúrában. A kutatás az individuum szintjén történt, tehát a helyi észlelt valóságot kutatta, de a következtetések szintjén eltávolodott az egyéntől. A kutatás émikus megközelítést alkalmazott, tehát a helyi fogalmak mentén igyekezett megmagyarázni az általánost. Ezzel a kutatással egy mélyebb megértést kaphatunk a két kultúra eltéréseiről, magyar szempontból. A kutatás elméleti eredményei hiánypótlóak, hiszen korábban nem álltak rendelkezésre olyan adatok, amelyek közelebbi ismeretet adhattak volna a dél-koreai és a magyar kultúra közvetlen, magyar szempontú eltéréseiről.

A vizsgálat feltárta és hét főköd mentén rendszerezte az erősen kollektivista, nagy hatalmi távolsággal jellemezhető, maszkulin jegyeket magán hordozó koreai kultúra jellegzetességei mögötti mozgatórugókat. A kutatás eredményei

³⁹ Sohn 1986: 20.

alkalmasak (átdolgozás után) egy interkulturális tréning⁴⁰ anyagának, illetve azok számára, akik szakmai szempontból vagy csak kíváncsiságból szeretnének közelebb jutni a dél-koreai kultúrához.

Felhasznált irodalom

- Azevado, G. 2011. „Intercultural integration in Sino-Brazilian joint ventures.” In: *Cross-Cultural Management in Practice: Culture and Negotiated Meanings*. Edward Elgar Publishing Limited.
- Chevrier, S. 2009. „Is National Culture Still Relevant to Management in a Global Context? The Case of Switzerland.” *International Journal of Cross Cultural Management* 9:83. <https://doi.org/10.1177/1470595809335723>
- Choi, S. Kim, K. 2000. „The Internal Structure of Korean Social Chemyeon.” *Korean Journal of Social and Personality Psychology* 14: 85–202.
- De Bary, W.T 1988. *East Asian civilizations: a dialogue in five stages*. Harvard University Press.
- Gudykunst, W. B. – Kim, Y. Y. 1997. *Communicating with Strangers*. Boston: McGraw Hill.
- Herman, J. 2003. *Trauma és gyógyulás*. Budapest: Háttér-Kávè-NANE.
- Hahm, C. 1997. „The Confucian Political Discourse.” *Korea Journal*. Seoul, Winter.
- Hall, E. T. – Hall, M. R. 1989. *Understanding Cultural Differences*. Yarmouth/ME: Intercultural Press.
- Hall, E. T. 1960. „The Silent Language of Overseas Business.” *Harvard Business Review* 38. May-June.
- Hidegh, A. – Gelei, A. – Primecz, H. 2014. „Mi a baj a modern szervezetekkel? Kritikai menedzsment elméletek – bevezetés What is the problem with modern organizations? Critical management studies – An introduction.” *Vezetéstudomány* 45/6. <https://doi.org/10.14267/VEZTUD.2014.06.01>
- Hofstede, G. 1991. *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: McGraw-Hill.
- Hofstede, G. – Bond, H. 1988. „The Confucius Connection: From Cultural Roots to Economic Growth.” *Organizational Dynamics* 16/4: 4–21. [https://doi.org/10.1016/0090-2616\(88\)90009-5](https://doi.org/10.1016/0090-2616(88)90009-5)
- Hsieh, H-F. – Shannon, S. E. 2005. „Three Approaches to Qualitative Content Analysis.” *Qualitative Health Research* 15/9:1277–1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Keum, Jang-tae 2000. „Confucianism and Korean Thoughts.” *Korean Studies Series* 10. Jimoodang Publishing Company, Korea
- Kim, Doo-hyon 1969. *A Study of Korean Family System*. Seoul: National University Press.
- Kim, Y. – Yang, J. 2013. „Impact of Chemyeon on Koreans’ Verbal Aggressiveness and Argumentativeness.” *Korea Journal* 53/3: 48–77. <https://doi.org/10.25024/kj.2013.53.3.48>
- Kluckhohn, C. 1951. „Values and Value Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification.” In: Parsons, T. – Shils, E. A. (eds.): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 388–433. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674863507.c8>
- Krippendorff, K 1989. *Content Analysis*. Annenberg School for Communication, Departmental Papers. University of Pennsylvania.
- Koreai közmondások* 2014. Ford és szerk. M. Nagy Miklós. Budapest: Kelet Kiadó.

⁴⁰ A tréningen, a kulturális különbségeket igyekeznek megismertetni a résztvevőkkel a célszagra jellemző kulturális viszonyokból fakadó eltérő magatartásformákra (Harzing–Ruyssveldt 1995).

- Kuhn, T. 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Kultúrák@kontextusok kommunikáció 2007* Szerk: Dr. Hidasi Judit. Budapest: Perfekt Zrt.
- Lias, M. 2015. *South Korea's Real Culture of Shame, Korea Exposé*. <https://koreaexpose.com/south-koreas-real-culture-of-shame/> (Letöltve: 2017. október 8.)
- Oberg, K. 1955. „Cultural shock. Adjustment to new cultural environments.” *Practical Anthropology* 7: 177–182. <https://doi.org/10.1177/009182966000700405>
- Osváth Gábor 2003. „A távol-keleti verbális kommunikáció néhány sajátossága.” In: Tóth Szergej (szerk.): *Nyelvek és Kultúrák találkozása*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kara, 41–44.
- Park, Myung-seok 1999. *Communication Styles in Two Different Cultures: Korean and American*. Seoul: Hanshin Publishing Co.
- Primecz, H. 1999. „Hofstede – más szemmel.” *Marketing és Menedzsment* 3–4:111–115.
- Primecz, H. 1999. „A szervezeti tudás születése. A szervezetelméletek pozitivista, kritikai realista és posztmodern megközelítése.” *Vezetéstudomány* 30.6:
- Primecz, H. – Romani, L. – Sackmann, S. (eds.) 2011. *Cross-Cultural Management in Practice. Culture and Negotiated Meanings*. Northampton: Edward Elgar. <https://doi.org/10.4337/9780857938725>
- Pye, L. W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*. Harvard University Press.
- Sohn, Ho-min 1986. „Cross cultural patterns of honorifics and sociolinguistic sensitivity to honorific variables.” *Papers in Linguistics* 19/3: 365–401. <https://doi.org/10.1080/08351818609389264>
- Topcu K. 2005. „A kulturstandard módszer, mint az interkulturális kooperációk elemzésének egyedi eszköze.” *Vezetéstudomány* 36/10: 2–16.
- Topcu K. 2005. *A kulturstandard-kutatás elmélete és gyakorlata magyar-osztrák menedzser-interakciókban: egy magyar szempontú jellemzés*. PhD-értekezés, Budapest.

RECENZÍÓK

ÉSIK SZANDRA

Bartos Huba – Hamar Imre: *Kínai–magyar szótár*

包甫博–郝清新: 汉匈词典,

Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet – Akadémiai Kiadó, 2019. 2079 oldal

A kínai–magyar szótárkészítés kezdetei kalandos múltra nyúlnak vissza. Legelőször Zsámár Jenő egy jezsuita misszió keretében az 1940-es években, Pekingben kezdett el dolgozni egy kínai–magyar, magyar–kínai szótáron. Az 1950-es években Tajvanon folytatta a munkát francia, angol, spanyol és latin nyelvekkel foglalkozó jezsuitákkal, így a projekt kínai–poliglott szótárszerkesztéssé bővült. Fáradozásuk gyümölcse milliós nagyságrendű cédulát tartalmazó munka lett. A magyar rész továbbfejlesztéséhez a Tajvanon térítő Vajda Tibor jezsuita is jelentős mértékben hozzájárult. Az elkészült szótár lektorálása az Akadémiai Kiadó megbízásából 1981-ben kezdődött meg Magyarországon. A lektorálás során azonban számos következetlenséget és hiányosságot állapítottak meg a szakértők, ezért hamarosan felhagytak a munkálatokkal, így a szótár soha nem jelent meg.¹

Az első, ténylegesen kiadott, megfelelő szakmai kompetenciával összeállított szótár szintén Bartos Huba és Hamar Imre nevéhez fűződik. Ez elsőként 1998-ban jelent meg, majd 2001-ben napvilágot látott a második, javított kiadás, 2013-ban pedig sor került a harmadik kiadásra is. A projekt keretében, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen felállított Konfuciusz Intézet és a MorphoLogic Kft. közös munkájával létrejött a szótár online változata is.²

A most bemutatandó kétkötetes középészótár munkálatai 2014-ben kezdődtek meg a magyar kormány, valamint a Kínai Nyelvoktatási Tanács (Hanban) támogatásával. A 6090 első szintű és mintegy 74 000 kapcsolt, összetett címszót tartalmazó szótár az eddigi legnagyobb terjedelmű kínai–magyar szótár. A díszpéldányokat 2017 novemberében ünnepélyes keretek között adták át Li Keqiang 李克强 kínai kormányfőnek és Orbán Viktor miniszterelnöknek a Budapesten megrendezett 16+1-es csúcstalálkozó során.³ A szótár 2019 végétől pedig kereskedelmi forgalomban is elérhető.

¹ Martoni 1985.

² <http://www.morphologic.hu/kinai/> (Utolsó letöltés: 2018.11.11.).

³ <http://www.konfuciuszintezet.hu/index.php?menu=hirek&almenu=99> (Utolsó letöltés: 2018.11.11.).

A főszerkesztők, Bartos Huba és Hamar Imre a magyar sinológia kiemelkedő szaktekinvélyei. Bartos Huba a (2019 ősziig a Magyar Tudományos Akadémia alá tartozó) Nyelvtudományi Intézet Elméleti Nyelvészeti Osztályának vezetője, valamint az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékén egyetemi docens, szakterülete a kínai szintaxis. Hamar Imre az Eötvös Loránd Tudományegyetem nemzetközi ügyek rektorhelyettese, az egyetemen működő Kínai Tanszék, Konfuciusz Intézet, valamint Távol-keleti Intézet vezetője. Fő kutatási területe a kínai vallások és filozófiák, különösen a kínai buddhizmus. A kínai szakon mester- és doktori képzésben klasszikus kínai szövegek olvasását és kínai buddhizmust tanít. A két főszerkesztőn kívül természetesen nem szabad megfeledkezni arról a mintegy tizenöt sinológusról sem, akik szerkesztői-szócikkírói, illetve lektori munkájukkal nagyban hozzájárultak a szótár elkészüléséhez.

„Kínai nyelven” jelen szótár – az általános szokást követve – a modern kínai köznyelvet érti, amely a mandarin nyelvjárásokon, főként a pekingi dialektuson alapszik. A szárazföldi Kínában a *putonghua* 普通话 elnevezést használják rá, míg Tajvanon *guoyu* 國語 a bevett terminus. A szótárkészítők ugyancsak számításba vették ennek történeti előzményét (*guanhua* 官话), a klasszikus írott nyelvet (*wenyan* 文言 vagy *guwen* 古文), valamint a hagyományos dráma- és prózairodalom nyelvéből származó irodalmi nyelvet (*baihua* 白话). Modern kínai szótár lévén azonban a tartalom nagyrészt a modern köznyelv és irodalmi nyelv szókincséből épül fel. A szótár nem kerüli meg azokat a nyelvjárási kifejezéseket sem, amelyek bár nem részei a köznyelvnek, mégis széles körben ismertek és elterjedtek.

A címszóanyag nemcsak sokrétű, hanem rendkívül friss is, mivel nagyszámú új, a 2000-es években keletkezett szót és szójelentést is tartalmaz. A szótár alapjául a leginkább standardnak számító egy- és kétnyelvű kézisztótarak címszóanyaga szolgált, például: Xiandai Hanyu Cidian (现代汉语词典 Peking: The Commercial Press, 2013); ABC Chinese–English Comprehensive Dictionary (John DeFrancis ed. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003); Pleco (elektronikus szótár, <https://www.pleco.com/>); A Modern Chinese–English Dictionary (现代汉英词典 Peking: Foreign Language Teaching and Research Press, 2014).

A szótár elsősorban a Kínai Népköztársaságban használt egyszerűsített írásjegyeket (*jiantizi* 简体字) alkalmazza, ugyanakkor az elsődleges címszavaknál zárójelben közli a hagyományos változatot (繁体字 *fantizi*) is, ha az utóbbi különbözik az egyszerűsített alaktól. Az egyszerűsítetlen írásjegyek szerepeltesét indokolja, hogy Tajvanon és Hongkongban jelenleg is ezek a hivatalosan használatosak, és a szárazföldi Kína területén is a mai napig jelennek meg klasszikus szövegek hagyományos írásjegyekkel.



Bartos Huba – Hamar Imre: *Kínai-magyar szótár*
包甫博–郝清新: 汉匈词典, Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet – Akadémiai Kiadó, 2019

Az egyes szócikkek szerkezete így az alábbiak szerint épül fel. Az első szintű címszó alapalakja pirossal van szedve, mellette zárójelben szintén pirossal a szabályos hagyományos alak található. Ezek mögött feketével az egyéb, nem szabványos változatok állnak. Az írásjegyeket a *pinyin* (拼音 a kínai nyelv nemzetközileg széles körben használatos és szabványos latin betűs átírata), majd a szófajmegjelölés és a jelentés(ek)leírása követik.

A szótár a pinyin átírás szerinti ábécérendben tartalmazza az első szintű, azaz az egy írásjegyből álló címszavakat. Az írásjegycímszavak alatt szintén ábécérendben található az azokhoz tartozó összetételek, vagyis azok a szavak, kifejezések, amelyek az adott főcímszó írásjegyével kezdődnek. Az azonos betűsorrrel jelölt átírások között a tónusok bevett számjelölése (1 = magas szinttartó, 2 = emelkedő, 3 = ereszkedő-emelkedő, 4 = eső) határozza meg a sorrendet,

amelyben a tónustalan („semleges tónusú” vagy „könnyű hangsúlyú”) alakok következnek utolsóként. Az azonos átírási címszavak növekvő vonásszám szerinti sorrendben követik egymást. A homonimák külön-külön címszavak alá rendezve szerepelnek, és fő címszóalakjaikat jobb felső indexbe tett arab számok jelölik.

A kínai nyelv írásrendszeréből adódóan a kínai nyomtatott szótárt használata már-már különálló kompetenciának minősíthető, amelyet a nyelvtanulónak külön el kell sajátítania. Az írásjegykeresés folyamata a következő: ha a szótárhasználó ismeri a kérdéses írásjegy kiejtését (átírását), akkor máris közvetlenül az ábécérend szerinti szócikkek között böngészhet. Abban az esetben, ha a kiejtés ismeretlen a szótárhasználó számára, jelen szótárban is a szokásos kikeresőkulcsok szerinti táblázatpár alkalmazandó. Ezek használatára álljon itt egy konkrét példa is. A keresett írásjegy a 机 (*jī* – gép), amelynek kulcsa az írásjegy bal oldalán szereplő, négy vonásból álló 木 (*mù* – fa). A *Kikereső kulcsok táblázatában* a négyvonásos (四画) kulcsok közül ki kell keresni a 木 elemet, majd a mellette álló sorszám alapján *Az írásjegyek kulcsok és vonásszám szerint rendezett táblázatához* kell lapozni. A második táblázat használatához szükséges van a keresett írásjegy kulcson kívüli részének vonásszámára, amely jelen esetben kettő. Így ebben a táblázatban a 木 alatt a két vonás (二画) kategóriánál található a 机 írásjegy, mellette a kiejtéssel. Ezt követően a szótárban az ábécérend szerinti már könnyen fellelhető a szócikk a J betűnél a *jī* kiejtés alatt.

Figyelemre méltóak a szócikkekhez mellékelt, gondosan megválogatott példák, amelyeknek köszönhetően a szó kontextusba kerülve még pontosabb értelmet nyer a nyelvhasználó számára. A kínai nyelv egyik problématerülete az elváló igei összetételek, amelyről a szótár – a felhasználóbarát módon – szintén felvilágosítást ad: a pinyin átírásban // jelzés utal arra, hogy a jel két oldalán álló tagok esetenként elválhatnak. Ugyancsak kiemelendő a kínai nyelvre annyira jellemző, leggyakrabban négy írásjegyből álló, szólásszerű állandósult kifejezések (*chengyu* 成语) szerepeltetése. Ezek a kínai kultúra szerves részei, használatuk a nyelvi eszköztár gazdagságáról árulkodik. Mivel ezen kifejezések idiomatikus jelentése az őket alkotó írásjegyekből nem következtethető ki, nagy kihívást jelentenek nemcsak a nyelvtanulók, de a fordítók számára is. A szótárban „成” címkével megjelölve ezek a szókapcsolatok ugyancsak megtalálhatók a releváns írásjegyeknél, jelentésük megadására pedig kétféle módszert alkalmaztak a szótárkészítők: ahol van megközelítő magyar kifejezés, szólás, ott ez áll, és zárójelben olvasható a szó szerinti jelentés; ahol nincs jó magyar megfelelő, ott a szó szerinti jelentés szerepel, zárójelben pedig magyarázat segíti a megértést.

Kis gyakorlás után nagy segítséget jelentenek a nyomtatott szótárak, a nyugati nyelvekhez szokott újdonsült nyelvhasználó számára azonban eleinte valóban nehézkes lehet a fent is részletezett írásjegy-kikeresés folyamata (főleg, ha

figyelembe vesszük azt, hogy a kulcs azonosítása nem mindig ennyire egyszerű feladat). Az internetes szótárakat éppen ezért sokszor felhasználóbarátabbnak tartják a kínaiul tanulók, a hivatásos nyelvhasználók azonban még mindig könnyen találhatják magukat olyan munkakörben, élethelyzetben, amikor bizony elengedhetetlen a nyomtatott szótár használata. Hogy a kínai nyelvhasználók minél szélesebb tömegének igényét kielégítsék, a szótárnak elkészült és ingyenesen elérhető az internetes változata is.⁴ Ugyancsak folyamatban vannak a projekt párjának, a magyar–kínai szótárnak a munkálatai.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- A Modern Chinese–English Dictionary* 现代汉英词典 2014. Ed. Chen Zhong 陈忠. Peking: Foreign Language Teaching and Research Press.
- ABC Chinese–English Comprehensive Dictionary* 2003. Ed. DeFrancis, John. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kínai–magyar szótár* 汉匈词典 2013. Szerk. Bartos Huba – Hamar Imre. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Martoni Tamás 1985. „Beszámoló a kínai-magyar szótár munkálatairól.” In: *Kína kultúrája Magyarországon*. (Történelem és kultúra 2.) Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 60–64.
- Xiandai Hanyu Cidian* 现代汉语词典 2013. Ed. Zhongguo Shehui Kexueyuan Yuyan Yanjiusuo Suo Cidian Bianji Shi 中国社会科学院语言研究所词典编辑室. Peking: The Commercial Press.

Internetes források

- <http://www.konfuciuszintezet.hu/index.php?menu=hirek&almenu=99>
- <http://www.morphologic.hu/kina/>
- <https://www.pleco.com/>
- www.szotar.net

⁴ www.szotar.net

SZILÁGYI ZSOLT

Chuluun, Sampildondov (ed.): *Sar'dagiin khiid. Öndör Gegeen Zhanabazariin uran бүтээлийн khüree. [A Sar'dagiin monostor. Öndör Gegeen Zhanabazar művészetének temploma.]*

Ulaanbaatar, Shinjlekh Ukhaani Akademi,
Tüükh, Ugsaatni Zuin Khüreeleen, 2019. 488 oldal

Az elmúlt években a mongol történettudomány és régészet kutatási területein számos változásnak lehettünk tanúi. Ez az átalakulás egyaránt tetten érhető a kutatási témák kiválasztásában, de az ezekre vonatkozó kutatói megközelítésekben, az alkalmazott kutatási módszerek átalakulásában egyaránt. A régészet folyamatosan megújuló kutatási eljárások, új, modern technológiák birtokában végezheti el a mongol történelem meghatározó korszakaiból fennmaradt lelőhelyek feltárását, és e munkával kapcsolatban itt két fontos tényre is érdemes felhívni a figyelmet. Egyrészt, a kutatásban kiemelt jelentőségű a legkorábbi nomád birodalmak korszakainak – és elsősorban a xiongnu időszaknak – a vizsgálata, hiszen ez a birodalom is alapvető szerepet játszik napjainkban a mongol nemzeti identitás (re)konstrukciójában. Másrészt fontos megemlíteni, hogy a ma Mongóliában folyó régészeti kutatómunka immár alapvetően a mongol kutatók irányítása alatt zajlik, ami az 1990 előtti időszakokban nem volt feltétlenül jellemző. Ugyanakkor immár a 2000-es években is folytatódtak a nemzetközi együttműködésben végzett kutatások,¹ amelyekben meghatározó szerep jut a mongol–német,² mongol–oroszl³ és az utóbbi években a mongol–magyar⁴ kooperációban folyó együttműködéseknek, de jelentős számú dél-koreai régész is dolgozott a közelmúltban Mongóliában.⁵ Ugyanakkor érezhető tendencia, hogy ma a mongol régészeti örökség feltárásában mind jelentősebb állami források felhasználása mellett egyre meghatározóbb szerep jut a hazai kutatóknak, és ezt a pozíciót következetesen – akár az állam kutatási koncepciójával is támogatva – meg kívánják tartani.

¹ Bemman et al. 2009.

² Pohl et al. 2012.

³ Ochir, A. – Erdenebold, Lkh. – Enkhtör, A. 2015.

⁴ Harmath et al. 2019.

⁵ Erre jó példát szolgáltatott a 2019 novemberében Szöulban az IAMS által megrendezett 3. Ázsiai Mongolisztikai Konferencia (Yun Hyeung-Won 2019).

Mongóliában a régészeti és kulturális örökség feltárása, dokumentálása és megőrzése jelenleg kiemelt kormányzati feladatnak számít. Ehhez létrejöttek a munkát koordináló állami intézmények (pl. a Mongol Kulturális Örökség Központ, *Soyoliin Öviin Töv*), és az erre fordított figyelem újabb példája, hogy 2020. szeptember 19-én hivatalba lépett új mongol kulturális miniszter, S. Chuluun eddigi munkájában, illetve programjában is kiemelt figyelmet fordított erre.

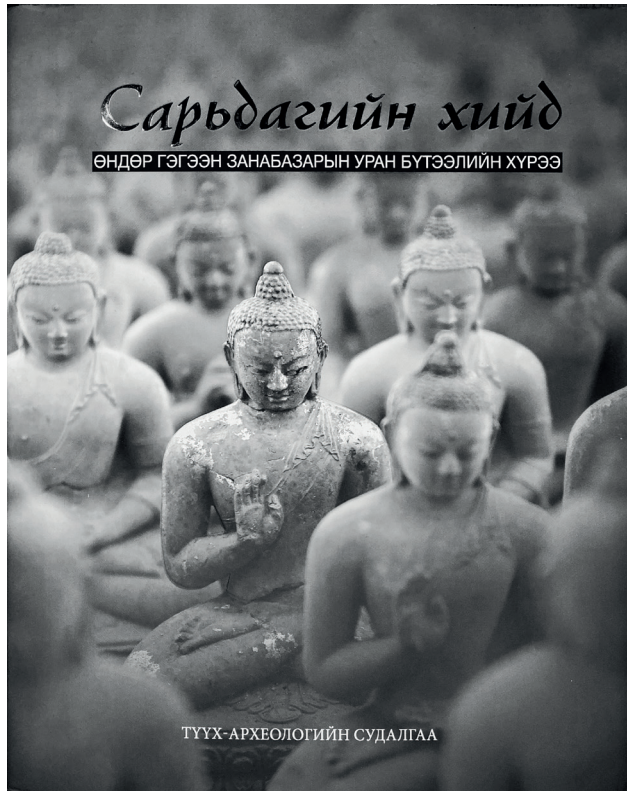
Fontos tény, hogy ebben a tevékenységben egyre nagyobb érdeklődés irányul a mongol épített örökség elemeinek a feltárására is. Ma több mongol, illetve nemzetközi kooperációban folyó régészeti kutatás és feltárás foglalkozik az egykori nomád birodalmak, illetve Mongólia korábbi korszakaiban létrejött erődített települések, városok feltárásával. Az ilyen jellegű feltárások részben a korai nomád államok idején létrehozott erődített települések feltérképezésére, feltárására koncentrálnak,⁶ vagy a Nagy Mongol Birodalom korszakában⁷ és később létrejött településeket helyezik a fókuszba.

A mongol történeti kutatás az utóbbi harminc évben részben a korábban kutatott témák új megközelítésű vizsgálatáról, a mongol történelem meghatározó korszakainak immár szabad, kormányzati ideológiák befolyásolásától mentes (újra)feldolgozásáról szólt. Nyilvánvaló, hogy ebben az időszakban a mongol államalapítás, maga az alapító személye, illetve a XX. század meghatározó eseményei is fókuszba kerültek. Ugyanakkor más, az ország történetének meghatározó korszakainak vizsgálatára talán kevesebb figyelem jutott. Jellemző ez például a XVII–XVIII. századra annak ellenére is, hogy azokban az évszázadokban bontakozott ki a mongol buddhizmus történetének egyik legmeghatározóbb időszaka, illetve ekkor élt az első mongol főláma, aki személyében, tevékenységével, de történeti és filozófiai örökségével is meghatározza a mongol buddhizmus XVII. század utáni történetét.

Ebben a rövid ismertetésben tárgyalt kötetben a fent említett szálak összekapcsolódnak. Egyrészt egy olyan történeti korszakkal foglalkozik, amely Mongólia történetének meghatározó, a mandzsu hódátást közvetlenül megelőző időszaka, és melyet eddig részleteiben viszonylag keveset vizsgáltak. Másrészt egy olyan régészeti feltárást és történeti kutatómunkát összegez, amelyet mongol kutatók végeztek, és amely a mai mongol identitást alapvetően meghatározó buddhizmus egy kiemelten fontos kolostorát vizsgálja. A Sar'dagiin khiid nemcsak a mongol történelem, hanem az épített örökség, a mongol buddhista művészet meghatározó eleme, és az itt szerzett tapasztalatok és új ismeretek az első mongol főláma, Öndör Gegeen Zanabazar tevékenységének, művészeti, sőt

⁶ Ilyen a magyar–mongol együttműködésben zajló Khi-Land Project, vagy a hasonló témában kutató orosz–mongol régészeti együttműködés (Kradin 2011).

⁷ Bemmann–Erdenebat–Pohl 2009.



Chuluun, Sampildondoy (ed.): *Sar'dagiin khiid. Öндөр Geegen Zanabazariin uran бүтээлийн khiiree.* [A Sar'dagiin monostor. Öндөр Geegen Zanabazar művészetének temploma.] Ulaanbaatar, Shinjlekh Ukhaani Akademi, Tüükh, Ugsaatni Zuin Khüreelen, 2019

filozófiai elképzeléseinek még pontosabb és részletesebb megismerését teszik lehetővé.

A kutatás vezetője és a kötet főszerkesztője Sampildondoy Chuluun akadémikus, aki a mandzsu kori mongol történelem egyik meghatározó kutatója, a Mongol Tudományos Akadémia Történeti és Néprajzi Intézetének vezetője, a mongol kulturális örökség feltárásának, dokumentálásának egyik vezető személyisége, és aki vélhetően ezért nyerte el a 2020-as mongol parlamenti választások után felálló kormányban a kultuszminiszteri címet. Az itt tárgyalt igen reprezentatív kiadvány egy 2013–2017 között lezajlott történeti kutatás és régészeti terepmunka összegzése. A fotókkal, térképekkel rendkívül gazdagon illusztrált kiadvány lépésről lépésre vezet végig az eddig lezajlott kutatási folyamaton, a tényleges régészeti feltárást megelőző archívumi kutatástól egészen a leletek konzerválásáig, restaurálásáig. Illetve egy lépéssel ennél is tovább megy,

hiszen a Sar'dagiin kolostort az itt tárgyalt átfogó és részletes kutatás előtt, a XX. század első évtizedeiben orosz kutatók már meglátogatták, és az általuk gyűjtött anyagok – oly sok más, Mongólia kulturális örökségéhez tartozó más lelettel együtt – az Ermitázsba kerültek. A Chuluun által szerkesztett kötet egyik utolsó fejezete ezeknek a tárgyaknak a bemutatását is megteszi, így válik teljesség az a leletanyag, amely a mongol buddhizmus történetének e meghatározó kolostorából előkerült.

A régészeti lelőhely és a kolostor kiemelt jelentőségét az adja, hogy az első mongol főláma, Öndör Gegeen Zanabazar alapította, története szorosan összefügg a XVII. század második felében Mongóliában történt eseményekkel, akár Öndör Gegeen tevékenységét, akár Galdan boshigtu (1644–1697) ojrát kán a halha mongolok,⁸ sőt talán maga Öndör Gegeen ellen folytatott hadjáratát tekintjük. Az itt végzett művészeti tevékenység a mongol buddhista szakrális művészet, illetve az Öndör Gegeen által alapított iskola egyik központjává tette.

Az első mongol főláma, a XVII. századi mongol történelem, illetve a napjainkban újabb virágkorát élő mongol buddhizmus meghatározó alakja. Jelentős szerepet vállal a buddhista kolostori rendszer mongóliai kiépítésében, és tevékenysége meghatározó volt abban is, hogy a *dge lugs pa* vált a mongol buddhizmus legbefolyásosabb rendjévé a XVII. század után. Egyúttal kijelenthető, hogy a mandzsu hódítás előestéjén, a Belső-Ázsia, illetve a mongol területek birtoklásáért folytatott ojrát–halha–mandzsu küzdelem idején a főláma igen jelentős politikai szerepet is vállalt, ami a következő évtizedekre meghatározta a mongol buddhizmus és a halhák mandzsu birodalomhoz való viszonyát is.⁹

Ugyanakkor itt érdemes utalni egy újabb figyelemre méltó tényre, ami újabb bizonyítéka a jelen kötetben bemutatott kutatás jelentőségének. Épp a Sar'dagiin kolostorban feltárt leletek bizonyítják azt, hogy Öndör Gegeen Zanabazar buddhista filozófiáját egyáltalán nem kizárólag a *dge lugs pa* rend tanításai határozták meg.¹⁰ A Sar'dagiin khiidből előkerült igen jelentős számú és a mongol buddhista művészetben betöltött szerepét tekintve meghatározó régészeti lelet, szobrok, kegytárgyak bizonyítják, hogy Öndör Gegeen filozófiájában nem törekedett a *dge lugs pa* kizárólagosságának megerősítésére, hanem ötvözte a különböző tibeti buddhista iskolák megközelítését – így visszanyúlt a buddhista történeti hagyomány szerinti előző megtestesülése Jonangpa Taranátha Kundga' snying po (1575–1634)¹¹ által képviselt hagyományhoz is. A feltárás során előkerült és a kötetben nagyon precízen, kiváló tárgyfotókkal közzétett leletek számos új információt szolgáltatnak nemcsak az adott korszak, de az egyetemes

⁸ Szilágyi 2018.

⁹ Szilágyi 2015.

¹⁰ Bareja-Starzyńska 2008.

¹¹ Bareja-Starzyńska 2010.

belső-ázsiai buddhista művészet tekintetében. Bizonyítják, hogy a tibeti eredetű iskola milyen sok új elemmel színesedett Mongóliában, és fontos mérföldövet jelentenek a később önállóvá váló mongol szakrális művészet történetében is. E leletek elemzése már megkezdődött,¹² de még évekre ellátják munkával az ezzel foglalkozó szakembereket.

Maga a Sar'dagiin khiid a mongol fővárostól mintegy 70 kilométerre, északkeletre, a Khan Khentii hegység egyik völgyében található. A terület természetvédelmi oltalom alatt áll, a természeti környezet jellege miatt rendkívül nehezen – a földön csak gyalogosan vagy lóval – közelíthető meg. A feltárás így a szokásosnál is nehezebb körülmények között zajlott. A kötet részletesen tárgyalja a 2013-ban kezdődött kutatás terepmunka minden elemét, egy terepi beszámoló alaposságával ismerteti meg az olvasót minden körülménnyel, amely a feltárás során fontos volt. Maga a terepmunka egy szintén abban az évben indult projekt, a *17. századi mongol városok* kutatási program első és egyik legfontosabb munkája.

A Sar'dagiin khii kutatását összefoglaló jelen kötet bevezető fejezete a régészeti feltárás előkészítésének tekinthető történeti kutatómunkával kezdődött. S. Chuluun a kutatás vezetője és a kötet főszerkesztője nagyon tudatosan, kiváló történészhez méltón használta ki, hogy a korszakból számos írott forrás áll a kutatók rendelkezésére. Archivumi feltárása, elemzése még teljesebbé teszi a projektet. Chuluun maga kiválóan ismeri a korszakot, így az általa feltárt és a vonatkozó fejezetben bemutatott források segítségével már a kolostor építésének történeti körülményeit is megismerhetjük. Ugyanakkor a kötet külön fejezetet szán a kolostorral kapcsolatos szóbeli hagyomány áttekintésére is.

A következő fejezetek részletesen bemutatják a kutatástörténetet, kitérnek a Sar'dagiin khiid és a mongol főváros, illetve más jelentős kolostorok kapcsolatára is. Ezeket a fejezeteket – ahogyan az egész kötetet végig – a témához kapcsolódó, fontos információkat, a kutatás körülményeit, forrásokat vagy a történet szempontjából fontos kortárs szereplőket bemutató képek, rövid információs blokkok kísérik, így téve még színesebbé, még informatívabbá a kiadványt.

A kötet rendkívüli alapossággal tárgyalja a régészeti feltárás egyes periódusait, a munka eredményeit. Külön fejezetekben tér ki a fém-, agyag- és faleletekre, bemutatja a feltárt épületek szerkezetét, az építésüknél felhasznált anyagokat. Áttekinti a feltárás, konzerválás és restaurálás során használt technológiákat is, így nyújtva átfogó képet a teljes munkáról.

A kötet meghatározó részét adja az itt feltárt kegytárgyak, buddhista szobrok bemutatása, amelyek az Öndör Gegeen Zanabazar nevével fémjelzett szakrális művészeti iskola unikális darabjai. Soha korábban ilyen jelentős leletegyüttes

¹² Uranchimeg 2019.

nem került még napvilágra, ugyanakkor mind a felhasznált anyagok, mind a lelet nagysága tekintetében egészen elképesztő az anyag. Mindezt kiváló minőségben, nagyon részletes fotóanyag kíséri.

Önálló fejezetben tárgyalja a könyv a korabeli mongolok és a világ kapcsolatát. A feltárás során talált számos külföldről származó lelet jól bizonyítja, hogy a korabeli XVII. századi Mongólia gyümölcsöző kapcsolatokat ápolt nemcsak közvetlen szomszédaival, hanem a távolabbi területekkel is. A könyvben hozott példák, az itt közölt források is bizonyítékai annak, hogy mind Öndör Gegeen, mind az akkori Tüsheet khan Jakhundorj (tüsiyetü qayan Jaqundorji, 1655–1698) igen élénk diplomáciai kapcsolatot tartott fent az Orosz Birodalommal. Az erre vonatkozó források tekintetében Chuluun alapos kutatást végzett. A projektben folyó történelmi munka részletességére jellemző, hogy nem korlátozódott csupán a mongóliai levéltárakra, de a kutatás vezetője külföldi – elsősorban orosz gyűjteményekben – is vizsgálódott. Ennek köszönhető, hogy részletes információkat kaphatunk a kolostor kutatástörténetéről, a XX. század első évtizedeiben itt járt orosz expedíciókról, és a kortás forrásokról, dokumentumokról egyaránt.

A kötet a ma Mongóliában folyó történelmi és régészeti kutatás együttműködésének reprezentatív kiadványa. Bár csupán egy lelőhely feltárásáról szól, mind a felhasznált technológiák, mind a kutatási metódus, illetve a kutatási eredmények közreadásának tekintetében jó példa arra, hogy a mongol történészek és régészek mai generációja milyen minőségben végzi munkáját.

Felhasznált másodlagos irodalom

- Bareja-Starzyńska, Agata 2008. „The Religious Authority of the First Jebtsundamba of Mongolia (1635–1723).” In: Johan Elverskog ed.: *Biographies of Eminent Mongol Buddhists*. PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies. 47–55.
- Bareja-Starzyńska, Agata 2010. „The Mongolian Incarnation of the Jonangpa Tāranātha Kundga’ snying po (1575–1634) — Öndör Gegeen Zanabazar Blo bzang bstand pa’i rgyal mtsan (1635–1723): A Case Study of the Tibeto-Mongolian Relationship.” Special Issue. *Tibet Journal* 34–35/2: 243–261.
- Bemman, Jan – Parzinger, Hermann – Pohl, Ernst – Tseveendorj, Damdinsüren (eds.) 2009. *Current Archaeological Research in Mongolia*. Bonn, Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität. ISBN-13 9783895006975
- Bemmann, Jan – Erdenebat, Ulambayar – Pohl, Ernst (eds.) 2009. *Mongolian – German Karakotum Expedition*. Wiesbaden, Reichert Verlag, 84–95.
- Harmath András – Laszlovszky József – Siklódi Csilla – Szilágyi Zsolt – Tolnai Katalin 2019. *Under the Eternal Blue Sky. Landscape Archaeology in Mongolia*. Budapest, Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences.
- Kradin, N. N. (ed.) 2011. *Kidan’skij gorod Chintolgoj-balgas*. Rossijskaya Akademiya Nauk, Moskva.

- Ochir, A. – Erdenebold, Lkh. – Enkhtör, A. 2015. „Isledovanya Kidanskyh gorodov gorodish i drugih soorizhenii v Mongolii.” [Kitan városok, települések és egyéb építmények kiatása Mongóliában.] In: *Multidisciplinary Studies in Archaeology* Vol. 2. Fortified towns and settlement sites. Vladivostok: Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East. FEBRAS, 84–95.
- Pohl, Ernst – Mönkbayar, Lkh. – Arens, Birte – Frank, Klaus – Linzen, Sven – Osinska, Alexandra – Schüler, Tim – Schneider, Michael 2012. “Production Sites in Karakorum and its Environment: A New Archaeological Project in the Orkhon Valley, Mongolia.” *Mongolian-German Karakorum Expedition* https://www.researchgate.net/publication/264933194_Production_Sites_in_Karakorum_and_Its_Environment_A_New_Archaeological_Project_in_the_Orkhon_Valley_Mongolia (utolsó meglekintés: 2020. 10. 25.)
- Szilágyi, Zsolt 2015. „Shor Biography of Öndör Gegeen Zanabazar, the First Jebtsundamba khutagt.” In: Biratal, Á. – Majer, Zs. – Szilágyi, Zsolt – Teleki, K. (eds.): *Buddhism in Mongolia. Traditional Mongolian Culture III*. CD. Budapest, ELTE Dept. of Mongol and Inner Asian Studies – Research Center of Mongolian Studies.
- Szilágyi, Zsolt 2018. “Galdan’s Sacred Tree: The Historical Background of a Present Day Sacral Cult.” *Oyirad Studies (Oyirad Sudulul)* 3: 28–37.
- Uranchimeg, Tsultemin 2019. “Buddhist Archaeology in Mongolia: Zanabazar and the Géluk Diaspora beyond Tibet.” *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 31: 7–32. <https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-31/uranchimeg> (utolsó meglekintés: 2020. 10. 24.)
- Yun Hyeung-Won (ed.) 2019. *Heritage and Culture of the Mongols: Archaeological and Literary Monuments. Proceedings of the 3rd Asian Conference of IAMS*. Seoul, The Korean Association for Central Asian Studies – International Association for Mongolian Studies.

ABSTRACTS

ÉSIK, SZANDRA

Environmental policy discourse in the reports of the General Secretary presented at the National Congresses of the Chinese Communist Party

Effective environmental protection, although individual involvement is essential, requires a government-level strategy and a complex set of tools. This professionally grounded, change-oriented, nationwide long-term policy, surrounded by conscious decisions, is called environmental policy. The larger a country, the greater the global weight of its domestic environmental policy. China is the most populous country in the world, with the second highest nominal GDP, and the third highest in terms of territory. There are few states whose domestic environmental policies would be as decisive for the future of humanity as those of China. Our world is also greatly influenced by the international role of the Chinese in environmental protection. The willingness and extent of this is explored in the present study in the reports of the General Secretary presented at the National Congresses of the Chinese Communist Party (CCP). The paper does not analyse China's environmental policy but describes how this area appears in the reports of the CCP General Secretary every five years.

KÓSA, GÁBOR

Debate topics of Mohists and Confucians in Ancient China. Part 1.
Confucian and other criticism of Mohists

It is a well-known fact in the history of Chinese philosophy that the 5th–4th c. B.C. witnessed vigorous debates between Confucians and Mohists. We have three types of sources at our disposal reporting on the debates between the representatives of these two groups: 1. External sources, containing reports on the debates by external observers not belonging to either group; 2. Confucian sources, which predominantly contain Confucian criticism of Mohism; 3. Mohist sources, which in turn primarily detail the Mohist criticism of Confucian views. In the present study, I examine the first and the second categories.

MILASSIN, ANDA NÓRA
Korean culture – from Hungarian point of view

Meeting new cultures, and the individual's integration into them, have always concerned the author of this publication, particularly how the members of one culture find the members of another culture engaging, and therefore have pleasant feelings towards them, while there are other "repulsive" cultures which generate negative feelings, making close relations between the two cultures unimaginable. In this paper I would like to present the results of my research, which aims to give a better understanding of the South-Korean culture from a Hungarian perspective. In this investigation I interviewed members of the Hungarian culture about their experiences, observations and thoughts on the Korean culture. The literature showed that despite huge cultural differences, cooperation can be smooth (Azevedo, 2011). Geographically these are two distant cultures, which differ from each other by history, values and traditions. The goal of the research was to explore and understand how the cultural discrepancies experienced by the interviewees in interactive situations were interpreted by them and what factors and values they attributed them to. This research provides a deeper understanding of the discrepancies between these two cultures, as seen by Hungarians.

TAKÁCS, VERONIKA
The kanji Learning methods of Japanese language learners

I researched the character learning strategies of Japanese language learners. During the process of acquiring a foreign language, the learner acquires communicative competence in the foreign language by recognizing linguistic techniques and methods, and language usage which is often significantly different from their mother tongue. With regard to Japanese, learning written characters requires unique methods. I provide insight into the strategies employed by students as they learn Japanese characters. I will touch on factors that play a role in the choice of study methods such as motivation, the learner's native language writing system, and awareness.

TAKÓ, FERENC

Dead-end roads and middle courses

Intellectual history and individual action in Maruyama Masao's thought

Maruyama Masao was one of the most influential figures of 20th century Japanese thought. In many of his most important writings he was focusing on historical periods in which he detected certain forces that could spur on Japanese society in its 'progression' or, on the contrary, certain obstacles that had 'delayed' it. In the present paper I examine Maruyama's interpretation of these factors. I will compare his interpretation of the Tokugawa-era with his understanding of his own times, i.e., post-World-War II Japan, focusing on the characteristics of his historical understanding that have their roots in European philosophies of history.

TELEKI, KRISZTINA

Bügsiin Khüree Monastery in North Mongolia

Case Study related to the History of Mongolian Buddhist Monasteries

Bügsiin Khüree (Bügsin xürē), situated in the present area of Tömörbulag District, Khöwsgöl Province, was one of the major monasteries of Mongolia before the persecution of 1938. The monastic community started its services in 1736 in a felt yurt. The monastery expanded and became an important centre of education and worship with a total of 16 temple buildings, 1,000 monks, schools for philosophical, tantric, astrological, and medical studies, special religious events and unique art. The present article cites the memories of an old monk of the monastery, as well as a detailed description written by his uncle, Ven. Süx Gotow, whose book contains specific details about Bügsiin Khüree, and also provides authentic information about the general features of old Mongolian monasteries.

TOKAJI, ZSOLT

"It can worthily be called Chinese Homer"

The first century of Hungarian language knowledge and translations related to the Book of Songs (Shi jing), Part I.

The *Book of Songs* (*Shijing* 詩經) became known in Europe from the 18th century as part of the Confucian canon. Since there was no Hungarian orientalist with sufficient scientific readiness and knowledge of Chinese until the mid-20th century, information about China was made available to the general public

through intermediary languages (German, English, French). The significance of this study is that it reveals a number of hitherto hidden sources that enrich the repository of 19th century knowledge of China written in Hungarian. The early poems, which are the first Hungarian translation of Chinese poems, are especially valuable among these sources. In the first part of the study, we present knowledge and receptions on the *Book of Songs* from the early 19th century until 1878.

摘要

ÉSIK, SZANDRA

中華人民共和國全國人民代表大會秘書長報告中的環境政策論述

有效的環境保護，儘管個人參與必不可少，但是也需要政府級的戰略和一套複雜的流程。這個專業、變革、全國性長期政策、有意識的決策，被稱為環境政策。一個國家越大，其國家環境政策在全球權重中就越大。中國是世界上人口最多、GDP名義上排名第二、領土排名第三的國家。極少有國家像中國一樣，其國家環境政策對人類的未來具有決定性作用。中國在環境保護方面的國際地位也極大地影響了我們的世界。本研究探索了中華人民共和國全國人民代表大會秘書長報告中環境政策的意願和程度。本文並未具體分析中國的環境政策，但指出了每五年秘書長報告中該領域的情況。

