

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

15. ÉVFOLYAM, 1. SZÁM

2023

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borítókép: Cédrus 3000 méteren, Dochula, Bhután. Fotó: Hamar Imre.

Szerkesztőbizottság

Apatóczky Ákos Bertalan, Károli Gáspár Református Egyetem

Árokay Judit, Heidelbergi Egyetem

Birtalan Ágnes, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Eschbach-Szabó Viktória, Tübingeni Egyetem

Fajcsák Györgyi, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

Kósa Gábor, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Mecsi Beatrix, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Salát Gergely, Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Szántó Péter-Dániel, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szilágyi Zsolt, Bölcsészettudományi Kutatóközpont

Szerkesztő

Takó Ferenc

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

A folyóirat korábbi számai és a kéziratok benyújtására vonatkozó információk a <http://ojs.elte.hu/tkt> honlapon érhetők el. A folyóirat stíluslapja alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu e-mail címre kérjük beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2023-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Borhy László

Felelős szerkesztő: Hamar Imre

Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Nyomdai kivitelezés: CC Printing



ISSN 2060–9655 (Print)

ISSN 2786–2976 (Online)

TARTALOM

GALAMBOS PÉTER EMLÉKÉNEK

GALAMBOS PÉTER SÁNDOR: A <i>gtum mo</i> gyakorlata Tilópa realizációs énekein keresztül és betekintés a tantrikus elgondolásba	1
KELLER MIRELLA: Galambos Péter élete	37
WESSELY-FÉNYVESI BOGLÁRKA: A <i>Buddha</i> – a megnevezés elterjedésének történeti rekonstrukciója korai páli és kínai szövegek vizsgálatán keresztül	55
HAMAR IMRE: Szamantabhadrá bódhiszattva szerepe és jelentősége az <i>Avatamszaka-szútrában</i>	79
KELLER MIRELLA: A huatou 話頭 <i>chan</i> buddhista meditációra vonatkozó fogalom vizsgálata X–XII. századi szövegekben	99
KISS MÓNKA: Kelet és Nyugat találkozása Hishida Shunsō Szamantabhadrá-ábrázolásán	117

EMLÉKEZÉS

TAKÓ FERENC: Sági Attila (1985–2022)	141
--	-----

TANULMÁNYOK

OLAJOS ISTVÁN: A <i>wu</i> 巫 („sámán”) karakter jelentésének változása a Shang-dinasztiától a Han-dinasztiáig	145
VÁRNAI ANDRÁS: Az „égi megbízatás” (<i>tian ming</i> 天命) „átértelmezése” és a „nevek” (<i>ming</i> 名) funkciója: „ <i>Mencius</i> ”, avagy mégis inkább <i>Mengzi</i> – a konfuciánus „ortodoxia” képviselője a <i>tianmingről</i> 天命 és a <i>mingről</i> 名	183
UMEMURA YUKO: A trianoni szerződéshez kapcsolódó japán dokumentumok elemzése és értékelése: <i>Diplomáciai szövegek a magyar–csehszlovák és a magyar–román határ megállapításáról ...</i>	229
GACSÁLYI ANNA: A művészetterápia kulturális meghatározottsága	255

RECENZIÓK

- APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: Közép- és kelet-európai tatárjárások történetéhez. *The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe*. Alexander V. Maiorov, Roman Hautala eds. Oxon – New York, Routledge, 2021..... 277
- SALÁT GERGELY: Tükör által világosabban. Takó Ferenc: *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme*. Budapest: ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, 2020 283
- SALÁT GERGELY: Trianon felül- és alunézetből – japán szemmel. *Trianon és a japán diplomácia. Magyar vonatkozású japán diplomáciai dokumentumok, 1914–1923*. Szerkesztette, a dokumentumokat válogatta és fordította Umemura Yuko és Wintermantel Péter. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, 2021..... 291
- TAKÓ FERENC: A KRE Japanológia Tanszék újabb eredményei. Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.): *Kortárs Japanológia IV. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2022* 297
- GACSÁLYI ANNA: Három Edo-kori kibyōshi fordítása és értelmezése. Csendom Andrea: *Kinkin szenszei álmától a Jó és rossz lelkek küzdelméig – Három edói kibjōsi a XVIII. század végi Japánból*. Budapest: Ráció Kiadó, 2021 301
- GOTTNER RICHÁRD GÁBOR: Egy japán klasszikus a szamurájok hajnaláról immáron magyarul. *Heike monogatari, avagy a Heike tündöklése és bukása*. Fordította: Bärnkopf Zsolt. Budapest: Flaccus Kiadó, 2022 305

TABLE OF CONTENTS

TO THE MEMORY OF PÉTER GALAMBOS

Péter Sándor GALAMBOS: The practice of <i>tummo</i> [gtum mo] through Tilopa's realisation songs and the insight this provides into Tantric Buddhism	1
Mirella KELLER: The life of Péter Galambos	37
Boglárka FENYVESI: The Buddha – a historical reconstruction of the spread of the designation through the examination of early Pali and Chinese texts	55
Imre HAMAR: The role and significance of Samantabhadra bodhisattva in the <i>Avatamsaka sūtra</i>	79
Mirella KELLER: A semantic analysis of <i>huatou</i> 話頭 in Chan Buddhist texts from the 10th to the 12th century	99
Mónika KISS: Encountering East and West in Hishida Shunsō's Samantabhadra Painting	117

IN MEMORIAM

Ferenc TAKÓ: Attila Sági (1985–2022)	141
--	-----

STUDIES

ISTVÁN OLAJOS: The shifting meaning of the character <i>wu</i> 巫 (shaman) from the Shang dynasty to the Han dynasty	145
András VÁRNAI: The Mengzi on 'Heavenly decree' (<i>tianming</i> 天命) and 'name' (<i>ming</i> 名)	183
Yuko UMEMURA: An analysis and evaluation of Japanese historical documents related to the Treaty of Trianon – Diplomatic reports on the Hungarian–Czechoslovak and Hungarian–Romanian borders ..	229
Anna GACSÁLYI: The cultural determinations of Japanese art therapy ..	255

REVIEWS	277
---------------	-----

E SZÁMUNK SZERZŐI

† GALAMBOS PÉTER SÁNDOR

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN

KRE BTK, Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete, Kínai Tanszék, egyetemi docens

<https://orcid.org/0000-0002-9600-1248>

apatoczky.akos@kre.hu

GACSÁLYI ANNA

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japanológia program, doktori hallgató

<https://orcid.org/0000-0002-7614-2799>

gacsalyi.anna0820@gmail.com

GOTTNER RICHÁRD GÁBOR

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japanológia program, doktori hallgató

<https://orcid.org/0000-0003-3226-2809>

gottnerichard@gmail.com

HAMAR IMRE

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, egyetemi tanár

<https://orcid.org/0000-0002-0517-3512>

hamar.imre@btk.elte.hu

KELLER MIRELLA

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia program, doktori hallgató

<https://orcid.org/0000-0002-4281-6783>

kellermiri@gmail.com

KISS MÓNKA

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, egyetemi adjunktus

<https://orcid.org/0000-0003-1810-1304>

kiss.monika@btk.elte.hu

OLAJOS ISTVÁN

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia program,
doktori hallgató

<https://orcid.org/0000-0002-4194-3123>

olajos.istvan@konfuciusz.elte.hu

SALÁT GERGELY

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék – PPKE BTK, Nemzetközi
és Politikatudományi Intézet, Kínai Tanszék, egyetemi docens

<https://orcid.org/0000-0001-8430-5466>

salat.gergely@gmail.com

TAKÓ FERENC

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, óraadó

<https://orcid.org/0000-0003-2713-7827>

tako.ferenc@btk.elte.hu

UMEMURA YUKO

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, egyetemi docens

<https://orcid.org/0000-0002-7027-4256>

umemura.yuko@btk.elte.hu

VÁRNAI ANDRÁS

BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék – ELTE BTK, Filozófia Intézet,
Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, ny. egyetemi docens

<https://orcid.org/0000-0002-6486-1577>

varnai.andras@btk.elte.hu

WESSELY-FENYVESI BOGLÁRKA

ELTE BTK, Filozófiatudományi Doktori Iskola, Interkulturális Filozófia
program, doktori hallgató

<https://orcid.org/0000-0003-2575-3167>

w.fenyvesi.boglarka@gmail.com

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

15. ÉVFOLYAM, 1. SZÁM

2023

GALAMBOS PÉTER EMLÉKÉNEK



Galambos Péter
(Magyarország, 2017, Meleg Edit felvétele)

GALAMBOS PÉTER SÁNDOR

A *gtum mo* gyakorlata Tilópa realizációs énekein keresztül és betekintés a tantrikus elgondolásba

Az alábbiakban teljes terjedelmében, változtatás nélkül közöljük Galambos Péter Sándor 2018-ban az ELTE Bölcsészettudományi Karán, a keleti nyelvek és kultúrák szak tibeti szakirányán benyújtott szakdolgozatát. A dolgozat témavezetője Tóth Erzsébet volt. A szöveget szakmailag Orosz Gergely és Jónás Dávid lektorálták, amiért a szerkesztők ezúton is köszönetet mondanak nekik. A hivatkozásokat a folyóirat formátumához igazítottuk. – A szerk.

Abstract

The practice of *tummo* [*gtum mo*] through Tilopa's realisation songs and the insight this provides into Tantric Buddhism

In this essay, I give a brief introduction to the tantric vision of spirituality as lived even today by the yogis in the remote mountains of Tibet. There are many traditions that have survived to the present day, and among them one of the most detailed and whole both in practice and theory is Rechung Nyengyud, the ear-whispered lineage originating from Rechungpa, who in turn inherited all the secret teachings from the Indian Mahasiddhas Tilopa and Naropa. Through concentrating on the existing biographies of Tilopa, which exhibit the typical tantric symbolical description, one can gain an understanding of the world of tantric practice, where the ordinary life, through tantric symbolism and stories, transmutes into pure spirituality, enhancing the everyday situations of the practicing yogis. The most essential requirement is a kind of tantric presence and self-confidence, illustrated through the lives of the Indian Mahasiddhas, of which Tilopa is a perfect embodiment. Moreover, this self-confidence is gained by the yogis at the time of tantric empowerment, where their mortal body and impure mind are introduced by a competent master as a primordially perfect dance of mandalas and a glance at the pure mind of the Buddhas.

The essence of tantric practices is the attainment of Mahamudra, the perfect confidence in the purity of unstained mind-essence. For this realisation, the most important practice is *tummo* (the fierce heat), which is at the centre of Naropa's Six Yogas, the most well-known of the Tibetan yogic practices. Among Tilopa's mystical experience-songs, several give a concise but essential description of the exact yogic techniques, theory, signs, and aims of *tummo*, giving us an in-depth insight into the underlying dynamics of the practice. The traditional secrecy surrounding these practices resulted in many misconceptions and obscurities concerning the reality and potential of Tantric Buddhist practices. Accordingly, my hope is to shed some light through this essay

on the reality of tantrism as experienced by its initiated adepts. Recently, there have been many ground-breaking researches and translations of important texts, which undoubtedly help to gain a more holistic understanding about of tantric traditions, but the focus is still on Sanskrit texts. This approach is understandable as the teachings were originated or at least translated through the Indian culture. However, it ignores the fact that a vast body of important texts that were lost in India still survive both textually and as living traditions in Tibet, preserved in faraway monasteries and secluded hermitages. There is much work yet to be done, but as a first step I hope I can provide some insight that could become an inspiration for following investigations into this rich and ancient tradition.

Keywords: *tummo*, *gtum mo*, Tilopa, Naropa, Rechungpa, Tantric Buddhism, realisation, Six Yogas, experience-songs

1. Bevezetés

A sokszínű tibeti kultúrában van egy rejtélyes, szinte mitikus hagyomány: a hegyekben gyakorló jógik világa. Legismertebb megtestesítője ennek Milarepa (Wylie: *Mi la ras pa*), a XI–XII. századbéli legendás jógimester, aki Tibetben szinte már népmesei figurává vált, mai napig gyerekeknek mesélik a történeteit. Valószínűleg nem nagyon van olyan tibeti, aki ne tudna egy-két verset idézni tőle – hasonló jelentőségű, mint számunkra Mátyás király.

Ily módon az egész jógihagyomány iránti tisztelet és csodálat a tibetiek tudatába már gyermekkorukból belevésődik. Elmondható, hogy Tibetben kultúraformáló és mai napig élő ez a hagyomány, amely az intézményesített buddhista (szerzetesi) fővonal alternatívájaként valahogy fenn tudott maradni. Bár igaz, hogy az utóbbi időkben a hagyományos életforma és kulturális értékek megkérdőjeleződtek az ifjabb generációk körében, és az intézményesített buddhizmus radikálisan konzervatívvá válása miatt a kihalás közelébe sodródott.

Ezek a jógivonalak egy-egy karizmatikus mester köré csoportosuló kisebb jógiközösségeket szoktak alkotni, akiknek tagjai a közeli barlangokban vagy magányos meditációs kunyhókban hosszabb elvonulásokon gyakorolnak. Néha visszatérnek a közösségbe, hogy a mestertől esetleg újabb tanításokat kapjanak, vagy besegítenek a közösség igazgatásába; vagy pedig távoli vidékekre vándorolva, kies barlangokban, esetleg legendás régi mesterek gyakorlólhelyein rövidebb-hosszabb elvonulást végeznek, újabb lelkesítést adva a többieknek.

A jógihagyomány jelentősége és izgalma, hogy egyrészt a buddhizmus gyakorlásának alternatív megértését biztosítják, és a gyakorlati megvalósítást szem előtt tartó szabadlelkű életstílust testesítik meg. Másrészt, mintegy kulturális zárványokként, megőriztek egy legalább ezer évvel ezelőtti, de valószínűleg évezredekkel korábbi, a szellemiséget mint értéket központivá tévő közösségi létmódot.

Mivel az a szerencsém adódott, hogy ilyen közösségek aktív tagjaként éveket tölthettem velük, viszonylag jó betekintésem nyílt ezeknek a jógiközösségeknek a belső dinamikájába és tanítási rendszereikbe.

Egy-egy ilyen közösség fennmaradásának legfontosabb tényezői közül a legelső egy hagyománnyal rendelkező, viselkedésével és gyakorlásával példaértékűnek számító karizmatikus mester, aki az ősi legendás mesterek emlékezetét valósítja meg, aki élővé és közvetlenül megtapasztalhatóvá teszi a régi történeteket. Ezek a történetek – a régi idők tibeti jógijainak és az indiai mahásziddháknak a történetei – mindenki számára már gyermekkortól a kulturális tudat szervezőerejeként és kulturális identitásformálójaként vannak jelen. Egy karizmatikus mester megjelenése olyan, mintha egy „népmesei hős” materializálna a mi földi világunkban, akiben minden történet értelmezhetővé válik – a jógiközösségek eme „földöntúli” értékrendszer és életforma továbbvitelét valósítja meg. Ezek az értékek, bár nehezen megragadhatók, de a történetek folytán mélyen bevésődve a tudatalattiba, a közösség iratlan szabályrendszerét és célkitűzéseit mutatják. Ezek adják a külső keretet és viselkedésmintákat, amelyek régi vagy mostani érdekesítő történetek, mesterek cselekedeteinek és mondásainak felidézésével kapnak mindig megerősítést. A mai napig, amikor ezekben a közösségekben a többi jógival teázgatunk és beszélgetünk, a társalgás jó része anekdotázgatással telik. A mestereim is mindig szerettek régi történeteket mesélgetni, ami közvetlen hangulatot ad a gyakorlóközösségnek: a jelen hétköznapi pillanatait a halhatatlan legendák síkjára emeli. Örök értelmet adnak a legegyszerűbb hétköznapi cselekedetnek is, igazolván Mircea Eliade „örök visszatérését”, ahol a hétköznapi cselekedet az időntúli mítoszok világához viszonyulva nyer értelmet.

A mesterem, Adeu rinpoce tanításaiban mindig fontos hangsúlyt helyezett a régi mesterek életrajzainak az olvasgatására. Ezek egyrészt inspirációt adnak, de még fontosabb, hogy például szolgálnak a gyakorlati tanítások megvalósulására az életben. Ezért ezekben a történetekben sosem a történeti hitelesség, a történetiség volt a fő szempont, hanem mitológiai archetípusok megjelenítésére szolgáltak, a legbelsőbb rejtett folyamatok kivetítéseként és megélésének a lehetőségeként. Jó példa erre Tilópa életrajza is. Ahogy G. Tucci írja:

Nem szabad sem történelemként, sem krónikaként értelmezni őket. Az események, amelyekről különös megaláztatással szólnak, alapvetően spirituális elérések, víziók és extázisok; nyomon követik a hosszú tanulóéveket, amelyen keresztül egy ember istenivé lényegül, megadják a szövegeket, amelyeken keresztül a szentek gyakoroltak, és formálták tudatukat, minden egyes lámának lejegyzik a mestereit, aki kinyitotta a lelket a komoly víziókra, vagy a legmagasabb kinyilatkoztatások ambróziaesőjét hozta el számára. Emberi eseményeknek semmi

közük sincs ezekhez a művekhez [...]. Királyoknak, hercegeknek és a világ nagyjainak nincs helyük benne, vagy csak úgy jelennek meg, mint segítőkész és jámbor támogatók. Így minden történés a szellemi győzelem szemszögéből mutatkozik.¹

A jógiközösségek másik fenntartó eleme a hagyomány titkos tanításrendszere, amelyet a mestertől hosszú időn keresztül lépésről lépésre kell megszerezni. Ez okot ad a közösség kialakulására, hiszen célszerű a tanítások értelmének megragadásáig a mester közelében lenni, a kapott tanításokból megtapasztalást szerezni, a mesterrel megoldani a felmerülő akadályokat, majd újabb tanításokkal még jobban elmélyedni a test-tudat együttesben. Ilyen szempontból meditációs iskolaként is értelmezhetjük őket. A tanításrendszerek összetettsége, a test és tudat felé támasztott követelményei valóban hosszú és intenzív gyakorlást kívánnak. Egyébként ez nem csak a tantrikus iskolákra jellemző, a buddhista kolostorok kialakulásának is hasonló okai voltak: egy tanult és megvalósítással rendelkező szerzetes elkezd tanítani, így kialakul körülötte egy kisebb-nagyobb közösség. Leglátványosabb példája mostanában Gser zla-ban ‘Jigs med phun tshogs (1933–2004) kolostora, amely a mai napra több mint tízezer szerzetesnek és apácának ad otthont. 1978–1980 körül ‘Jigs med phun tshogs egyéni elszánásából indult, aki a felmenője, Bdud ‘joms gling pa (1835–1904) tanítványainak elvonulóhelyén letelepedett, és újraindította a buddhizmust a kulturális forradalom rombolásai után.

A titkos tanítások ugyanakkor a közösség tagjainak a közös identitástudatához is hozzájárulnak, kivételezettségérzetet adva – egyfajta belső büszkeséget, amely segít a gyakorlás nehéz körülményei ellenére az úton való kitartásban. A közösség tagjai a lelkületükben az ősi mesterek útját járják, az ő életmódjukat élik, az általuk végzett gyakorlatokat végzik – a tanítások a szent, példaértékű életmóddal való azonosulás mikéntjét, konkrét gyakorlatait adják meg.

Bár a tibeti buddhizmus a gyakorlatok sokszínűségével és gazdag részletességével kitűnik a többi buddhista hagyományból, de a jógivonalak különös hangsúlyt helyeznek a belső energiagyakorlatokra, amelyek a test-tudat rendszer mélyebb megértésén keresztül hozzásegítenek a tudat természetének a megismeréséhez. Mindez az indiai sziddhák hagyományához köthető, akiknek a tanításai nagyrészt a tudattermészet közvetlen megéléséről szólnak. Ez utóbbit a *gsar ma*-iskolák *mahámudrának* nevezik, míg a Rnying ma iskola *rdzogs chen* néven ismeri. Az ehhez vezető módszer magja a belső energiagyakorlatok rendszere, azon belül is legfőképp a *gtum mo*. Ezáltal a tanítások praktikus egyiséget alkotnak, mert egy jógi fenn a hegyen, mindentől távol, egyrészt elegendő

¹ Tucci 1949: 150–151.

idővel rendelkezik, hogy a tudatát figyelemmel kísérje, és a belső tapasztalásokat megélje, másrészt viszont a *gtum mo* a testi jógyakorlatokkal együtt biztosítja a testi egészséget és erőt, amelyek szükségesek a kies környezetben történő magányos túléléshez.

Tibet alighanem legismertebb jógija, Milarepa is a *gtum mo* gyakorlásáról híres, a nevében a „repa” (*ras pa*) kifejezés utal arra, hogy télen-nyáron egyetlen pamutruhát hordott, mintegy bizonyítván, hogy a *gtum mo* belső tüzésnek erejével képes átvészelni a teleket is – ami Tibetben bámulatra méltó teljesítmény. A hagyomány Indiából érkezett, ahol más hőmérsékleti körülmények uralkodnak, Tibetre azonban jellemző az Indiából áthozott tanítások hithű átvétele és megtartása. A Bka’ bryud-féle Nárópa hat gyakorlatának végzése hároméves elvonuláson történik, ahol a testi jógyakorlatok végzésekor a gyakorlók egy rövid szoknyaszerű ruhadarabon (*ang rag*) kívül nem hordanak egyebet. Ez nyilván a meleg Indiában tökéletes volt az intenzív jógyakorlatok végzésénél, viszont Tibet jóval hűvösebb éghajlatán komoly erőpróba.

Érdeemes megjegyezni, hogy bár Milarepának köszönhetően – főként a szélsőséges hidegben való túlélés hősies képességénél fogva – a *gtum mo* gyakorlatok ikonikussá váltak, a *gtum mónak* alapvetően mégsem ez a célja. Sőt mindez inkább félreértelmezés. Bár a *gtum mo* alkalmazásában létezik egy gyakorlat, „A *gtum mo* mint ruhadarab viselése”, és ennek vizsgálja szemléletesen a téli hidegben zajlik – amikor a gyakorlók az „*ang ragon*” kívül teljesen meztelenül nedves ruhával fedik be magukat, majd azt testmelegükkel megszáritják –, ez inkább csak egy atletikus képesség, a gyakorlás egyfajta támasza, semmint célja.

A tibeti buddhizmus több ága is jógivonalakból ered, és sok független gyakorlóátadás került Tibetbe, amelyek aztán később beleolvadtak a nagyobb iskolákba. A Rnying ma több jógivonal ötvöződése, különböző indiai mahásziddhák, mint Dga’ rab rdo rje, Húmkára, Srí Szingha tanításainak az összessége; a Sa skya főként az indiai Virúpa szóbeli tanításain alapszik, a Bka’ bryud a Marpa (tib. Mar pa Chos kyi blo gros, 1012–1097) által közvetített Tilópa, Nárópa és Maitrípa vonalait viszi tovább; a Jo nang a *Kálacsakra tantra* meditációs vonala, míg a Gcod yul átadás Pha Dam pa sangs rgyas (?–1117) vándorjogi hagyományának tekinthető. Ezen tanítási rendszerek mindegyike szerteágazó gyakorlatokból, valamint az ezeket kiegészítő elméleti és gyakorlati szövegekből tevődik össze, a gyakorlás hatását, jeleit és az esetleges félregyakorlás hibáinak az orvoslását is magukba foglalva. Ezek évszázadokon keresztül a jógivonalak féltve őrzött titkai voltak, sok írás a mai napig csak kézzel írott formában maradt fenn, a tibeti jógyakorlatok pedig a mai napig csak szűk körben ismert és gyakorolt kincsnek számítanak.

Az egyik féltve őrzött és teljes épségében megmaradt rendszer az indiai mahásziddha Tilópától eredő *Dákinik szóbeli tanítása* (*Mkha’ ‘gro snyan*

brgyud), amelyet Marpa fordított le tibetire, aztán Milarepán és Recsungpán (Wylie: Ras chung pa, 1085–1161) keresztül adódott tovább, úgyhogy a későbbiek során sokszor *Recsungpa szóbeli (fülből sugott) tanításaként* tartják számon. Egy máig élő tanítás, ahol a gyakorlók a joggyakorlatok elvégzése után mintegy befejező imaként elmondják a Tilópától származó gyökérverset, a *Szóbeli tanítás Vadzsrajöginije (Snyan brgyud rdo rje rnal 'byor ma)* című rövid tantrikus alapszöveget.

Meglepő, hogy bár a tibeti buddhizmus iránt nagy az érdeklődés mind az akadémikus, mind a tágabb buddhizmus iránt érdeklődők körében, addig ezeket a szövegeket alig-alig kutatták vagy ismertették eddig. A tibetiek részéről az utóbbi tíz-húsz évben kezdtek el felfigyelni ezen szövegek értékére, és mostanában sok igyekezet történik a régi szövegek felkutatására és megőrzésére, és ez mindenképpen öröndetes. Különböző kisebb csoportok fókuszálnak egy-egy hagyományvonal elveszett iratainak a felkutatására és publikálására. Ehhez képest a nyugati Tibet-kutatás eddig csak kerülgette a témát. Ennek egyik oka a fellelhető szanszkrit forrásokra való összpontosítás lehet: sok kutató csak olyan szövegekhez nyúl, amelynek megmaradt az indiai eredetije. Főleg az indiai szövegeket veszik alapul, amelyhez a tibeti verzió csupán mint értelmezési viszonyítás szolgál. Bár érthető, hogy az eredeti forráshoz próbálnak visszanyúlni, ámde sok szöveg és főleg a titkos meditációs rendszerek mára csak tibetiül maradtak fent, az eredeti verziót már sehol sem találni – elképzelhető persze, hogy egy-egy ősi kolostor féltve őrzött kincseiként még fellelhetők. Erre példa az, amikor mesteremmel, Adeu rinpocsével egy régi 'Brug pa Bka' brgyud kolostort látogattunk meg Észak-Indiában, és a kolostor szerzetesei a tiszteletük jeléül egy nap megmutatták a kincsként őrzött régi szövegeiket. Volt köztük néhány X–XI. századból származó kézzel írt indiai gyakorlatszöveg és egy Marpa által írt Hévadzsra-szadhana is. Mivel hatalmas valós és kegyeleti értéket képviselnek ezek a szövegek, így a közelmúlt pusztításai és jelen korunk anyagi mohósága ellenében tulajdonosaik még inkább rákényszerültek, hogy titokban őrizték őket. Ezért aztán meghatározhatatlan, hogy hol és kinél még milyen eredeti szövegek kerülhetnek napvilágra.

2. Tilópa életének áttekintése

Az indiai mahásziddhák életéről kevés igazán megbízható adat maradt fenn, hiszen élettörténetük inkább szimbolikus megjelenítése az általuk képviselt szellemiségnek. Különösen igaz ez Tilópára, akiről szinte semmi konkrétumot nem tudunk, élete a legendák homályába vész. Nagy a kontraszt ebben a tekintetben tanítványához, Nárópához képest, aki viszont jól dokumentált tantrikus

mester volt, róla több forrás is megemlékezik. Marpa valószínűleg közvetlenül tőle vagy egy tanítványától tanult. Egy másik tibeti fordító, Nag tsho Lo tsa ba (1010–1064) írja le, hogy amikor ő Indiában Atisa (982–1055) mesterral együtt meglátogatta Nárópát, bár találkozott vele, tanítást nem kapott tőle, hiszen olyan nagy tisztelet övezte, hogy hétköznapi embereknek nagyon nehéz volt akárcsak találkozni is vele. Ezért Nag tsho Lo tsa ba megkérdőjelezi, hogy Marpa valóban képes volt-e közvetlenül Nárópa tanítványává válni.

Úgy tűnik, hogy három különböző forrása van Tilópa életrajzának, amelyek három különböző vonalon keresztül érkeztek Tibetbe. A későbbi életrajzok ezeket olvastották egybe, úgyhogy hasonló életeseményeket olykor más-más oldalról mesélnek el.

Az egyik ilyen vonal a Marpa általi főhagyomány (később *Nárópa hat tanításaként* ismert vonal), ahol Nárópa és Tilópa kapcsolata komoly szerepet játszik. Ebből azonban minimálisat tudunk meg magáról Tilópáról, inkább csak Nárópa a tanításokhoz és a mesterhez való szenvedélyes bizalmának a leírásával találkozunk, ahogy a 12 szimbolikus megpróbáltatáson keresztül végül sorra megkapja a rendszerhez tartozó 12 tanítást.

A másik két forrás egy egymással kapcsolatban lévő, de tulajdonképpen független két átadási vonal, amelyek később egyesültek. Ebből a részletesebb a már említett *Dákiní szóbeli tanítási vonal*, amely Mar pán és Milarepán keresztül Recsungpán át hagyományozódott tovább. A másik a látomásszerű *Test nélküli dákiní kilenc tanításának* (*Lus med mka' 'gro ma 'i chos skor dgu*) vonala. Ennek egy része Mar pán keresztül hagyományozódott, míg a teljes verziót Recsungpa Indiában Tiphupától, Nárópa vonalhordozó tanítványától kapta. Eme szövegnek van nyugati fordítása Tony Dufftól, amely tartalmazza a két alapszöveget és 'Brug-pa Pad ma dkar po (1527–1592) hozzá fűződő magyarázatát.²

A szóbeli tanítás szövegeiben fennmaradt életrajz is Mar pához, a Bka' brgyud alapító mesteréhez fűződik, bár ennek a szövegnek is több változata van. Ezt is szerencsésen lefordították angolra.³

Minden, amit csak tudunk Tilópáról, kizárólag a tanítások fényében válik értelmezhetővé, és személye inkább a tantrikus ideál megtestesítője. Az életrajza szimbolikus mesék gyűjteményének látszik. Az egyik életrajz végén fennmaradt egy tömörített életrajzverzió, amely valószínűleg egy másik forrásból kerülhetett oda. Ezt az is jelzi, hogy az életrajz írója a bővebb történet végén hozzáteszi: „Más módon így szól” – majd ezek után ott áll egy tömörített verzió, a Tilópa mint „szeszám-törő” név magyarázatával:

² Lásd Duff 2010.

³ Lásd Mar pa et al. 1995.

Más módon [elmondva az életrajzát]. Tilópa brahminnak született, Szumatítól [tantrikus dákiní] beavatást kapott, azután Szómapuriban a felépítő szakasz gyakorlatain tíz éven át meditált, és miután ebben stabilitást ért el, a befejező szakasz elsajátításához elment megkeresni Nágárdzsunát. Matamkivel találkozva tanítást kapott tőle. Lavapával találkozáán jóslatot kapott. Zahor országban tizenkét évig egy kurtizán szolgálatában gyakorolta az utat. Keriliben a Titkok Urával találkozott [a tantra ura, Rdo rje chang vagy Vadzsrápáni, a titkok őrzője], az összes tantrát megtanulta és a dákiniket legyőzte. Varázslattal a jögi a tanítványává lett [itt valószínűleg a nyolc fő tanítvány egyikére utal]. Aztán megint Zahorba ment, ahol is az embereket alkalmasnak látta, hogy a tanítványaivá váljanak, és számukra így ezt a vadzsradalt énekelte:

*A szezámmag lényege a benne levő olaja,
Az ostobák tudják ugyan, hogy benne rejlik,
De a kölcsönös összefüggés részleteit nem ismerve [nem értik, hogyan
kell belőle kinyerni]
A lényegi szezámolaj nem fog előbukkanni.
Ez az együtt születő [a tudattermészet] ősi értelme
Ami az összes érző lény szívében ott rejlik,
De az ostobák a kölcsönös összefüggés részleteit nem ismerve,
Ha a mester nem mutatja meg, nem fogják megérteni.
Ahogy a szezámmagot az ütögetésével a maghétától megszabadítjuk,
Előbukkan belőle a szezámolaj.
Ugyanígy az együtt születő ősi értelem [tudattermészet]
Közvetlenül világossá válik.
Khjeho! Ez a messi, nehezen felbecsülhető lényeg,
Itt és most világossá válik, ez nagy csoda!*

Így szólt, majd a körülötte levő harminchét város lakóival és azok jószágaival együtt a dákinik földjére [mkha 'spyod, kecsári] távozott.⁴

E szövegben Tilópa nevének etimológiáját is megtaláljuk, amelyből sejthető, hogy a későbbiek során „szezám-töréssel”, tehát szezámolaj-préseléssel foglalkozott (a *tila* szanszkritul szezámot jelent), tibetire többször *Til brdungs zhabs* a „Szezám Ütögetője (préselője) mesterként” fordítják, bár egy másik átírásban *Til bsrungs zhabs*-ként is szerepel, amely a „Szezám-őrző mester”.

A „The Life of the Mahasiddha Tilópa” életrajz egy ilyen történettel ad magyarázatot a névre:

⁴ YZHNP, 10–11.

Dákiní Szubhaginí [tibetiül *Skal pa bzang mo*] ezt az útmutatást adta [Tilópának]:

Keleten, Bengálban,
Panycsapaná [város] piacterén
[Ott találok] a kurtizán Bharimát az udvartartásával együtt.
Ha a szolgálatába szegődsz, megtisztulsz,
Gyakorlásod határain túllépve megkapod a sziddhiket!

Elment oda, és úgy tett, ahogy a dákiní mondta neki. Éjszakánként behívta a vendégeket, és segédkezett nekik. Nappal pedig szeszámpréssel foglalkozott, és ezért hívták Tilópának indiai nyelven, és Szezámörzőnek [*Til bsrungs zhabs*] tibetiül. Ezek után Bharimával együtt elmentek a Kereli nevű temetőbe. Ott kedvükre gyakorolták a titkos mantra [Vadzsrájána] tanításait a tökéletességig.

Azután visszatérve a piacra [városközpontba], tovább folytatva a szeszámpréssel, megközelítette a legmagasabb Nagy Pecsét [*mahámudrá*] sziddhijét. Ekkor a városban különböző emberek különböző látomásokban látták őt: voltak, akik lángoló tűzként látták; voltak, akik a csontdíszein tűzlángokat láttak. Az emberek tanítást kértek tőle, amire ezt válaszolta: „A tudatomban megszületett ősi alapállapot, bölcsesség terjedjen át a követőim [*rjes 'jug*] szívébe!” – abban a pillanatban, ahogy ezt kimondta, ők is megszabadultak.⁵

Tilópa fiatalkorát is többnyire homály fedi, az életrajzok hangvétele alapján meseszerűnek érződik. Mindazonáltal megemlítik, hogy Zahor országában egy Dzhago vagy Dzago nevű városban született. E helymeghatározás problémás, ezért többféle megoldása lehetséges. Tibetben az indiai tudás nagy rendszerőjeként ismert Táránátha szerint Tilópa valószínűleg Catigahából vagy Catigharóból származik, amely a mostani Chittagong lehet. E meghatározás azonban korántsem biztos, a Zahor mint „sahor” elképzelhető, hogy a perzsa eredetű indiai „várost” jelenti. De volt, aki Zahort Dél-Bengálban Lahore-nek vagy Jessore-nak azonosította, mások a kelet-bengáli Sabharral vagy az északnyugat indiai Mandival azonosítják.⁶

Valószínűleg brahmin családba született, bár gyerekkori története homályos, a tanulmányai tekintetében vannak érdekes feljegyzések. Izgalmas és szimbolikus az alábbi történet:

Seng ge zla ba nevű király hittetl lett [Tilópa] felé, és megkérdezte: „Kik voltak a szüleid? Ki a mestered? Hol tettél szert a tudásodra? Ki vagy valójában?”

⁵ Marpa 1995: 6, 32–33.

⁶ Marpa 1995: 64–65, n. 6.

Tilópa így válaszolt: „Nekem nincs apám, sem anyám. Nekem, a brahminnak született Tilópának, nincs mesterem, önmagától született buddha vagyok. Nem tanultam, a [szanszkrit] nyelvtan és filozófia megértése magától fakadt; Csakraszamvara testétől, beszédétől és tudatától elválaszthatatlan vagyok. Megnevezhetetlen.”

Ezért úgy híresztelték, hogy ő személyesen Csakraszamvara istenség megtestesülése.

Ez a magától születő bölcsesség (tib. *rang byung ye shes*) kifejtése, amelyet a *rdzogs chen* tanításokban a „nem okból született gyümölcsként” említnek – a tantrikus elmélet fontos része.

Nem egy újonnan megszerzett tudást kell kergetni, hanem a tudat öntermészetét, az alap *maámudrát* felismerni és ebben magabiztosságra szert tenni. Tilópa minden egyes megnyilatkozása egyben eme „isteni önbizalom” megmutatkozása. Ez az elgondolás több tantrikus mesternél megtalálható, a Tibetre nagy hatással levő indiai mahásziddha Padmaszambhava például a legenda szerint apa és anya nélkül önmagától született az O rgyan-beli Dhánakósa tavon egy lótuszban, bár ez a motívum ugyanúgy megtalálható a *rdzogs chen* tanítások kinyilatkoztatója Dga' rab rdo rje életrajzában is. Érdekességként íme egy Tilópával azonos időben élt másik indiai mester, Sántigupta életmózanata Táranátha leírásában:

A legelső találkozásuk óta a guru egyetlenegy szónyi tanítást sem adott Sántiguptának, ezért ő könyörgött hozzá, hogy tanítsa őt. A guru ezt válaszolta: Az az ember, aki így szól: „Fogadj el a tanítványodnak!” Amikor még felajánlást sem tett, Aki közvetlenül kiáll önmagáért, Hogy ő egyenlő a Mesterrel, vagy még több is nála, Még Srí Maháavadzsraszattvát is megfélemlíti. Miután a mester ezt mondta neki, megharagudott és haragos arckifejezéssel elszaladt.⁷

Ezért Tilópa több dala is úgy végződik: „Számomra (Tilópának) nincs semmi, amit mondani tudnék.”

Ez a közvetlen rámutatás, amelyet hasonlóképpen a kínai csan (Japánban zen) buddhizmus is a végletekig hangsúlyoz. A tanítvány önlényegiségének, a magától születő bölcsesség (*rang byung ye shes*) vagy együtt születő bölcsesség (tib. *lhan cig skyes pa'i ye shes*) közvetlen megélése az egész tantrikus hagyó-

⁷ Táranátha 1983: 86–87.

mány lényege. Minden gyakorlat és módszer ide tér vissza, a mesterek életrajzai pedig ennek a megélését hangsúlyozzák. Tilópa egy másik története elmondja, ahogy az összes tantra lényegét önmaga megtestesíti, mintegy hangsúlyozva, hogy testünk a tantrikus mandalák gyümölcsének összessége:

Seng ge zla ba király felkérte Tilópát, hogy legyen a mestere, majd a tanítások után lakomát rendezett [*tshogs 'khor*], ahol is különböző istenségek mandalái jelentek meg. Ezekről megkérdezték Tilópát, aki így válaszolt:

„Ez mind így van, az én testem Hevadsra [tib. *Kye rdo rje*], a beszédem Mahámájá, a tudatom a Csakraszamvara e [tib. *Bde mchog 'khor lo*], az érzékszerveim Guhjaszamádza [tib. *Gsang ba 'Dus pa*], a felső végtagjaim Krisnajamári [tib. *Dgra rgyud nag po*], az alsó végtagjaim Vadzsrabhairava [tib. *Rdo rje 'Jigs byed*], a csatornám kulcsponthai a Csatuspítha [tib. *rdo rje gdan bzhi*, Négy trónus tantra], a szeleim Vadzsramalá [tib. *Rdo rje phreng ba*, Vadzsrafüzér], az esszenciám Gsang ba'i mdzod [Titkok tárháza], a fejtetóm [*gtsug tor*] a Buddhakapála [tib. *Sangs rgyas thod pa*], minden hozzám tartozik, mint Kálacsakra [tib. *Dus kyi 'khor lo*]; ezt mind egyesítem magamban, mindennek a nagy ura vagyok. Különbőfele buddhakként elértem a buddhaságot, a különböző buddhák bennem lettek buddhává. Szórszálaim a három idő buddhái, az ő testüktől, beszédüktől és tudatuktól nem vagyok elválasztott.”

Ezt mondotta, majd a Fejtető Kincsenek kolostorába ment. Ezután úgy vált ismertté, mint aki megtestesíti a három idő összes buddhájának alaptermészetét.⁸

Ha már egyszer mindent elértünk, a tanuláson túli bölcsesség a legbelsőbb lényegünk, akkor az egész gyakorlásnak és hagyománynak hol van a létjogosultsága? Ez a kérdés az életrajzban is felvetődik. Az eszmék és a gyakorlati valóság összeütközéséből következik, és ezt az életrajzban így próbálják feloldani:

Tilópának emberi vagy világi mesterre nem hagyatkozó erénye: Tilópa közvetlenül a dákinéktől tanítást kapva tett szert a megvalósításra, és amikor másoknak tanítást adott, ők megkérdezték tőle:

„Ki volt a mestered?”

Mire ő így válaszolt:

„Az én mesterem a Mindentudó [Buddha],

Nekem nincs emberi [világi] mesterem.”

Ekkor az emberek, akik tanítást akartak kérni tőle, megkérdezték:

⁸ YZHNBLG, 221.

„Ha először egy földi mestertől tanítást kap valaki, és azt gyakorolja, akkor van esély, hogy a Buddhával találkozzon; ámde kezdettől fogva a Buddhától tanítást kapni nem helytelen- e?”

Erre Tilópa így válaszolt:

„Nekem vannak földi mestereim:

Csárjapa, Nágárdzsuna, Lavapa,

Skal pa bzang mo [Subhaginí] – ők négyen az én négy átadásom mesterei.”

Nágárdzsunától az illuzórikus test jógáját, Csárjapától az álmójógát, Lavapától a tiszta fény jógáját, Skal pa bzang mótól a *gtum mo* átadását kapta meg.”⁹

Erre a történetre hagyatkozva született meg a Bka’ bgyud iskola neve is: a *Négy átadás hagyománya* (Bka’ babs bzhi’i bgyud pa).

3. Tilópa megvalósításdalainak szövegkörnyezete

Tilópától néhány dóhágyűjteményben fennmaradt egy-egy elszórt megvalósításdal, Marpa pedig Tilópa tanítványán, Nárópán keresztül továbbvitte és tibetire fordította a hagyományt. A későbbiek során Marpa tanítványa, Milarepa adta tovább a tanításokat saját tanítványának, Ras chung pa Rdo rje Grags pának, aki elment Indiába, és ott Tiphupától olyan szövegekhez jutott hozzá, amelyeket Marpa nem hozott el annak idején Tibetbe.

A Tilópától származó tanítás a Bka’ bgyudban főleg két tanítási rendszer köré csoportosul, az egyik a közismertebb és a későbbiek során *Nárópa hat gyakorlataként* (*Na ro chos drug*) számontartott fő vonal. Ennek az eredeti neve *Az egyesítés és átvitel nyolc lényegi összekötése* (*Bsre ‘pho gnad kyi mtshams sbyor bgyad*), rövidítve *bsre ‘pho*. Eme gyakorlásrendszer alapműve a *Tanítás igaz mértéke* (*Bka’ yang dag gi tshad ma*), amelyet a legenda szerint Tilópa közvetlenül Vadzsradhara Buddhától (Rdo rje ‘chang) az Akanista tisztaföldről (‘Og min) hozott el. Ez a szöveg a későbbi gyakorlatok alapja. Jellemző, hogy több mondata is közvetlenül a tantrákból idéz. Emellé társulnak a részletekbe menő magyarázó szövegek Nárópától és Marpától. Mivel közvetlenül a tantrákat veszi alapul, és Nárópa nagy tudású mester volt – a Nálándá buddhista egyetem egyik apátja egy időben –, ezért e rendszernek fennmaradt egy elméleti, magyarázó ága, ahol részletesen, a gyakorlás minden mozzanatát visszavezetik a hozzájuk tartozó tantrákra. Bár a későbbiek során ez a magyarázó ágazat szinte kiveszett, maradtak részletes kommentárok hozzá, mint például ‘Brug pa

⁹ YZHNBLG, 211–212.

Pad ma dkar po (1527–1592) írása, amely nagyjából egykötetnyit tesz ki. Ezért a mai napig töretlenül gyakorolják a jógáit, az úgynevezett húsz mozdulatból álló előkészítő gyakorlatot (*snon 'gro nyi shu pa*) és az ötven mozdulatból álló főgyakorlatot (*bsre 'pho lnga bcu pa*).

A másik ágat, a szóbeli tanítások ágát, amely főleg Milarepán és Recsungpán keresztül hagyományozódott tovább, általában *Csakraszamvara szóbeli tanításának* (*Bde mchog mka' 'gro snyan brgyud*) vagy egyszerűen csak *Recsungpa szóbeli tanításának* (*Ras chung snyan brgyud*) szokás nevezni. Ez Tilópának egy tömör alaptanításán, a *Szóbeli tanítások vadzsraszavain* (*Snyan brgyud rdo rje 'i tshig rkang*) alapszik, amely jellegében a *Tanítás igaz mértékéhez* hasonló, de annál lényegesen rövidebb, a gyakorlatok főbb kulcspontjait mintegy tartalomjegyzékszerűen felsoroló írás. Ide tartozik Tilópának egy kifejtése, amit *Tilópa Kis Szövegeként* (*Ti lo pa 'i gzhung chung*) szokás nevezni, hosszabb nevén *A szájból a fülbe átadott egyesítő tanítás – A kívánságteljesítő drágakő* (*Dpal sdom pa 'i man ngag zhal nas snyan du brgyud pa – Yid bzhin nor bu*). E két alapszövegre épülnek a későbbi mesterek részletesebb tanításai: a szóbeli átadásokat később Marpa, Milarepa és Recsungpa leírta és továbbadta. E hagyománynak volt a megtestesítője a XV. században Gtsang smyon Heruka (1452–1507), akit a kortársai 'Brug pa Kun legsszel és Bbus smnyonnal együtt a 'Brug pa Bka' rgyud három örült mestereként tartanak számon. Gtsang smyon Heruka nevéhez kötődik a későbbiek során híressé vált Milarepa-életrajz és dalainak összeszerkesztése – így a tibeti prózaírásra is nagy hatással volt. Ő volt az, aki egybegyűjtötte Recsungpa szóbeli tanításainak szövegeit, amelyet a 'Brugpa Bka' rgyud máig megőrzött. Ugyanezen szóbeli tanítások másik viszonylag épségben megmaradt vonala a Karma Bka' rgyud-n belüli Zur mang ághoz kapcsolódik, amelynek az alapító mestere Drung Masze (Wylie: Drung Rma se, 1386–1423) a XIV. században ugyancsak megkapta e szóbeli tanításokat. Ő a nangczeni Zur mang területén alapította meg kolostorait, emiatt *Zur mang Snyan brgyud*nak nevezik az átadást. Érdekesség, hogy e szövegek a két ágban kisebb-nagyobb eltérésekkel maradtak meg, ami az értelmezéskor kapóra jön, hiszen segítséget nyújt az értelmezésbeli nehézségek kibogozásakor.

Míg a részletesebb *Bsre 'pho* tanítási rendszer általánosan elterjedtebb és elméletben részletesebb (ebben minden gyakorlati részletet visszavezetnek a tantrához, amelyből ered), addig a szóbeli tanítások rendszere inkább lényegbevágó és gyakorlati útmutatásokra fókuszál. Ismert példa a két rendszer különbözőségére, hogy míg a *Bsre 'pho* olyan, mint egy gyógyszertár, ahol minden lehetséges betegségre megtalálható a gyógyszer, addig a szóbeli tanítások az orvos által közvetlenül a beteghez mérten alkalmazott speciális orvossággént tekinthetők. Míg a *Bsre 'pho* szövegek az alaptantrán, *Tanítás igaz mértékén* kívül nagy részben Nárópától és Mar pától származnak, addig a szóbeli taní-

tások alapszövegei közvetlenül Tilópától jönnek, és a hozzájuk tartozó szóbeli tanításokat a későbbiek során a mesterek csak fokozatosan írták le – vannak Mar pától, Milarepától, Recsungpától és az őket követő későbbi mesterektől származó szövegek bennük.

Bár izgalmas volna az egész hagyomány feltárása és lefordítása, jelen tanulmányomban a Tilópa által fennmaradt szövegekre fókuszálok. Ezek jellegükben magukba foglalják az egész tantrikus elképzelés gyakorlatát és eredményeit, ezért jó áttekintést nyújtanak a gyakorlás elvi összességéhez. A későbbi túl gyakorlatias szövegekben a részletesség miatt könnyű elveszíteni az összképet.

4. A Tilópától fennmaradt szövegek áttekintése

A Tilópától fennmaradt szövegek közül, amelyek Recsungpa szóbeli tanításában találhatóak meg, a legfontosabb a szóbeli tanítások gyökérszövege, a *Szóbeli tanítások vadzsraszavai* (*Snyan brgyud rdo rje 'i tsig rkang*), amelyet a *Szóbeli tanítások Vadzsrajóginjének* is szokás nevezni (*Snyan brgyud rdo rje rnal 'byorma*). Ez egy igen tömör szöveg, mintegy összefoglalója az egész gyakorlásnak, egyfajta tartalomjegyzék, amelyet rövidege folytán valószínűleg a régi idők jógijai is memorizáltak, és naponta recitáltak. A mai napig a 'Brug pa Bka' brgyud gyakorló az elvonulás során minden fizikai jógagyakorlat (*'khrul 'khor*) befejezése után dedikációképpen elismétlik, fenntartva ezt az ősi hagyományt.

Ennek az alapszövegnek a Tilópától származó részletesebb kifejtése a *Tilópa kis szövege* (*Ti lo pa 'i gzhung chung*), teljes nevén *A szájból a fülbe átadott egyesítő tanítás, A kívánságteljesítő drágakő* (*Dpal sdom pa 'i man ngag zhal nas snyan du brgyud pa – Yid bzhin norbu*). Ebben az alapszöveget már részletekkel kiegészítve, a konkrét gyakorlatok részleteire való utalásokkal írták le. Ezt aztán a későbbi mesterek írásai, például Milarepa gyakorlati útmutató szövege fejti ki tovább részletezve.

A másik Tilópától megmaradt kifejezetten érdekes szöveggyűjtemény a Tilópa nyolc fő tanítványának adott tanítás. Ennek mindegyikéhez tartozik egy életrajzi epizód, amikor is különböző élethelyzetet szimbolizáló emberekkel találkozott, majd velük versenybe szállva legyőzte őket. Ők a következők: a jógi, a tírthka („pogány”, brahmanista gyakorló), a bűvész, a kurtizán (vagy kocsmárosnő, mindkét módon szerepel), az énekes, az ok-okozat törvényének elutasítója, végül pedig egy erőteljes varázsló. Mindegyikükhöz tartozik egy rövid történet, majd egy megvalósításának Tilópától, amely az ő megértésüket veszi a *mahámudrámegülés* alapjául. A *Nyolc elgondolhatatlan dóhában* (*Bsam gyis mi khyab pa brgyad*) ezek szerepelnek, a nyolc tanítvány mindegyike számára van egy-egy rövid gyakorlási útmutatás Tilópától, amit a *Nyolc mély*

értelem (Zab mo don brgyad) című szöveg tartalmaz. Ezek a szövegek nagyon izgalmasak, mivel közvetlen átélésen alapulva felvázolják az egész gyakorlás lényegét.

Külön van meg két szöveg, az egyik a talán legismertebb Tilópa által írt mű, amelyet Náropának írt, és a *Bsre 'pho* tanításokból ismert, a „*Gangesz melletti Mahámudrá*” (*Phyag rgya chen po Gang ga ma*). Ennek több angol fordítása is létezik, például a Natural Awareness weboldal kilenc különböző angol fordítást tartalmaz,¹⁰ Thrangu rinpoce pedig egy egész könyvet szentelt neki.¹¹ Ez valószínűleg az az alapszöveg volt, amelyre Gampopa (Wylie: Sgam po pa, 1079–1153) is hagyatkozott, aki a *mahámudrá* eléréséről és átadásáról híres. Innentől jellemzően a későbbi Bka' brgyud-ben a *mahámudrá*vonal és Náropa hat tanításának a vonala kissé elválík. Ez minden Bka' brgyud vonalban más-hogy érvényesül, például a 'Brug pa Bka' brgyud-ben a 'Brug pa Bka' brgyud öt lényegi tanítása közül az első a „*Nézet Gangesz Mahámudrá*”, a második pedig a gyakorlás *Bsre 'pho*, amely főleg Náropa hat gyakorlatát foglalja magába.

A másik szöveg, amely Recsungpa szóbeli tanításai között maradt fenn, a *Dharmatermészet ősi dala (Chos nyid gnyug ma'i mgur)*, amely egy szimbolikus szöveg. Meghökkenítő tantrikus metaforákon keresztül ad gyakorlati tanácsokat, egyben megtestesíti a tantrikus polgárpukkasztó, a komfortzónát meghaladó ideált. A szimbólumok alapos ismerete nélkül magában szinte értelmezhetetlen, viszont a szöveggel együtt fennmaradt egy kommentár, valószínűleg valamelyik korai mestertől, aki a szóbeli hagyományra alapozva röviden magyarázza a szimbolikus jelentést. Ezen tanítások a gyakorlás ráerősítését (*bog 'don*) és különböző helyzetekben a gyakorlás továbbviteli módozatát írják le. E dal önálló mű, és különböző szóbeli tanításgyűjteményekben egész hasonlóan fennmaradt. Az egyik Tilópa életrajzi szövegben a dal részekre van bontva, és a nyolc fő tanítvány történeteivel van vegyítve; ezt a szöveget használta Torricelli és Acharya Sengge az angol fordításhoz, viszont az általam talált szövegek többségében nem található meg ez az összefűzés, úgyhogy valószínűsíthető, hogy ezt egy későbbi mester adta hozzá az életrajzhoz.¹²

5. A *gtum mo* gyakorlata

Átnézve a Tilópától fennmaradt szövegeket, nagyjából három tartalmi kategóriába sorolhatók. Az első csoport a közvetlen rámutatás a *mahámudrá*ra, a tudat természetére, annak leírása és az abban való bizonyoságszerzés gyakorlati útmu-

¹⁰ Mahamudra – Natural Awareness.

¹¹ Lásd Thrangu 2002.

¹² Lásd Mar pa 1995.

tatásai; a második csoport a *gtum mo* gyakorlatai a szexuális jógával kiegészítve; a harmadik csoport pedig az illuzórikus test és a világ, mint illúzió kifejtése, amelybe beletartozik a karma törvényének a leírása, a mágikus varázslatok és istenséggyakorlatok világa.

Ez a három tematika magába foglalja a jógiéletforma minden fontos elemét: a *mahámudrá* mint nézet átfogó képet ad a gyakorlás lényegéről, arról, hogy mit kell elérni. Értelmet ad az egész életmódnak, az időntúli misztikummal való kapcsolatot szimbolizálva: ez a szent létezési mód, amelyet nem érintenek a relatív létezés szennyeződései.

Az illúzió tanításai összekapcsolják a világon túli eszmeiséget és a profán mindennapi valóságot, hidat teremtve a minden viszonyuláson túli abszolút lét és a jógi mint tantrikus varázsló által betöltött társadalmi szerep között. Értelmet adva a mantráknak, mint varázsszavaknak, valamint a vizualizációknak és tantrikus szertartásoknak, amelyek világi célokat valósítanak meg a tudat anyagra gyakorolt hatása által. Bár a mahásziddhák elméletileg megélhetésüket alkalmi világi munkákkal biztosították, mint Tilópa a szeszámpréssel, ezek a leírások valószínűleg csak szimbolikusak lehettek, és a valóságban Indiában is varázslókként és jósokként tekintett rájuk a közösség. Közvetlen bizonyítékként szolgálhat erre a Tilópától megmaradt több rövid szöveg, ahol kifejti a különböző varázslatok-rituálék elvi lényegét, az illúzió metaforájával magyarázva. Ha figyelmesek vagyunk, észrevehető egy halvány repedés a magyarázatokban, mivel a *mahámudrá* elve szerint abban minden spontán, önmagától kiteljesedik, túl az akaratlagos gyakorlás erőfeszítésein, és az integráció a profán világgal is annak az öntörvényű kifejeződése. Mégis ezekre az illúziómagyarázatokra szükség van, hogy a tradíció egyrészt megmagyarázza önmagát, mint társadalmi jelenséget, másrészt a világi megélhetés végett üzött mágikus varázslatokat a spirituális időtlenség terébe emelje. A harmadik tematika pedig az összekötő kapocs, a konkrét gyakorlatok, amellyel egyrészt realizálni tudjuk a „legmagasabb elérés” (*mchog gyi dngos grub*) *mahámudrá*ját, a tantrikus átlényegülés vagy átváltozáson keresztül hús-vér valóságunkat a *mahámudrá* öserejének kifejezésére alkalmas eszközzé alakítva. Ennek a gyakorlatnak a valószínűleg alkímiából származó metaforikus elnevezése a *gtum mo*, a „heves anya”, a belső tűz gyakorlata, amely a szamszárikus, hétköznapi testrendszer átalakítja a tantrikus valóság gyémánttestévé (*rdo rje lus*). Ez az átalakítás az egész tantra eszmei lényege, ahol a jógik nem az abszolút szent létezést akarják elérni a szamszárán túl, hanem éppen ezt a spirituális ideált akarják leképezni: a jelen valóságot kívánják átalakítani, hogy az képes legyen a szellemi abszolút leképezésére. Erre utalnak a tipikusan tantrikus, az alapbuddhizmus szempontjából már szinte eretnek kifejezések, mint a szamszára és nirvána elválaszthatatlansága (*'khor 'das 'byer med*) vagy a tipikus tantrikus történetek, amikor egy mester megvilá-

gosodása révén egy egész ország összes lakója szívárványtestet ért el, mintegy kiürítve az országot (lásd például Padmaszambhava történetében).

Átnézve az indiai mahásziddhaktól fennmaradó különböző hagyományokat, felfedezhetjük, hogy mindegyiknél valójában a *gtum mo* gyakorlata volt az elérés módjának a fő eszköze, amelyen keresztül aztán megvalósították a *mahámudrá* állapotban való időzés szabadságát. A Tilópától Nárópán keresztül eredő rendszerben, amelyet a későbbiek során *Náropa hat jógájának* neveztek el, a középpontban a *gtum mo* áll, amelyet a gyakorlatok „életfájának” (*srog shing*) vagy alapjának (*gzhung*) neveznek. Először ezeket a gyakorlatokat a *Felső kapu hat gyakorlata* (*Steng sgo chos drug*) néven írták le, mivel ezek a gyakorlatok az energiák a középső csatornán alulról belépve felfelé vezetéséről szólnak. Az alapvetően a *gtum mó*hoz kapcsolódó szexuális jógát, mivel a középső csatorna alsó folytatása a nemi szervekbe nyílik, pedig az *Alsó kapu nagy öröme* néven említik. A gyakorlatokhoz kapcsolódó mindenféle akadályelhárítás (*bgegs sel*) és a fizikai jógagyakorlatok (*'khrul 'khor*) valójában mind a *gtum mó*hoz és – annak kiegészítőjeként – a szexuális jógához tartoznak. Ezért aztán elmondható, hogy bármennyi elmélet és legenda is fonja át a tantrikus hagyományt szinte kibogozhatatlan szövevényt alkotva, a tantrikus mesterek megvalósításának és tapasztalatának középpontjában a *gtum mo* gyakorlása állt. Az ebből fakadó konkrét tapasztalatok megélése ihlette a tantrikus elméleteket, és adott közvetlen megtapasztaláson keresztül belső bizalmat a tantrikus világnéphez.

A *gtum mo* elnevezés, a szanszkrit csandáli (*caṇḍālī*) fordításaként, szimbolikusan leírja a gyakorlat lényegét. A *gtum* szó jelentése 'haragos', 'erőteljes', 'heves, akár a tűz' – tehát a belső tűz metaforája –, amely képes minden beledobott szennyeződést maradéktalanul megemészteni. A *mo*, mint női képző, egyben szimbolikusan 'anyát' is jelent, minden pozitívum és erény szülője. A név így alapvetően egy alkímikus allegóriát használ, ahogy az alkímikus a pusztító tűzön keresztül (a vágyak mindent felemésztő tüze) a legnagyobb mérge (amely az alkímiában a higany, belső hasonlatként a jógi testében a sperma) felemésztésén keresztül átalakítja azt a halhatatlanság elixírjévé. A tantrikus rendszerben az alulról felfelé töltődő, immár stabilizált „fehér bódhicsitta” megtölti az egész testet, minden halandó anyagiságot energiává transzformálva, így megvalósul a halhatatlanság szívárványteste (*sgyu lus*), vagy a jógi a test elhagyása nélkül közvetlenül a dákinik tiszta földjére távozik (*mkha' spyod*). Mint azt a mostani kutatások, elsősorban David Gordon White munkássága bizonyítja, Indiában a tantrikus hagyomány, az alkímia és a hatha jóga a kezdetektől egymással összefonódva, egymástól elválaszthatatlanul létezett.¹³

¹³ Lásd White 1996.

Míg a Tilópától származó írások elsősorban a *gtum mo* gyakorlás módszer-tanát és a gyakorlás átfogó lényegét mutatják meg, az ő szóbeli tanításait a későbbiek során írásban rögzítő tibeti mesterek részletesen leírják a *gtum mo* elvi lényegét. Egy ilyen részletes leírás található a Milarepától származó *Szóbeli átadás felső kapujának megszabadító hat tanítása* (*Snyan brgyud las steng sgo rnam grol gyi chos drug*) című műben:

Namo Guru, Deva, Dákiní!

Az elsőnek hat része van: *gtum mo*, mint az öröm és a meleg önmagától lángolása, amely az út pillére (1); az illuzórikus test [*sgyu lus*], mint a nyolc [világi] *dharma* önmagától megszabadulása (2); az álomjoga [*rmi lam*], mint a hallucinációk önmaguktól való kitisztulása (3); a tiszta fény [*'od gsal*], mint a tudatlanság sötétségének eloszlata (4); az „átköltözés” [*'pho ba*], mint az arannyá átváltoztató elixír (5); és a „holttestbe való belépés” [*grong 'jug*] [a tudat átvitele másik testbe], mint a kígyóbőr levedlése (6).

A hat részből az elsőnek szintén hat része van: a *gtum mo* fajtái, hatásai, ezeknek a hasonlatai példákon illusztrálva, az alapelve, a számozás értelme és a lángolásuk módozatai.

Ezek közül az elsőnek további négy része van: külső, belső, titkos és az ilyenség *gtum mója*.

A hatásai: a külső *gtum mo* legyőzi a 80 000 ártó démont [*gdon*]; a belső *gtum mo* legyőzi a 404-féle betegséget; a titkos *gtum mo* legyőzi a 84 000 emóciót; az ilyenség *gtum mója* megmutatja számunkra a bennünk lakozó együttműködő bölcsességet.

Példákon keresztüli hasonlatok: a külső *gtum mo* a tűzhöz hasonlatos. A tűz éget, ha egy fahasábot dobunk bele, és éget akkor is, ha száz fahasábot dobunk bele. Ehhez hasonlóan, ha egy démon akar ártani nekünk, elégeti, ha nyolcvan démon akar ártani nekünk, őket is elégeti.

A belső *gtum mo* az orvossághoz hasonlatos: ahogy egy tudós orvos gyógyszerrel adva meggyógyítja a betegséget, a *gtum mót* gyakorolva is meggyógyulnak a betegségek.

A titkos *gtum mo* az oroszlánhoz hasonlatos: ahogy egy oroszlán minden más állatot leigáz, a *gtum mo* gyakorlása is minden emóciót leigáz.

Az ilyenség *gtum mója* a tükörhöz hasonlatos: tiszta [csorbától mentes] tükörbe belenézve meglátjuk a saját arcunkat, a *gtum món* meditálva a saját buddhabölcsességünkre világosan közvetlenül rálátva, azt gondoljuk: „Ahej, ez itt volt mindig és eddig nem ismertem fel!”

A [*gtum mo*] alapelve a definíciójában rejlik, a *gtum* szó, mint haragos, az elvetendő [zavaró emóciók] legyőzésére utal, mint ahogy a fegyverét magához

ragadó hős legyőzi az előtte felsorakozott hadsereget, így az emóciókat, gondolatokat, ártó szellemeket és akadályokat bátran és haragosan legyőzi, ezért haragosnak nevezzük. A *mo* szó, amely 'anya'-t jelent, az erények születésére utal, mint ahogy egy különlegesen szép lánynak tökéletes fia születik, aki az e világi örömeit jelenti majd, így a legmagasabb és a világi sziddhik [megvalósítások] belőle születnek, ezért *mónak* nevezzük.

A számozás értelme: itt a négy bizonyos, mivel ha ennél kevesebb volna, az nem tudná mindezt magába foglalni. Így, ha nem volna külső [*gtum mo*], akkor nem tudná eloszlatni az ártó szellemeket, ha a belső nem volna, akkor nem tudná meggyógyítani a betegségeket, ha nem volna a titkos, akkor nem tudná legyőzni az emóciókat, ha az ilyenség nem volna, akkor a bölcsességet nem lehetne általa felismerni. Ennél többre tagolni értelmetlen, mivel miután lenyugodtak az ártó szellemek, lenyugodtak a betegségek, lenyugodtak az emóciók, és felismertük a bölcsességet, a megkötéseket ledobva [az öt szkandha megkötöttségeit] máris Buddhává lettünk. Hasonlatosan ahhoz, ahogy átkeltünk a folyón, és többé nincs szükségünk a csónakra, ekkor már a *gtum móra* sincs szükségünk.”¹⁴

Ebben az idézetben Milarepa igen szemléletes metaforákon keresztül ismerteti a *gtum mo* gyakorlás lényegét és hatásait, egyben az általam feljebb említett elnevezésmagyarázatot is kifejti. Bár ez egy rövid szöveg, kevés más szöveg képes ilyen lényegre töören leírni a *gtum mo* gyakorlás lényegiségét, költői képekkel kiszínesítve az elméleti meglátásokat és gyakorlati tapasztalatokat.

A szöveg egyik érdekessége a *gtum mo* hatásának a leírása, amint az négy különböző szinten hoz eredményeket. Külső szinten a külső akadályok és démonok legyőzése; belső szinten a test alkotóelemeinek, a négy (a térrel együtt öt) elem (*kham s lnga*) kiegyensúlyozásával a betegségek meggyógyítása és az egészség megtartása; a titkos *gtum mo* a belső pszichológiai rendszer és az emóciók rendbetétele; az ilyenség *gtum mója* pedig a tudattermészet, a végső *mahámudrá* állapot megtapasztalása. Ez a négy szint valójában a tantrikus beavatások négy szintjének felel meg. A külső a vázabeavatásnak (*bum dbang*) és a hozzá kapcsolódó felépítő szakasz meditációinak (mint istenség vizualizáció és mantrázás) szintje. A belső a második, a titkos beavatásnak (*gsang dbang*) és meditációjának, az energia- és jógagyakorlatoknak felel meg. A titkos a bölcsességbeavatást (*shes rab ye she kyi dbang*) és gyakorlatát, a szexuális jóga hatását testesíti meg. Az ilyenség *gtum mója* a negyedik beavatás (*dbang bzhi pa*) vagy más néven szó- és értelemben beavatás (*tshig don gyi dbang*), a tudattermészet közvetlen rámutatásának megfelelője. Ez azt jelzi, hogy a *gtum mo* gyakorlása az egész tantrikus utat annak minden eredményével magában foglalja anélkül,

¹⁴ TGNG ff. 4v–5v.

hogyan azokat külön-külön gyakorolni kellene. A Sa skya hagyományban fennmaradt egy szöveg egy másik mahásziddhától, amelyet a *Gtum mo, az önmagában elégséges útnak (Gtum mo gcig chog ma)* neveznek, és hasonlóan ezt az elgondolást követi.

6. Tilópa *gtum mo* szövegei

A Tilópától közvetlenül fennmaradt *gtum mo* szövegek két részből állnak, az első a *Szóbeli átadás Vadzsrajóginije (Snyan brgyud rdo rje rjal 'byor ma)* gyökértantra és ennek kommentárja, a *Kis szöveg*, míg a másik részét a Tilópa tanítványoknak írt dalai teszik ki. Most ezeken keresztül felvázolom Tilópa *gtum mo* gyakorlatainak az elgondolását.

Az alapszöveg, amelyet a legenda szerint Uddijánából (*O rgyan*), a legenda királyságból hozott el a dákiniktől, a *Szóbeli átadás Vadzsrajóginije*, tömör összefoglalása az egész gyakorlatrendszernek, amelyhez több leírt szöveg és szóbeli tanítás kapcsolódik. Ilyen szempontból egyfajta tartalomjegyzéknek tekinthető, a szöveg rövidege folytán könnyen memorizálható, ezért a mai napig a Tilópa-hagyományt követő gyakorlók ezt recitálják minden jógagyakorlat-sorozat elvégzése után. A szerepe ilyenképpen a gyakorlatok velős leírása és az egyes gyakorlatok a tantrikus gyakorlás egészébe való beilleszkedésének az átlátása, egyfajta emlékeztető a gyakorlás céljára. Itt az első részét, a *gtum móról* szóló részt idézem saját fordításban:

„A Szóbeli átadás Vadzsrajóginije”

A [szamszára] hibáira gondolva, tedd le ezen életed minden cselekedetét.

Először is Csakraszamvarára [*'Khor lo sdom pa*] hagyatkozva,

A 64 istenségből álló mandalájába meg kell kapni a négy beavatást.

A 15 istennő négy beavatása szimbólumokon keresztül mutatkozik meg.

Miután megtörtént a megérlelés [beavatás], a módszer és a bölcsesség egybe-kapcsolódik.

A Király, a Miniszter és a Nép hét jogájára kell ekkor igyekezni,

Gyakorolva az egyesítéssel és egyízűséggel a három fogadalmat.

A *gtum mo*, amely a meleg és öröm magától lángolása, az út lényege.

A testhelyzetet illetően a hét lényegi pontra hagyatkozva, magunkat az istenség belül üres testeként vizualizáljuk.

A három fő csatornát [avadhúti, lalaná, rasaná] és a négy csakrát felidézzük.

Az A és a HAM betűkből [a középső csatorna legalján és legtetején] a felfelé lán-golás és lefelé csepegéssel együtt az élettartó és lefelé tisztító szeleket egymással összefonjuk.

A vadzsrarecítálás közben az öt gyökérszéllel meditálunk. Megfogva és stabilizálva a bölcsességgel egyesülünk.

A négy örömmön gyakorolva a csatornák, a szelek és az esszenciák egyesülnek.

Az (ava)dhútíba, ahogy a szél és a tudat behatol, gondolatnélküliségben.

Az emóciók maguktól lecsitulnak, és az öröm és fényesség szakadatlanul sugárzik.

Az arculatot (alaptermészetet) meglátva a dharmakájában időzünk.¹⁵

Az egész tantrikus hagyományra jellemző, hogy a belépés a beavatáson (*dbang*) keresztül történik. A tantrikus út képletesen két részre oszlik: a „megérlelés útjára” (*smin lam*), ezek a beavatások, amelyeken keresztül a mester ráébreszti a gyakorlót, hogy a tantrikus gyakorlás minden eredménye és misztikuma megtalálható a saját testében és tudatában, így mintegy „megérik” a gyakorlásra, önbizalomra tesz szert magával kapcsolatban; és a „megszabadulás útjára” (*sgrol lam*) lép, amely a tényleges gyakorlást foglalja magában.

A beavatásoknak kettős jelentősége van: az első az előbb említett, szimbólumokon keresztüli rámutatás a bennünk lakozó „ősi testre” (*gnyug ma 'i lus*) vagy „vadzsratestre” (*rdo rje 'i lus*), a tökéletes, szennyeződésen túli energiarendszerre és az „ősi tudatra” (*gnyug ma 'i sems*), a megvilágosodott tudatállapotra, amely alapvetően bennünk lakozik. Mivel a tantrában mindenfajta gyakorlás egyetlen célja önmagunk felismerése, az önmagunkban rejtőző megvilágosodott buddhatermészet feltárása, így ennek illusztrációjára vannak történetek, amelyekben valaki a beavatás pillanatában realizálja a végső *mahámudrá* sziddhit (elérést, megvalósítást), így már nem kell többé a gyakorlásra hagyatkoznia, mint ahogy az Indrabódhi királyról szóló történetben is le van írva.

A beavatások másik jelentősége viszont társadalmi: a szertartáson keresztül a belső, tantrikus jógiközösség részévé válás, amellyel az egyén megerősíti, hogy ehhez a gyakorlóközösséghez akar tartozni. Erre utalnak a beavatásszertartás egyes részletei, mint a vázából víz loccsantása a fejre, ami királyi koronázási szertartás is volt Indiában, de feltételezhetően ősi törzsi beavatások hagyományát követi.

Tilópa két beavatásrendszert említ, az első Csakraszamvara nagy, 64 istenségből álló mandalájába történik, ez az általános tantrikus hagyomány vonala, és szimbólumaiban egy ember megszületésétől a felnövéséig tartó szakaszt ábrázolja. A tantrikus gyakorló ebben a mandalában újraszületik, és a belső kör

¹⁵ Lásd NGDNBM; a szöveg tibeti nyelvű variánsaival kapcsolatban lásd még: Torricelli 1998.

tagjává válik, a beavatás rámutat, hogyan rendelkezik a jögi a buddhaság eléréséhez szükséges tökéletes energiarendszerrel és eredendően tiszta tudattal.

A második, Vadzsrajöginí szimbolikus beavatása viszont egy különleges beavatás, ez egy belsőbb körnek szól, amikor szimbólumokon keresztül a négy beavatás útját mutatja be, a szexuális szimbólumok szabados használatával. A tantrikus rendszert ismerve valószínűsíthető, hogy Csakraszamvara nagy beavatása volt az, amellyel az általános hívőket és támogatókat bevonták a tantrikus körbe: számukra bemutattak néhány lényegi szimbólumot, de a hétköznapi sznob értékrendszert felrúgó és polgárpukkasztó tantrikus közvetlenség rejtve maradt számukra. Ez hasonlatos ahhoz, ahogy mostanában a Dalai Láma egyszerre több ezer embernek adja a Kálacsakra-beavatást (Tibetben van, hogy ugyanezt a beavatást több tízezrek számára tartják). A legtöbbjük nagyon elcsodálkozna, ha rádöbbenne a benne rejtett szexuális szimbolikára és gyakorlatokra. Épp ezért a Kálacsakra-beavatás a kezdetektől két részre van osztva: a tömegekhez szóló, enyhe szexuális szimbolikájú „kis beavatásra” és a belső tanítványi körnek szóló, közvetlenül a szexualitáson keresztül történő „nagy beavatásra”. Pont a Kálacsakra volt az a tantra, amelynek kimondottan politikai mondanivalója volt, hiszen egy politikai mozgalmat akart indítani, ahol a különböző kasztokból származó indiaiak a beavatáson keresztül elvetik hagyományos kasztjaikat és megkülönböztettségüket, és a sambhalabeli misztikus vadzsarakasztban egyesülve (*rdo rje 'i rigs*) szembeszállnak a XI. századbeli valós muszlim fenyegetéssel.

„A *gtum mo*, amely a meleg és öröm magától lángolása” (*bde drod rang 'bar*) – ezzel vagy ehhez hasonló kifejezéssel gyakran találkozunk a *gtum mo* említésénél. A meleg vagy hő, a tűz szimbolikája, a középső csatorna alsó végén elhelyezkedő, a tantrikus embrióképződés során az anyántól származó vörös esszenciát szimbolizálja, amely testünk hőképződésének alapja. Ebből fejlődik ki a *gtum mo* misztikus tüze, amelyet a gyakorlás során az A betűként szimbolizálunk és vizualizálunk. Ennek ellenpólusán helyezkedik el a fejtető alatt a középső csatorna felső végében az apántól származó, örömet szimbolizáló, a tudat érzékelő felét jelképező fehér esszencia, HAM szótaggal jelképezve és vizualizálva. A *gtum mo* gyakorlás a tűz – a vágyak tüzeinek – felhevülésével megolvasztja az öröm jégszerű esszenciáját, amely aztán betölti az egész testet. A két esszencia végső egyesülésével túljutunk mindenféle kettősségen és megkülönböztetésen a *mahámudrá* nagy egyenlőségében. Itt az A és a HAM egy további szimbólum, mivel az „Aham” szanszkritul 'en'-t jelent, így az a szimbolikus jelentése, hogy tudatunk a fogantatás pillanatában egyből kettéhasadt, a középső csatorna két végére feszült, és az életerőnk (*srog rlung*) az, ami életünk során fenntartja ezt a kettősséget. A gyakorlás során pedig ezen ősi energiák felhevülésével áthidaljuk a kettősséget, és egy magasabb szinten megteremtjük a test-tudat passzív tömegének átlényegülésével az ősi egységet (*zung 'jug*).

7. Tilópa kis szövege

A *Szóbeli tanítások Vadzsrajóginijében* lefektetett alapelvek egy fokkal részletesebb, gyakorlati szempontból való kifejtése a másik Tilópától származó alapszöveg, amelyet *Tilópa kis szövegének* vagy a *Szóbeli átadás kis szövegeként* szokás hívni (*Snyan brgyud yig chung*). Teljes nevén *A Győzedelmes Egyesítő (Csakraszamvara) szájából fülbe átadott útmutatása – A kívánságteljesítő drágakő (Dpal sdomba'i man ngag zhal nas snyan du brgyud pa'i – Yid bzhin gyi nor bu bzhes bya ba)*.¹⁶ A *gtum mót* érintő része saját fordításban:

A jógi a pránájámán [*srog rtsol*, légzéskontroll] keresztül a buddhaság urává lesz, bizonyossággal megérti a balról és jobbról induló áramlatokat;

Egyesítve ezeket [meditációban], és a szeleket vázaszerűen megtartva, a stabilitás eléréseit egyenként elsajátítja.

Nem ismervén a szelek gyakorlatának e módját, az aktivitás és ami azon túl van, nem lesz megvalósítható, ám e szelek alaptermészetének ismeretével az eredmény nem marad el.

A légzés ilyenén való megtartása meghosszabbítja a jógi életét; a vadzsra-recitációt gyakorolva, a szeleket megértve, a jógi meglátja az erényest és a nem erényest [képes a jövőt előre látni] és a halált elkerülni.

A *gtum mo* fajtái, hatásai, hasonlatai, alapelve, a gyakorlat maga.

A felépítő szakaszon meditálva a megfelelő feltételek adottak a *gtum mo* gyakorlásához.

A titkos viselkedésben [elvonulásban, távol a világtól, fáradtság nélkül], a szenvedéseket elviselve a test hármas [a másik szövegben hetes, az a Vairócsana hét pontjára utal] kulcspontját megtartva, a négy vizualizációval (a három csatorna és a négy csakra) egyesülve, megszabadul a gyakorlás hibáitól.

A három kapu megedzésére a fölül, alul és középen átszűrő gyakorlással [„egyesüléssel”] játszadozva törekszik a jógi a tűzcsiholó bot megfeszítéséhez hasonlóan.

A vadzsra-recitálásban a három szótagon meditál, és az öt Buddha mindegyikét a saját színein keresztül tanulmányozza.

Az öt elemi szelet megfogva füst, káprázat, szentjánosbogár, mécses és felhőtlen égbolt jelenik meg.

A stabilizáció jeleként holdfény, napfény, villámlás fénye, szivárvány, Nap és Hold egyesülése ténylegesen láthatóvá válik.

¹⁶ Szkt. *Śrīsaṃvaropadeśa-mukhakarṇaparacintāmaṇi*. Derge Tanjur no. 1529, 23. kötet, 86r–89r.

Ahogy egyesíti gyakorlatát a viselkedésével, képes lesz semlegesíteni a mérgeket, meglátni előre a halált, és egyéb ezekhez hasonló képességek is megjelennek.

A csatornák, a szelek és az esszenciák egybefonódásából a szakadatlan öröm, a fény és a gondolatnélküliség királyává lesz. Hej!¹⁷

Ebben a kommentárban Tilópától több konkrét meditációs technika leírása is benne van a világi eredményeikkel együtt. A buddhizmusban bármely gyakorlatnak a végső célja mindig a tökéletes megvilágosodás elérése, ezért az adott gyakorlat közvetlen eredményét világi vagy hétköznapi elérésnek, megvalósításnak nevezik (*thun mong dngos grub*).

A szöveg első fele közvetlenül a légzésgyakorlatokkal foglalkozik – pránájama vagy tibetiül *srog rtsol* – megemlítve a vázaszerű légzést (*rlung bum pa can*), amely a gyakorlatban a *gtum mo* meditációjának legfontosabb eleme, minden vizualizáció és maguk a fizikai jógyakorlatok is mind a vázaszerű légzés megtartásán keresztül működnek. Persze a szöveg ismét nagyon tömör, amelynek kifejtéséhez a szóbeli tanítások és a mesterek gyakorlati útmutatása szükséges (mint Milarepa fentebb idézett szövege). Itt a légzésgyakorlatok a *gtum mo* előtti említése a légzés kezdeti finomítására utal, a jobbról es balról áramló lélegzet megfigyelésére, majd ezek finoman „vázalélegzetbe” foglalására, a „lágyszzelek” (*jam rlung*) megvalósítására. A máig élő hagyományban is ezért elsőként a szelek finomítása történik, mielőtt rá lehetne térni a lényegi *gtum mo* meditációra. Ezért írja Tilópa: „A jógi a pránájámán (*srog rtsol*, légzéskontroll) keresztül a Buddhaság urává lesz, bizonyossággal megérti a balról és jobbról induló áramlatokat; Egyesítve ezeket (meditációban), és a szeleket vázaszerűen megtartva, a stabilitás eléréseit egyenként elsajátítja.” Itt a stabilitás jelei elsősorban testiek, a csatornák újraéledése és az elszáradt csatornába a szél bevezetése miatt először a szenvedésteli szakasz (*sdug bsngal gyi dus*) jön, amely különböző váratlan testi fájdmakként és furcsa betegségeként jelenik meg. Ahogy a szelek tovább stabilizálódnak, a csatornák újraéledésével az esszenciák kezdenek aktivizálódni és megtölteni a csatornákat. Ez az öröm szakaszához (*bde ba'i dus*) vezet, amikor a testet lágyszzelek, örömteli érzet hatja át, sokszor nyugtalanságot, irritált tudatállapotokat hozva magával. Végül tovább stabilizálódván elérkezik a szelek lecsendesülése, és megedződve működőképessé válik a gyakorlás (*rlung las su rung*).

A gyakorlás testhelyzetét illetően a szöveg megemlíti Vairocsana hét lényegi pontját (*rnam snang chos bdun*), amely a vadzsraülésmód elnevezése (*rdo rje dkyil dkrungs*). Ez általános testhelyzet nemcsak a tantrában, de az egész budd-

¹⁷ YCH, f. 87r.

hizmusban is. Ennek egy Tilópától származó leírása található egy Marpa-féle jógagyakorlat ismertetésben, a *Szóbeli hagyomány jógagyakorlatai (Snyan bgyud kyi 'khrul 'khor)* című rövid írásban:

A középső ülés [ászana, *dkyil dkrungs*], Tilópa hét dharmája,
 Vairócsana hét dharmájának [*rnam snang chos bdun*] is hívják.
 A lábaid tedd vadzrapozícióba [*rdo rje dkyil dkrungs*],
 A meleg ettől magától megszületik, Két kezed a köldök alatt négyujjnyira
 Stabilan tartsd a meditációs kézhelyzetben [*mnyam bzhag phyag rgya*],
 Ez kinyitja a csatornákat, és örömet szül,
 A gerincet egyenesen tartva,
 A szelek a saját helyükön stabilizálódnak,
 A nyakad hajlítsd be, mint egy horgot,
 Így a szív csücske felfelé fordul, és gondolatnélküliség születik.
 A vállaid keselyűszárnyszerűen feszítsd ki,
 Ezzel a szél a kulcspontokba hatol.
 A szemekkel nézz az orrod hegyére,
 Így a vizualizáció tiszta lesz.
 A tested és tudatod feszítsd, mint a tűzcsiholó botot,
 Így a meleg és az öröm gyorsan meg fog születni.¹⁸

8. Ma drang Ye shesnek adott tanítás

A *gtum mo* konkrét meditációjáról szó esik Tilópa dóhagyűjteményében, az *A mélységes nyolc értelemben (Zab mo'i don bgyad)*, amelyben nyolc fő tanítványának egy-egy gyakorlati útmutatást ad rövidebb-hosszabb formában. Ezek egyikében, a Ma drang Ye shes-nek adott tanításban részletesebben leírja a gyakorlatot.

Namo Guru!

Tilópa különböző varázslatos megjelenéseinek az erejével

Ténylegesen megmutatta a karma ok-okozati kapcsolatát.

Nag po Ma drang Ye shes-nek így tanította:

Elhibázott látásmódjuddal és filozófiájuddal a tírthikák

Nem értik meg saját tudatukat a dharmakájaként.

Az igaz útra való belépéshez

Szükség van az ok-okozat négy tanítására.

¹⁸ SGKHKH, 68.

Az első, a külső ok-okozat,
 A második a belső, a harmadik a titkos,
 És a negyedik az ilyenség ok-okozata.
 A külső ok-okozat tényleges leírása:
 Járj körül nagy odaadással,
 A szóbeli tanítás három szavát így átadom.
 A belső ok-okozat tényleges leírása:
 Itt a *gtum mo* technikáján kell meditálni.
 A nyakad hajlítsd meg, mint egy horgot,
 A szemekkel meredj az orrod csúcsára,
 A tested belsejében fölfelé haladva
 Képzeld el az avadhütít [a középső csatornát] nyilvánessző vastagságban.
 A színe erősen vörös,
 A felső vége a fejtetőn elhelyezkedő HAM betűhöz nyúlik fel,
 Alsó vége leér a titkos helyig [ágyékig].
 A *ro ma* és a *rkyang ma* [*rasanā* és *lalanā*] a két oldalsó csatorna.
 Az avadhütí mellett, vele együtt halad fölfelé.
 A *ro ma* vörös, míg a *rkyang ma* fehér.
 [A felső részük az agyvelő fölött a koponyához érve előre fordul, és a két orr-
 lyukba torkollik.]
 Az alsó végük a köldök alatt négyujjnyira egybegyűlik.
 A három csatorna találkozási pontjánál,
 A *gtum mo* lángját egy tűnyi nagyságban vizualizálva,
 A felső szeleket nyomd lefelé, és az alsó szelet húzzad fölfelé.
 Így meditálva örömeztet születik.
 A titkos ok-okozat tényleges leírása:
 Imígyen végezve a gyakorlást
 A saját tudatod az ok-okozat kölcsönös kapcsolatából
 Meglátja az együttszülető arculatát [tudattermészet],
 És felismeri, mint a kondicionáló feltételek nélküli Nagy Örömet.
 Az ilyenség ok-okozatának tényleges leírása:
 Ezen megértés alaptermészetéből,
 Megszerzésen és elvesztésen túl, megszületik a bölcsesség,
 Az önmagától beteljesülő legmagasabb gyümölcs.
 A nagy mester Tilópa a tirthika mester Ma drangnak így tanította. Ő ezt gyakor-
 latba ültette, és a teste vadzsratestté átalakulva mára túl van életen és halálon,
 és *mkha' spyod*-ben [Kecsará, a dákinik tiszta földje] tartózkodik. Ez volt a Ma
 drang Ye shes-nek adott szóbeli tanítás.¹⁹

¹⁹ ZDG, 91–93.

A tantrikus gyakorlás fontos eleme a tantrikus anatómia, az energiarendszer, amely a csatornákból (*rtsa*), szelekből (*rlung*) és esszenciákból (*thig le*) tevődik össze. A történet szerint Nárópa nagy nehézségek árán kapott csak tanításokat Tilópától. Egy nap a messze fekvő patakból kimerülten vizet hozott Tilópának, és ő váratlanul a cipőjével úgy fejbe ütötte, hogy Nárópa azon nyomban elájult. Amikor magához tért, Tilópa e lényegi tanítást adta neki: „A tényleges alaptermészet, amelyet az úttá teszünk, elhozza a gyümölcs fokozatait.” A későbbi mesterek magyarázatai szerint ebben az egész tantrikus gyakorlás benne foglaltatik. A „tényleges alaptermészet” (*dnegos po'i gnas lugs*) magában foglalja a tudat alaptermészetét – az „ősi tudatot” (*gnyug ma'i sems*) – és a test alaptermészetét, a tantrikus energiarendszert, az „ősi testet” (*gnyug ma'i lus*). Vizualizáljuk az energiatestben elhelyezkedő csatornákat és esszenciákat, és a szeleket az ősi egyesülésmódozatukban újraegyesítve fokozatosan megjelennek a szelek stabilizációjának jelei: „Az öt elemi szelet megfogva füst, káprázat, szentjánosbogár, méceses és felhőtlen égbolt jelenik meg. A stabilizáció jeleként holdfény, napfény, villámlás fénye, szivárvány, a Nap és Hold egyesülése ténylegesen láthatóvá válik” (*Tilópa kis szövegéből*). Ezek a jelek az energiák középső csatornába lépésének és stabilizációjuknak visszajelzései. Miután a szelek stabilizálódtak, végül szétfoszlanak (*thim*) a középső csatorna terében, ami a tudattermészet felismerése. Idevágó idézet Ma drang Ye shes dóhájából: „A titkos ok-okozat tényleges leírása: imígyen végezve a gyakorlást, a saját tudatot az ok-okozat kölcsönös kapcsolatából meglátja az együttműködő arculatát (tudattermészet), és felismeri, mint a kondicionáló feltételek nélküli Nagy Örömet.” A tantrikus gyakorlás alapvetése, hogy a test- és energiagyakorlatokon keresztül a megértés a tudat tapasztalásaként jelenik meg, tantrikus kifejezéssel „a függő keletkezést a testre helyezve, a megértés megszületik a tudatban” (*rten 'brel lus la bzhags, rtogs pa sems la shar*).

9. Nag po Dge bának adott tanítás

„A mélységes nyolc értelem” (*Zabmo donbryed*) egy másik értékes gyakorlati szövege, a *gtum mót* illetően a Nag po Dge bának adott tanítás.²⁰ Ezen a szövegen erősen látszik, hogy kimaradtak belőle részek. A szövegek hagyományosan titkos volta miatt a kézírással történő másolás során sok hiba keletkezett. Mindazonáltal a hagyomány ismeretének birtokában könnyen rekonstruálható a teljes mondanivaló. A mű a többi dalhoz képest hosszabb, előfordulhat, hogy egy későbbi mester kommentárja is összemosódott Tilópa eredeti dalával. Így

²⁰ ZDG, 75–86.

újabb értékes részletek tárulnak fel a gyakorlás lényegi pontjait illetően. A többi részt kihagyva közvetlenül a *gtum mo* leírásának fordítását közlöm:

A tudatosság egyensúlyozására
 A pránájámának [légzésgyakorlatnak] a hét kulcspontja.
 Az elszánás a tudat kulcspontja.
 A testhelyzet a test kulcspontja.
 A csatornák elhelyezkedésének kulcspontja.
 Az áramlás a szelek kulcspontja.
 A vizualizáció tárgyának a kulcspontja.
 A felébredt tudat elhelyezkedésének a kulcspontja.
 Végül a meditációs élmények és tapasztalatok jeleinek kulcspontja.

Az elszánás, mint a tudat kulcspontja:
 „Az összes érző lény javára
 Megvalósítom a tökéletes buddhaság állapotát,
 Ehhez a *gtum món* fogok meditálni” – gondolatban így határozunk.

A testhelyzetnek, mint a test kulcspontjának hat lényegi pontja van:
 A lábakat hálószerűen keresztezzük.
 A gerinc drága füzérhez hasonló [egyenesen tartjuk].
 A meditációs kéztartást [*mudrát*] a köldökünkhöz [alá] nyomjuk.
 Az állunkkal lenyomjuk az ádámcsutkáinkat.
 És magunkat istenségként vizualizáljuk.
 A hasunkat [alhasunkat] összekapcsoljuk a gerincünkkel.

A csatornák elhelyezkedésének tanítása:
 Alapvetően a gyémánttestben 72 000 csatorna található.
 Ha összefoglaljuk őket, akkor a négy csakrába gyűlnek össze,
 Ha tovább egyszerűsítjük őket, akkor a három fő [csatornába] gyűlnek össze,
 Ezt tovább egyszerűsítve a kettősségnélküli (ava-)dhútíba gyűlnek össze.
 Az avadhúti [középső csatorna] felső vége
 A fejtetőn a Brahmá-nyílásba ékelődik,
 Alsó vége a titkos helybe [ágyék, gát] szűrődik.
 A *ro ma* és a *rkyang ma* két csatornájának
 Felső végei a két orrnyílásba kapcsolódnak.
 Alsó végük a köldök alatt egymásba kapcsolódik [*na gu 'i mtshams = spu nag gu*,
 „a fekete kis szőrzetnél”].
 A három csatorna a test belsejében felfelé
 Egyenesen és fényesen helyezkedik el,

Belső tulajdonságuk, hogy üresek.
 Ez egyben a vizualizáció [a tudat] tárgyának kulcspontja is.
 Meditálj a négy csakra alaptermészetén,
 Ekkor, ami a tudat kulcspontja,
 Az öröm és a meleg tüzének kereke,
 Megmutatja az ősi bölcsességet.
 Ennek a vizualizációját a mester szájából megtudod.
 A szelek kulcspontjának négy része van
 A belégzés, a megtelítés, az összenyomás
 És a nyílvezzőszerűen ellövés négyese.
 Ahogy a kobra felemeli a fejét, ahhoz hasonlóan kell kilélegzeni.
 A szelek és a tudat kettősségnélküliségét kell felismerni!

A megvilágosodott tudat tanítása:
 A nagy öröm [fejtető] csakrájából
 Az öröm és üresség kettősség nélküli fénye által
 A szennyeződés nélküli öröm alaptermészetén meditálj.

A meditációs élmények és tapasztalatok jeleinek a kulcspontja két részre oszlik:
 A tapasztalati élmények és a megértés jelei.
 Az élmények az öröm és üresség kettősség nélkül.
 A megértés jelei az öt elem szelének megfogása.²¹

Itt a vadzsratestben lévő három fő csatorna elhelyezkedéséről található egy részletesebb leírás, amely a vizualizáció fő eleme. A mozdulatlan, laza, ám belül megfeszített testtartás, a levegő benntartásán keresztül a szelek egybepréselése és a tudat összpontosított vizualizációja a vadzsratest ősi alaptermészetét követve a *gtum mo* gyakorlás beindításának a lényege.

Tilópa szövegeiben a középső csatornát legtöbbször *avadhúti* néven említi. Tibeti szövegekben a leggyakrabban használt kifejezés a „középső csatorna” (*rtsa dbu ma*), de néha a szanszkrit *avadhúti*ként vagy annak tibeti fordításában *kun ‘dar ma*-ként is előfordul, amely „mindent felrázónak” vagy „mindent megremegtetőnek” fordítható. A hagyományos definíció azon alapszik, hogy az esszenciák, a csatornák és a szelek öröme megszületik, ezért a „mindent” (*kun*), majd ez mindenfelé kiterjedve „felrázó” vagy „megremegtető” (*‘dar*).

Ebben a szövegben említést találunk a vázalégzés részleteiről: „A szelek kulcspontjának négy része van, a belégzés, a megtelítés, az összenyomás és a nyílvezzőszerűen ellövés négyese. Ahogy a kobra felemeli a fejét, ahhoz hason-

²¹ ZDG, 80–82.

lón kell kilélegzeni. A szelek és a tudat kettősség nélküliségét kell felismerni!” Itt nyilvánvalóan kimaradt egy szövegrészlet, mivel csak a kilégzéshez van megadva gyakorlati hasonlat, a többi három mellől elmarad. A hagyományos leírás szerint egy vashorog beakasztásához hasonlóan kell belélegezni, a váza megtöltéséhez hasonlóan kell telíteni, a csomó összehúzásához hasonlóan kell összenyomni, és a nyíl kilövéséhez hasonlóan kell kilélegzeni. Itt a kobra fejének felemeléséhez hasonlított kilégzés egy apró mozdulatra utal, amikor a levegő benntartásakor az alsó állkapocs lenyomja az ádámcsutkát, kilégzéskor pedig ezt fellazítva egy enyhe bólintásszerű mozdulat történik.

A szöveg megemlíti a *gtum mo* gyakorlásának jeleit, de a részletesebb leírása elmarad. A többi szövegben is mind van hasonló leírás, a legteljesebb *Tilópa kis szövegében* található:

Az öt elemi szelet megfogva füst, káprázat, szentjánosbogár, mécses és felhőtlen égbolt jelenik meg.

A stabilizáció jeleként holdfény, napfény, villámlás fénye, szivárvány, a Nap és Hold egyesülése ténylegesen láthatóvá válik.

Ahogy a jógi egyesíti gyakorlatát a viselkedésével, képes lesz semlegesíteni a mérgeket, meglátni előre a halált, és egyéb, ezekhez hasonló képességek is megjelennek.

A csatornák, a szelek és az esszenciák egybefonódásából a szakadatlan öröm, a fény és a gondolatnélküliség királyává lesz. Hej!!!

Ennek egy részletesebb kifejtése a szóbeli hagyomány alapján Milarepa *A Felső kapu megszabadító hat gyakorlata* című művében található:

A második rész, a jelek nagy kincstárának a kulcspontja: a *gtum món* gyakorolva a tíz jel [*brtags bcu*], a négyféle mágikus képesség [*rdzu 'phrul bzhi*] és a négyféle összegyűlés [*'du ba*] jelenik meg.

A tíz jeltől öt hétköznapi és öt különleges. Az első az öt szél megfogásának jelei: valóságosan vagy álomban, a föld szelét megfogva füst jelenik meg, a víz szelét megfogva káprázat, a tűz szelét megfogva szentjánosbogárszerű jel, a szél elem szelét megfogva mécses, és az ég szelét megfogva felhő nélküli égszerű jelenség mutatkozik.

Az öt szél stabilizálódásának különleges jelei.

A jógi a köldöknél a föld szelét stabilizálva hosszan tud egy helyben maradni, a földet [alapatot] aranynak látja, holdfényeszerű jelenséget és nagy pusztaságot lát.

A szívben a víz szelét stabilizálva a test izzad, a jelenségeket víznek látja, napfényeszerű vörös fényjelenséget lát.

A torokban a tűz szelének stabilizálódásakor a test nagyon meleg lesz, nem kell ruhát viselni, nagy tüzet lát mindenfelé, és villámlásszerű jelenséget.

A titkos helyen [a gátban] a szél elem szelét stabilizálva nagy ereje lesz, gyorsan fog menni, szélfúvást és szivárványszerű jelenséget lát.

A fejtetőn az ég szelének stabilizációjakor a teste örömteli, bőrszíne ragyogó [egészséges] lesz, a Nap és a Hold egyesüléséhez hasonlatos jelenséget lát.

Ahogy a szelek a tudattal együtt behatolnak a középső csatornába, az ötféle szél színét az orránál mint szivárványszerű fonalat látja, a Buddhák tisztaföldjei és a hatféle létforma birodalmai is megmutatkoznak. Ekkor mindenféle büszkeség nélkül, ahogy csak történik, úgy ráhagyva kell folytatni a gyakorlást.

A négyféle mágikus képesség [*rdzu 'phrul bzhi*]: a tűz szele fölött uralomra szert téve a Napot fölül megállítja; az oroszlánt alulra nyomva a folyót visszafelé fordítja; a szeleket és tudatot hatalmába kerítve a mágikus nézés [*lta stangs*] által másokat képes mozdulatlaná merevíteni; a szél elem szelét hatalmába kerítve képes a levegőben meditációs pózban ülni.

A négy összegyűlés [*'du ba bzhi*]: a csatornák miatt a vagyon összegyűlik; a szelek miatt az emberek összegyűlnek; az esszenciák miatt a szellemek [*mi ma yin*, „nem emberek”] összegyűlnek; ezek kiegyenlítődésével [a szöveg valószínűleg hibás, lehetséges olvasat még az öt szél kiegyenlítődésével] az erényest és erénytelen megismeri [jövöbelátás képessége], és bármilyen tárgy és élelem magától összegyűlik.²²

10. Nus ldan Blo grosnak adott tanítás

Ez a szöveg is a *Mélységes nyolc értelemről (Zab mo 'i don brgyad)* származik, és nagyjából ott folytatja, ahol az előző szövegek befejezték: amikor túl a gyakorlati részleteken a gyakorlás működésbe lendül, hogyan kell ebben a felhevült tudatállapotban bizonyosságot lelmi a meditáción túl – túl minden módszeren és élményen, minden tanítást magunk mögött hagyva. Ezt nyomatékosítja Tilópa a legvégén azzal a kijelentéssel, hogy: „nincs semmi, amit mondani tudnék”.

Íme a szöveg saját fordításban:

Leborulok a drágakőhöz hasonlatos Mester előtt!

A nagy mester Tilópa

A jógi Nus ldan Blo grosnak így tanította:

Amikor a csatornák és szelek felett uralomra teszel szert,

Ragaszkodás nélküli örömmélny születik.

²² CHD, 234–235.

A jelenségek közvetlenül mutatkoznak
 És különböző varázslatos erőket mutatsz fel.
 Az esszenciák összegyűlésének jeleként
 Az istenségek mandalája ragaszkodás nélkül láthatóvá válik,
 És a valódi ősi alaptermészetet megérted.
 Egy ilyen megértéssel rendelkező jögi
 A szeleket megfogta, az istenség arcát is látja,
 És a ragaszkodás nélküli ősi állapot a saját helyén megszabadul,
 A koncepciókon túli nagy öröm mindezek erejéből önmagától megjelenik.
 Átlátva a szamszára és a nirvána
 Megtisztítandó [szennyeződéseinek] minden ellenszerét, minden gyakorlatot,
 Bizonyosságot lelsz, hogy mindez a saját tudatod vetülete.
 Ezért a saját tudatodat tedd a meditációd lényegévé:
 Amikor meditálsz rajta, nincs semmi, amin meditálni lehetne,
 Amin nem lehet meditálni, azt tedd a megszokásoddá.
 Ebben az együttműködő bölcsességben
 A saját és mások minden eredménye tökéletesen egybegyűlik.
 Számomra [Tilópa] nincs semmi, amit mondani tudnék.
 Ez volt a Nus ldan Blo gros-nek adott szóbeli tanítás.²³

A tantra végkifejlete: túl szamszárán és nirvánán, túl a tudat akaratlagosságából származó minden szennyeződésen, az alaptermészet *mahámudrájának* bizonyosságában minden megvilágosodott erény és aktivitás önmagától kifejeződik és elvégződik. Egyben érthetővé válik a *gtum mo* – *mahámudrárendszer* alapköve: a *gtum mo* aktivizálja a tudatalatti tartalmakat, amelyek a *mahámudrá* meditációnélküliségében felszabadulnak a megértés és a tapasztalatok együtt haladásával (*snjam rtog zung 'brel*). A meditációs tapasztalatok szétfeszítik az addig elért látszólagos nyugalmat, amelyek aztán egy még mélyebb megértés még tágasabb terében szertefoszlanak.

Érdekeség, hogy az indiai mahásziddhák *mahámudrászövegei* hangvételükben és olykor szóhasználatukban is mennyire hasonlatosak az előttük pár száz évvel tibetire fordított és más kulturális hagyomány lenyomatának tekinthető *rdzogs chen* tanításokhoz. Például, ami a *mahámudrá* hagyományban így hangzik: „Amin nem lehet meditálni, azt tedd a megszokásoddá”, az a *rdzogs chen* hagyományban Guru Padmaszambhavától így jelenik meg: „Nincs gyakorlás, csak megszokás” (*sgom pa min de goms pa yin*).

²³ ZDG, 74–75.

11. A dharmatermészet ősi éneke

Recsungpa szóbeli tanításainak gyűjteményében fennmaradt egy érdekes dóha Tilópától. *A dharmatermészet ősi éneke* (*Chos nyid gnyug ma'i mgur*) hangvételében provokatív, a fő kulturális áramlattal nyíltan szembeszegülő szóhasználatlaltal olyan, akár egy örült dala. Ugyanakkor a tantrikus szimbolikájával tanácsokat is ad különböző meditációs megakadásokhoz és a gyakorlat továbbviteléhez. Merész nyelvezete megadja az alaphangulatot a tantrikus gyakorlás félelem nélküli, a világi konvenciókkal nyíltan szembemenő bátor kiállításához.

Az eredeti dóhához hozzáfűzve szerencsésen megmaradt egy kommentár, valószínűleg Zhang Locavától (?–1237), aki a Recsungpa szóbeli tanításvonal egy jelentős korai mestere volt, több magyarázat és korábban szóbeli tanítás leírása is a nevéhez fűződik. Ezekkel a magyarázatokkal értelmezhetővé válik az amúgy erősen szimbolikus szöveg. A magyarázatokat minden sor alatt zárójelben közlöm, továbbra is saját fordításban:

A dharmatermészet ősi éneke

Leborulok a nemes Heruka előtt!

A sós tengerben

(A hétköznapi tapasztalások és megértések beolvadnak a dharma terébe)

Hátammal egy hegynek támaszkodom,

(A kettősség nélküli megértés bizodalmaival)

Az eget magamra öltöm.

(Az együttlésülető [bölcsesség] túl van minden jellegzetességen)

Éles fegyverrel megölöm a rablót,

(A bölcsesség örömiüressége minden elfogadás és elvetés kettőssége nélküli)

A tűz közepén tanyát verek,

(A nagy öröm megértése a test tapasztalásával együtt)

Földre terítem a Nap és a Hold ágát,

(A jelenség és a tudatosság kettősség nélküli)

És a dárda hegyén elalszom.

(A tudatot, a dharmatermészetből nem mozdulván, ahova csak akarja, oda helyezem)

Ha szomjas vagyok, a mérgezett vízből iszom;

(Az élvezeteket ragaszkodás nélkül tapasztalni)

Ha szomorkodnék, akkor a gandharavák városát nézem;

(A tudatosság és jelenségek megjelenéseikhez nem ragaszkodni és nem támaszkodni rájuk)

Ha eltompulnék, akkor a vázát megtöltöm széllel;

(A szél általi nagy öröm és az ehhez hasonló összes gyakorlatot alkalmazni)

Ha nyugtalan lennék, akkor a majmot üldözve megölöm;
(A tudatot így nem találva hagyjuk, hogy oda menjen, ahol csak jól érzi magát)

Ha lehangolódnék, akkor a fiatalok házába megyek;
(A hegytetőn nagy vidáman szomorú dalt énekelni)

Ha elködösödnék, akkor a győzedelmi zászló tetejére mászom;
(Fellelkesülni a mestert felidézve)

Ha ragaszkodnék *(a külső és belső testhez)*, akkor a temetőben sétálok;
(Felidézve, hogy minden gondolat csalóka)

Ha megijednék *(amikor különböző gondolatok születnek)*, akkor tudatomat az anyával egyesítem;
(mindent alapvetően a saját zavarodottságomként felismerni – a különbözőségek feloldása egy ízben)

Ha reménykednék, akkor az írásnélkülit *(tanítást)* nézem;
(Túl a szavakon)

Ha kételkednék, akkor a visszhangra figyelek;
(Minden dhárma az elnevezéstől független)

Ha megbánnám, akkor a múltat és jövőt felégetem.
(A múlt, jelen, jövő, a három idő minden cselekedetét a kettősségnélküliségben megerősíteni)

A disznók megesznek mindent a tisztaság gondolata nélkül,
(bármely gondolatot felismerni az egyetlen dharmatestként)

A kis gyerek szabadjára ereszti a tudatát,
(Túl örömmön és bánaton, nincs semmi, amit különösebben meg kellene valósítani)

A keselyű örömmel falja a temetői húst,
(A megtapasztaláshoz viszonyulj úgy, mint egy temetőhöz)

A méh nem hagyja elhervadni a virágokat,
(Ne állj le egy tapasztaláshoz ragaszkodva)

Az oroszlán leigazza a vadállatokat,
(Igázd le a világi nyolc dharmát)

A lótusz nem szennyeződik a körülötte levő víztől.
(Az emóciókat nem kell elvetni, hanem az öröműrességbe tovább vinni)

A nagy temetőben, Tiszta Térben, a nagy mester Tilópa Náropának így tanította a dharmatermészet ősi dalát (Ithi). A beavatás csomójának kioldása és a dharmatermészet ősi dala megmutatja a három magasabb beavatást. (Az indiai Náropa jelenlétében Marpa fordította le.) [Subham].²⁴

²⁴ CHNG.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Bde mchog snyan brgyud nor bu skor gsum*. Padma dkar po (ed.). Vols. 1–2. Palampur: Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang, 1975.
- CHD = Mi la ras pa: *Snyan brgyud las Steng sgo rnam grol gyi chos drug* in *Ras chung snyan brgyud skor*, vol. 4 (*Mes po'i shul bzhag* 259), 219–256.
- CHNG = Tilópa – Nárópa (author) – Mar pa Chos kyi blo gros (trans.): *Chos nyid gnyug ma'i mgur*, in *Ras chung snyan brgyud skor* (vol. 4) (*Mes po'i zhal lung* 259), 7–8.
- NGDNBM = Nárópa – Marpa (trans.): *Snyan brgyud rdo rje rnal 'byor ma*, in *bDe mchog snyan brgyud nor bu skor gsum*, vol. Ga, 95–104.
- Ras chung snyan brgyud skor* (vol. 1–19) (Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang (ed.) *Mes po'i shul bzhag* 256–274), Beijing: Khrung go'i bod rig pa dpe skrun khang (2011).
- SGKHKH = *Snyan brgyud kyi 'khrul 'khor*, in *Ras chung snyan brgyud skor* (vol. 7) (*Mes po'i shul bzhag* 262), 63–71.
- YCH = Tilópa (author) – Mar pa Chos kyi blo gros (trans.) *Śrīsaṃvaropadeśa-mukha-karṇaparacintāmaṇi*, *Dpal sdomba'i man ngag zhal nas snyan du brgyud pa'i Yid bzhin gyi nor bu* = *Snyan brgyud yig chung* in *Derge Tanjur*, no. 1529, 23. kötet, 86r–89r.
- YZHNP = *Snyan brgyud kyi brgyud pa Yid bzhin nor bu'i phreng ba*, in *Ras chung snyan brgyud skor* (vol. 2) (*Mes po'i shul bzhag* 257), 1–201.
- YZHNBLG = *Yid bzhin nor bu'i lo rgyus*, in *Ras chung snyan brgyud skor* (vol. 2) (*Mes po'i shul bzhag* 257), 202–370.
- ZDG = Tilópa: *Zab mo'i don brgyad*, in *Bde mchog snyan brgyud nor bu skor gsum*, vol. 1, 73–93.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Duff, Tony 2010. *The Bodyless Dakini Dharma: The Dakini Hearing Lineage of the Kagyu*. Kathmandu: PKTC.
- Eliade, Mircea 2006. *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*.
- Guenther, Herbert V. 1963. *The Life and Teaching of Naropa*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Roger R. 2004. *Tantric Treasures, Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195166418.001.0001>
- Roberts, Peter Alan 2000. *The Biographies of Ras-chung-pa: The Evolution of a Tibetan Hagiography*. Oxford: Harris Manchester College.
- Thrangun, Khenchen 2002. *The Life of Tilopa and The Ganges Mahamudra*. Crestone–Auckland: Namo Buddha Publications and Zhyisil Chokyi Ghatsal Publications.
- Marpa 1995. Mar pa Ch. B. (author), Torricelli, F. – Naga S. T. (ford.), Cayley, V. (ed.). *The Life of the Mahāsiddha Tilopa*. Dharamsala: LTWA.
- Tāranātha 1983. Jo Nang Tāranātha (author), Templemann, D. (ed., trans.). *Tāranātha's Bka' babs. bdun. ldan, The Seven Instruction Lineages by Jo. Nang. Tāranātha*. Reprint. Dharamsala: LTWA, 2007.
- Torricelli, Fabrizio 1998. „The Tibetan Text of the *Karṇatantravajrapada*.” *East and West* 48/3–4: 385–423.
- Tucci, Giuseppe 1999. *Tibetan Painted scrolls*. Bangkok: SDI Publications.
- White, David Gordon 1996. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago–London: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226149349.001.0001>

རྗེ་བཙུན་ཉི་ལ་པའི་ཉམས་མཁྲུང་གི་སྤྱིང་ནས་གཏུམ་མའི་ཉམས་ལྗེན་ལ་དབྱུང་པ།

ཡང་རྒྱད་ལྗེ་སི་ཡི་རྣམ་བཞག་མདོ་ཙམ་བརྟོད་པ།

རྗེང་འདིར་སྐབས་སུ་བབས་པ་ནི། རྩ་གར་ཡུལ་ཅུ་ཡོངས་སུ་གྲགས་པའི་གྲབ་ཐོབ་བརྒྱད་བཅུ་རྩ་བཞིའི་
ནང་ནས། བོད་ཡུལ་ནས་གྲབ་པ་ཐོབ་པའི་གང་ཟག་གྲངས་ལས་འདས་

པ་སོང་བའི་གྲབ་བརྒྱད་དུགས་པོ་བཀའ་བརྒྱད་པའི་ཚོས་ལུགས་གི་སི་མ་མཆག་རྗེ་བཙུན་ཉི་ལ་སྤྱིངས་
ཞབས་ཉི་ལོ་པའི་གསུང་ཚོས་རྒྱད་ཅུ་འབྲུང་བ་ནང་ནས། བརྗེ་མཚོག་མཁའ

‘འགོ་སྟན་བརྒྱད་ནས་རིམ་པར་བརྒྱད་པའི་ཉམས་མཁྲུང་ཟབ་མོ་རྣམས་རྩར་བཞགས། བརྒྱད་པའི་སྤྲ་མ་
རྣམས་གི་གསུང་ཚོས་ཟུར་བརྒྱན་པས། སྤྲ་ན་སྤྱིང་པའི་རྩྱུང་ལྗེའི་སྟོར་གི་ཉམས་ལྗེན་གི་སྤྱིང་པོར་གྲུར་བ་
གཏུམ་མོའ་དམ་ངག་ལ་ཞིབ་དབྱུང་འཕུལ་བ་ཡིན། རྗེའི་རྗེད་ཅུ་རྗེ་བཙུན་ཉི་ལ་པའི་རྣམ་ཐར་སྤྱིང་པོ་
ཙམ་ཅིག་ཏུང་ག་རི་སྤྱིང་ལ་འགྱུར་བ་ཡིན་

། ཉི་ལོ་པའི་གསུང་ཚོས་རྣམས་ག་རྣམས་གྲངས་དང་ལོ་རྒྱུས་ལ་རྗེས་སུ་དབྱུང་བ་ཡིན། ལྷག་པར་ཉི་ལོ་
པའི་ཉམས་མཁྲུང་གི་སྤྱིང་ནས་གཏུམ་མོ་དང་རྒྱད་ལྗེ་སི་ཡི་ལ་བ་དང་འབྲེ

ལ་ལུགས་རྩན་ལ་ཕབ་ལུགས་བརྟོད་པར་བྱ། ཟུར་ལ་ཉི་ལོ་པའི་དོ་ཉ་ལ་ཤས་ཏུང་ག་རི་སྤྱིང་ལ་འགྱུར་
ཤིང་འབྲེལ་བཤད་ཉུང་ཤས་བྱེད། འགྱུར་རྩམ་རྗེ་རྣམས་གི་ཁྱད་ཚོས་ནི།

རྗེང་སང་ག་བར་ཅུ་བརྗེ་མཆག

‘སྟན་བརྒྱད་དང་རྗེ་བཙུན་ཉི་ལ་པའི་གསུང་ཚོས་སི་ཡི་སྐད་ལ་འགྱུར་བཅོས་བྱེད་པ་རྗེར་མ་མཐོང་།
མཁས་པ་ཐམས་ཅད་ལག

ས་སར་སྐད་ཚད་ཅུ

‘གཟུང་བས་བོད་ཡིག་ག་གསུང་ཚོས་ཐམས་ཅད་བདད་སྟོམས་སུ་བཞག་པའི་སེར་ཁོན་ཚད་རྗེ་འདྲ་བའི་
ཡིག་ཆ་ལ་ཞིབ་མཚུག་མི་འབྱུང་། ད་ལ་ད་ན་བོད་ཡིག་ལ་གནས་པའི་ཉི་ལོ་པའི་ཡིག་ཆ་རྣམས་གི་སྤྱིང་
ནས་གཏུམ་མོའི་ཉམས་ལྗེན་རྩན་ལ་ཕབ་བ་ཡིན་ཤིང་མ་འོང་བ་ན་རྗེ་སྟོར་གི་ཞིབ་དབྱུང་འབྲུང་བའི་
སྐལ་བ་པོ་ཡིན་པའི་རྗེ་བ་བཞག་པ་ཡིན།

KELLER MIRELLA

Galambos Péter élete

新春雪厚元宵秀， 萬物繁榮慶元宵。
歡樂世間豈肯留； 隨緣愁樂諸妙境，
隨緣愁樂諸妙境， 無心道人何處有。
無心道人何處有。 無心道人何處有。

A tavasz kezdetén a hó még vastag, csodás a lampionünnep,
Ezt a földi boldogságot hogyan lehetne maradásra bírni?
A karma szülte kín és boldogság mind csodálatos körülmény,
A gyakorló, kinek elméje szabad, hol lelni rá?¹

Egyetemi évek Kínában

Galambos Péter 1971. január 19-én született, és a budapesti Kaffka Margit Gimnáziumban tanult. Saját bevallása szerint fiatalkorában a filozófia felől érkezett el a buddhizmushoz. Míg a nyugati filozófiában távolságot érzett az eszmerendszerek és azok gyakorlatba ültetése között, a buddhista írásokban felfedezte azt, hogy ezeket az elméleteket meg lehet valósítani, át lehet ültetni a mindennapi gyakorlatba, az élet megélésébe és megtapasztalásába. Először Konfuciusz és Lao-ce írásait, illetve Daisetz Teitaro Suzuki és Erich Fromm *Zen buddhizmus és pszichoanalízis* című könyvét olvasta. Ez volt a kínai kultúra iránti érdeklődésének az alapja, és ez volt az oka annak is, hogy még gimnazistaként megpályázott egy kínai ösztöndíjat. Tizenkilenc évesen, 1990-ben jutott ki először

¹ A verset Galambos Péter írta, és halála után egy barátja küldte el az alábbi jegyzettel: „2004年元宵節，彼特写的诗”。A jegyzet fordítása: Péter 2004. február 5-én, a lampionünnep napján írt verse.

Pekingbe egy csereösztöndíj-program keretein belül. Eredetileg biotechnológia szakra jelentkezett, ahonnan átiratkozott a Peking Kínai Orvoslás Egyetem (*Beijing Zhongyiyao Daxue* 北京中医药大学) hagyományos kínai orvoslás szakára. Ennek a döntésnek az volt az oka, hogy alapvetően a hagyományos kínai kultúra érdekelte, és a hagyományos kínai orvoslás tulajdonképpen a kínai filozófia egy gyakorlati alkalmazása, egy olyan módszertan, amely közvetlen kapcsolatban áll a hagyományos elméletrendszerrel. Kínában az első két év nyelvtanulással telt, mivel a hagyományos kínai orvosláshoz nemcsak alapvető kínainyelv-tudás szükséges, hanem a hagyományos írásjegyek, a klasszikus kínai és az orvosi szakszövegek ismerete is.



1. kép: Galambos Péter (Kína, 1991, Veres Judit felvétele)

Kínában az egyetem mellett sokféle más lehetőség is adódott a tanulásra. Péter az egyik ösztöndíjas magyar barátjával, Tólos Gáborral a hosszú téli szüneteket Yunnanban töltötte, ahol *qigongot* 氣功 és *taiji-t* 太極 gyakoroltak. Pekingben találkozott Péter az első chan buddhista² mesterével Peking egyik régi templomában, a Guangji templomban (*Guangji si* 廣濟寺), amely még a Jin-dinasztia

² A chan az egyik legismertebb a kínai buddhista iskolák között. A hagyomány szerint a chan tanításokat Bódhidharma hozta el Indiából. Az iskola követői nagy jelentőséget tulajdonítanak a mester szerepének, hiszen a tanítás átadása tudatról tudatra történik (*yixin chuanxin* 以心傳心) (Hamar 2017: 137).

(1115–1234) alatt épült, de épületei jelenlegi formájukat a Ming-dinasztia alatt (1368–1644) nyerték el. Péter ezen a helyen vett menedéket a templom idős mesterétől, és itt kezdett meditációt gyakorolni.

Kínai gyógyászatot először Lai Shengling 来圣灵 mellett gyakorolt, akinek többek között *A tantrikus buddhizmus ezerkarú, ezerszemű Avalókitésvara gyakorlata* (Mizong Qianshou qianyan Guanyin gong 密宗千手千眼观音功) címmel jelent meg *taiji-* és *qigonggyakorlatokat* bemutató könyve. Lai Shengling mester segédjévé fogadta, egészen pontosan az írnokává; a mester diktálta, hogy kinek milyen gyógynövényekre van szüksége, ő pedig jegyzetelt. Lai Shengling mandzsú családból származott, ősei udvari orvosok voltak, így a család sok saját recepttel rendelkezett. Lai Shenglingnek volt egy különleges képessége, általában a kínai orvoslásban pulzusdiagnózissal diagnosztizálnak, de ez az idős mester afféle műszerként működött, amikor az ujját rátette a páciens ujjaira, libabőrös lett a problémás szervhez kapcsolódó meridián érintésekor.³ Pétert, miután elsajátította a hagyományos kínai orvoslást, azon belül az akupunktúrát, a gyógynövénytant és a pulzusdiagnosztikát, teljes értékű kínai orvosnak tekintették, ami a hegyekben töltött évek alatt értékes tudásnak bizonyult, hiszen időnként felkeresték a helyiek, hogy a segítségét kérjék.⁴

Péter tibetiül még Pekingben kezdett el tanulni egy tibetitől, aki a pekingi Minzu Egyetemen (*Zhongyang Minzu Daxue* 中央民族大学) tanított. Tibetet, a tibeti buddhista mestereket sok legenda lengi körül, Péter annak idején úgy gondolta, hogy érdemes ezeket első kézből megismerni, megtapasztalni. 1993. április 6-án indult útnak Tibetbe, és csak jó tíz évvel később, 2005-ben jött vissza – először Pekingbe, majd onnan Magyarországra.

Mkhan po Mun sel Rin po che és a rdzogs chen

Péter egy Pekingben élő tibeti barát ajánlólevelével érkezett Északkelet-Tibetbe, vagyis Mgo log térségébe. Egy dge lugs pa⁵ dge shes⁶ látta vendégül, aki segített neki a tibetinyelv-tudása fejlesztésében, és cserébe Péter angolul tanította őt. Innen egy rnying ma pa⁷ mesterhez ment tovább, aki éppen ezen a vidéken

³ Szegedi 2009: 97.

⁴ Szegedi 2009:101.

⁵ A dge lugs pa a négy fő tibeti iskola egyike, kialakulását 1409-re teszik. Az irányzat követői nagy hangsúlyt fektetnek az elméleti ismeretek elsajátítására.

⁶ A dge shes egy rangot jelelő kifejezés, amely azt jelenti, hogy az adott szerzetes megszerezte a tibeti buddhizmus egyetemi tudományos fokozatát.

⁷ A rnying ma pa a legrégebbi a négy fő tibeti iskola között, önálló kánonnal rendelkezik. A hagyomány szerint Padmaszambhava – akit második Buddhaként tisztelnek – volt az, aki a 8. században megalapította az első buddhista kolostort Tibetben.

élt. Mgo logról azt kell tudni, hogy nagyon magasan fekszik, így az idő elég hideg, ráadásul egy nomád terület, amely leginkább a Mgo log-i rablóbandákról híresült el. Ami a tibeti buddhizmust illeti, itt leginkább a rdzogs chen vonal terjedt el, híres rdzogs chen mesterek élnek errefelé. Péter az egyik ilyen magasan fekvő rnying ma pa kolostorhoz, a Chalanghoz ment. Ez egy nagyobb kolostor Mgo logban, közel 2000 szerzetes tartózkodott ott akkoriban. A szerzetesekkel együtt élt ott négy mkhan po⁸ is, akiknek az instrukciói alapján Péter elkezdte az előkészítő gyakorlatokat, és azokkal párhuzamosan rdzogs chen⁹ tanításokat is kapott. Már egy ideje a kolostorban gyakorolt, amikor az egyik nap felmerült Mkhan po Mun sel Rin po che neve.



2. kép: Mkhan po Mun sel Rin po che (Kína, Matteo Pistono felvétele)

⁸ A mkhan po egy rangot jelelő kifejezés, amely azt jelenti, hogy az adott szerzetes elvégzett egy egyetemi tudományos fokozatnak megfelelő tizenhárom éves képzést.

⁹ A rdzogs chen, avagy nagy tökéletesség a rnying ma pa iskola fő gyakorlata, amely a mód-szerek nélküli utat jelenti.

Mkhan po Mun sel, vagyis Mgo log Mkhan chen Mun sel (1916–1994) tizenöt évesen vált szerzetessé a Katok kolostorban. Dpal sprul Rin po che¹⁰ egyik fő tanítványától, Mkhan po Ngag dbang Dpal bzangtól kapta meg a Klong chen Snying thig¹¹ teljes átadását, később a Dpon skor Ngag dgon kolostor apátja volt több mint húsz éven keresztül. Mkhan po Mun sel Rin po che 1959-ben kínai munkatáborba került, ahol a nehéz körülmények ellenére fizikai és mentális állapota egyre javult, így rabtársai és néhány fogvatartója is tanítványául szegült. A munkatáborban tanult tőle többek között Nyolcadik A lde'u Rin po che és Mgar chen Rin po che¹². Huszonkét év börtön után Mkhan po Mun sel Rin po che hazatért szülővárosába, Mgo logba, és élete végéig ott tanított. A '90-es években ő volt az egyik leghíresebb rdzogs chen mester.¹³ Többek között arról volt ismert, hogy huszonnégy éves korában megkapta a rdzogs chen tanításokat, és utána nem is gyakorolt mást. Amikor meglátott egy mantrázó szerzetest, leszidta, hogy mit csinál, tán nem hisz a rdzogs chenben? Ő maga egész életében folyamatosan gyakorolt, és azok szerint, akik találkoztak vele, megfogalmazhatatlan, erős jelenléte volt. Péter az egyik beszélgetés során így emlékezett vissza legfontosabb mesterével való első találkozásra:

A hegyen lakott egy nagyon jó mester, aki egész életében meditációban volt, ő is egy nagyon jó barátom és mesterem lett. Egyik nap, amikor beszélgettem vele, megkérdezte, hogy hallottam-e már Mkhan po Mun sel Rin po che-ről? Mondtam, hogy persze, hallottam, szeretnék is majd elmenni hozzá tanulni. Ekkor ez a mester megkérdezte tőlem, hogy megjelenik-e bármiféle kétely a tudatomban? Amikor felmerül egy mester neve, általában szokott lenni valamilyen kétely azzal kapcsolatban, hogy milyen lehet ez a mester. Kérdezte, hogy vajon nekem is megjelenik-e ilyen? Mondtam, hogy nincs semmilyen kételyem, tényleg nagyon szeretnék elmenni hozzá tanulni. Erre a mester egyből közölte, hogy akkor mit keresek még itt, holnap induljak is el hozzá! Útravalónak csinált nekem egy adag ételt, ami egy helyi, sárga virágú növény gyökeréből készült, s ami egy nagyon tápláló helyi ételnek számít. Az örleményét vajjal kikeverik,

¹⁰ Dpal sprul Rin po che tanításai magyarul is olvashatók a *Tökéletes tanítóm szavai* című könyvben.

¹¹ A Klong chen Snying thig a rnying ma pa iskola egyik terma szövege, a rdzogs chen tanítások szisztematikus magyarázatát tartalmazza. A szöveg angol nyelven Sam van Shaik fordításában olvasható *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Approaches to Rdzogs chen Practice in the Longchen Nyingtig* címen.

¹² Mgar chen Rin po che kétszer járt Magyarországon (Zalaszántón) tanításokat adni, először 2007-ben, másodszor 2018-ban. Tanításai magyar nyelven Garchen Triptrul Rinpoce *108 lényegi tanítás a Vadzsrajána ösvényén* című könyvben olvashatók.

¹³ https://treasuryoflives.org/biographies/view/Khenchen-Munsel-Rinpoche/TBRC_P7274 (2021.03.10.)

és szárított tibeti sajthoz teszik hozzá. Ezt adta az útra, mert Mkhan po Mun sel Rin po che kolostora olyan százhusz kilométerre volt a hegyekben, ráadásul a nyári esőzések miatt az utak nem voltak jó állapotban, ezért azt javasolta, menjek gyalog. Az út eltartott négy-öt napig, ami alatt szerencsésen nem tévedtem el, de egy kicsit lesérültem, ugyanis nem volt túl jó a cipóm, csak egy nagyon olcsó kínai tornacipő volt rajtam. Sántikálva, de megérkeztem, úgyhogy mondták is, ha véletlenül legközelebb jövök, akkor ne gyalog jöjjenek, ami mondjuk aztán nem teljesült be, mert legközelebb ugyancsak gyalog mentem.

Amikor eljutottam Mkhan po Mun sel Rin po che-hoz, ott nagyon nagy szerencsém volt, hogy kaptam tőle tanításokat, hihetetlen jó tanításokat. Igazándiból sosem járt arra külföldi, ez egy világvége helyen volt. Mkhan po Mun sel Rin po che itt, ezen a világvége helyen adta a tanításokat, de egész Tibetből jöttek hozzá tanítványok, hogy rdzogs chent tanuljanak. Ő kizárólag rdzogs chent tanított, közvetlenül rdzogs chen tudat természete rámutatásokat. Én nagyon szerencsésen kaptam tőle ilyen rámutatást. Nála lett sok tapasztalásom, megértésem.

Mkhan po Mun sel Rin po che-nál úgy ment, hogy amikor találkoztam vele, akkor ő kezdett el kérdezni, hogy nekem milyen megtapasztalásaim voltak, az én megértésem milyen? Mit értek a buddhizmusból, tanultam-e rdzogs chent, mit értettem meg belőle? Ez egy visszakérdező jellegű beszélgetés volt, ami nagyon tetszett. Elmeséltem neki, hogy milyen megéléseim voltak, milyen tapasztalataim, és ő vissza-visszakérdezett: például, ha jön egy gondolat, akkor mit csinállok? Utána szemléltetni is kellett, vagyis együtt kellett vele ülni, és egy fél órát együtt meditáltunk. Ezután hirtelen azt mondta, hogy az ő megértése és az én megértésem között, úgy látja, nincs semmi különbség, és nem is kellett volna idejönnöm. Ez egy hatalmas „bumm” élmény volt: találkoztam a legjobb mesterrel Tibetben, és akkor ő ezt mondja! Esélytelenség! És akkor hirtelen ott volt egy nagy áttörés. Ott is maradtam vele gyakorolni, de aztán a tél közeledtével azt mondta, hogy menjek el egy alacsonyabban fekvő helyre, mert itt nagyon hideg van télen, inkább majd nyáron menjek vissza. Ez a hely négyezer több száz méteren volt, és ő maga is elköltözött egy másik helyre a tél idejére.¹⁴

Péter ennek fényében Lhasza felé indult, hogy ott töltsen a telet, és hogy nyáron majd megint visszatérjen a mestere kolostorába, de Mkhan po Munsel Rin po che 1994-ben meghalt, ezért nem volt miért visszatérni, ehelyett Péter Nang chenben töltött közel tíz évet.

¹⁴ Egy 2019-ben elhangzott beszélgetés lejegyzése.

A Ide'u Rin po che és a Nárópa hat gyakorlata (*Nāro chos drug*)

Lhasza környékén található a Bsam yas Mchims phu kolostor, az a híres gyakorlólóhely, ahol Guru Rin po che is gyakorolt. Ide indult Péter 1993-ban, de végül úgy alakult, hogy addig nem jutott el, helyette megállt Kínában, Qinghai tartományban, és Nang chenben telepedett le, ahol Mkhan po Mun sel Rin po che egyik híres tanítványa, A Ide'u Rin po che élt. Az ő kolostorához tartozott egy viszonylag közeli, a hegyen lévő barlang. A barlang használatához Adué Rin po che adott engedélyt, mivel a hely az ő kolostorának a része volt, és ez egyben azt is jelentette, hogy Péterről a kolostor gondoskodott, vagyis vittek neki enni időközönként. Ezenkívül később a helyiek is meglátogatták néha, hogy gyógyítással vagy tanáccsal segítse őket, cserébe tőlük is ételmezt kapott. A barlang egy több száz méteres szakadék felett helyezkedett el, ahova egy különösen veszélyes manőverrel kellett lemászni. Egy szentély volt ott, ezenkívül semmi más, csak a barlang és a végtelen ég a hegyek felett. Régebben laktak itt jógik, de amikor Péter ebben a barlangban gyakorolt közel tíz évig, nem járt ott rajta kívül senki. Néha feljött egy-egy jógi gyakorolni egy hónapra, de őket leszámítva teljesen egyedül volt.

'Khrul zhig, avagy Nyolcadik A Ide'u Rin po che (1931–2007) 'brug pa bka' bryud mester volt, a Rtse chu kolostor apátja. A 16. Karmapa ismerte el a Hetedik A Ide'u Rin po che reinkarnációjaként hétéves korában. Ezután a Rtse chu Gompa-ban tanult, a Nárópa hat gyakorlatának (Naro Chos drug) átadását egy hétéves elvonulás során kapta meg. Ez egy hagyományosan Tilópától és Nárópától eredeztetett tantrikus gyakorlatsor, amelynek középpontjában a gtum mo gyakorlata áll. 1958-ban A Ide'u Rin po che kínai munkatáborba került tizenöt évre, ahol lehetősége volt Mkhan po Munsel Rin po che-től tanulnia. A kulturális forradalom után A Ide'u Rin po che rendkívül fontos mesternek számított, mert ő volt az egyetlen élő vonaltartója a 'brug pa bka' tanításoknak. 1990-től Nang chenben a helyi sprul sku-nak továbbadta a 'brug pa bka' vonal teljes átadását. Ekkoriban ért Péter Nang chenbe, így ő is részesült ezekből a tanításokból. Ez a téli átadás sorozat három-négy hónapig tartott.

Ezen túl Péternek lehetősége nyílt egy indiai utazásra A Ide'u Rin po che-val, aki akkoriban a 'brug pa bka' régi könyveinek szerkesztésével foglalatalkodott a *Drukpa Kagyu Heritage Project*, vagyis a 'brug pa bka' szöveghagyományainak megmentésével foglalkozó program keretein belül. Ez azért volt szerencsés, mert ekkor más kolostori feladatokkal nem terhelték, így ráért a Nárópa hat gyakorlatának hagyományos átadására. A Nárópa hat gyakorlatát hagyományosan Milarepától (Mi la ras pa) kezdődően változatlan formában adták át, vagyis nem egyben, hanem lépésről lépésre, gyakorlatról gyakorlatra. Többek között ez az oka, hogy hároméves elvonulásban szokták átadni. Ez Péter esetében úgy

történt, hogy miután A Ide'u Rin po che átadott egy gyakorlatot, elküldte őt tíz-tizenöt napra vagy egy hónapra gyakorolni, majd az egyéni gyakorlás után vissza kellett mennie a mesterhez és elmondani a tapasztalatait. Ha A Ide'u Rin po che megfelelőnek ítélte a megértését, megtanította a következő gyakorlatot. Ez a tanítási mód igen időigényes, sok figyelmet igényel a mester részéről. Ezen átadás által vált Péter a brug pa bka' bryud iskola egyik vonalhordozójává. Így mesélt a Nárópa hat gyakorlatáról az egyik előadása során:

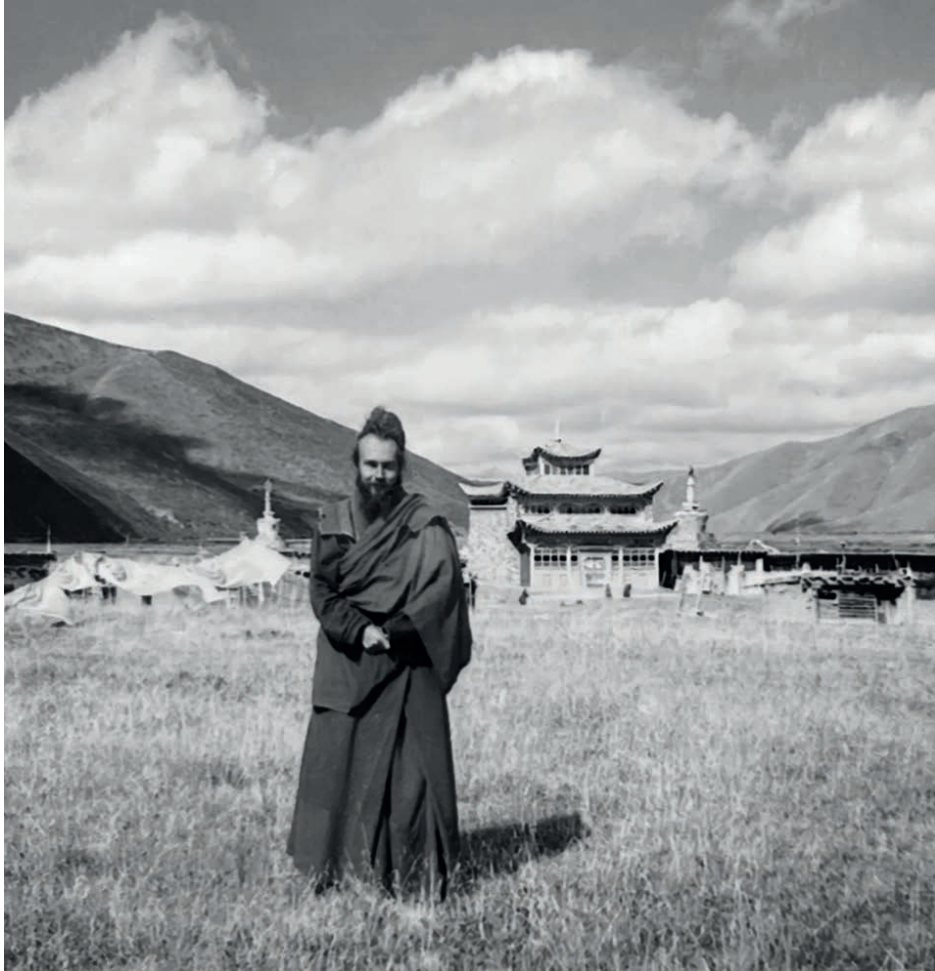
A Nárópa hat gyakorlatának a lényege a *gtum mo* vizualizációja és a vázalegzés egybehangelése. A *gtum mo* célja a tudat természetének felismerése, a mahamudra. Ezt egészítik ki a különböző jógagyakorlatok, a sprul 'khorok. A tibeti jógarendszer egy autentikus és tökéletes rendszer. Nagyjából, amit Milarepa gyakorolt annak idején, az maradt fenn a mai napig. Ezekkel a gyakorlatokkal történik a finomhangolás, a mindenféle gyakorlásból származó akadályok kiküszöbölése és a gyakorlás továbbvitele, továbbfokozása. A sprul 'khorok segítenek a középső csatornában lévő energiák stabilizálásában.

Ha már van valamilyen tapasztalás, utána azt még stabilizálni kell. A stabilizációban a tapasztalások gyűjtése segíthet, minden olyan élmény, amikor a *gtum mo* a tudatot extrém helyzetbe hozza, amikor fellángol a test-tudat rendszer. Ilyenekkel bővül ki a tapasztalás.

Egy *rdzogs chen* mester mondta, hogy a buddhák tudata tágas, mint az ég, az érző lények tudata pedig pillanatról pillanatra megszakad. Ez a tágasságtengely nagyon fontos. Végül is az összes gyakorlás erről szól. Amikor már nem akarsz semmi újat megtapasztalni, de kitágítod a tudatod. Amikor ugyanazt a dolgot más helyzetekben, más pillanatokban tapasztalod meg. Erről szól a kiterjesztés. Amíg nincs meg a mahamudra, addig arra lehet használni a *gtum mo*-t, a Nárópa hat gyakorlatát, hogy elérd, hogy megtapasztald. Ha már megvan, ezzel a tapasztalattal lehet kitágítani az élményt.

A gyakorlásnak tulajdonképpen két része van: az első az önmagad rendbetétele, a második a részvét, ami egyenlő a kiterjesztéssel. Vagyis ha megtapasztaltál valamit, azt még ki kell terjeszteni. Azért volt Milarepa vagy bármelyik másik nagymester végig gyakorlásban, hogy stabilizálják, amit elértek. A stabilizáció az erő kiterjesztése. Ez az együttérzés tulajdonképpen egy spontán erő, amivel másokra is lehet hatással lenni. Mint Mkhan po Mun sel Rin po che, aki spontán képes volt másban megértést előidézni.¹⁵

¹⁵ A Buddha FM rádióban leadott 2017-es Galambos Péter & Varjasi Géza interjú alapján lejegyzett szöveg.



3. kép: Galambos Péter Mkhan po Mun sel Rin po che kolostora előtt
(Kína, 1993, Tsering Gyamtso felvétele)

Péter 1996 és 2005 között a nag cheni barlangokban gyakorolta a rdzogs chent és Nárópa gyakorlatait. A Tibetben töltött évek alatt a hosszú elvonulásban töltött idő mellett végigolvasta A lde'u Rin po che könyvtárát, így elméleti tudásra és gyakorlati tapasztalatra egyaránt szert tett. Ezt a kettőt ötvözve sok évvel később, 2018-ban az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának keleti nyelvek és kultúrák szak Tibet szakirányán írt szakdolgozatot *A gtum mo gyakorlata Tilopa realizációs énekein keresztül, és ennek kapcsán a tantrikus elgondolásba való betekintés* címen, amelyben Tilópa *gtum mo* gyakorlatokkal kapcsolatos szövegeit fordította és elemezte.

Wang mester és a chan

Péter a Tibetben töltött évek alatt sokféle utazott és sok emberrel találkozott. Mesterei voltak többek között Sprul sku O rgyan Rin po che (1920–1996),¹⁶ Bya bral Rin po che (1913–2015)¹⁷ és Pad ma Rdo rje (1912–2014).¹⁸ Péter maga is elismert mester lett, nevét a környéken mind nagy tisztelettel emlegetik a helyiek a mai napig. Amikor a tibeti évek után visszatért Pekingbe, meghívást kapott egy híres pekingi chan mesterhez, így alkalma nyílt megismerni Wang Shaofan 王绍璠 (1943–2012) chan mestert és a chan buddhizmus *huatou* 話頭 meditációs technikáját, amelyet később tanított is Magyarországon.

Wang mester a híres gyakorló és akadémikus, Nan Huai-Chin 南懷瑾 (1918–2012) tanítványa volt. Nan Huai-Chin Wenzhou városában, Zhejiang tartományban született, klasszikus neveltetés mellett harcművészetet tanult. A második kínai–japán háborúban parancsnokként vett részt, majd hátrahagyta a katonai karriert, hogy életét teljesen a buddhizmusnak szentelhesse. Végigcsinált egy hároméves elvonulást az Emei-hegyen, Yuan Huanxian 袁煥仙 (1887–1966)¹⁹ chan mester tanításait követve. Ezután lett egy tibeti buddhista mestere is Kilencedik Gangs dkar Rin po che (1893–1957) személyében. 1949-ben Tajvanra költözött, ahol több egyetemen is tanítani kezdett, és közel negyven könyvet publikált.²⁰

Wang Shaofan egészen fiatal korában, még gimnazistaként vett részt Nan Huai-Chin hétnapos chan elvonulásain Tajvanon. Saját elbeszélése szerint eleinte nem vette komolyan az elvonulásokat, esténként kiszökött a kolostorból, hogy húsos ételt egyen a faluban.²¹ Aztán később, amikor a katonaeveit töltötte, elment egy elvonulásra, ahol a következő *huatou*-t gyakorolta: A Buddha miért vette fel a virágot, Kasjapa miért mosolyodott el?²² Az elvonulás negyedik nap-

¹⁶ Sprul sku O rgyan Rin po che (1920–1996) egy nepáli rdzogs chen mester volt, korának egyik legnagyobbja, akinek fia és tanítványa, Tsoknyi Rin po che egy időben Péterrel tanult együtt. Tsoknyi Rinpoche a mai napig világszerte ad tanításokat, lányiskolát alapított Nepálban, és számos könyvet írt.

¹⁷ Bya bral Rin po che (1913–2015) mestere Mkhan po Ngawang Pelzang (más néven Mkhan po Ngagchung), és akárcsak Dpal sprul Rin po che, ő is a Klong chen Snying thig tanítások vonalhordozója volt.

¹⁸ Pad ma Rdo rje (1912–2014) rmying ma pa jógiai volt, aki életének utolsó ötven évét elvonulásban töltötte Nang chenben.

¹⁹ Yuan Huanxian korának elismert mestere volt, 1943-ban meghívására Xuyun 虛雲 tanítást adott Chongqingban.

²⁰ Nan Huai-Chin egyik könyve *A halhatatlanság útja* címmel magyarul is megjelent.

²¹ A kínai buddhista kolostorok étrendje szigorúan vegetáriánus.

²² A *huatou* a *Kapuja nincs átjáró* (*Wumen guan* 無門關) című chan gyűjtemény alábbi *gong'anján* alapul: 「世尊昔在靈山會上。拈花示眾。是時眾皆默然。惟迦葉尊者破顏微笑。世尊云。吾有正法眼藏涅槃妙心實相無相微妙法門。不立文字教外別傳。付囑摩訶

ján Wang Shaofan „belepörgött” a *huatou*-ba, nem is tudott már se sétálni, se mozdulni, és amikor a mestere, Nan Huai-Chin épp arról adott dharmatanítást, hogy alapvetően az összes dharmá problémamentes, pusztán az emberek frusztrálják magukat, és bonyolítják azt, akkor lett egy áttörése. Miután a mester leteremtette a megértését, már nem kellett többet gyakorolnia, Nan Huai-Chin kísérője és fő tanítványa lett az elkövetkező tíz évben. Wang Shaofan később tanult Amerikában is, de végül Pekingben telepedett le, itt találkozott vele Péter.

Péternek rendkívül tetszett a chan szemlélete. Gyakran mondogatta, hogy bármilyen gyakorlásról is legyen szó, azt a chan szemléletével kell megközelíteni, vagyis ahogy a chan mondás tartja: Ez az, amit használunk, ezen túl van, amit használunk²³ (kínaiul: 即此用離此用²⁴). Magyarországon is főként chan elvonulásokat tartott. Szerinte már egy egyhetes elvonulás (*chanqi* 禪七) alatt is lehet erős tapasztalatokhoz, élményekhez jutni, amely megadja a kezdeti lendületet, a motivációt a további gyakorláshoz.²⁵

A *huatou* a chan buddhizmus egyik meditációs gyakorlata, amely a chan történetekből, az úgynevezett *gong'an*okból 公案 alakult ki Dahui Zonggao-nak 大慧宗杲 (1089–1163) köszönhetően, aki először írta le a *huatou* működési mechanizmusát. A *huatou* gyakorlás lényege az, hogy adott egy kérdés, amelyre nem igazán van válasz. Be kell jutni egy tébolyodott tudatállapotba, az úgynevezett kételyállapotba (*yi* 疑). Ebbe a kételyállapotba történő bejutás után születik meg egy bizonyos élmény, amely túl van minden elemezhetőségen, analizálhatóságon és elméleti eszmefuttatáson. Ha ilyen jellegűek lennének a válaszok, akkor pusztán egy gondolatvilágról lenne szó, de ennél több van a *huatou*-ban és a chanban.

迦葉。」(CBETA, T48, no. 2005, p. 293, c13–16). A történet Miklós Pál fordításában így hangzik: „Egyszer, amikor a Keselyűcsúcson prédikált Sákjamuni Buddha, fölemelt és magasra tartott egy szál virágot. A gyülekezet elnémult. Egyedül az érdemes Kasjapa mosolyodott el. Buddha így szólt: – Birtokomban van a kosár, az Igaz Tan Tükre, a Nirvána csodás eszméje, az igazi lét, a formátlanság formája, a titkos Tanhoz vezető kapu – mind túl a szavakon és leírhatatlanul. Ezt hagyom örökül a Mahakásjapára” (Miklós 1994: 52).

²³ *Az öt lámpás gyűjteménye* (*Wudeng hui yuan* 五燈會元) (CBETA, X80, no. 1565, p. 71, b3).

²⁴ Ugyanezt fejezi ki az a chan történet, amelyben egy gazdag leányzónak szeretője van, de a szeretője nem tud hozzá menni, míg a szülei ott vannak, ezért a leányzó megbeszél a szeretőjével egy jelet, vagyis amikor hívogatja a Xiao Yu 小玉 nevű szolgálólányát, akkor az a jel, hogy a szülei nincsenek otthon, és akkor bemászhat a szerető a kerítésen. Így szól a vers: „Hívogatja Xiao Yüt, pedig nincs dolga vele. Csak azért teszi, hogy a szeretője megismerje a hangot” 頻呼小玉元無事。祇要檀郎認得聲。 *Az öt lámpás gyűjteménye* (*Wudeng hui yuan* 五燈會元) (CBETA, X80, no. 1565, p. 396). Erre mondta Péter, hogy ez a chan lényege, hogy a *huatou*-val hívogatjuk a „szolgálót”, de valójában nem a *huatou* a lényeg, hanem hogy megismerjük a hangot, a mögötte levő értelmet.

²⁵ Szegedi 2009: 107.

Péter elmondása szerint a chan működési elve az, hogy amikor nyáron meleg van, és nagyon fel vagy öltözve, még a többi ruhád tetejére tesz egy nyércbundát, hogy még melegebb legyen, de a végén az egészet leveted magadról mindenes-től. A *huatou* nem igazán könnyíti meg az életet, mivel erős elszánás kell hozzá. Egy hasonlattal élve olyan ez, mint amikor az egér rágja a koporsót, egy helyen rágja, rágja, rágja, és a végén ott lesz majd a lakoma. A gyakorlás is így működik, hogy egyet kell kiválasztani, és azon kell egyre beljebb jutni. A *huatou*-val is így lehet haladni, van egy kérdés, amelyre igazándiból nem kell keresni a választ, mert nincs is rá válasz, ha mégis megtalálod, nem volt szerencséd. Keresgélni kell, teljesen belemenni, a fejjel a falnak elv mentén. A lényeg a kételyállapot, amely egyfajta bizonytalanság, amikor nem tudod azt se, hogy merre van jobb vagy bal, fent vagy lent, amikor a *houatou*-val egyszerűen szétbontod a tudato-dat, a határait szétlököd, a definícióit pedig szétlököd.

Péter a hétnapos chan elvonulásokon chan történeteket olvasott fel. Leginkább *Az öt lámpás gyűjteménye* (*Wudeng hui yuan* 五燈會元)²⁶ című *gong'an* gyűjte-ményt kedvelte. Ezek a történetek korábbi mesterek megvilágosodástörténetei, amelyek egyrészt reflektálnak a kínai buddhizmus tanaira, másrészt chan gya-korlók megértéseit dokumentálják sokszor párbeszédés vagy poétikus formá-ban. A rengeteg ránk maradt történetből következzenek egy példa, amelyből rá lehet érezni a chan szellemiségére. Zhitong chan mester 智通禪師 (739–824) története:

A Wutai-hegyi Zhitong chan mester története, aki saját magát titulálta nagyszerű chan mesternek. Akkoriban Guizong²⁷ kolostorában gyakorolt Zhitong, amikor egyik éjszaka hirtelen elkezdett üvöltözni: „*Megvilágosodtam!*” A szerzetesek mind megdöbbsenek. Másnap, amikor mind összegyűltek a meditációs teremben, a mester azt mondta: „*Álljon elő az, aki tegnap azt üvöltötte, hogy megvilágo-sodott!*” Zhitong előállt és azt mondta: „*Én vagyok az.*” Ekkor a mester így szólt: „*Milyen igazságot láttál meg, mi a te megvilágosodásod? Megvizsgálom, amit mondasz.*” Zhitong azt felelte: „*Alapvetően az apácák azok nők.*” A mester elismerte [a megértését]. Zhitong ezután egyből elhagyta a kolostort. A mester kikísérte a kapuig, és nekiadta a szalmakalapját.²⁸ Ő elvette a szalmakalapot, feltette a fejére, és elment, többet vissza se nézett. Utána a Wutai-hegyen a Fahua templomban élt, és mielőtt meghalt, ezt a verset mondta:

²⁶ *Az öt lámpás gyűjteménye* (*Wudeng hui yuan* 五燈會元) Puji, más néven Dachuan (1179–1253) munkája, aki a Xianglin kolostorban vált szerzetessé, majd vándorlásai során a chan gyakorlásának szentelte életét. Később a Jingde Lingyin templom apátja lett, ahol összegyűjtötte és megszerkesztette *Az öt lámpás gyűjteményét*.

²⁷ Guizong 歸宗 a 8. században élt, és Mazu Daoyi 馬祖道一 (709–788) tanítványa volt.

²⁸ A buddhista szerzetesek hagyományosan bambusz- vagy szalmakalapot viseltek a vándor-lásaik során.



Galambos Péter
(Egyiptom, 2007, Perlaky-Papp József felvétele)

*„Kezeimmel megfogom a Nagy Göncölt,
Hozzáátmaszkodom a Sarkcsillaghoz.
A felhők között körülnézek,
Ki az, aki hozzám hasonlatos volna?”*

五臺山智通禪師，自稱大禪佛。初在歸宗會下，忽一夜連叫曰：「我大悟也。」眾駭之。明日上堂眾集。宗曰：「昨夜大悟底僧出來」。師出曰：「某甲。」宗曰：「汝見甚麼道理。便言大悟？試說看。」師曰：「師姑元是女人作。」宗異之，師便辭去。宗門送，與提笠子。師接得笠子，戴頭上便行，更不回顧。後居臺山法華寺，臨終有偈曰：「舉手攀南斗，回身倚北辰。出頭天外看，誰是我般人？」²⁹

Hazatérés és utazgatás a világban

Amikor Péter több mint egy évtized után visszatért Pekingbe, már nem volt meg az útlevele. A hazatérés nem ment egyszerűen, a magyar követségen valamiképpen bizonyítania kellett, hogy valóban magyar, és akkoriban a magyarja sem volt éppen tökéletes, mivel több mint tíz évig nem használta. Egy beszélgetés során azt mondta, hogy azért döntött úgy, hogy hazatér, mert kíváncsi volt a világra. Megtanulta, amit szeretett volna, stabilitása volt a gyakorlásban, így

²⁹ *Az öt lámpás gyűjteménye (Wudeng hui yuan 五燈會元)* (CBETA, X80, no. 1565, p. 98, b14-20 // Z 2B:11, p. 71).

már tulajdonképpen nem számított, hogy hol van. Ráadásul Tibetben lenni olyan volt, mint egy időutazás, mintha a középkorba került volna vissza tíz évre, és amikor visszajött, egy teljesen más világba jött vissza. Amikor elindult Tibetbe, nem létezett mobiltelefon, sem internet. Ezen túl a mesterei is mondták neki, ha már ilyen sokat fáradoztak vele, akkor a megszerzett tudást tovább kell adnia valamilyen módon.

Ezt Péter leginkább spontán, a „miért ne” elv mentén tette. Egyhetes meditációs elvonulásokat vezetett, tanításokat és előadásokat tartott. Az egyik ilyen előadásban a következőképpen beszélt a meditáció lényegéről:

A meditáció volna a lényege az egész gyakorlásnak. Igazándiból nem is maga a meditáció, hiszen a meditáció csak egy eszköz. A meditáció mögött lévő dolgok az igazán lényegesek: a tudat stabilitása, tiszta állapota, vagyis az önfelszabadító állapotának megvalósítása.

A meditációval, vagyis a gyakorlással nem valami újat akarunk építeni, nem valami új rendszert akarunk összehozni, hanem pont hogy visszamenni az alapokhoz, a tudatnak a legélénkebb, legműködőképesebb, legaktívabb kiindulási pontjához. A tudat kondicionáltság utáni, lényegi energiafeltöréséről vagy felszabadító aktivitásáról van szó. Nem egy állapotot keresünk, nem a tudatnak egy nyugodt, csendes, éber vagy bármilyen más állapotát keressük. Bármilyen állapot jöjjön is, az se nem jó, se nem rossz. Egy tiszta tudatállapot nem feltétlenül jobb a meditáció szempontjából, mint egy tompult, alvásszerű állapot, tehát ez mindegy. Amit keresünk, az a tudatnak ez az önfelszabadító, aktív dinamizmusa. Ez az önfelszabadító dinamizmus a tudat egy alapjellemezője. Amikor a buddhizmusban arról beszélünk, hogy hiszünk valamiben, akkor az a bódhicsitta, a tudat megvilágosodott természete. Vagyis hiszünk abban, hogy a tudatnak az önfelszabadító természete sokkal erősebb és sokkal jelentőségteljesebb, mint a tudatnak a bezavarodása, a tudatnak a konceptualizálódása vagy a tudat kondicionáltsága. Tehát ha a tudatot magára hagyjuk, akkor alapvetően a tudat és a nemtudás, az emóciók harcából végül is a tudat természete, a tudat önfelszabadító ereje fog győztesen kikerülni.

Alapvetően a tudatnak van egy kondicionáló, szerkezetépítő alaprogramja, amivel megpróbálja a világot lefedni. Emögött pedig a tudat alaptermészete van, az pedig egy, a rendszert szétdőlvő, felrobbantó és újraalkotó, újraépítő, a pillanatban újraszülető dinamizmus. Ebben a dinamizmusban minden rendszer széttörik és újraépül, széttörik és újraépül. Ennek a dinamizmusnak a fenntartásáról van szó.

A tudat kondicionáltságának és kitisztulásának egy gyakorlati példája, amikor valaki felmászik egy magas hegyre. Útközben elfárad, mindenféle testi érzetei lesznek, fáj a lába, izzad, s közben a fák elfedik a kilátást. Ilyenkor sokféle, de főleg negatív gondolat merül fel: hogy lesz, mi lesz, hol van már a cél. Végül erőlködések árán felér az ember a hegytetőre, és kitérül a kilátás! Hirtelen abban a pillanatban minden addig futó gondolat, tudattartam leblokkolódik. Ahogy kitérül az érzékszervek előtt a világ, a tudat elveszti a tájékozódási pontjait, és ott, abban a pillanatban van egy belülről fakadó frissesség. Amíg az illető az erdőben menetelt, a tudata folyamatosan építette a rendszert, volt egy csomó viszonyítási alap, a fájdalom a lábban, az izzadás, a fák. Amikor kiért a hegytetőre, hirtelen kitérült a kilátás, a tudat elvesztette az addigi referenciapontokat. Ha túl sok információ lép be egyszerre a rendszerbe, túl nagy, eddig nem tapasztalt dolog jön, a tudatnak van egy ilyen „kékhalála”, mint amikor a számítógépben túl sok folyamat fut egyszerre, s leblokkolódik. Ebben a pillanatban a tudat blokkolódik le, de nem a tudat természete. Minden, ami csak koncepció volt, ami csak a tudatos tudathoz tartozott, az nem működik tovább, de a belső, a tudat ereje, a feltörő energiája ott teljes erejében megjelenik. Onnét tudjuk, hogy ez belülről fakadó örömméret, és nem a táj hozza, hogy ha azon a tájon megint eltöltünk egy fél órát, időt adunk a tudatnak, hogy feldolgozza a helyeket, ezt az egész világot, utána már nem lesz meg az „ahh” élmény. Mert a tudatunk már megint létrehoz a külső világra egy belső referenciarendszert. Amikor gyakorlunk, alapvetően a tudatnak ezt a kondicionálatlan alapműködését, alaperejét keressük.

A meditáció módozata a tér engedése, vagyis a tudatnak egy fajta térhagyása. Nem kell megfigyelni, nem kell valahová kényszeríteni, nem akarunk vele valamit elérni, egyszerűen csak teret kell engedni neki. Megnézzük, hogy mi történik, ha teret engedünk a tudatnak. Végül is a meditáció kísérleti jellegű, egyszerűen hagyni kell, hogy történjenek benne a dolgok: ha akar futni az elméd, akkor hadd fusson, ha fáradt vagy, aludni akarsz, akkor aludjál, ez a teljes szabadság megélése! Amikor megéled a teljes szabadságot, amikor már nem adsz referenciapontot a tudatnak, nem bünteted, és nem bírálod, akkor a tudat alaptermészeteként jelentkező, a programokon túli, a felszabadító alapmechanizmus fog érvényre jutni. Ez volna a gyakorlás lényege.³⁰

Pétert folyton barátok vették körül. Sokat utazott, hol Kínában, hol Magyarországon. Nagyon szeretett teázni, érdekes emberekkel, más mesterekkel találkozni. A jelenlétében volt egy állandó spontaneitás és frissesség. Gyakran mondogatta a felmerülő kérdésekre, hogy majd kiforrja magát. A halálról a

³⁰ Részlet egy 2013-ban tartott soproni előadás szövegéből.

legnagyobb könnyedséggel nyilatkozott. Egyszer azt mondta, sosem tudhatod, hogy a következő hajnal vagy a következő élet van-e közelebb. 2019. december 14-én halt meg Ausztráliában, ahol éppen a családját látogatta meg. Egyik reggel elment futni, és futás közben megállt a szíve. A földön fekvé találták meg, nyugodt volt az arca. A tibeti régióban, ahol gyakorolt, a mai napig nagy tisztelet övezi. Ngag dbang Dri med – Péter egyik dharmatestvére, A lde'u Rin po che kolostorának, a nang cheni Rtse chu dgon pa a fő vajramestere – imát írt hozzá halála után tisztelete és elismerése jeléül. Péter halála reggelén több barátjának elküldött egy dalszöveget:

Elcsaljuk a Halál megillető győzelmét,
Senki sem győzhet le bennünket.
Boldogan merítjük lábunkat a Pokolba annak tudatában,
Hogy majd kiemelkedünk belőle.³¹

Kínaiul tudó barátainak pedig ezt a chan történetet küldte el, így ezek az utolsó gondolatok, tanítások tőle:

Egy nap Dahui³² megérkezett a Fényes Hold templomba. Látva a falra festett csontvázat, Ping Jichuan³³ a következő verset mondta:

„Itt van ez a hulla, de hol van az ember?
Tudni vélem, hogy a tudat természete, az nincs ebben a bőrben.”

Ezt nem hagyta jóvá Dahui, helyette ezt a verset mondta:

„Ez a fizikai test, pontosan a személy maga.
A tudat természete a bőr, a bőr a tudat természete.”

師一日到明月庵。見壁間畫觸髅，憑濟川有頌云：「屍在逗裏，其人何在？乃知一靈，不居皮袋。」師不肯。乃作一頌云：「即此形骸，便是其人。一靈皮袋，皮袋一靈。」³⁴

³¹ Az *Arthur király – A kard legendája* című 2017-es film *The Politics & The Life* betétdalának szövege.

³² Dahui Zongqao 大慧宗杲 (1089–1163) chan mester.

³³ Más néven Ping Ji 馮楫, aki a feljegyzések szerint találkozott Dahui-val. <https://authority.dila.edu.tw/person/?fromInner=A009012> (2021.01.16.)

³⁴ *Dahui Pujue Chanshi Zongmen wuku* 大慧普覺禪師宗門武庫 (CBETA, T47, no. 1998B, p. 952, b7–10).

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Dahui Pujue chan mester chan iskola arzenálja* (*Dahui Pujue Chanshi Zongmen wuku* 大慧普覺禪師宗門武庫), CBETA, T47, no. 1998B.
Az öt lámpás gyűjteménye (*Wudeng hui yuan* 五燈會元), CBETA, X80, no. 1565.
Kapujanincs átjáró (*Wumen guan* 無門關), CBETA, T48, no. 2005.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Garchen Triptrul Rinpoce 2016. *108 lényegi tanítás a Vadzsrajána ösvényén*, Zalaszántó: Buddhista Béke-Szentély Alapítvány.
 Hamar Imre, 2017. *A kínai buddhizmus története*, Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
 Kovács Gábor – Zsolnai László 2020. *Magyar buddhisták, Beszélgetések az énről, a gazdaságról és a társadalomról*. Budapest: Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
 Miklós Pál (szerk.) 1994. *Kapujanincs átjáró*. Budapest: Helikon Kiadó.
 Nan Huai-Chin 2005. *A halhatatlanság útja*. Budapest: Lunarimpex.
 Patrul Rinpoce 2018. *Tökéletes tanítóm szavai*. Budapest: Satori Book.
 Shaik, Sam van 2004. *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyintig*. Boston: Wisdom Publications.
 Suzuki, Daisetz Teitaro – Fromm, Erich 1989. *Zen buddhizmus és pszichoanalízis*. Budapest: Helikon Kiadó.
 Szegedi Mónika 2009. „Megvilágosodás: »hiba a rendszerben«, Galambos Péterrel Szegedi Mónika készített interjút.” *Keréknyomok, Orientalisztikai és buddhológiai folyóirat* 5: 97–115.

Képek jegyzéke

1. kép: Galambos Péter. Kína, 1991, Veres Judit felvétele. A kép készítőjének engedélyével.
2. kép: Mkhan po Mun sel Rin po che. Kína, Matteo Pistono felvétele. A kép készítőjének engedélyével.
3. kép: Galambos Péter Mkhan po Mun sel Rin po che kolostora előtt. Kína, 1993, Tsering Gyamtso felvétele. A kép készítőjének engedélyével.
4. kép: Galambos Péter. Egyiptom, 2007, Perlaky-Papp József felvétele. A kép készítőjének engedélyével.

WESSELY-FENYVESI BOGLÁRKA

***A Buddha* – a megnevezés elterjedésének
történeti rekonstrukciója korai páli és kínai szövegek
vizsgálatán keresztül**

Abstract

The *Buddha* – a historical reconstruction of the spread of the designation through the examination of early Pali and Chinese texts

Today it seems self-evident to refer to the founder and key figure of Buddhism as the Buddha. It is unequivocally the most common and widespread title of the enlightened ascetic Gotama (6–5 century BCE), regardless of whether the name appears in a Western, Eastern, religious, or academic context. However, early layers of the Pali *Tipitaka* and early Chinese translations suggest that this was not always the case. Based on the mentioned source materials, it seems that during the life of the great saint and shortly after his death, the word *buddha* was only one (and not even the most widespread) of the terms applied to him. The texts of the Pali canon and Sanskrit and their Chinese Buddhist translations also refer to the Buddha with a multitude of epithets. He had different addresses, titles, and permanent designations, some of which occurred in similar contexts as synonyms, while others were used in specific situations or by certain persons or groups. In this study, I examine how the word *buddha* appears in early Buddhist texts and what differences exist in the use and the frequency of use of the certain names for the Buddha, and I attempt to reconstruct the process, as a result of which the word *buddha* became the best-known name of the hermit Gotama. In my work, I argue that during his lifetime, his monastic disciples mainly referred to the Buddha with various forms of *bhagavan* and primarily used *bhante* as an address; the followers of other schools and the skeptics referred to him as Gotama/Gotama *samaṇa*; and his 10 permanent epithets (among them the *buddha*) really took on a role when the doctrine was proclaimed (i.e., at first they mainly played a role in texts and text fragments addressed to the laity). This role may have gradually changed with the death of the great saint and the geographical spread of the *dhamma*. This study examines the above-mentioned processes with the help of certain parts of the *Majjhima-*, *Samyutta-* and *Khuddaka-nikāyas* of the Pali *Suttapiṭaka*, as well as some early Chinese Buddhist translations.

Keywords:

Buddhism, epithets of the Buddha, early texts, history of philosophy, comparative textual analysis

A buddhizmus definíciója szerint Gotama Siddhattha,¹ a Buddha (nagyjából i. e. V–VI. század),² tanításain alapuló vallás/filozófiai irányzat. A Buddha megnevezés annyira elterjedt, hogy valójában szinte csak stilisztikai okokból, a szóismétlések elkerülése végett, illetve a kései buddhista irányzatokban megjelenő különböző (meditációs) buddháktól való megkülönböztetés érdekében használatosak egyéb jelzők/nevek is, amikor a Magasztosról³ van szó.

A mai helyzet azonban nem tükrözi a 2500 évvel ezelőtti állapotokat, sőt mondhatni éppen a fordítottja azoknak. A korai anyagok arra engednek következtetni, hogy a *nagyszent*⁴ életében és röviddel a halála után a *buddha* szó csak egyike volt, és nem is a legelterjedtebb, a rá vonatkozó kifejezéseknek. A páli kánon szövegei, a szanszkrit és a kínai buddhista fordítások is jelzők sokaságával illetik a Buddhát. Különböző megszólításai, titulussai, állandó megnevezései voltak, ezek némelyike hasonló kontextusban, szinonimaként fordult elő, míg mások meghatározott szituációban vagy bizonyos személyek/csoportok által volt használatos. A hagyományban rögzült formulaként él a Buddha tíz jelzője⁵ (a kínai nyelvű iratokban valójában tizenegy elemre bontva), amelyek a páli változatban: 1. *tathāgata*,⁶ 2. *arahant*,⁷ 3. *sammāsambuddha*,⁸

¹ A Buddha családi és utóneve.

² A történeti *buddha*. A szó jelentése 'felébredett, megértett', de az európai kultúrkörben szokás „megvilágosodott”-nak is fordítani.

³ A Buddha egyik elterjedt magyar elnevezése, a *bhagavant* fordítása (Vekerci József 1989).

⁴ Szintén a Buddhára vonatkozó kifejezés, a Páli Fordító Csoport javaslata a *bhagavant* magyarra való átültetésére. A Páli Fordító Csoport: Kovács Gábor, Körtvélyesi Tibor, Ruzsa Ferenc (2018).

⁵ A klasszikus tízes formula a következő: „*idha tathāgato loke uppajjati araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānam buddho bhagavā*”, vagyis nagyjából: „Itt a világban egy érdemes, teljesen megvilágosodott, tökéletes tudású és magatartású, fenséges, világok ismerője, megszelídítendő személyek páratlan vezetője, istenek és emberek tanítója, megvilágosodott, áldott tathāgata jelenik meg.” Lásd például: *Cūlahatthipadopama-sutta* (MN 27), *Suttacentral* [online].

A kínai verzió: „若時如來出世，無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐”. „Ha akkor egy tathāgata születne a világban, akkor ő ragaszkodás nélküli, tökéletesen megvilágosodott [és] különleges bölcsességgel és erőnyel felvértezett lenne, [valaki, aki] jó újjászületésű, a világ ismerője, felülmúlhatatlan személy, a dhamma szekerének irányítója, istenek és emberek mestere, buddhának nevezett [és] áldott.” Lásd például: SAT Daizōkyō Text Database: T0026_01.0758a18 – 20 [online].

⁶ A *tathā gata* vagy *tathā āgata* szókapcsolatokból áll, amelyek jelentése szó szerint 'így/ekként ment' vagy 'így jött'. A megvilágosodást a túlpartra jutás metaforájában értelmezi. A hagyomány mindkét magyarázatot elfogadja.

⁷ *Érdemes, kiváló*. A *jaina*-k és más kortárs szekták is használták a kifejezést. A buddhizmusban a megvilágosodott személy jelzője. Idővel főnevesül és a *theravāda* irányzatban a megvilágosodott tanítványokat nevezik így. Eleinte a buddhasággal egyenrangú tudati szintre utal, később ezt vitatták.

⁸ *Teljesen tökéletesen megvilágosodott*.

4. *vijjācaraṇasampanna*,⁹ 5. *sugata*,¹⁰ 6. *lokavidū*,¹¹ 7. *anuttaro purisadammasārathi*,¹² 8. *satthā devamanussānaṃ*,¹³ 9. *buddha*, 10. *bhagavant*.¹⁴ A *Majjhima-nikāya*-ban¹⁵ (a későbbiekben *MN*) bizonyos helyeken csak kilenc szerepel, és a *tathāgata* helyett az első helyen szintén a *bhagavant* áll.¹⁶ A sorozat kínai párhuzamában¹⁷ sajátos jelenség mutatkozik: a tíz tagot egy félreértés vagy egy elterjedt korabeli alternatív ind értelmezés alapján tizenegy elemre bontották úgy, hogy az *anuttaro purisadammasārathi*-t két tagként, *anuttarapurisa*-ként és *dammasārathi*-ként kezelték, ez utóbbit *dhammasārathi*-nak (vagyis a *dharma szekerhajtójának*) értve és fordítva.¹⁸ A tíz első három tagja gyakran megtalálható a buddhista szövegekben a teljes sorozaton kívül is, valamint hét (a *vijjācaraṇasampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kivételével) egyéb kontextusokban is gyakran áll önállóan. Ezen felül vannak egyéb szavak is, amelyekkel hivatkoztak a nagyszentire, vagy megszólíthatták őt.

Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogyan jelenik meg a *buddha* szó a korai buddhista szövegekben, mi a különbség az egyes, a Buddhára vonatkozó elnevezések használatában, használatának gyakoriságában, illetve kísérletet teszek annak a folyamatnak a rekonstruálására, amelynek eredményeképpen a *buddha* jelző Gotama remete legismertebb elnevezésévé válhatott. Munkámban amellet érvelek, hogy életében (szerzetesi) tanítványai főként a *bhagavant* különböző alakjaival utaltak a Buddhára, és elsősorban a *bhante*-t¹⁹ alkalmazták megszólításként; más iskolák követői és a szkeptikusok hivatkoztak rá Gotama-ként/Gotama *samaṇa*-ként,²⁰ a tíz jelző (és legfőképp a *buddha*) pedig a tan hirde-

⁹ *Aki elérte a különleges bölcsességet és erényességet.*

¹⁰ *Jól eltávozott, vagyis jó újjászületésű.*

¹¹ *A világ ismerője, aki ismeri/érti a(z emberi) világot.*

¹² *A megszeliđítendő személyek felülmúlhatatlan megszeliđítője.*

¹³ *Istenek és emberek tanítója.*

¹⁴ *Szerencsés, áldott, jeles.* Angol megfelelője általában a *Blessed One*, magyarul lásd 3. és 4. lábjegyzet.

¹⁵ A páli buddhista kánon, azaz a *Tipiṭaka* (*Három kosár / Hármás gyűjtemény*) a Buddha beszédeit tartalmazó szövegegyeség (*a suttaṅk kosara, Suttapiṭaka*, azaz a közepes hosszúságú beszédek gyűjteménye) egyik nagy fejezete. A páli kánon lejegyzése nagyjából az i. e. I. század végén történhetett Srí Lankán. Előtte jó négyszáz évig szóban hagyományozódtak a szövegek.

¹⁶ A sorozat ebben a formában: „*Itipi so bhagavā ... buddho bhagavā*”. „A Magasztos ... felébredett, magasztos”. Lásd például *Verañjaka-sutta* (*MN 42*), *Suttacentral* [online].

¹⁷ A kínai verzió: „*今世尊如來無所著...*” vagyis: „Most egy Magasztos, *tathāgata*, ragaszkodástól mentes...” Lásd például: SAT Daizōkyō Text Database: T0026.01.0510c15 – 16 [online].

¹⁸ Nattier 2003: 228.

¹⁹ A *bhadanta* (tiszeletre méltó személy) egyes számú megszólító alakja. A vizsgált páli anyagban csak a Buddhára vonatkozik, és csak ebben a formában, ezért a szó egyéb előfordulásai nem relevánsak.

²⁰ A páli *samaṇa* szó jelentése 'remete, világtól elvonult ember'. A korabeli Indiában gyakori életforma.

tésekor kapott igazán szerepet – vagyis eleinte elsősorban a világiaknak szóló, őket megszólító szövegekben, szövegrészekben volt szerepük. Ez a szerep a nagyszent halálával, illetve a *dhamma*²¹ (földrajzi) terjedésével fokozatosan változhatott meg.²²

Tudomásom szerint a témát taglaló, ahhoz szorosabban kapcsolódó másodlagos szakirodalom nem áll rendelkezésünkre (bár Jan Nattier a tíz jelző kínai fordításának problematikáját tárgyalja *The Ten Epithets of the Buddha in the Translation of Zhi Qian 支謙* című munkájában),²³ így vizsgálatom alapját főként az elsődleges páli és kínai, valamint egy esetben²⁴ a szanszkrit források adják.

Kiindulópont – A buddha kifejezés hiánya és megléte a Buddha első beszédét, a tan kerekének megfordítását leíró szöveg páli, szanszkrit és kínai változataiban

Egy előző munkámban a páli *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* és párhuzamos (ind, kínai és tibeti) verzióinak összehasonlító szerkezeti vizsgálatával foglalkoztam.²⁵ Összesen harmincnyolc szövegvariánst néztem át, amelyből három páli, öt szanszkrit, huszonkettő kínai és nyolc tibeti nyelven maradt ránk (itt a tibeti forrásokkal nem dolgozom).²⁶ Ekkor tűnt föl, hogy egyedül az ind verziók vizsgált szakaszában (vagyis a két szélsőség tanításának kifejtésétől, a tan kerekének megforgatásának kihirdetéséig és az a fölött való örvendezésig) nem jelenik meg egyszer sem a *buddha* szó (se névként, se általános jelentésben), míg a kínai változatok közül csak egy mellőzi – vagyis ott ez a legáltalánosabb

²¹ A szónak számos jelentése van. A korai buddhista irodalomban elsősorban a Buddha tanítását nevezik így; de alapvetően *törvény, norma, alapszabály, tanítás, tulajdonság, dolog, a tudatosság tárgya, minőség* vagy *jelenség* értelemben is állhat.

²² A *buddha* – *bhagavant* kifejezések használata párhuzamba állítható tehát a római katolikus pápa, illetve *Őszentsége* megnevezések közti eltéréssel. Míg ez utóbbival hívei illetik a vallási vezetőt, a pápa szó a tisztséget jelöli, és vallási hovatartozástól függetlenül használható.

²³ Nattier 2003.

²⁴ A következő fejezetben említett *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* (szó szerint a *Tan kerekének megforgatás-beszéd*) különböző verzióinak összehasonlító vizsgálatához szükségem volt a *Catuspariśat-sūtra*, a *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, két *Mahāvastu*-kiadás, a *Sanghavedavastu*, a *Lalitavistara* és a *Buddhacarita* releváns szanszkrit nyelvű szövegrészeire. A teljes szöveglistát lásd az irodalomjegyzékben.

²⁵ Az abban közölt kutatás harminchat verzióval foglalkozik, azóta azonban találtam még két párhuzamos szövegrészletet (Fenyvesi 2022: 39–59).

²⁶ A teljes szöveglistát lásd az irodalomjegyzékben; e munkában a tibeti szövegeket nem használtam.

elnevezése a Buddhának. Később talákoztam a *Buddhacarita*²⁷ 15. énekének szanszkrit változatával,²⁸ amely a Buddha életének kérdéses epizódját meséli el verses formában; az tartalmazza a kifejezést. Ennek lehetséges magyarázatára majd a későbbiekben visszatérek.

Árnyalja a képet, hogy az elemzett szakasz az ind verziókban (a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-tól eltekintve) mindig egy hosszabb terjedelmű műből kiragadott részlet, és nem is lezárt fejezet – ilyen értelemben nem kerek egész, és a források, amelyekből származik más helyeken használják a *buddha* szót. Ennek ellenére érdekesnek és árulkodónak tartom a jelenséget. A vizsgált szakasz kereteit éppen azért határoztam meg a két véglet kifejtésében és a tankerék megforgatásának kihirdetésében, mert figyelembe véve a szöveg szerkezetét, elemeit, narratíváját és a más nyelvekre való átültetésének, megőrzésének formáját, úgy tűnik, a hagyomány ezt a szakaszt viszonylag koherensen kezelte. Azzal együtt is, hogy a buddhista szövegek sajátossága, hogy hosszabb-rövidebb blokkokból, nyelvi vagy narratív egységekből tevődnek össze, amelyek helye a szövegben, illetve az adott korpuszban nem teljesen rögzült. Megeshet, hogy egy ilyen blokk két szövegvariánson belül eltérő pozícióban jelenik meg, de az is, hogy teljesen hiányzik az egyikből. Ez utóbbi eset utalhat arra, hogy ezek a blokkok eredetileg önállóan hagyományozódtak, és csak későbbi szerkesztés eredményeképpen kerültek egy szövegbe, vagy éppen maradtak ki bizonyos anyagokból (ilyen egység például a két véglet tanítása,²⁹ a négy árja igazság³⁰ magyarázata vagy Kondañña megértése). Bár a részegységek ilyen típusú mobilitása a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-ra és párhuzamos verzióira is jellemző, a bennük fennmaradt történet mint a Buddha első tanításának leírása, egy adott esemény korai feljegyzésének számít. Tartalma, és hogy ennyi változatban megőrződött, mutatja fontosságát, valamint egyértelműen a korai

²⁷ *A Buddha tettei*. A mű Sakyamuni buddha teljes életrajzát adja a születésétől a halála utáni időszakig, amikor is testének ereklyéit szétosztották. A szöveg szerzője Ásvaghoša (i. sz. II. század eleje), egy buddhistának tartott költő, a kāvya irodalom kiemelkedő alakja. A költemény szanszkrit, kínai és tibeti fordításban maradt ránk, ezek közül azonban csak az utóbbi kettő teljes, a szanszkrit eredeti második fele elveszett, és nem sokkal ezelőttig csak a 14. fejezetig állt rendelkezésünkre. 2020-ban azonban Matsuda Kazunobu és Jens-Uwe Hartmann gondozásában megjelent a tibeti sPos khang kolostorban fellelt 15. ének kiadása.

²⁸ Matsuda 2020: 5–6.

²⁹ Páliul: „*Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevittabā...*”, „Két vég/véglet (szó szerint az út két széle) van szerzetesek, amik az otthontalanságba távozottak által nem követendő ...”. Az első beszédben ezek a szélsőséges önsanyargatás/aszkézis és az élvezetekben való elmerülés szélsősége. A Buddha óva int mindkettőtől, és helyett a középút (*majjhimā paṭipadā*) követését javasolja.

³⁰ Vagy az árják/avatottak négy igazsága. Páliul: *catūsu ariyasaccesu*. 1. Szenvedés (*dukkha*) van. 2. A szenvedés oka a vágy (*taṇhā*). 3. A szenvedés megszüntethető. 4. A szenvedés megszüntetésének módja az avatottak nyolckrétű ösvényének (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*) követése.

szövegrétegek közé szokás sorolni. A felhasznált kínai verziók közül több az első kínai buddhista fordítások közé tartozik, vagy legalábbis a helyi buddhista szövegátadás egy korai szakaszában született. Tehát azt gondolom, hogy lehetséges és jogos következtetéseket levonni a kijelölt szövegrészletben megfigyelhető jelenségek alapján, illetve kiindulni az abban megmutatkozó problémákból.

A probléma vizsgálata

Forrásszövegek

A fentiek (vagyis a kifejezés szinte teljes hiánya az ind és szemmel látható kiemelt helyzete a kínai szövegekben) elgondolkodtatóak a *buddha* terminus használatával kapcsolatban, és felvetették egy átfogóbb vizsgálat szükségességét. Ahhoz, hogy a szó korai anyagokban való megjelenésével kapcsolatban érdemi mennyiségű adat álljon rendelkezésre, nagyobb, de kezelhető méretű szövegegyüttesre volt szükség. Így végül a korai szövegek közül a páli *Majjhima-* és *Samyutta-nikāya*-t,³¹ illetve a mianmari *Tipiṭaka*³² kiadásban a *Khuddaka-nikāya*³³ részét képező *Milindapañha*³⁴ (*későbbiekben Mil.*) legrégebbinek tartott részét (első három nagy fejezet),³⁵ valamint a kínai *Madhyamāgama*-t (T.26, *Zhong ahan jing* 中阿含經)³⁶ (a későbbiekben *MA*) és a két meglévő *Mil.* fordítást (T. 1670-A, T.1670-B, *Naxian biqiu jing* 那先比丘經)³⁷ vettem referenciának, különböző mértékben és módokon kezelve ezeket. A jelenség tisztábban látását persze

³¹ A *Tipiṭaka* egyik kosarának két nagy részefejezete. Az elsőt lásd 15. lábjegyzet. A második a (téma szerint) *kapcsolódó szövegek gyűjteménye*.

³² A kánon több kiadással rendelkezik a *theravāda* országokban, amelyek lényegileg harmonizálnak egymással, de például abban vannak különbségek, hogy bizonyos szövegeket elismernek-e kanonikusnak, vagy sem. A *Milindapañha* éppen egy olyan szöveg, amely csak Mianmarban tekintenek a gyűjtemény hiteles részének.

³³ Szintén a Suttapiṭaka-ba tartozó alfejezet, fordításban: *A rövidebb/lényegtelenebb szövegek gyűjteménye*. Valójában változatos műfajú és keletkezési idejű anyagokat foglal magába. Nagyjából minden, amit kanonikusnak érez a hagyomány, de más gyűjteménybe nem sorolható be, ebben a szövegegyüttesben kapott helyet.

³⁴ Bemutatását lásd valamivel lejjebb a főszövegben. A cím jelentése *Milinda kérdései*.

³⁵ Levman 2021: 111–112.

³⁶ A páli *Majjhima-nikāya* megfelelője a kínai korpuszban, habár nem annak fordítása, és szerkezetileg/tartalmilag észrevehető különbségek a kettő között (Anālayo 2012). Hatvan kéziratkeresken maradt fenn, kínai fordítását i. sz. 397–398 körülre datálják. Valószínűleg a Sarvāstivāda iskola szövegei közé tartozik (Anālayo 2017: 71).

³⁷ A szöveg rövidebb és hosszabb verziója is ismeretlen fordító munkája, keletkezése a CBTA-adatbázis szerint nagyjából i. sz. 317–420 közé tehető (CBETA: [online]). A kortárs tudományos álláspont azonban a szövegek nyelvezetéből kiindulva valamivel korábbra (i. sz. II–III. sz.) datálja őket (Anālayo 2021: 109; J. W. de Jong 1996: 383).

valamilyen szinten az előző kutatás anyagai (a Buddha első beszédének harminczilenc³⁸ verziója) is előmozdították.

A kérdés tanulmányozásakor elsősorban a páli szöveganyag érdekelt, mivel az meglehetősen archaikus, valamint már csak kulturális/nyelvi okokból is közelebbi képet mutathat a Buddha korabeli viszonyokról és szóhasználatról, mint a kínai fordítások. Annak ellenére, hogy valójában a páli szöveg is (legalább részben) fordításnak tekinthető mind a *sutta*-k,³⁹ mind (és főleg) a *Mil.* esetében. A *Tipiṭaka*-t az i. e. I. században jegyezték le Sri Lankán, míg a nagyszent Magadhában és környékén, tehát Észak-Indiában tevékenykedett, jó ötszáz évvel korábban. A szövegek minden bizonnyal megőrizték a tanítás magvát, a Buddha szavait (a mágadhizmusok sejtetik a párbeszédekben az eredeti kifejezőmód megőrzésére való törekvést), az elbeszélő szakaszok nyelvezete azonban valószínűleg egy későbbi és egységesítettebb/irodalmibb nyelvállapotot tükröz. Megjegyzendő, hogy a *Mil.* nem minden *theravāda*⁴⁰ országban számít kanonikusnak, hiszen szigorúan véve nem buddhavacana:⁴¹ egy Nāgasena nevű szerzetes és Milinda király – aki feltehetően azonos I. Menandrosz (körülbelül i. e. 165/155–130 között uralkodott) baktriai királlyal – közötti párbeszédet rögzíti, és ennek megfelelően keletkezését az i. e. II. század közepére szokás datálni. Ez utóbbi művel kapcsolatban elterjedt a nézet, miszerint Északnyugat-Indiában született szanszkrit vagy valamilyen prákrit nyelven, és hagyományozásának egy korai szakaszában fordították le pállira.⁴² A szöveg páli és kínai

³⁸ Immár ideértve a szanszkrit *Buddhacarita* fejezetet is.

³⁹ Szó szerint 'fonál, madzag' jelentésű. A szövegek, különösen a Buddha-beszédek műfajmegnevezése.

⁴⁰ A páli iratokat megőrző buddhista iskola. Az egyetlen ma is élő irányzat, amely a *śrāvakayāna* (szanszkrit, *a tanítványok útja*) irányzatot követi, vagyis az egyéni megvilágosodást tartja lehetségesnek és üdvösnek szerzetesi életmód folytatása mellett. Délkelet-ázsiai országokban, mint Mianmar, Thaiföld, Kambodzsa és Laosz, államvallás. Pejoratív értelemben *hīnayāna* (vagyis *keskeny út / kis szekér*) kategóriába is szokták sorolni. Vele szemben foglalnak állást a *mahāyāna/bodhisattvayāna* (*széles ösvény / nagy szekér* vagy a *bódhisattvák ösvénye*) szimpatizáns irányzatok (a japán, kínai, tibeti buddhizmus ezek közé sorolható), amelyek a minden lény megszabadulásáért való törekvést tartják igazán nemesnek, valamint világi életmód mellett is elérhetőnek ítélik a felébredést.

⁴¹ *A Buddha szava*. A hitelesen a Buddhához köthető, neki tulajdonítható vagy az általa erősen ihletett és jóváhagyott korai tanításokra vonatkozik. Amit a kánon részeként elfogad a hagyomány, azt egyben *buddhavacana*-nak is tartja. Ezek azok a szövegek, amelyeket az orális átadás időszakában is szóról szóra memorizáltak a szerzetesek, és igyekeztek a maguk érintetlenségében megőrizni.

⁴² A művet tárgyalja: Levman 2021. Ő megemlíti a mű keletkezésével kapcsolatos tudományos vitákat, valamint felvet egy hipotézist a mű keletkezésével kapcsolatban. Úgy véli, hogy a Milinda név a közhiedelemmel ellentétben nem feltétlenül egy konkrét uralkodóra utal, hanem lehet fiktív személy is, ami így lehetővé tenné a mű korábbra datálását. Elmélete így hangzik: "...what if the name Milinda was simply an epithet for a powerful political figure (mil + inda

verziói jelentős eltérést mutatnak, és több eltérő tudományos álláspont létezik ezek egymáshoz viszonyított kronológiájára/viszonyára vonatkozóan. Míg a páli *MN* szövegeinek esetében sorra vettem a nagyszent fontosabb jelzőinek előfordulásait (vizsgálva azok számát és kontextusát), a *Mil.* és a *Samyutta-nikāya* lényegében csupán a *buddha* és a *bhagavant* kifejezésekkel kapcsolatban szolgált információkkal.

A kínai *MA*-ban találtak a páli *MN* szövegeiből kiolvasott adatok értékeléséhez, felülbírálatához vagy alátámasztásához nyújtottak segítséget. Ezen felül, véleményem szerint, a *buddha* kifejezés „életútjának” egy későbbi szakaszába is bepillantást engedtek. Ez előbbit a kínai szöveg hagyományozási és fordítási sajátosságok (például az egyes jelzők nem konzekvens átírása vagy hogy egy ind terminusra több kínai megfelelő is használható), és a jelen tanulmány véges terjedelmi korlátai miatt kevésbé mélyrehatóan tanulmányoztam. A T. 1670-A és T.1670-B valószínűleg egy szöveg két fordításának rövidebb és hosszabb variánsa, tekintve, hogy láthatóan nagyban egyeznek, azzal az eltéréssel, hogy a T.1670-A-ból hiányoznak szakaszok, amelyek a hosszabb szövegnek a részei. Az itt közölt munka szempontjából a két verzió egybevágó adatokat szolgáltatott, amelyek, azt gondolom, a *buddha* mint név V. század előtti kínai helyzetére, esetleg a prákrit forrásszövegben (és talán a belső ázsiai közvetítő kultúrákban) való elterjedtségére, használatára vethettek némi fényt. Lényegi különbség van azonban a páli variáns és a kínai szöveg szóhasználatában. Ez nem meglepő, figyelembe véve a mű természetét, vagyis hogy kezdetben feltehetően orális hagyományozódott, ám a *buddhavacana*-ra vonatkozó szigorú átadási és memorizációs szokások nélkül. A szöveg tartalma arra enged következtetni, hogy laikus hallgatóság fülének szánták, népszerűsítő előadás(vázlatá)nak, amely a tannal ismerkedőknek nyújtja az alaptanítások egyszerű és közérthető magyarázatát.⁴³ Meglehet, hogy a *Mil.* mint a buddhista eszmék „propaganda-anyaga”, különböző kultúrközegekben más és más alakot vett fel, alkalmazkodva a helyi hallgatóság igényeihez és elősegítve a közvetítendő üzenet könnyebb megértését. Bryan G. Levman *Revisiting Milindapañha* című írásában ekként vélekedik:

Az „eredeti” *Milindapañha* valószínűleg szintén szóbeli mű volt. [...] Mivel önmagában nem számított buddhavacanának, nem valószínű, hogy ugyanolyan

< inda, 'lord' and the root mil, 'to assemble', that is 'Lord of the Assemblies', cf. Latin miles, 'soldier', presumably because they assembled in the thousands, mille), intended to evoke the name of a famous ruler? This would then allow us to back-date the origin of the Q & A to Asoka's time (or even earlier), without being constrained by the dates of Menander's rule" (Levman 2021: 108). Levman erre vonatkozó érvelése azonban nem győzött meg, valamint Ruzsa Ferenc kifejezetten nem ért vele egyet (levelezés), így nem hagyatkozom ezen ötletére.

⁴³ Levman 2021: 108 és De Notariis 2022: 113.

mértékben, szóról-szóra memorizálták volna, mint ahogyan az elvárt volt a Buddha tanításai esetén (Sujato és Brahmali 2014: 3.2). Mégis úgy tűnik, hogy létezik egy lényegi átadása, amelynek egyes részei visszanyerhetők és rekonstruálhatók a fennmaradt páli és kínai források alapján. [...] a Milindapañha úgynevezett „gyökérszövege” inkább egy nagyon rövid útmutató vagy kézikönyv volt, amely egyszerű kérdéseket és válaszokat fogalmaz meg buddhista doktrinális témákkal kapcsolatban, egy a suttaiból vett rövid idézetet és egy hasonlatot vagy metaforát használva a lényeg szemléltetésére.⁴⁴

De Notariis szintén hasonló feltevést fogalmaz meg⁴⁵ (vagyis hogy a szöveg egyes jelek szerint buddhista szerzetesek által, de a tanokat nem ismerő hallgatósnak készült), hivatkozva Stefan Baums gondolataira:

[...] a Kérdések⁴⁶ szerzője (mint előtte a többi buddhista párbeszéd szerzője) [...] a szöveget egy olyan közönség megtérítésére szánta, amely nem indiai és nem is görög, hanem Gandhára kozmopolita olvasztótégelyének része. S amely eléggé indianizálódott ahhoz, hogy a Kérdések irodalmi formája vonzó legyen számára, eléggé hellenizált ahhoz, hogy meggyőzze annak görög érvelési stílusa, és elég világi, hogy azonosuljon Gandhára leghíresebb külföldi uralkodójának alakjával, amint áttér a buddhizmusra.⁴⁷

Módszerek

Az előbbieken felsorolt forrásanyagokat tehát különböző mértékben dolgoztam fel. Minden esetben vizsgáltam a *buddha* és a *bhagavant* kifejezések előfordulásainak a számát, a *MN*-ban ezek kontextusát is megfigyelve. Ezen felül a *MN*-ban és a *MA*-ban kigyűjtöttem a Buddhára vonatkozó egyéb főbb jelzők/elnevezések számadatait, és azok szövegben betöltött szerepét is ellenőriztem. Ez utóbbi egyébként nehezebben kezelhető a terminológia változatossága és nem egységes volta miatt: a szövegben nem egyszer egy ind kifejezést több kínai megfelelővel adtak át; így az abból nyert adatokat csak hozzávetőleges pontosságúnak kell érteni. Emellett a ragozott alakok és a kutatáshoz rendelkezésre álló idő hiánya megnehezítette a kizárólagosan a Buddhára vonatkozó szöveghelyek azonosítását, így míg a páli anyagban közelebb jutottam a ténylegesen releváns előfordulásokhoz, a kínaiiban, hacsak nem jelzem külön, hogy másról

⁴⁴ Levman, *uo.*

⁴⁵ De Notariis, 2022: 113.

⁴⁶ *Milinda király kérdései*, vagyis a *Milindapañha*.

⁴⁷ Baums 2018: 42.

van szó, akkor az adott terminus összes megjelenésével dolgozom. A SN-ban kizárólag a *buddha* és a *bhagavant* szavak előfordulásaira fektettem hangsúlyt; célom ezzel csak annak szemléltetése volt, hogy az *MN*-ban feltárt jelenség nem pusztán azon gyűjteményre korlátozódik a *theravāda* korpuszon belül.

Ami a *Mil.* és a T. 1670-A/B szerepét illeti, ezek jelen esteben egy bizonyos tézist hivatottak alátámasztani, méghozzá azt, hogy a *buddha* és a *bhagavant* jelzőkkel kapcsolatban a legfontosabb különbség az (volt), hogy ki használja ezeket. Mellesleg az általuk megőrzött történet jóval a nagyszent halála után játszódik, a szereplők egy szerzetes és a laikus beszélgetőtársa, ebből kifolyólag a Buddha említése a szokásos kontextusoktól eltérően valósul meg. A páli variánsban szórványosan megjelenik néhány a hagyományos buddhai jelzők közül, a kínai viszont kizárólag a *fo* (佛) karaktert (vagyis a *buddha* átírását) használja. Így vizsgálatukkor csak a két fent említett kifejezés előfordulásának a jellegzetességeire összpontosítottam.

A megnevezések: a Buddha jelzői és a szövegekben betöltött előfordulásaik, szerepük

Ahhoz, hogy a *buddha* kifejezés a Buddha korabeli használatmódjáról, elterjedtségéről és népszerűségéről tisztább képet kapjunk, elengedhetetlen megvizsgálni a többi Buddha-megnevezés/megszólítás helyzetét is. E tanulmányban az összehasonlítás alapjául a tíz standard jelzőn kívül (amelyek tehát a *tathāgata*, *arahant*, *sammāsambuddha*, *vijjācaraṇasampanna*, *sugata*, *lokavidū*, *anuttaro purisadammasārathi*, *satthā devamanussānaṃ*, *buddha* és *bhagavant*), a Gotama, a *samaṇa*, az *āyasmant*,⁴⁸ a *bhante* (kizárólag ebben a formában, megszólításként), a *jina*,⁴⁹ a *sakyaputto/sakyakulo*,⁵⁰ a *sambuddho*,⁵¹ a *lokanātha*⁵² és bizonyos mértékig a *bhavant*⁵³ szó alakjait választottam. Erre azért volt szükség, mert a tíz jelző ugyan valóban elterjedt a szövegekben, ám inkább (meditációs vagy elméleti) formulaként, semmint valós – élő nyelvben is alkalmazott – megnevezésként rögzültek. A kutatás témája a *buddha* kifejezés a Buddhára alkalmazott névként való elterjedése, ezalatt pedig elsősorban nem a szövegekben való sokasodását kell érteni (azt gondolom, hogy az csak a jelenség

⁴⁸ Tiszteleti jelző, „tiszteletre méltó”-nak szokás fordítani, szó szerint azonban ’hosszú életű / étellel bíró’ a jelentése.

⁴⁹ Fordítása „győző, győztes, hódító”. A jaina-k kedvelt szakszava, az ő mesterükre leggyakrabban a *jina* jelző vonatkozott.

⁵⁰ A *Sakya-k fia*, a *Sakya klánból/nemzettségéből való*.

⁵¹ Tökéletesen megvilágosodott.

⁵² A világ ura. A vizsgált anyagban nem talákoztam a kifejezéssel.

⁵³ Általános tegező forma.

kvázivizuális lenyomatát adja az adott anyagok keletkezésének korából), hanem az a mögött húzódó történeti valóságot. Erre vonatkozóan nem a tíz jelző árulja el a legtöbbet. Főként, hogy a *MN*-ban összesen huszonhatszor jelennek meg, és ezek közül tizenkilenc hiányos: a *tathāgata* helyén is a *bhagavant* szerepel. Fontos megjegyezni, hogy az itt alapul vett páli szövegekben a *vijjācarāṇa-sampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kifejezések majdnem kizárólag csak a tízes sorozat tagjaiként vannak jelen (az elsőnek még két, a másodiknak három megjelenése van, a harmadik egyszer sem fordul elő önállóan). A *MA* többször tartalmazza a teljes formulát (összesen nyolcvanháromszor), viszont a fenti hármas helyzete a korpuszban hasonló: egyedül a *wu shang shi* 無上士 (vagyis páliul *anuttarapurisa*, *felülmúlhatatlan személy*) szerepel a sorozaton kívül még ötször; az öt előfordulásból csak három vonatkozik a Buddhára – önmagára használja a kifejezést.

Tathāgata, arahant, sammāsambuddha, bhagavant, gotama

A *tathāgata*, *arahant*, *sammāsambuddha* vagy a *bhagavant*, *arahant*, *sammāsambuddha* viszonylag gyakran található együtt, illetve néhány esetben Gotama, *arahant*, *sammāsambuddha* hármasról beszélhetünk. Összesen százharmincnégy esetet találtam, amikor a nagyszentre vonatkoznak, de megjelennek egyéb kontextusban (például Kassapa buddhára, Ānanda-ra vagy általánosságban a nemes és megvilágosodott tanítványokra utalva) is – ez lényegesen ritkábban fordul azonban elő. A *MA* hozzávetőlegesen nyolcvan helyen említi ilyenformán a triót (a *rulai*, *wu suozhuo*, *dengzhengjue* 如來、無所著、等正覺 karakterekel írva).⁵⁴ Ez a rövidebb formula mindkét gyűjteményben a megvilágosodott Gotama remetére utal elsődlegesen, de lehetnek a megvilágosodott személy általános jelzői is. A Buddha családneve szintén rekurrens, ezeregyszázhatvannyolc példáját találhatjuk a *MN*-ban és ezeregyszázötvenötöt a *MA*-ban (*qutan* 瞿曇 átiratként).

Mindegyik tag megállja a helyét önállóan is; a gyakoribb jelzők közé tartoznak. A *tathāgata* négyszáztizennyolcszor, az *arahant* kétszáznegyvennégyezer,

⁵⁴ Összesen kétszázhat előfordulása van a hármasnak a szövegben, ebből nyolcvanhárom a tízes sorozat részeként.

A *rulai* 如來 a *tathāgata* szó szerinti fordítása, azonban annak csak egyik jelentését a *tathāgata*-t adja vissza. A kínai fordítók nem vették figyelembe az ind kifejezés kettős értelmezésének lehetőségét.

A *wu suozhuo* 無所著: aki ragaszkodás nélküli, az *arahant* megfelelője.

A *deng zhengjue* 等正覺 a *sammāsambuddha* (szanszkrit: *samyaksambuddha*) fordítása. Az általában teljesen más használatú *deng* 等 ebben az esetben a *samyak*- előtag helyén szerepel, a *zhengjue* 正覺 pedig állhat nélküle is, akkor a *sambuddha* kifejezés megfelelőjeként.

a *sammāsambuddha* kétszázhuszszor utal a Buddhára a páli gyűjteményben, de messze megelőzi ezeket a *bhagavant*, amely kétezer-hatszázkilencvenkét esetben van jelen. A kínaiában ezek a számok, ha a kifejezések összes előfordulását nézzük: *rulai* 如來 hétszázharmincyolc; *aluohan* 阿羅漢 / *yinggong* 應供 / *shazei* 殺賊 / *aluohu* 阿羅訶 / *aluohu* 阿羅呵 és *wu suozhuo* 無所著⁵⁵ háromszázötvenkilenc; *deng zhengjue* 等正覺 kétszázhatvanhat (valamint a *zhengjue* 正覺 is előfordul harmincöttször, valószínűleg a *sambuddha* szóra utalva). Érdekes módon a *bhagavant* fordítása eltér a tíz jelző formulájában és a korpusz többi részében: kizárólag a sorozatban szerepel (nyolcvankétszer) mint *zhongyou* 眾祐,⁵⁶ és a *shizun* 世尊⁵⁷ karakterek írják le a narratívában – háromezer-egyszázhetvennyolcszor. (Ez utóbbi szám problémásságáról lejjebb, a *bhante* kifejezés tárgyalásakor ejtek majd szót.)

Vijjācaraṇasampanna, anuttaro purisadammasārathi, satthā devamanussānaṃ

A *vijjācaraṇasampanna*, az *anuttaro purisadammasārathi* és a *satthā devamanussānaṃ* kifejezések használata szinte kizárólagosan a tízes formulára korlátozódik: az első kétszer (általános értelemben a nemes tanítványra vonatkozóan), a második háromszor (a Buddha kifejti a szó jelentését), a harmadik egyszer sem szerepel azon kívül a *MN*-ban. Az *MA*-ban is hasonló a helyzet: a *ming xing cheng* 明行成⁵⁸ (*vijjācaraṇasampanna*) egyszer sem, a *wu shang shi* 無上士⁵⁹ (*anuttarapurisa*) alak ötször, a *dao fayu* 道法御⁶⁰ (*dhammasārathi*)

⁵⁵ A következők mind az arahant megfelelői. Az *aluohan* 阿羅漢, *aluohu* 阿羅訶 és *aluohu* 阿羅呵 formák hangalaki átírások, a karakterek jelentésének nincs szerepe. A *yinggong* 應供 állhat felajánlás, de *arahant* értelemben is (ez utóbbi esetben lehetséges fordítása nagyjából „tiszteletet/felajánlást/imádatot érdemlő”).

A *shazei* 殺賊 egy különleges, és minden bizonnyal téves, értelmezésből született. Jelenése és története a Digital Dictionary of Buddhism adatbázis szerint: ’tolvajok gyilkosa’. “One of the original translations of the term arhat 阿羅漢, understood to be developed from the two components of ari (thief) and han (to kill), i.e. conqueror of the afflictions (Skt. kṣīṇāsrava, Tib. dgra bcom pa” [翻譯名義集 T 2131.54.1056c22, 翻梵語 T 2130.54.990a12] [Charles Muller; source(s): Nakamura, Soothill, YBh-Ind, Yokoi, Iwanami]. <http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E6%AE%BA%E8%B3%8A> [online] A *wu suozhuo* 無所著 fordítása: „aki ragaszkodás nélküli?”.

⁵⁶ A karakterpár jelentése: ’temérdek áldás / isteni beavatkozás’.

⁵⁷ *A világ (vagyis az emberek) által tisztelt / világszerte tisztelt.*

⁵⁸ *Tudást és (helyes) életmódot/gyakorlást elért.*

⁵⁹ Pontos fordítása a páli terminusnak.

⁶⁰ *A dhamma kocsisa.* Jan Nattier véleménye szerint vagy az ind kifejezés félreértéséből született, esetleg egy az ind változatokban meglévő anomália eredménye. A terminus szanszkrit alakja a *damyasārathi*, ez azonban a különböző prákritokban *dammāsārathi*-vá alakul, és a *damma*-

nincs jelen, a *tiao yu shi* 調御士⁶¹ (*dammasārathi*) tizenegyszer, a *wushang tiao yu shi zhe* 無上調御士者⁶² (*anuttaro purisadammasārathi*) négyszer található meg a gyűjteményben (a tízes sorozaton kívül), a *tianren shi* 天人師⁶³ (*satthā devamanussānam*) pedig szintén csak a jelzősorban fordul elő.

Érdekeség a fenti kínai megfelelőekkel kapcsolatban, hogy míg a formulában konzekvensen a *ming xing cheng* 明行成, *wu shang shi* 無上士 és *dao fayu* 道法御 alakok szerepelnek, ezek közül egyedül a *wu shang shi* 無上士 fordítást használja a szöveg attól függetlenül is, és mindössze a fent jelzett öt esetben. A többi kínai kifejezést csak az előbb említett csekély számban és a tízes felsorolástól függetlenül találjuk meg. A sorozat tehát elkülöníti az *anuttarapurisa* és a *dhammasārathi* alakokat, a korpuszban azonban szerepel az önálló *dammasārathi* és a jelzőnek értelmezett *anuttaro purisadammasārathi* forma is (viszont hiányzik a független *dhammasārathi* szó). Ez arra látszik utalni, hogy a tízes formula kínai változata már standardizálódott a T.26 fordításának idejére, és ennek értelmezését és átírását annak ellenére sem bírálták felül, hogy más szöveg helyeken helyesen/tradicionálisan értették az ind kifejezést.

Sugata, lokanātha, samaṇa

A *sugata* mind a páli, mind a kínai szövegegyüttesben közepes gyakoriságot mutat – a *MN* kilencvenkilenc, a *MA* száznolcvannégy helyen tartalmazza összesen (a *shan shi* 善逝⁶⁴ alakban). Kevésbé népszerű a *lokavidū* kifejezés, amely a páli szövegben a sorozaton kívül csak háromszor jelenik meg, a kínai változatban (mint *shijian jie* 世間解),⁶⁵ ám még a formulából is hiányzik egyszer. Egyéb gyűjteményekben a *lokanātha* jelző is utalhat a nagyszentre, a vizsgált forrásokban azonban nem találtam meg egy előfordulását sem. A *samaṇa* szó, bár elég általános használatú, bizonyos esetekben szintén a Buddhát takarja: a páli szemelvényekben ennek háromszázhatvanhat előfordulását figyeltem meg (időnként a Gotama névvel együtt, máskor nélküle). Bár nem ellenőriztem a kifejezés összes megjelenését a szó rendkívüli gyakorisága miatt – összesen ezeregyszáznegyvenegy esetben fordul elő (és így biztosat nem merek állítani róla), de eddigi megfigyeléseim alapján úgy látom, hogy a kínai fordítók a

előtag egyes nyelvjárásokban könnyen *dhamma*-nak hallható. A korai kínai fordításokban ez az értelmezés terjedt el (Nattier 2003: 227–228).

⁶¹ Emberek megszelídítője.

⁶² Felülmúlthatatlan emberszelídítő.

⁶³ Istenek és emberek mestere.

⁶⁴ Szó szerint: szépen/jól/boldogan meghalni.

⁶⁵ A világ ismerője/megértője/megmagyarázója.

samaṇa (*shamen* 沙門)⁶⁶ kifejezést önállóan nem a Buddhára, hanem a szerzetesekre használták. Az azonban egyértelmű, hogy a *gotama samaṇa* (*shamen qutan* 沙門瞿曇)⁶⁷ a Magasztosra vonatkozik (ötszáztizenöt esetben).

Jina, sakyaputta/sakyakula, āyasmant, bhante

Az eddigiek mellett említésre méltók még a *jina* és a *sakyaputta/sakyakula* jelzők, illetve a megszólításnak használt *āyasmant, bhante* és *bhavant* ragozott formái is. Az első kettő meglehetősen ritka a páli forrásanyagokban, a *jina*-nak hét, a *sakyaputta*-nak tizennyolc releváns előfordulását találtam (a *sakyakula* csak az előbbivel együtt szerepel, összesen tizenhétyszer). A kínai szövegegyüttesben a *jina* megfelelője, a *zuisheng* 最勝,⁶⁸ kilencvennégy alkalommal kerül elő (és így lényegesen jobban reprezentált ebben a gyűjteményben), a *sakyaputta*-ra használt *shi zi* 釋子⁶⁹ viszont csak kétszer, a *sakyakula* terminust pedig teljesen mellőzték a fordítók. Ami az *āyasmant* és a *bhavant* különböző alakjait illeti, mindkettő különösen elterjedt és nagy számban megtalálható a páli anyagban. Az előbbi gyakran használt tiszteleti jelző (a vizsgált szövegtartományban ezerkétszázhetvenegyszer szerepel), a kiváló, mesterszintű tanítványokat illeti leginkább (mint például Ánandát és Sáriputrát), de a kifejezést egyedül a *MN Sīhanādavaggo* című alfejezetében fedeztem fel a Buddhára vonatkozóan (hét esetben). Tehát míg az *āyasmant* megjelölést a párbeszédekben a rangban/bölcsességben alacsonyabban álló használja az önmagánál kiválóbbnak ítélt személy megszólítására vagy leírására (illetve a narratívában a történetmesélő teszi ugyanezt), addig a *bhavant* alakjait a beszélgetőpartnerüket egyenrangú vagy éppen alantas helyzetűnek tartók alkalmazzák (gyakorlatilag az akkori ind tegezésnek felel meg). Ebből kifolyólag a szó számtalan alkalommal megjelenik; az egyik legáltalánosabb köszöntő, megszólító formula a párbeszédekben, viszont csak ritkán vonatkozik a Buddhára. Amikor igen, akkor éppen a vele szembeni tisztelet hiányára hívja fel a figyelmet. Jellemzően bráhmanák vagy rivális közösségek tagjaival való találkozásakor / eszmecsere közben hangzik el, és sok esetben illusztrálja a vitapartner Buddhával szembeni fenntartásait. Gyakori, hogy a történet közben megváltozik a viszony: amellett, hogy az addig szkeptikus személy beszédmodot vált, és elkezd kellő alázatot mutatni, végül

⁶⁶ Egyszerű hangalaki átírás, jelentése nem releváns.

⁶⁷ Szintén az ind alak kiejtését igyekszik visszaadni, az utolsó két karakter a Buddha klánnevét, a Gotama-t takarja.

⁶⁸ Tökéletes győzelem / tökéletesen legyőző/hódító.

⁶⁹ Állhat *sakyaputta* de *sakyamuni* értelemben is, mivel a *zi* 子 mindkét értelmezést lehetővé teszi.

általában világi követővé is szegődik, vagy tanítványnak áll. (Ezzel kapcsolatban nem is a számadatok, inkább a kifejezés alkalmazásmódja a releváns.) A *bhante* vallási kontextusban használatos tiszteleti megszólító alak, a *MN*-ban egyedül a Buddhának címzik (ezernégyszázhetvenkilenc alkalommal), a *Mil.*-ban Nágaszéna szerzetesnek szól. A kínai szövegekben nem egyértelműen azonosítható. Feltehető, hogy öt esetben a *dade* 大德⁷⁰ kifejezéssel fordítják, valamint úgy tűnik, hogy az alapvetően elsősorban a *bhagavant* megfelelőjének tartott *shizun* 世尊 bizonyos esetekben szintén a *bhante* helyén áll a szövegekben. Efelé mutat részben a *shizun* 世尊 párbeszédekben, megszólításként való alkalmazása (tekintve, hogy a *bhagavant* a páli szövegekben ilyen kontextusban nem fordul elő), illetve hogy az *MN*-ban és az *MA*-ban túl nagy az eltérés a páli alak és két kínai fordításának előfordulásait tekintve: az *MA* ötszázhatvannyolc plusz megjelenést tartalmaz.

Buddha

Végül térjünk rá a *buddha* jelzőre. A szó szembetűnően kevésszer fordul elő a vizsgált páli korpuszban. Magányos helyzetben mindössze ötvenkétszer jelenik meg, különböző összetételekben (illetve *paṭibuddha*,⁷¹ *sambuddha* és *anubuddha*⁷² formában) még nyolcszor, a *buddho bhagavā* alakban huszonkilencszer és plusz tizenkilenc alkalommal *sammāsambuddho bhagavā*-ként. Ha ezeket összeadjuk is csupán száznyolc esetről beszélhetünk. Ez a kifejezés minden egyes számú előfordulása (és szigorúan véve a *sammāsambuddho*-alak külön kategóriába tartozna), az általános értelműeket is ideszámítva. Emellett meg kell jegyezni, hogy bár más gyűjteményekben megtalálható a *buddho bhagavā* szókapcsolat a *bhagavant* narratív szerepét betöltve is, az itt tanulmányozott szövegekben kizárólag a tízes formula részeként jelenik meg. Figyelembe véve, hogy a *buddha*, *dhamma*, *saṅgha*⁷³ hármas láthatóan standard formulává szilárdult a szövegegyüttes rögzítésének idejére, és ebben a kontextusban a szó huszonkétszer szerepel, marad harminc megjelenés, ahol önmagában találjuk a szót. Érdekesnek tartom, hogy ezek közül csupán hat található párbeszédben, kettő narratívában, egy *uddāna*-ban, viszont huszonegy versben helyezkedik el – a verses megjelenések közül tíz kontextusában melleleg szintén hivatkoznak a *saṅgha*-ra, illetve a tanítványokra. A fenti előfordulások

⁷⁰ A szó jelentése: 'nagy erény / nagy erényű'.

⁷¹ A szó a 'felébredt / ébren van' jelentéssel rendelkezik.

⁷² Ez a kifejezés szintén a felébredéssel kapcsolatos, ám inkább a *megértés/ráeszmélés* konnotációival.

⁷³ A szerzetesi közösség elnevezése, alapjelentése 'közösség, gyülekezet, sokaság'.

száma alapján és az ötvenkét magányos előfordulást alapul véve, a *buddha* a Magasztos tíz jelzője közül a hatodik helyen áll, és nem elhanyagolható a tény, hogy az előtte szereplő *sugata* negyvenhét szöveghellyel előzi meg; az e munkában tárgyalt elnevezések sorában pedig csupán a kilencedik helyet foglalja el.

A *buddha* és a *bhagavant* szavak számadatainak vizsgálata a SN-n belül hasonló eredményre vezetett, és igazolja a fenti probléma fennállását a *Tipiṭaka*-ban. Ott a *bhagavant* háromezer-háromszázkilencvenhárom alkalommal, a *buddha* ezzel szemben csupán ötszázharmincszor fordul elő (minden alakot számolva), ám csak kétszáznegyvenhat esetben áll magányos helyzetben.

A kínai *MA* teljesen más képet fest a kifejezés használatáról. Ott a *bhagavant* után egyértelműen a második legfontosabb terminus a *buddha* megfelelője, a *fo* 佛,⁷⁴ amely ezerhét-százhuszonnégy alkalommal szerepel a szövegekben. A *foshizun* 佛世尊 (*buddho bhagavā*) viszont csak nyolc helyen található meg.

A jelzők kategóriái

Funkciójukat tekintve tehát öt csoportba lehet osztani a tárgyalt kifejezéseket:

1. Kifejezetten buddhista jelzőkre (*tathāgata*, *sugata*, *buddha* és *sambuddho*), amelyek bemutatják a Buddha által elért megvilágosodott tudatállapotot, ám nem hivalkodnak vele. Ezek specifikusan az ő megvilágosodottságának indikátorai, így kiválóan alkalmasak értő, de laikus közegben való használatra is. Jellemzően maga a Buddha is eképp hivatkozik önmagára.
2. Dicsőítő jelzőkre (*sammāsambuddha*, *vijjācaraṇasampanna*, *lokavidū*, *anuttaro purisadammasārathi*, *sathā devamanussānaṃ*, *lokanātha*). Ezek impozánsabban hatnak: egyrészt olyasfajta felmagasztalás érződik ki belőlük, ami nagyobb távolságot feltételez a tisztelt és az őt tisztelő között, másrészt a hétköznapi világból / emberek közül is jobban kieme-

⁷⁴ A *buddha* terminus hangalaki átírása, a *fo* 佛 alak rövidült (?) változata, sokkal elterjedtebb azonban ebben a formában. Nattier mutat rá a szóval kapcsolatban, hogy gyakoriságának oka a korai kínai buddhista szövegekben talán abban keresendő, hogy a korai fordítók mind belső-ázsiai származásúak voltak; közülük An Shigao 安世高, aki meghatározó életművet hagyott hátra, pártus. Nattier így ír: "Indeed, among all the Central Asian languages that would have been spoken by the earliest Buddhist missionaries to China – for virtually all of these men were from western Central Asia, and not from the Indian subcontinent itself – there is not a single one in which the word *buddha* consists of more than this initial syllable, with the sole exception of Bactrian, [...] In the light of the fact that the Han emperors carried on active diplomatic relations with the Kushans, who used Bactrian as one of their official tongues, it seems quite possible that the two-syllable forms of the word *buddha* recorded in secular histories were based on Bactrian originals. The one-syllable form 佛, by contrast, might well have been based on the Parthian pronunciation of An Shigao" (Nattier 2003: 230).

- lik a Buddhát. Valamelyest propagandikus/népszerűsítő vagy csak elragadtatottan dicsőítő kifejezéseknek tűnnek.
3. Leíró megnevezésekre (Gotama, *samaṇa*, *sakyaputto/sakyakulo*), amelyek a Buddha személyes/hétköznapi társadalomban betöltött szerepéhez kapcsolódnak. Olyan szituációkban kerülnek elő, amikor a nagyszentet mint egyenrangú vagy közel egyenrangú felet kezeli valaki (illetve a vizsgált szövegtartományon kívül így hivatkoznak a Magasztosra az *otthonalanságba távozása*⁷⁵ és/vagy megvilágosodása előtt).
 4. Általánosan a remetességhez / vallásos kiválóságához kapcsolt tiszteleti kifejezésekre (*arahant*, *bhagavant*, *āyasmant*, *bhadanta/bhante*, *jina*), amelyek az Indiában a Buddha idejében jelen lévő különböző vallási csoportok, aszkéta rendek vagy szent emberek elterjedt jelzői/címei. Mivel a kor szóhasználatának szerves részét képezik, nem új terminusok, kulturálisan jól beágyazottak, az adott kontextusban (Buddha és tanítványai mint gyakorlói közegeben) természetes az alkalmazásuk. Beszélt nyelvben eleinte sokkal elterjedtebbek lehettek a többi kifejezésnél (az előzőekben bemutatott számadatok is ezt támasztják alá), hiszen már eleve meglévők, míg a nagyszent tanításai kapcsán megszülető vagy akár általa létrehozott/átértelmezett szavaknak idő kellett, mire beszivárogtak a köztudatba, és meggyökeresedtek a köznyelvi használatban.
 5. Végül az univerzális megszólítás szavára (*bhavant*), amely legprofánabb mind közül; nagyjából a tegező formának felel meg. Szintén élő mindennapi kifejezés a korban, valószínű, hogy a valós történeti szituációkban tényleg előfordult. A korai szövegrétegek párbeszédeinek szerves része lehetett. Másfelől fontos szerepe a buddhista irodalomban, hogy kiemlje a Buddha meggyőző erejét és hitelességét, azáltal, ahogy jelenléte vagy hiánya kontrasztba helyezi a kétely és a megtérés tudatállapotait.

A Buddha elnevezés szerepének és széles körű elterjedésének történeti rekonstrukciója

Ha az eddig összegyűjtött adatokat összegezzük, és kapcsolatba hozzuk a *buddha* kifejezés használatával, véleményem szerint a következőket kapjuk:

A Buddha a szövegekben először nyilvánvalóan saját család és klán nevéen (Gotama, *sakyaputta*, *sakyakula*) szerepel, majd az otthonalanságba távozik, hallgat, és kipróbál különféle tanításokat/gyakorlatokat, több mesternél is meg-

⁷⁵ Páliul *pabbajjā*, az otthonalanságba távozott személy *pabbajita*. A szanszkrit alakok a *pravraj* és a *pravrajita*. A kifejezés literális jelentése a *kimegy, kilép, kivonul* (és így *elvonul*). Gyakran használt szó a bárminemű elvonultság, remetesség leírására.

fordul, majd magányos aszkézisba kezd. Mindezekkel kiérdemli az aszkéta/remete titulust. Akik ebben az időszakában ismerik meg, így találkoznak vele, vagy csupán egynek látják a világtól elvonultak tengerében (akár a megvilágosodása után is), azok ennek megfelelően a Gotama vagy *samaṇa* elnevezést használják vele kapcsolatban, és közvetlenül, de legalábbis mérsékelt tisztelettel szólítják meg (a *bhavant* megfelelő alakjait használva). Nagyon gyakori például bráhmanákkal vagy *jaina* szerzetesekkel zajló párbeszédekben a *bho, gotamo* vagy *samaṇo gotamo* kifejezéseket olvasni.

Miután Gotama remete megvilágosodik, elhagyja korábbi identitását. Mikor valaki a fent leírt módokon szólítja, kijavítja és megdorgálja őt. Maga fogalmazza meg felébredt tudatállapota lényegét és az ehhez tartozó megfelelő jezőket is – az első ilyen alkalom épp a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*-ban megörökített beszédet megelőzően történik, amikor is a Buddha meggyőzi az őt korábbi aszkétatársát, hogy komolyan vegyék, és meghallgassák a tanítását. Ekkor még nem szerepel a teljes tízes standard forma (és a *buddha* szó is csak a *sammāsambuddha* részeként jelenik meg).

Elgondolkodtató lehet, hogy az ind alak, amelyet általában megvilágosodásnak fordítunk, valójában a *bodhi* (felébredés/megértés), a *sambodhi* (tökéletes felébredés/megértés) vagy a *sammā-sambodhi* (teljesen tökéletes felébredés/megértés). Úgy sejttem, hogy ezek közül elsőként az egyszerűbb megfogalmazás volt használatos, majd fokozatosan magasztosult fel a fogalom, és eközben alakult át egyre cikornyásabbá a rá utaló szó is. Ez pusztán felvetés, az tény azonban, hogy a kifejezés egy töről fakad a *buddha*, *sambuddha* és *sammāsambuddha* szavakkal, aminek nyilván köze van ahhoz, hogy ez utóbbiak elterjedtek mint a Magasztos jelzői. És részben szerepet játszhat a későbbi népszerűségükben is. Az különös egyedül, hogy a szoros kapcsolat ellenére, a vizsgált gyűjteményben ezt a kiváltságos helyzetet még nem látjuk.

A nagyszentet bemutató szófordulatok tehát megmaradnak jelzői szinten. A korabeli Indiában már kialakult szokásrendszere, hagyományai vannak az otthontalanságba távozott életmódnak, a különböző életvitelt (a szigorú önsanyargatástól, a változatos étkezési szokások preferálásán át a kolduló vándortanítóságig) folytató remeték jelenléte megszokott és (bizonyos mértékig) társadalmilag elfogadott. A helyi nyelvek már alkalmazkodtak a jelenséghez, és megfelelő szókinccsel rendelkeznek, hogy leírják. Tehát amikor a Buddha megvilágosodik, bár tapasztalása és megértése más, mint a konkurens iskolák szent embereié, a gyakorlatban valószínűleg éppen azokkal a bevett tiszteleti jelzőkkel illették, és azokkal az udvarias formulákkal köszöntötték tanítványai és a világiak egyaránt, ahogy más mestereket is. Az itt vizsgált szöveganyag éppen ezt támasztja alá, hiszen a számok tisztán mutatják, hogy a páli és kínai szövegekben egyaránt a *bhagavant* a legsűrűbben megjelenő terminus, a páli

anyagban nyilvánvalóan a *bhante* követi a listán (valamint feltételezve a *shizun* 世尊 kettős jelentéstartományát, az *MA*-ban is nagyjából az előkelő harmadik helyen szerepel).

A páli és a kínai korpusz alapján egyaránt feltételezhető, hogy a (tényleges) jelzők közül (elsőként?) a *tathāgata* nyer teret igazán. A nagyszent is gyakran hivatkozik magára ekként, és az előfordulásainak száma is jelentős. A kínai anyagokban mégis a *buddha* terminus dominanciája látszik. Előfordulhatna, hogy ez fordítói preferenciákból fakadó jelenség, de nem tartom valószínűnek. Az eddig vizsgált kifejezések a *bhante* kivételével jól láthatóan elkülönült terminológiával rendelkeznek, megjelenéseik száma pedig, bár nem egyezik, de egymáshoz viszonyítva arányaiban a legtöbb esetben hasonló. Tehát látszik a fordítói igény a tiszteleti jelzők és a megszólítások közti nüanszyi eltérések bemutatására. Ha mégis pusztán az átírás során keletkezett dominanciáról lenne szó, az is árulkodna a *fo* 佛 karakter popularizálásáról legkésőbb a fordítások születésének idejéig a belső-ázsiai és/vagy kínai nyelvterületeken. Valójában éppen egy ilyesfajta folyamat lezajlására gyanakszom, azt gondolom azonban, hogy ez sokkal korábban, már az ind kultúrközegeben és talán már a Buddha életében vagy közvetlenül a halála után elkezdődhetett.

A páli szövegek túlnyomórészt a Buddha életét és tanításait mesélik el. És persze szó esik bennük egyes kiváló tanítványok tetteiről, híres vitáiról vagy tanátadásáról. Szerepelnek ugyan laikusok, világi hívők, pártfogók, konkurens szekták tagjai is a történetekben, a *sutta*-kat azonban szerzetesek rögzítették, és lényegében szerzetesek számára őrizték meg. A páli irodalom a *saṅgha* irodalma, és jórészt annak nézőpontját és korai nyelvhasználatát tükrözi. Emellett a közösség, ha nem is tökéletesen jár sikerrel, de törekszik a szövegeket eredeti állapotukban megtartani – ez egyfajta literális hibernációt eredményez: a kánon nem követte a Buddha tanainak későbbi (sőt teljeskörűen valójában talán már kortárs) átadását (sem). A vándor szerzetesek napi élelem fejében továbbadták mesterük tanításait. A Buddha hívei is így tettek, közel sem tudunk azonban minden ígíretésükről. A remeték egymás közti beszédmódjáról van elképzelésünk, de kevesebb információ áll rendelkezésre arról, hogy a világiaknak miként népszerűsítették/közvetítették a tanokat. Mivel sok eltérő aszkéta és szerzetesi irányzat volt jelen azokban az időkben, köztük valamilyen rivalizáció alakult ki – erről be is számolnak a szövegek. Tehát az egyes csoportoknak a létfenntartás miatt hasznos volt elnyerni a világiak kegyeit, szimpátiáját. Iletve valószínűleg őszinte jóindulatból is erre törekedtek, hiszen hittek a tanítás üdvös voltában. Ehhez pedig minden bizonnyal valamiféle propagandára, a Buddha népszerűsítésére is szükség lehetett (a nyilvános vitákon kívül). Azt gondolom, ezen a ponton válik gyakorlati szempontból fontossá a Buddha-jelzők funkciója (és azoké a kategóriáké, amelyeket fentebb, a *Jelzők szerepe* című résznél

meghatároztam). Mivel az általános nyelvhasználatban a remetéket / szent embereket ugyanazokkal a kifejezésekkel illették, ezért az egyes iskolák számára fontossá vált, hogy megkülönböztessék magukat egymástól, és különösen a mesterüket a többi mestertől. Közösségen belül ennek nem volt jelentősége, főleg a Buddha életében. Közvetlen tanítványai minden bizonnyal a már említett *bhante* és *bhagavant* alakokat használták vele kapcsolatban, de ugyanezek a remeték, ha laikus hallgatóságnak beszéltek a Buddháról, valószínűleg a kifejezetten rá utaló jelzők használatával tették. Ha így volt, akkor egy idő után egyre nagyobb különbségeknek kellett mutatkoznia a közösség és a külvilág a Magasztosra vonatkozó szókincsében, illetve a korai szövegek és a buddhizmus beszélt, élő formájának a nyelvezetében. Úgy gondolom, hogy ezt a feltevést alátámasztja valamennyire a *Mil.* korai fejezeteiben tetten érhető jelenség: azaz, hogy a *buddha* és a *bhagavant* alakok egyenlő arányban fordulnak elő a szövegben (az elsőnek ötvenöt önálló megjelenése van, a másodiknak ötvenhárom), és a szerzetes Nāgasena következetesen a *bhagavant* formáit használja a nagyszentre, míg a király mindig *buddha*-ként hivatkozik rá. A szöveg kínai verzióiban már nem figyelhető meg ez a kettősség, azok csak a *fo* 佛 karaktert szerepeltetik.

Érzésem szerint a *MN*-ban ránk maradt verses szakaszok, amelyekben a *buddha* kifejezés magában áll, valójában tanhirdető/dicsőítő funkciót töltöttek be eredetileg, tehát a népszerű és népszerűsítő anyagok közé tartoztak. Szemléletes példája ennek a *Māratajjanīyasutta*-ban⁷⁶ olvasható versbetét. Maga a *sutta* reális keretbe foglal egy mesészerű történetet: a tiszteletreméltó Mahāmoggallāna egyedül medítál a szabad ég alatt, amikor is megzavarja Māra⁷⁷ (ez eddig lehet pusztán egy szerzetes belső vívódásainak képletes megfogalmazása), akivel élénk párbeszédbe kezd, majd elmond neki egy jócskán kiszínezett és hihetetlen elemekkel tarkított tanmesét. Ez utóbbi szakasznak a tetőpontja Mahāmoggallāna hosszú verses monológja, amelyben a pokolban töltött szenvedéseit ecseteli és azt, hogy hasonló szenvedésben lesz része Māranak, ha a Buddhát vagy tanítványait támadja. A szöveg végére a remete természetesen győzedelmeskedik a kísértő felett, és elúzi. A történet persze szólhatott kizárólag szerzetesi hallgatóságnak, elsősorban őket buzdítva a vágyaik elleni harcra. Olyan mértékben színes és élénk azonban a stílusa, hogy nagyon valószínűnek tartom, hogy szórakoztatónak, megragadónak szánták, és szélesebb

⁷⁶ MN 50, Suttacentral: <https://suttacentral.net/mn50/pli/ms?layout=none&reference=none¬es=sidenotes&highlight=undefined&script=latin> [online].

⁷⁷ A név jelentése 'gyilkos'. Időnként valós személyként, máskor a gonosz szenvedélyek megtestesítőjeként jelenik meg, ő a kísértő. Pāli Dictionary: <https://dictionary.sutta.org/browse/m/m%C4%81ra/> [online].

rétegek fülének szólott. Hasonló a helyzet az *Āṅgulinālasutta*-ban⁷⁸ fennmaradt énekkel kapcsolatban is. Bár a szöveg úgy vezeti fel, hogy a tiszteletre méltó (immár megtért) Āṅgulimāla egy magányos (!) ihletett pillanatában szavalta el, nyilvánvalóan nem így történt. A vers kifinomult, megkapó valamint határozottan költői és letisztult – nem véletlenül őrizték meg az utókor számára.

A jelenség nem korlátozódik az imént említett két szövegre, olvasmányaim alapján a jelen tanulmányban vizsgált anyagokon kívül is megfigyelhető. Különösen a páli kánon késeibbnek tartott szakaszaira jellemző: lásd például a *Khuddaka-nikāya Buddhavaṃsa*⁷⁹ (nagyjából i. e. I–II. század) és *Cūlaniddesa*⁸⁰ (legkésőbb az i. e. I. század) című egységeit (amelyek egyébként szintén verses formájúak). Valamint a szanszkrit buddhista szépirodalom egy kiemelkedő alkotása, a későbbi keletkezésű *Buddhacarita* is szemléletes példája ennek.

Konklúzió

Figyelembe véve az eddig tárgyaltakat és a *fo* 佛 kínai térnyerését, úgy látom, hogy a *buddha* jelző igazán a tan terjesztése kapcsán nyert szerepet, és fokozatosan (habár nem kizárható, hogy még a Buddha tanítói pályafutása alatt) vált egyre ismertebbé/elfogadottabbá a nagyközönség számára. Az, hogy a *Tipiṭaka*-ban korlátozott számban és kontextusban fordul elő, inkább a közvetlen tanítványok kifejezéshez fűződő viszonyát jellemzi, nem feltétlenül adnak valós képet annak köznyelvi megítéléséről/beágyazódásáról. Reálisnak tűnik a feltételezés, hogy a Tanító *parinibbāna*-ba távozása után közrejátszott a terminus szerzetesi közösségen belüli elterjedésében, hogy az ifjabb hívek már nem találkoztak személyesen a nagyszenttel, tehát csak hallomásból ismerték. És valószínűsíthető, hogy nem pusztán szerzetesek, hanem részben világi személyek elbeszéléseiből. Vagyis egyre nőtt azok száma a rendben, akik már nem saját mesterükként/*bhagavant*ként gondoltak a Buddhára, hanem akként, ahogy a nép körében elhíresült. Tehát az a megjelölés, amely eredetileg a világiaknak szólt, visszavárgott a buddhista közösségbe, és (habár az addigra fixált *buddhavacana* anyagába kisebb arányban tudott beékelődni) a későbbi keletkezésű gyűjteményekben (mint a már említett *Khuddaka-nikāya* szövegek) hagyott lenyomatot. Úgy gondolom, hogy a szó *MN*-ban felfedezett verses előfordulásai a Buddhát

⁷⁸ MN 86, Suttacentral: <https://suttacentral.net/mn86/pli/ms?layout=none&reference=none¬es=sidenotes&highlight=undefined&script=latin> [online].

⁷⁹ Horner 1975. A cím értelme: *a buddhák leszármazása*. A történeti és az öt megelőző huszonnégy buddha életét meséli el.

⁸⁰ Szó szerint *rövidebb kifejtés/magyarázat*. A *Sutta Nipāta* (szintén a *KN*-ban található, hetvennégy rövidebb sutta-t tartalmazó korai antológia) bizonyos részeinek kommentárja.

és tanait népszerűsítő szóhasználatot tükrözik, az kérdéses azonban, hogy vajon kortárs elemek-e, vagy kései szerkesztői betoldások. Mindenesetre a szövegek tanúsága szerint valószínűsíthető, hogy a *buddha* jelző legkésőbb az i. e. II. századra (a *Mil.* keletkezésének vélt idejére) széles körben elterjedt, és kiemelkedett az egyéb Buddha-megnevezések közül. Ez talán a *bodhi* (felébredés) szóval való rokonságának, illetve a kifejezés relatív rövidségének, egyszerűségének is köszönhető. Kínába a szövegek általában belső-ázsiai közvetítésen keresztül érkeztek, egy olyan korszakban, amikor az orális hagyományban a *buddha* terminus térnyerésének folyamata már régen lezajlott.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

Ind szövegek

A páli szövegek esetén (amennyiben nem jelzek más forrást) az alábbi anyagot használtam, és a későbbiekben külön csak az online elérési útvonalat és az utolsó megtekintés dátumát adom meg.

Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500 (trans.) 2005. *The Buddhist Era 2500 Great International Council Pāli Tipiṭaka: 40 Volume Edition in Roman Script B.E. 2548 (2005)- World Tipiṭaka in Roman Script*. Publisher Dhamma Society [online].

Dhammacakkapavattana-sutta <https://suttacentral.net/sn56.11/pli/ms> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Dhammacakkapavattanaṅgāra: Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0. (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Lalitavistara http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu022_u.htm (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Mahāvastu (Senart fordítása) http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/mhvastuu.htm (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Majjhima-nikāya: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/middle> (utolsó megtekintés: 2022.12.03.)

Marziniak, Katarzyna 2019. *The Mahāvastu A New Edition Vol. III*. Tokyo: Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XIV, 1. The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.

Milindapañha: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/minor/kn/mil> (utolsó megtekintés: 2022. 11. 28.)

Pañcavaggiyakathā <https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/pli/ms#68--84> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Samyutta-nikāya: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/linked> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 01.)

Saṅghavedavastu http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/vinv171u.htm (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/yabhkvyu.htm (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)

Waldschmidt, Ernst 1960/1. „Das Catuspariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben.” *Teil I–III, Berlin 1962 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst)* 432–457. [https://suttacentral.net/sf259/san/waldschmidt_\(utolsó_megtekintés:2022.12.02.\)](https://suttacentral.net/sf259/san/waldschmidt_(utolsó_megtekintés:2022.12.02.))

Kínai szövegek

A kínai szövegeket minden esetben az alábbi forrásban értem el, és a következőkben csak a pontos szöveghelyüket jelölöm meg.

Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭 (eds.) 1924–32. *Taishōshinshū daizōkyō 大正新脩大藏經* [Taishō-kori átdolgozott Tripitaka]. 85 vols. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai. [Online version: SAT Daizōkyō Text Database (SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース). 2015 version. University of Tokyo, <http://21dzk.i.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (utoljára megnévtve: 2022. 12. 01.)]

- Fo shuo zhuan falun jing* 佛說轉法輪經: T02n0109.
Zhōng benqi jing 中本起經 (T.196): T04n0196p148b1–c16.
Fo benxing jing 佛本行經 (T.193): T0193n04p0079a18–c08.
Biposhalun 鞞婆沙論 (T.1547): T1547n28p0479b26–0480a11.
Pu yao jing 普曜經 (T.186).
Zeng yi a han jing 增壹阿含經 (T.125): T02n0125p0593b24–c10, T02n0125p0619a08–b19.
Zhong a han jing 中阿含經 (T.26): T1777c26–778a2.
Mishasaibu hexi wufenlu 彌沙塞部和醯五分律 (T.1421): T22n1421p104b23–105a2.
Si fen lu 四分律 (T.1428): T22n1428p788a6–c7.
Shi song lu 十誦律 (T.1435): T23n1435p448b13–449a7.
Fo suo xing zan 佛所行讚 (T.192): T04n0192p29c9–30c5.
Za a han jing 雜阿含經 (T.99): T01n0099.
Guoqu xianzai yinguo jing 過去現在因果經 (T.189): T03n0189p644a23–c27.
Fo ben xing ji jing 佛本行集經 (T.190): T03n190p811a14–812c4.
Shijia pu 釋迦譜 (T.2040): T2040n50p0039a28–39c27.
Apidamo fa yun zu lun 阿毘達磨法蘊足論 (T.1537): T26n1537p0479b25–480a15.
Fang guangda zhuangyan jing 方廣大莊嚴經 (T.187): 03n0187p607b15–c26.
Fo shuo san zhuan falun jing 佛說三轉法輪經 (T.110): T02n0110p0504a07–b21.
Genben shuo yiqie you bu pi nai ye po seng shi 根本說一切有部毘奈耶破僧事 (T.1450): T24n-1450p0127b24–28b01.
Genben shuo yiqie you bu pi nai ye zashi 根本說一切有部毘奈耶雜事 (T.1451): T24n-1451p0406c1–5, 0407a06–0407a17 és T24n1451p0292a29–0292c15.
Fo shuo zhong xu mo he di jing 佛說眾許摩訶帝經 (T.191): T03n0191p954a2–b3.
Naxian Biqiu jing 那先比丘經 (T.1670-B): T1670Bn32p0703c08–0719a20.
Naxian Biqiu jing 那先比丘經 (T.1670-A): T1670An32p0694a04–0703c04.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anālayo, Bhikkhu 2012. *Madhyama-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Anālayo, Bhikkhu 2017. „The ‘School Affiliation’ of the Madhyama-āgama.” In Dhammadinā (ed.) *Research on the Madhyama-āgama*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 55–77.
- Anālayo, Bhikkhu 2021. „The Scripture on the Monk Nāgasena, a Chinese Counterpart to the Milindapañha (Taishō Volume 32, Number 1670B).” In *BDK English Tripiṭaka Series*. United States of America: BDK America, Inc., 105–241.
- Baums, Stefan 2018. “Greek or Indian? The Questions of Menander and onomastic patterns in early Gandhāra.” In Ray, H. P. (ed.) *Buddhism and Gandhara. An Archaeology of Museum Collections*. London, New York: Routledge, 33–46. <https://doi.org/10.4324/9781351252768-2>
- De Notariis, Bryan 2022. “The Buddhist Text Known in Pāli as Milindapañha and in Chinese as Naxian biqiu jing 那先比丘經. Some Philological Remarks and the Problem of the Archetype.” *Bhasha* 1.1: 111–132. <https://doi.org/10.30687/bhasha/8409-3769/2021/01/008>
- de Jong, J. W. 1996. “Review.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59/2: 383. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00031979>
- Fenyvesi Boglárka 2022. „A Dhamma-cakka-ppavattana-sutta harminchat változatának szerkezeti vizsgálata tartalmi elemek alapján.” In *Ütközéspontok VIII*. Budapest: Doktoranduszok Országos Szövetsége.
- Horner, I. B. ed. 1975. *The minor anthologies of the Pali canon. Volume III: Buddhavaṃsa (Chronicle of Buddhas) and Cariyāpiṭaka (Basket of Conduct)*. London: Pali Text Society.
- Kovács Gábor – Körtvélyesi Tibor – Ruzsa Ferenc 2018. *Szövegek a páli kánonból*. Academia.edu. [online] (utolsó megtekintés: 2022. 12. 04.).
- Levman, Bryan 2021. “Revisiting Milindapañha.” *Journal Asiatique* 309.1: 107–130. <https://doi.org/10.2143/JA.309.1.3289430>
- Matsuda Kazonobu – Hartmann, Jens-Uwe 2020. *Sanskrit Text of Aśvaghōṣa’s Buddhacarita Canto 15 with Appendix: Fifteen Stanzas from Canto 16*. https://www.academia.edu/44205170/Sanskrit_Text_of_Aśvaghōṣas_Buddhacarita_Canto_15_with_Appendix_Fifteen_Stanzas_from_Canto_16_by_Kazunobu_MATSUDA_in_collaboration_with_Jens_Uwe_Hartmann (utolsó megtekintés: 2022.12.02.)
- Nattier, Jan 2003. „The Ten Epithets of the Buddha in the Translation of Zhi Qian 支謙.” In *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2002*. VI. kötet. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University, 207–250.
- Pāli Dictionary: <https://dictionary.sutta.org/browse/m/m%C4%81ra/> (utolsó megtekintés: 2022. 12. 02.)
- Vekerdi József 1989. *A Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.

HAMAR IMRE

Szamanabhadra bódhisattva szerepe és jelentősége az *Avatamszaka-szútrában*

Abstract

The role and significance of Samantabhadra bodhisattva in the *Avatamsaka sūtra*

Samantabhadra is one of the celestial bodhisattvas of Mahāyāna Buddhism who has become the object of worship in East Asian Buddhism and has been represented in various iconographic appearances in East Asian art since the 5th century CE. The earliest source on Samantabhadra is the *Lotus sūtra*, which was first translated by Dharmarakṣa in 286 CE under the title *Zheng fahua jing* 正法華經, and later the famous translator Kumārajīva (344–413) also translated it in 406 under the title *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經. Samantabhadra appears in the last chapter of the scripture, ‘The Samantabhadra’s encouragement’ (‘*Puxian pusa quanfa pin*’ 普賢菩薩勸發品), which encourages all living beings to practice the teaching of the *Lotus sūtra*. Presumably, the *Samantabhadra visualisation sūtra* (*Guan Puxian pusa xingfa jing* 觀普賢菩薩行法經, T.277), which provides a very detailed depiction of the appearance of Samantabhadra bodhisattva riding his six-tusked elephant, was written under the increasing influence of the *Lotus sūtra*. This apocryphal scripture includes elements of visualisation practices that probably originated in Central Asia and a repentance ritual to erase all sins committed in present and previous lives. The third source of the Samantabhadra cult is the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*, which was first translated into Chinese by Buddhahadra (359–429) in 420 in 60 fascicles and later by Śikṣānanda (652–710) in 699 in 80 fascicles. The special feature of this scripture is that most of the time bodhisattvas deliver Buddha’s teachings. One of these bodhisattvas is Samantabhadra, who preaches one-third of the entire scripture. The titles of two chapters of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* mention the name of Samantabhadra. One of them is ‘Samantabhadra’s samādhi’ (‘*Puxian sanmei*’ 普賢三昧), and the other one is ‘Samantabhadra’s practice’ (‘*Puxian xing*’ 普賢行). The Tibetan version of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra* translated in the 9th century includes another chapter related to Samantabhadra titled ‘The teaching of Samantabhadra’ (‘*Kun tu bzang pos bstan pa*’), which is not found in either versions of the Chinese translations of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*. However, Śikṣānanda translated it into Chinese as an independent sūtra under the title *Da fangguang Puxian suo shuo jing* 大方廣普賢所說經 (T. 298). This article includes the Hungarian translations of the chapters ‘Samantabhadra’s samādhi’ and ‘The teaching of Samantabhadra’ from Chinese sources with references to the Tibetan versions of the texts.

Keywords: Samantabhadra, *Buddhāvataṃsaka-sūtra*, *Lotus sūtra*, samādhi, Samantabhadra’s practice, Śikṣānanda, Vairocana

Szamantabhadra bódhiszattva a mahájána buddhizmus égi bódhiszattváinak egyike, aki Kelet-Ázsiában a buddhista hívők kultuszának központjában áll mind a mai napig, különféle ábrázolásai megtalálhatók buddhista barlangokban és templomokban. Gyakran Mandzsusri bódhiszattvával együtt Vairócsana Buddha mellett áll, együtt a huayan három szentjének is hívják őket. Vairócsana a buddhaságot szimbolizálja, a buddhista gyakorlat célját, Szamantabhadra a buddhista gyakorlatot, Mandzsusri pedig a bölcsességet. Kínában a négy buddhista szent hegy (Emeishan, Wutaishan, Putuoshan, Jiuhuashan) közül az Emeishant tekintik lakhelyének, amely a buddhista hívők kedvelt zarándokhelye. A kínai és általában a kelet-ázsiai buddhizmusban fontos szerepet játszik Szamantabhadra, a kultusz eredetéről, kialakulásáról viszonylag keveset tudunk, ezért ebben a tanulmányban azt vizsgáljuk, hogy az egyik legkorábbi forrásban, a terjedelmes mahájána szútrában, a *Buddhávátamszaka-szútrában* hogyan jelenik meg Szamantabhadra bódhiszattva.¹

Az V. század előtt nem találjuk nyomát a Szamantabhadra kultusznak, Indiában, Belső-Ázsiában vagy Kínában nem maradtak fenn művészeti ábrázolásai, és az Indiába utazó kínai szerzetesek sem tesznek említést róla.² A legelső mahájána szútra, amely említést tesz Szamantabhadra bódhiszattváról, a *Lótusz szútra*, amelyet Dharmaraksa fordított le először kínaira 286-ban *Zheng fahua jing* 正法華經 címmel. A fordítás nagy népszerűségnek örvendett, számos kommentárt írtak hozzá a kínai szerzetesek, így a nagy tekintélyű fordító, Kumáradzsiva (344–413) ismét lefordította 406-ban *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 címmel, amely tovább növelte a mű népszerűségét.³ Szamantabhadra bódhiszattva a *Lótusz szútra* Szamantabhadra bódhiszattva buzdítása (*Puxian pusa quanfa pin* 普賢菩薩勸發品) című fejezetében jelenik meg, amely a szútra utolsó fejezeteként a szútra gyakorlására ösztönzi a híveket. Szamantabhadra fogadalmat tesz, hogy hatagyarú elefántján eljön az emberek világába, és oltalmazni fogja azokat, akik a *Lótusz szútrát* olvassák, recitálják és gyakorolják.⁴

Feltehetően a *Lótusz szútra* hatására alakult ki Szamantabhadra önálló kultusza, belső-ázsiai meditációs gyakorlatok és mahájána bűnbánat rituálék központi figurája lett. Erről tanúskodik a *Szamantabhadra vizualizációs szútrája* (*Guan Puxian pusa xingfa jing* 觀普賢菩薩行法經, T.277) című mű, amely egyike a sajátos, Belső-Ázsiában vagy Kínában keletkezett vizualizációs apok-

¹ Jelen tanulmányban nem foglalkozunk Szamantabhadra szerepével a tantrikus buddhizmusban, amelynek szintén számos gyakorlata kapcsolható ehhez a sajátos tantrikus alakot öltő bódhiszattvához. Lásd Kiss 2015, 2017, 2018, 2019.

² Lásd Soper 1958: 223.

³ A szútra népszerűségéről, kommentárjairól és gyakorlóiról lásd Stevenson 1987: 190.

⁴ Szamantabhadrát gyakran ábrázolják hatagyarú elefánt hátán ülve a buddhista művészetben. A hatagyarú elefánt megjelenéséről a buddhista irodalomban és ennek jelentéséről lásd Hamar 2019.

rif szútráknak.⁵ A mű szerint a gyakorlónak a szútra által leírt módon kell maga előtt elképzelnie Szamantabhadrát, és minden korábbi életében elkövetett bűnét meg kell bánnia. A szútra hangsúlyozza, minél alaposabb a bűnbánat, annál éle-
sebben fog megjelenni a gyakorló előtt Szamantabhadrá képe.

A *Buddhávátamszaka-szútra* a mahájána buddhizmus egyik legterjedel-
mesebb műve, keletkezésének helye vitatott, Indiában vagy Belső-Ázsiában
állíthatják össze.⁶ Kínában először Buddhahadrá fordította le kínaira 420-ban
hatvan tekercsben, majd a khotani származású Siksánanda 699-ben nyolcvan
tekercsben. A két kínai változat mellett egy tibeti fordítás is fennmaradt, ame-
lyet a IX. században Dzsina Mitra és Szuréndrabódhi készítettek. Számos feje-
zetét az első kínai fordítás előtt már önálló szútraként lefordították, és az indiai
buddhista irodalomban is utalnak önálló szútraként egyes fejezeteire, így arra
következtethetünk, hogy a *Buddhávátamszaka-szútrát* korábban létező szútrák
egybeszerkesztésével állították össze. A szútra kiindulópontja Buddha megvilá-
gosodása, majd ezt követően Buddha tanítani kezd, leírja a megvilágosodásakor
tapasztalt igazságokat.

Érdekes módon azonban Buddha kevés alkalommal szólal meg a műben,
általában egy bódhiszattva beszél helyette, leggyakrabban Mandzsusri vagy
Szamantabhadrá. Ennek köszönhető, hogy ennek a két bódhiszattvának a neve
szorosan összekapcsolódott a *Buddhávátamszaka-szútrával*. Ugyanakkor a
Buddhávátamszaka-szútrát a kínai buddhista hagyomány inkább Mandzsusri
bódhiszattvával hozza összefüggésbe, és kétségtelen, hogy Mandzsusri bódhi-
szattva jelentősebb szerepet játszik a kínai buddhizmusban. Ennek oka, hogy
a szútra a Hűvös hegyet jelöli meg a keleti irányban Mandzsusri lakhelyeként,
amelyet a kínaiak a Wutaishannal 五台山 azonosítottak, mivel hűvös idő-
járásáról Hűvös-hegynek (Qingliang shan 清涼山) is neveztek. A Wutaishan
Kínában, Kelet-Ázsiában, az egész buddhista világban fontos zarándokhelyé
vált, ahova a buddhisták ellátogattak, reménykedve abban, hogy Mandzsusri
bódhiszattva kegyes lesz hozzájuk, és valamilyen alakban megjelenik előttük.⁷

Ha a *Buddhávátamszaka-szútrát* alaposabban megvizsgáljuk, akkor kide-
rül, hogy valójában a szútrában Szamantabhadrá szerepe fontosabb, mint
Mandzsusrié, a mű több mint egyharmadában Szamantabhadrá beszél Buddha

⁵ Apokrif szútrának azokat a buddhista műveket nevezik, amelyek nem Indiából származnak,
de szerzőjük indiai szútraként adta közre őket, és a kínai buddhista hagyomány is már egyes
szútrák kapcsán gyanította, hogy nem eredeti indiai művek (lásd Buswell 1990). A vizualizációs
szútrákról lásd Yamabe 1999; Greene 2021a, 2021b. A *Szamantabhadrá vizualizációs szútrájának*
magyar fordítását lásd Hamar 2020.

⁶ A nyolcvantekercses kínai változatának angol fordítása ezeröttszáz oldal (lásd Cleary 1993).
Az *Avatamszaka-szútra* eredetéről, különböző fordításairól lásd Hamar 2007.

⁷ A Wutaishan történetéről, kultuszairól, szerepéről a kelet-ázsiai buddhizmusban lásd Hamar
2010, 2017.

helyett. A nyolcvanterekereses szútrában két olyan fejezetet is találunk, amelynek címében szerepel Szamantabhadrá neve. Az egyik a harmadik fejezet, Szamantabhadrá számádhija (*Puxian sanmei* 普賢三昧), amely a hatvantekercsesben a második fejezetként szereplő Vairócsana Buddha részeként szerepel (*Lushena fo* 盧舍那佛), míg a tibeti változatban ez a harmadik fejezet, *Kun tu bzangpo 'i ting nge 'dzin dang rnam par 'phrul pa rab tu byung ba* címmel. A másik a harminchatodik fejezet, a Szamantabhadrá gyakorlata (*Puxian xing* 普賢行), amely a harmincegyedik fejezet a hatvantekercses változatban hasonló címmel (*Puxian pusa xing* 普賢菩薩行) és a negyvenkettedik fejezet a tibeti változatban *Kun tu bzang po 'i spyod pa bstan pa* címmel. A tibeti változatban a harminckettedik fejezet, Szamantabhadrá tanítása (*Kun tu bzang pos bstan pa*) szintén Szamantabhadrához köthető, ez a fejezet azonban a másik két kínai fordításból hiányzik. Ugyanakkor a nyolcvanfejezetes munka fordítója, Siksananda önálló műként lefordította ezt a művet (*Da fangguang Puxian suo shuo jing* 大方廣普賢所說經, T. 298 címmel). Ez jól mutatja a *Buddhávátamszaka-szútra* keletkezésének módját: idővel újabb és újabb szútrákat kapcsoltak az eredeti gyűjteményhez, így az fokozatosan bővült.

A Szamantabhadrá-kultusz fontos forrása a szanszkritul is fennmaradt *A jó cselekedet fogadalmi (Bhadračsarjá-pranidhána)*, más néven *Szamantabhadrá gyakorlat fogadalmi (Szamantabhadrá-csarjá-pranidhána)* című mű.⁸ Ennek a munkának három kínai fordítása is fennmaradt, amelyek közül a legkorábbi a Buddhabhadrá által 418 és 420 között készített *Mandzsusri fogadalmainak szútrája (Wenshushili fayuan jing* 文殊師利發願經, T. 296), amely csak negyvennégy verset tartalmaz, míg a későbbi kínai fordítások hatvankettőt, és a mű címében nem Szamantabhadrá szerepel, hanem Mandzsusri.⁹ A második fordítást a neves tantrikus mester Amóghavadszra készítette 763–779 között *A Szamantabhadrá gyakorlat fogadalmainak dicsőítése (Puxian pusa xingyuan zan* 普賢菩薩行願贊, T. 297) címmel. A harmadik fordítás, amelyet a kasmíri szerzetes, Pradnyá készített 796–798 között, a *Buddhávátamszaka-szútra* utolsó fejezetének, a *Gandavjúha*-nak a befejező része. Érdekes módon ezt a fordítást is *Huayan jing*nek (*Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經, T. 293) nevezték el, annak ellenére, hogy nem az egész *Buddhávátamszaka-szútrát* tartalmazza. Ez a szútra már a hatvantekercses *Buddhávátamszaka-szútra* fordítása idején rendelkezésre állt, mégis csak a VIII. században épült be ebbe a nagy szútragyűjteménybe. Szamantabhadrá tíz fogadalma a következő: 1. tisztelni a buddhákat (*lijing zhufu* 禮敬諸佛), 2. dicsőíteni a tathágatákat (*chengzan rulai* 稱讚如來), 3. bőséges felajánlásokat tenni (*guangxiu gongyang* 廣修供養), 4. megbánni az akadályozó karmákat (*chanhui yezhang* 懺悔業障), 5. mások

⁸ A szanszkrit mű angol fordítását lásd Osto 2010.

⁹ Császári hatásnak tulajdonítja a cím megváltoztatását Bart Dessein (lásd Dessein 2003).

erényének örvideni (*suixi gongde* 隨喜功德), 6. kérni a Buddhát, hogy tanítson (*qing zhuan falun* 請轉法輪), 7. kérni a Buddhát, hogy maradjon a világban (*qing fo zhu shi* 請佛住世), 8. követni a Buddha tanításait (*chang sui foxue* 常隨佛學), 9. lények segítségére lenni (*heng shun zhongsheng* 恒順眾生), 10. felajánlani az érdemeket a lények javára (*pu jie huixiang* 普皆迴向).

Ebben a tanulmányban két rövid Szamantabhadrához köthető fejezet fordítását adjuk közre. Ezek közül az egyik a *Szamantabhadrá számádhija* című fejezet a nyolcvantekercses műből, amely tartalmazza a hatvantekercses és a tibeti változatban található eltéréseket. A szútra nem sokkal Buddha megvilágosodása után kezdődik, amikor Szamantabhadrá mély számádhiba lép, amelynek neve: „minden buddha Vairócsana tathágatatermészetű teste” (*yiqie zhufu pilushena rulai zangshen* 一切諸佛毘盧遮那如來藏身, 60: *yiqie rulai jingzang* 一切如來淨藏, tibeti: *sangs rgyas thams cad de bzhin gshegs pa rnam par snang mdzad kyi sku'i snying po*). Ezt követően a szútra kozmikus szintre lép, kozmikus transzformáció következik be, a tíz irányban és három időben (múlt, jelen, jövő) az egész világban valamennyi porszemében megjelenik egy-egy Szamantabhadrá, akik egy-egy buddha előtt szintén elmerülnek ebben a számádhiban. Ezt követően a buddhák Szamantabhadrá érdemeit dicsőítik, majd átadják neki bölcsességüket, és végül jobb kezükkel megérintik Szamantabhadrá fejét. Szamantabhadrá ekkor visszatér a számádhiból, és a bódhiszattvák különböző tanítási módszereket, számádhikat, tanításokat nyerne el. Szamantabhadrá számádhijának ereje miatt a föld a tíz irányban megre-meg, és a világban a tan hangja csendül fel, és a tan esője hullik. A tathágaták összes porúsából fény sugárzik, amely az egész világot beragyogja, és ekkor versek hangoznak el, amelyek Szamantabhadrá kiválóságát magasztalják, mert képes akadály nélkül bárhol megjelenni a lények kívánsága szerint, bölcsessége határtalan, a buddhákkal azonos. Végül a bódhiszattvák is Szamantabhadrá érdemeit és felfoghatatlan képességeit dicsőítik. Ebben a fejezetben, hasonlóan a *Buddhávátamszaka-szútra* más fejezeteihez, Szamantabhadrá nemcsak egy bódhiszattvaként jelenik meg, hanem Buddhával azonos szinten ábrázolják, aki maga is rendelkezik a tantesttel, Buddha abszolút formájával.

A másik fordítás, amelyet itt közlünk, az önálló szútraként fennmaradt kínai nyelvű *Szamantabhadrá tanítása* című szútra. A szútra elején Buddha számtalan bódhiszattva előtt fejti ki tanítását, köztük van Szamantabhadrá is tanítványival. Váratlanul a tíz irányból tíz bódhiszattva jelenik meg hatalmas kísérettel, az égből csodálatos módon különféle ajándékok hullanak a Buddha elé, és a korábban ott lévő bódhiszattvák fénye elhalványul az új bódhiszattvák csodás képességei mellett. A bódhiszattvák nem értik a jelenséget, így Szamantabhadrát kérdezik, hogy honnan érkeztek ezek a bódhiszattvák. Szamantabhadrá azonban felszólítja tanítványait, hogy ők járjanak ennek utána. Az Akadálytalan Szemű

bódhiszattva (*Wu'ai yan pusa* 無礙眼菩薩, tibeti: *Byang chub sems dpa' chags pa med pa'i mig*) különféle számadhikba mélyed, a világ minden zegzugát átkutatja, de nem találja számadhikba helyüket. Szamantabhadra ekkor felszólítja őket, hogy együtt keressék, de hiába lépnek együtt a számadhikba, akkor sem találják. Szamantabhadra ekkor levegőbe emelkedik, megkerüli jobbról a Buddhát háromszor, majd ezt mondja tanítványainak:

„Buddha fiai! Tekintsetek a Buddha testére! Akadálytalan díszekkel ékesített, a három világgal egyenlő és a dharmadhatu összes földjén mindenhol jelen levő. A tíz irány összes világa, táhátátája, bódhiszattvája, élőlénye, lénye mind tükröződik Buddha testén. Kívánságaiknak megfelelően a megvilágosodáshoz vezet a lényeket.”

汝觀佛身。無礙莊嚴。三世平等。法界諸刹。無不普入。十方所有一切世界。一切如來。一切菩薩。一切眾生。一切諸趣。靡不影現如來身中。隨諸眾生心之所樂。悉令開悟。(T10, no. 298, p. 883b20–26)

kye; rgyal ba'i sras dag / de bzhin gshegs pa'i sku chags pa mi mnga' ba'i rgyan dang ldan pa dus gsum mtsungs par mnyam pa / 'jig rten gyi kham 'byams klas pa thams cad kun tu khyab pa chos kyi dbyings kyi khongs su chud pa / 'gro ba thams cad kyi bsam pa ji lta ba bzhin du rnam par dmigs pa 'di la ltos shig dang / de la 'jig rten gyi kham 'byams klas pa thams cad kyang gzugs brnyan du gyur par snang ngo / /de bzhin gshegs pa 'byams klas pa thams cad kyang gzugs / / brnyan du gyur bar snang ngo / /byang chub sems dpa' 'byams klas pa thams cad kyang gzugs brnyan du gyur par snang ngo / /sems can gyi kham 'byams klas pa thams cad kyang gzugs brnyan du gyur par snang ngo / /lam gyi rgyud 'byams klas pa thams cad kyang gzugs brnyan du gyur bar snang ngo /

Mikor a bódhiszattvák feltekintenek, hirtelen Vairócsana Buddhát látják meg, és észreveszik, hogy egyes testrészeiben buddhavilágok találhatók, ahol egy-egy Buddha és egy-egy vezető bódhiszattva él. Innen érkezett közéjük a tíz bódhiszattva nagy kíséretével. *A Szamantabhadra tanítása* című szútra kitűnően alátámasztja a Belső-Ázsiában és Kínában több helyen fennmaradt úgynevezett kozmikus Vairócsana-ábrázolásokat. Ezekon a képeken és szobrokon Vairócsana testén különböző világok jelennek meg, utalva arra, hogy Vairócsana az egész világot magában foglalja.¹⁰ Az alábbi táblázatok mutatják a tíz testrész, a tíz buddha, a tíz buddhavilág és a tíz bódhiszattva elnevezéseinek kínai és tibeti eredeti kifejezéseit.

¹⁰ Lásd Howard 1986.

Tíz hely

két talp	雙足輪	zhabs kyi mthil gnyis kyi 'khor lo
két lábikra	雙[跳-兆+尊]	zhabs byin pa
két térd	雙膝	zhabs pus mo gnyis
két comb	雙股	sku sta zur gyi dkyil 'khor
köldök	臍	sku lte ba
szív	心	thugs ka
két váll	兩肩	sku phrag pa'i lhun gnyis
száj	口	zhal gyi gsung gi dbyangs
szemöldökei közt	眉間	smin mtshams
fej	頭	dbu

Tíz világ

Dharma-dhátu Kőre	法界輪	chos kyi dbyings kyi 'khor lo
Akadálytalan Lényegű	無礙藏	chags pa med pa'i snying po
Tiszta Arany Tárház	真金藏	sa le sbram yod pa
Mindenféle Kincsekkel Ékesített Természetű	一切寶莊嚴藏	rin po che sna tsogs kyi rgyan gyi snying po
Vairócsana Természetű	毘盧遮那藏	kham s rnam par snang ba'i snying po
Győzedelmes Fény Természetű	勝光藏	dpal gyi 'od zer snying po
Arany Szín	金色	gser yod pa
Mindenféle Kincsekkel Ékesített	妙寶莊嚴	rin po che sna tshogs
Végtelen Dharma-dhátu Kincsestára	法界無盡藏	chos kyi dbyings mi zad pa'i mdzod
Szilárdan Tartó	覆持不散	gzhi spyi'u tshugs kyi lhun yongs su 'dzin pa

Tíz buddha

Dharma-dhātu Ékességének Királya	法界莊嚴王	chos kyi dbyings kyi rgyan gyi rgyal po
Akadálytalan és Tiszta Fényesség	無礙淨光	‘od rgya mtso chags pa med cing dri ma med pa'i snying po
Arany Tárház Király	金藏王	gser ‘bar ba dam pa
Csodálatos Fényesség	眾妙光	dge ba sna tsogs kyi snying po
Vairócsana Magasztos Ékessége	毘盧遮那威德 莊嚴王	rnam par snang mdzad gzi brjid kyi rgyal po
Csodálatos Ékesség Természetű	妙相莊嚴藏	dpal gyi be’u rgyan gyis brgyan pa’i snying po
Arany Színű Király	金色王	gser ‘bar ba’i snying po
Végtelen Fénysugár Király	無量光嚴王	‘od zer dpag tu med pa’i gzi brjid kyis rab tu brgyan pa’i rgyal po
Három Világ Végtelen Bölcsessége	三世無盡智	ye shes dus gsum du mi zad pa’i mdzod
Drágakő Virágok Gyűjtője	寶花積	rin po che’i me tog brtsegs pa

Tíz bódhizattva

Kiterjedt Fény Természetű	普光藏	kun tu snang ba mdzod kyi snying pos byung ba
Nagy Mélység Természetű	甚深藏	zab mo'i chos mdzod kyi snying pos byung ba
Magasztos Fény Természetű	威德光明	dpal gyi gzi brjid mdzod kyi snying pos byung ba
Mennydörgés Természetű	雲音藏	sprin sgra zab mo nram pa tha dad pa'i mdzod kyi snying pos byung ba
Gyémánt Természetű	金剛藏	rdo rje mi phyed pa'i gtsug gi mdzod kyi snying pos byung ba
Átható Hangú Mozdulatlan Magasztos Fény Természetű	普音不動威光藏	ngag gi lam mi g-yo bar kun tu 'gro ba'i 'od zer snang ba'i gzi brjid kyi mdzod kyi snying pos byung ba
Mindenhol Ismert Magasztos Fény Természetű	普名稱威光藏	grags pa snyan par kun tu nram par grags pa'i 'od kyi gzi brjid mdzod kyi snying pos byung ba
Mozdulatlan Hegy Király Magasztos Fény Természetű	山王不動威光藏	ri'i rgyal po mi g-yo ba'i 'od zer snang ba'i gzi brjid mdzod kyi snying pos byung ba
Minden Formát Tükröző Magasztos Fény Természetű	普現眾像威光藏	kun nas blta ba'i gzugs nram par dmigs pa'i 'od zer gyi rgyal po snang ba'i gzi brjid mdzod kyi snying pos byung ba
Tiszta Tíz Erejű Magasztos Fény Természetű	十力清淨威光藏	stobs bcu nram par dag pa thub pa med pa'i 'od zer snang ba'i gzi brjid mdzod kyi snying pos byung ba

Szamantabhadrá számádhija¹¹

Akkor Szamantabhadrá bódhizattva a Tathágata előtt lótsztermészetű orosz-lántrónuson ülve elnyerte a Buddha természetfeletti erejét, és számádhiba mélyedt. Ennek a számádhinak a neve „minden buddha Vairócsana tathágata-természetű teste”, amely természetét tekintve mindenhol eléri az összes buddha egyformaságát, képes a dharmá-dhátuban megjeleníteni a különböző formákat, hatalmas és akadálytalan, azonos az éggel, a dharmá-dhátu örvényeit mind bejárja, az összes számádhit létrehozza, magában foglalja a tíz irány dharmá-dhátuját, megteremti a három idő összes buddhájának böcsességtengerfényét, a tíz irányban az összes állítás tengerét képes feltárni, megtestesíti a buddhák erejét és megszabadulását magában foglaló bódhizattvaböcsességet, képes a birodalmak összes porszemében a határtalan dharmá-dhátut megjeleníteni, megvalósítja buddha összes érénytengerét, feltárja a tathágata összes fogadalmának tengerét, oltalmazza a buddhák dharmakerekét, segíti a tan szüntelen terjedését.

Ahogy ebben a világban Szamantabhadrá bódhizattva a Buddha előtt számádhiba lépett, ugyanígy az egész dharmá-dhátuban, a térben a tíz irányban és három időben az apró porszemek akadálytalanul hatalmas fényt sugároztak. Azokban a birodalmakban, ahova Buddha szeme ellát, erejével el tud jutni, teste meg tud jelenni, és azoknak a birodalmaknak valamennyi porszemében a világok porszemével azonos számú buddhaföld rejtőzött, és egy-egy buddhaföldön a világok porszemeivel azonos számú buddha lakozott, és egy-egy buddha előtt a világok porszemeivel azonos számú Szamantabhadrá tartózkodott, és valamennyien beléptek a „minden buddha Vairócsana tathágatatermészetű teste” számádhiba.

Akkor minden egyes Szamantabhadrá előtt megjelent a tíz irány összes buddhája, és elismerően együtt így szóltak: „Kiváló! Kiváló! Kiváló ifjú! Be tudtál lépni a »minden buddha Vairócsana tathágatatermészetű teste« számádhiba. Ezt a tíz irány összes buddhája áldásának köszönheted, Vairócsana tathágata eredendő fogadalma erejének és annak, hogy a buddhák gyakorlatait és fogadalmait követed. Azért, mert megforgatod a Buddha tankerekét, feltárod a tathágata böcsességtengerét, megvilágítod a tíz irány összes állításának tengerét, a lényeket megtisztítod minden szennytől, akadálytalanul eljutsz¹² valamennyi birodalom földjére, akadálytalanul és alaposan bejáród az összes buddha világát, megmutatod a buddhák érényét, minden tanítás lényegét meg-

¹¹ Tibetiben a fejezet címe: *Szamantabhadrá számádhija és csodás átváltozásai*.

¹² Buddhabhadrá szövegét használtam, amelyben a *dao* 到 (érkezni) ige szerepel, míg Siksánandánál a *she* 攝 (magában foglalni), a tibetiben *gnon* (leigázni).

értve növekszik bölcsességed,¹³ megvizsgálod a tanítások módszereit, ismered a lények szellemi képességeit, és meg tudod őrizni az összes buddha és tathágata tanításainak tengerét.”

Ekkor a tíz irány buddhái átadták Szamantabadrának a mindentudás erejéhez vezető bölcsességet, a határtalan dharma-dhátuba lépés bölcsességét,¹⁴ az összes buddhák világát megteremtő bölcsességet, az összes világ tengere keletkezésének létrejöttét és megszűnését ismerő bölcsességet, a lények számtalan világát ismerő bölcsességet, a buddhák mély és különbség nélküli megszabadulására és összes számádhijára támaszkodó bölcsességet, a bódhizattvák képességeinek tengeréhez eljuttató bölcsességet, minden lény nyelvét és a tan megforgatásához szükséges ékesszólást ismerő bölcsességét, a dharma-dhátu összes világában megjelenő test bölcsességét, a buddhák hangjának bölcsességét. Miként ebben a világban a tathágata előtt Szamantabhadrá a buddhák bölcsességében részesült, ugyanígy az összes világban és a világok minden egyes porszemében található összes Szamantabhadrá is.¹⁵ Miért? Mert tökélyre vitte ezt a számádhit.¹⁶

Ekkor a tíz irány buddhái¹⁷ kinyújtották jobb kezüket, és megérintették Szamantabhadrá bódhizattva fejtetőjét.¹⁸ Kezeik Buddha elsődleges és másodlagos szépségjegyeivel ékesítettek, csodás fényhálóval fedettek, illatfelhőben úsztak, lángot lövelltek,¹⁹ a buddhák mindenféle ékes hangjait bocsátották ki, csodás átváltozásokat mutattak be,²⁰ magukban megjelenítették a múlt, jelen és jövő buddháinak fogadalomtengerét, az összes tathágata tiszta tankerekét és a három világ buddháinak összes alakját. Miként ebben a világban a tíz irány buddhái együtt megérintették Szamantabhadrá fejtetőjét, ugyanígy az összes világban és a világok minden egyes porszemében az összes Szamantabhadrá fejtetőjét megérintették a tíz irány buddhái.

¹³ Tibeti: „Buddha gyülekezetét minden szempontból bemutadod, a tanítási módszereket elsjátítva a mindentudást megőrzöd.”

¹⁴ Siksánanda verziójában a bölcsesség határtalan, de a Buddhahadrá és a tibeti szövegben a dharma-dhátu határtalan.

¹⁵ Ez a mondat hiányzik a Buddhahadrá fordításából.

¹⁶ Siksánanda szövegének pontos fordítása: „megvalósította a számádh dharmáját”. A tibeti szövegben a dharma helyett a *tathatá* (*chos nyid*) szó található: „elnyerte (*thob*) a számádh valós természetét”.

¹⁷ Tibetiben: „Vairócsana buddhából keletkező buddhák.”

¹⁸ Innettől kezdve egészen a versekig tartó rész hiányzik a Buddhahadrá fordításából.

¹⁹ A tibetiben „csodás fényhálóval fedettek, illatfelhőben úsztak, lángot lövelltek” helyett „mindenféle, széles fényfűzérvirágokat és tökéletesen tiszta fénysugár felhőket bocsátottak ki, drágakövek fényét árasztó felhőket jelenítettek meg, minden irányban illatokat és fényt árasztó felhők fényét tették láthatóvá.”

²⁰ A tibetiben még ez is: „a vezető (Buddha) túlradó erejét mutatták”.

Akkor Szamantabhadrá bódhizattva visszatért a számádhiból.²¹ Mikor visszatért a számádhiból, az összes világ porszemével azonos számú számádhik tengerének bejáratából tért vissza. Visszatért a három világ minden egyes pillanatának különbözőségénélküliségét²² felismerő tiszta²³ bölcsesség számádhijából, a három világ összes dharmá-dhátujának minden porszemét ismerő számádhiból, a három világ buddhaföldjeit feltáró számádhiból, az összes lény lakhelyét megjelenítő számádhiból, az összes lény tudattengerét megmutató számádhiból, az összes lény egyedi neveit ismerő számádhiból, tíz irányban a dharmá-dhátu helyenkénti különbözőségét ismerő számádhiból,²⁴ az összes porszemben megtalálható hatalmas és határtalan buddhafelhők megismerésének számádhijából, az összes tan alapelvének tengerét megmutató számádhiból.

Mikor Szamantabhadrá bódhizattva visszatért ezekből a számádhikból, az összes bódhizattva elnyerte a világok porszemeivel azonos számú számádhik tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú dháranik tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú tanítási módszerek tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú érvelési módszerek tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú gyakorlatok tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú, a dharmá-dhátut beragyogó, az összes tathágata érényeire támaszkodó bölcsességfény tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú a tathágaták erejének és megkülönböztetés nélküli bölcsességének módszereinek tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú, a tathágaták egy-egy pórúszában megjelenő buddhaföldek tengerfelhőjét, a világok porszemeivel azonos számú bódhizattvák tengerfelhőjét, amint megmutatják, hogy a Tusitából alászállnak, megszületnek, buddhák lesznek, megforgatják a tan kerekét,²⁵ és a nirvánába térnek. Miként a bódhizattvák ebben a világban elnyerték ezeket a jutalmakat, miután Szamantabhadrá bódhizattva visszatért a számádhiból, ugyanígy az összes világban és a világok minden egyes porszemében is.

Ekkor a Buddha ereje és Szamantabhadrá bódhizattva számádhiból nyert ereje miatt a tíz irány világi megremegtek. A világ minden egyes gyémántdísze csodás hangon a tant hirdette. Továbbá az összes tathágata gyülekezetére a tízféle gyémántkirályfelhőből eső hullott. Mi az a tíz? A következők: a csodás aranycsillagos zászlókkal díszített gyémántkirályfelhő, a ragyogó fényt árasztó gyémántkirályfelhő, a drágakő kerekkel ékesített gyémántkirályfelhő, a drágakövek lényegénél fogva a bódhizattvák alakjait megjelenítő gyémánt-

²¹ A tibeti így kezdődik: „Amint a buddhák megérintették Szamantabhadrát, akkor...”

²² A tibetiből hiányzik a „különbségnélküliség”.

²³ A kínai *shanqiao* 善巧 helyett, itt a a tibetit vettem alapul, a *ma 'dres pa* jelentése tiszta, világos.

²⁴ Tibetiben: „a dharmá-dhátu megkülönböztetése (*rnam par 'byed pa*).”

²⁵ A tibetiből hiányzik a tan kerekének megforgatása.

királyfelhő, a buddha hírnevét dicsőítő gyémántkirályfelhő, a ragyogó fényvel az összes buddhaföld gyülekezetét megvilágító gyémántkirályfelhő, a tíz irányban Buddha csodás átváltozásait megvilágító gyémántkirályfelhő, a bódhiszattvák erényeit magasztaló gyémántkirályfelhő, a napként sugárzó gyémántkirályfelhő, a tíz irányban mindenhol boldoggá tevő zenét árasztó gyémántkirályfelhő. Miután eső hullott a tíz gyémántkirályfelhőből, az összes tathágata pórusából fény sugárzott, a fényáradatból ezek a versek hallatszottak.²⁶

Szamantabhadrá az összes buddhaföldön megjelenik,
drágakő lótusztrónuson ülve látja mindenki,
minden csodás képességét felfedi,
számtalan számádhiban elmerül.

Szamantabhadrá folyton különböző testeket öltve,
járja be a dharmá-dhátu egészét,
számádhija, csodás képességei, tanítási módszerei, ereje,
tökéletes hangja és kifejtései nem ismernek akadályt.

A buddhaföldeken a buddhák társaságában
különböző számádhik csodás képességeit megmutatja,
mindegyik csodás képessége áthat mindent,
a tíz irány egyetlen világa sem kivétel.

Miként a buddhaföldeken buddhák társaságában,
ugyanígy a buddhaföldek minden porszemében is,
bemutatja a számádhik csodás képességeit,
Vairócsana fogadalmának ereje miatt.

Szamantabhadrá testének jellege mint az úr,
az ekkéntiségre támaszkodik, nem pedig a földre,
a lények kívánságai szerint
mutatja meg alakjait.

Szamantabhadrá őrzi fogadalmát,
így nyeri el ezeket a csodás képességeket,
buddha testének minden földjére
megmutatva alakját megérkezik.²⁷

²⁶ Buddhabhadra: „A bódhiszattvák tisztelettel néztek Szamantabhadrá bódhiszattvára, majd együtt ezeket a verseket mondták.”

²⁷ Tibeti: „A számtalan buddhaföldön / tartózkodó buddhatestek / a Szamantabhadrá fogadalmát őrzőknek megjelennek, / ezek a csodás átváltozásai határt nem ismernek.”

Tengernyi kíséret száma végtelen,
ott megjelenő buddha teste számtalan,
a megjelenő földek díszesek és tiszták,
egyetlen pillanatban sok kalpa látszik.²⁸

Szamantabhadra az összes földön tartózkodik,
csodás képességei lenyűgözők és páratlanok,
a tíz irány földjeit megremegteti,
ki csak látni kívánja, előtte feltárulkozik.

Buddhák erényeivel és bölcsességük erejével felvértezve,
az összes tanítást elsajátította,
szamádhiban elmerülve,
megmutatja buddhaságért miként cselekedett.

Ily csodás és felfoghatatlan,
a tíz irány földjein mindenhol megjelenik,
és mert megmutatja miként merül a szamádhikba,
Buddha fényfelhőjéből egy hang erényeit magasztalja.

Akkor a bódhiszattvák Szamantabhadra irányába fordultak, kezüket összerakva felfelé néztek. Elnyerve a Buddha csodás erejét, közös hangon így magasztalták.

A Buddha tanításából születél,
a Tathágata eredendő fogadalmából keletkeztél,
ekkéntiség, egyformaság és üresség a természeted,
tantest ékesít téged.

Valamennyi buddhaföld gyülekezetében,
mindenhol megjelenik Szamantabhadra,
erényeinek és bölcsességének fényessége
a tíz irányban mindent egyformán beragyog.

Szamantabhadra hatalmas erényei
eljutnak a tíz irányba megközelítve a Buddhát,
egy porszemben az összes föld,
mindenhova eljut és feltárulkozik.²⁹

²⁸ Tibeti: „Tengernyi kíséret száma végtelen, / köztük buddha teste is számtalan, / himnuszokban mint sok buddhaföldet a buddhaságot dicsóítik, / egyetlen pillanatban sok kalpát felfedik.”

²⁹ Tibeti: „Hogy a győzedelmesek testét elnyerje tevékenykedik, / a tíz irány erénytengerével rendelkezik, / a porszemek belsejébe belépve, / a földeket díszessé teszi.”

Gyakran láthatunk téged, Buddha fia,
 Buddhák közelében tartózkodsz,
 a számádhi valós világában időzöl,
 az összes föld porszemével azonos számú kalpákig.³⁰

A Buddha fia képes mindent átható testével
 a tíz irány összes földjére eljutni,
 s a lények sokaságát megszabadítja,
 a dharmadhátú minden porszemét átkutatva.

Belép a dharmadhátú minden porszemébe,
 Alakja végtelen és különbség nélküli,³¹
 miként az űr mindent átjár,
 kifejti a Tathágata nagyszerű tanát.

Erényeinek sugárzó fénye
 óriási, erős és különleges, mint a felhőké,
 minden lény előtt megjelenik,
 a Buddha páratlan gyakorlatait megmutatja.

Hogy megmentse a lényeket kalpák során,
 Szamantabhadrá kiváló gyakorlataiban buzgó,
 hirdeti a nagy felhőkhöz hasonlatos tant,
 csengő hangját mindenki hallhatja.

Buddhaföldek miként keletkeznek?
 Buddhák miként jelennek meg?
 A lények hogy születnek?
 Kérlek, az igazságot tárd fel előttünk.

Számtalan lény gyűlt ma itt össze,
 mind tisztelettel tekint reád,
 a tiszta csodás tan kerekét megforgatod,
 örül ennek az összes buddha.

³⁰ Tibeti: „A buddhaföldek buddháinak lábánál / a Győzedelmes fia medítál, gyakorol és / a tant követi, / a porszemek számával azonos kalpák során mindenhol megjelenik.”

³¹ Buddhahadránál a második sor: „nincs benne szenvedés és elpusztíthatatlan”.

Szamantabhadrá tanítása

Így hallottam. Egyszer a Buddhát a tathágata természetfeletti ereje által elmondhatatlanul sok, a buddhaföldek porszemeivel azonos számú bódhiszattva vette körbe, és a Buddha a tant fejtette ki előttük. Valamennyien már befejezték Szamantabhadrá gyakorlatát, vezetőjük Szamantabhadrá bódhiszattva volt. Hirtelen a tíz irányból tíz bódhiszattva jelent meg a gyülekezetben, mindegyiket elmondhatatlanul sok, a buddhaföldek porszemeivel azonos számú bódhiszattva kísérete el, és valamennyien akadálytalan díszekkel ékesített oroszlántrónuson ültek.

Neveik a következők: 1. Kiterjedt Fény Természetű bódhiszattva, 2. Nagy Mélység Természetű bódhiszattva, 3. Magasztos Fény Természetű bódhiszattva, 4. Mennydörgés Természetű bódhiszattva, 5. Gyémánt Természetű bódhiszattva, 6. Átható Hangú Mozdulatlan Magasztos Fény Természetű bódhiszattva, 7. Mindenhol Ismert Magasztos Fény Természetű bódhiszattva, 8. Mozdulatlan Hegy Király Magasztos Fény Természetű bódhiszattva, 9. Minden Formát Tükröző Magasztos Fény Természetű bódhiszattva, 10. Tiszta Tíz Erejű Magasztos Fény Természetű bódhiszattva.

Mikor a bódhiszattvák megérkeztek, a gyülekezetben lévő összes bódhiszattva Szamantabhadrá kivételével ámulva kelt fel helyéről, és magasztos fényük elhalványult.

Egy-egy bódhiszattva elmondhatatlanul sok, számtalan felhőt hullajtott: füstölő felhőt, illatos olajfelhőt, virágfelhőt, ruhafelhőt, baldachin- és szalagzászlófelhőt, tiszta világok felhőjét, sokféle kinccsel ékesített épületek felhőjét, bódhiszattvák gyülekezetének a felhőjét, a mindenséget beragyogó fényhálók felhőjét, a megvilágosodás helyszínét ékesítő díszek felhőjét, a Buddha testének lenyomatát megőrző szerzetesi ruhák felhőjét. Mindegyik bódhiszattva ilyen felfoghatatlan adományok felhőjét hozta létre a Buddha tiszteletére, amelyek az egész világot betérítették. A bódhiszattvák trónusait ékesítő drágakövek és díszek csodálatosak és tiszták voltak. Minden egyes látott díszben megjelent az összes számtalan világ, számtalan lény, számtalan buddha és számtalan bódhiszattva. Továbbá megjelentek bennük a leírhatatlan, számtalan múlt és jövő világi és az azokban létező buddhák, ahogy helyet foglalnak a tanítás helyszínén, és a lények térítése miatt megforgatják a tan kerekét, valamint a tathágatáknak áldozatot bemutató bódhiszattvák, ahogy megtisztulva örökké, szünet nélkül gyakorolják az összes pradnyápáramitá gyakorlatot.

Ekkor a gyülekezetben lévők erre gondoltak: „Ezek a bódhiszattvák melyik világból és melyik buddha mellől érkeztek ide?” Ezt követően együtt feltették ezt a kérdést Szamantabhadrá bódhiszattvának. Ekkor Szamantabhadrá így szólt

valamennyi bódhiszattvához: „Buddha gyermekei! Ti magatok keressétek meg, hogy honnan jöttetek!”

Ekkor az Akadálytalan Szemű bódhiszattva a mindenséget gyorsan bejáró számádhiba, a mindenhol megjelenő számádhiba, a dharmadhatút beragyogó számádhiba, az összes természetfeletti képességgel rendelkező számádhiba, a minden tárgyat észlelő számádhiba, az összes lény létezésének tudását megjelenítő számádhiba és az összes buddhaföldet ismerő számádhiba lépett. Ezekbe a végtelen számú számádhikba lépett be, a számádhij erejénél fogva megjelenítette magát az összes világban, minden apró porszemben, de nem volt képes meglátni azt a helyet, ahonnan ezek a bódhiszattvák érkeztek, sem azt a helyet, ahol buddha jelenlétében a tisztaságot gyakorolták. Ezt mondták Szamantabhadrának: „Számátalan bódhiszattva számádhiba beléptünk, de képtelenek voltunk rájönni, hogy honnan érkeztek ezek a bódhiszattvák.”

Szamantabhadrá bódhiszattva ismét így szólt: „Rendkívül nehéz felismerni, hogy melyik buddhaföldről érkeztek. Együtt kutassatok tovább!” Ekkor a bódhiszattvák egytől egyig ismét beléptek a tíz buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva számádhiba, de hiába kutakodtak, nem találtak semmit. Ismét beszámoltak erről Szamantabhadrá bódhiszattvának.

Ekkor Szamantabhadrá bódhiszattva felállt ülőhelyéről, és a levegőbe emelkedett, majd jobb oldalról számtalanszor megkerülte a Buddhát. A levegőből végignézett a gyülekezeten, és így szólt: „Buddha fiai! Tekintetek a Buddha testére! Akadálytalan díszekkel ékesített, a három világgal egyenlő és a dharmadhatú összes földjén mindenhol jelen levő. A tíz irány összes világa, tahágatája, bódhiszattvája, élőlénye, lénye mind tükröződik a Buddha testén. Kívánságaiknak megfelelően a megvilágosodáshoz vezet a lényeket. Fel kell vértéznetek magatokat a mindenséget látó szemmel, a határtalan úr tiszta bölcsességszemével, az összes tárgyat észlelő nagy bölcsességszemmel. Kérjétek a tíz irány összes buddháját, hogy áldásukban részesítsenek! Az összes helytől, támasztéktól és ragaszkodástól megszabadulva összpontosítsatok a Buddha testének szemlélésére! Úgy szemléljétek a Buddha testét, hogy a tíz erejének apró tárgyaihoz eljutva, egy tárgyban az összes tárgyat észlelitek!”

Ekkor a bódhiszattvák mély tiszteletet érezve tanítása iránt, a Buddha felé fordultak, és a földre borultak előtte. Összpontosítva tisztelettel néztek fel rá, és ekkor hirtelen Vairócsana buddhát pillantották meg. Két talpán látható világ neve: a Dharmadhatú Köre. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik a Dharmadhatú Ékességének Királya. A Kiterjedt Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. Két lábikráján látható világ neve: az Akadálytalan Lényegű. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Akadálytalan és Tiszta Fényesség. A Nagy

Mélység Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A két térdén található világ neve: Tiszta Arany Tárház. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Arany Tárház Király. A Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A két combján található világ neve: Mindenféle Kincsekkel Ékesített Természetű. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Csodálatos Fényesség. A Mennydörgés Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A köldökén található világ neve: Vairócsana Természetű. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Vairócsana Magasztos Ékessége. A Gyémánt Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A szívében található világ neve: Győzedelmes Fény Természetű. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Csodálatos Ékesség Természetű. Az Átható Hangú Mozdulatlan Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk.

A két vállán található világ neve: Arany Szín. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Arany Színű Király. A Mindenhol Ismert Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A szájában található világ neve: Mindenféle Kincsekkel Ékesített. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik Végtelen Fénysugár Király. A Mozdulatlan Hegy Király Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A szemöldökei közt található világ neve: Végtelen Dharma-dhātu Kincsestára. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik a Három Világ Végtelen Bölcsessége. A Minden Formát Tükröző Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk. A fején található világ neve: Szilárdan Tartó. Az ezen a földön tanító buddhát úgy nevezik a Drágakő Virágok Gyűjtője. A Tiszta Tíz Erejű Magasztos Fény Természetű bódhiszattva végtelen számú, a buddhaföld porszemeivel azonos számú bódhiszattva kíséretében arról a buddhaföldről érkezett a gyülekezetünkbe, majd helyet foglalt közöttünk.

Miután a bódhizattvák meglátták a végtelen világokat, a tathágták tanítási helyszíneit, a bódhizattvák gyülekezeteit és a Buddha csodás átváltozását, egytől egyig elnyerték a dharmá-dhátu természetű számádhit a többi, tíz buddhaföld porszemeivel azonos számú nagy számádhival együtt, a tan összes szintjeihez tartozó dháranit a többi, tíz buddhaföld porszemeivel azonos számú dháranival együtt, a szennyezetlen természetű pradnyápáramitát a többi, tíz buddhaföld porszemeivel azonos számú pradnyápáramitával együtt, az erő villámát a többi, tíz buddhaföld porszemeivel azonos számú mindentudás villámaival együtt.

Ekkor Szamantabhadrá ismét szólt a gyülekezethez. „Buddha Fiai! Ezt a tant, amelyet az erényes barátok őriznek, csak azok hallhatják meg, akik Szamantabhadrá gyakorlatát folytatják. A tan érdekében vétezzétek fel magatokat gyémánttudattal, szilárd elhatározással őrizzétek és recitáljátok ezt a tant! Ne felejtsetek el!” Miközben ezt a tant hallgatták, a bódhizattvákat boldogság töltötte el, és mély hit ébredt bennük.

Felhasznált irodalom

- Dessein, Bart 2003. „The Glow Of The Vow Of The Teacher Samantabhadrá 'Puxian Pusa Xing Yuan Zan' (T.297) Samantabhadrācāryaprañidhānarāja.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 56.2/4: 317–338. <https://doi.org/10.1556/AOrient.56.2003.2-4.16>
- Buswell, Robert E. 1990. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824842611>
- Cleary, Thomas 1993. *The Flower Ornament Scripture: A translation of the Avatamsaka sutra*. Boston: Shambala.
- Greene, Eric Matthew 2021a. *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16t66ts>
- Greene, Eric Matthew 2021b. *The Secrets of Buddhist Meditation: Visionary Meditation Texts from Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16t66q7>
- Hamar Imre 2007. „The History of the Buddhāvataṃsaka-sūtra: Shorter and Larger Texts.” In: Hamar, Imre (ed.) *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 139–167.
- Hamar Imre 2010. „Wutaishan, a buddhizmus szent hegye: Hegykultusz Kínában.” *Vallástudományi Szemle* 2: 20–30.
- Hamar Imre 2017. „Buddhista szent hegyek Kínában: a Wutaishan és a Niutoushan.” In: Gelle Zsóka, Hamar Imre, Kósa Gábor (szerk.) *Szent hegyek a buddhizmusban*. Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis 1. Budapest: ELTE BTK, a Buddhizmus-kutatás Központja, 77–93.
- Hamar Imre 2019. „A dunhuangi hatagyarú elefánton ülő Samantabhadrá ábrázolásán fellelhető indiai és közép-ázsiai hatások.” In: Csibra Zsuzsa (szerk.) *Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*. Konfuciusz Könyvtár 3. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 31–42.

- Hamar Imre 2020. „Szamantabhadra vizualizációs szútra.” In: Hamar Imre, Takó Ferenc (szerk.) *Kínai bölcsélet és művészet – Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. Konfuciusz Könyvtár 4. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 123–163.
- Howard, Angela Falco 1986. *The Imagery of the Cosmological Buddha*. Leiden: Brill.
- Kiss Mónika 2015. „Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának néhány problematikus pontja.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 2014/1–2: 67–92.
- Kiss Mónika 2017. „Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában: A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 2016/2: 87–126. <https://doi.org/10.38144/TKT.2016.2.4>
- Kiss Mónika 2019. „Fugen Enmei kínai eredete: Két indiai mester, két hagyomány?” In: Csibra, Zsuzsanna (szerk.) *Művészet, vallás, kultúra: Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 173–187.
- Osto, Douglas 2010. „A New Translation of The Sanskrit Bhadracarī With Introduction and Notes.” *New Zealand Journal of Asian Studies* 12/2: 1–21.
- Soper, Alexander C. 1958. *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*. Ascona, Switzerland: Artibus Asiae Supplementum.
- Stevenson, Daniel B. 1987. „The T'ian-t'ai Four Forms of Samādhi and late North-South Dynasties, and Early T'ang Buddhist devotionalism.” Ph.D. diss., Columbia University.
- Yamabe Nobuyoshi 1999. „The Sutra on the Ocean-like Samadhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra.” Ph.D. diss., Yale University.

KELLER MIRELLA

**A *huatou* 話頭 chan buddhista meditációra vonatkozó
fogalom vizsgálata
X–XII. századi szövegekben¹**

Abstract

A semantic analysis of *huatou* 話頭 in Chan Buddhist texts from the 10th to the 12th century
The Chan Buddhist term *huatou* 話頭 (critical phrase) denotes a Chan meditation technique. The article examines changes in the usage and semantics of *huatou* in different Chan texts ranging from the 10th to the 12th century.

The term *huatou* already appeared in the first *gong'an* 公案 (encounter dialogue; Jap. *kōan*) collection titled *Zutang ji* 祖堂集 (*Collection from the Patriarchs' Hall*), which was compiled in 952. In addition, the article investigates another significant term, *wentou* 問頭, which was used similarly to *huatou*, denoting an essential sentence or a key question.

From the 11th century, *gong'an* collections started to include commentaries and later poem commentaries as well. The article examines a well-known example of the practice of writing commentaries, *Foguo Yuanwu chanshi biyan lu* 佛果園悟禪師碧巖錄 (*The Blue Cliff Record*), compiled by Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063–1135). The term *huatou* occurs more often in this work than in the *Zutang ji*, but the term still retains the same meaning and function throughout the whole collection.

The function of a *gong'an* collection is to evoke stories and parables mostly recording the interactions between Chan masters and their students. The article also studies the development of the usage of *gong'an* due to the influential teachings of Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163), who perceived *huatou* as an essential unit, the key point of *gong'an* stories. According to his instructions, *huatou* performs a catalyst function for engaging with *gong'an* and starts to be employed as a meditation technique.

In closing, this article provides a historical overview of the development of *huatou*. It examines the semantic evolution of the term by showing occurrences of the term in various textual sources and discusses excerpted textual examples. Thus, it shows the historical phases of *huatou* in Chan Buddhism that preceded Dahui Zonggao's use of it as a meditation technique.

Keywords: Chan, Dahui Zonggao 大慧宗杲, *gong'an* 公案, *huatou* 話頭, Chinese Buddhism, *Zutang ji* 祖堂集

¹ A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

A *huatou* 話頭 a chan buddhizmus legjellegzetesebb meditációs technikája. A fogalom ismertetéséhez először is egy rövid kontextuális kitekintést szükséges tenni. A chan buddhizmus Kínában alakult önálló iskolává, de a chan hagyomány szerint indiai eredettel rendelkezik. A chan iskola az újdonságot jelentő, sajátos buddhista nyelvezete és tanítási stílusa révén különíthető el más kínai buddhista irányzatoktól. A chan a tudat megvilágosodott természetére, vagyis annak megvalósítására helyezi a fő hangsúlyt. Az úgynevezett *gong'anok* 公案 (jap. *kōan*) többnyire a mesterek és tanítványaik közti interakciókat lejegyző történetek, amelyek hagyományosan a Tang-dinasztia (618–907) korában zajlottak, ám később a Song-dinasztia (960–1279) ideje alatt jegyezték le őket. Ezek lehetnek mondások, párbeszéddek vagy anekdoták. A *gong'anok*nak kétféle használata lehetséges. Egyrészt létezik az irodalmi hagyomány, amely egykori patriárkákról szóló régi esetek (*guze* 古則) magyarázását jelenti. A patriárkák történeteinek felevenítése és magyarázása egyrészt a pátriárkák bölcsességének a közvetítését szolgálta, másrészt a magyarázatot adó mester megértésének a demonstrálását is. Másrészt a *gong'anok*nak a meditációs gyakorlatot illetően katalizáló funkciójuk van, amelynek ereje a tudat természetének a megtapasztalását segíti elő. A célja a megvilágosodás felé vezetni a tanítványt.

A *gong'an* történetek funkciójának átértékelése Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163) nevéhez fűződik, aki azt tanította tanítványainak, hogy a *gong'an* egy adott esszenciális részére, az úgynevezett *huatou*-ra fókuszáljanak meditáció közben. A gyakorlat kulcsa a kételyérzet (*yi* 疑) felkeltése, amely megsemmisíti a gyakorlóról azonosítási pontjait, egy teljesen új perspektívát nyújtva ezzel, amely bepillantást enged a tudat valódi természetébe. Dahui Zonggao módszerét a későbbi mesterek megőrizték és áthagyományozták, esetenként továbbformálták, de a *huatou* meditáció a továbbadási folyamat dinamikus jellege ellenére egészen napjainkig megőrződött.

1. A chan buddhizmus kezdete

A Sui-dinasztia megalapításától (581) az An Lushan-felkelésig (755) nyolc buddhista iskola alakult ki.² Ezek közül az egyik a chan, amely eredetileg nem önálló iskola volt, hanem inkább egy meditációra fókuszáló hagyomány, ám később a kínai buddhizmus egyik legmeghatározóbb irányzatává vált. A chan iskola kezdete a saját hagyománya alapján a legendás Bódhidharma (Putidamo 菩提達摩) személyéhez fűződik, aki 520-ban érkezett Kínába. Őt az iskola számára fontos mester-tanítvány láncolat szerint további chan patriárkák követ-

² Hamar 2017: 105.

ték: Huike 慧可 (487–593), Sengcan 僧粲 (?–606), Daoxin 道信 (580–651) és Hongren 弘忍 (602–675).³ Ez az időszak a Tang-dinasztia (618–907) virágzó gazdaságának és kultúrájának időszaka, amely nemcsak a chan buddhizmus, de a kínai buddhizmus fejlődésének a csúcspontja is.⁴

A chan iskola neve (*chan* 禪) a szanszkrit *dhyāna*⁵ kifejezésből származik.⁶ Ez a név az iskola meditációra fókuszáló aspektusára utal. Robert Buswell összefoglalója szerint a kínai–indiai buddhista eredet ellenére a chan iskola meditációja levált az indiai buddhizmusról, az irányzat egyéni látásmód mentén átalakította a meditációs gyakorlatokat a sajátjának kiáltva ki őket.⁷ A chan mellett, hogy kialakította a közvetlenül meditációra fókuszáló hagyományát, újfajta vallásos nyelvet és egy radikális pedagógiai stílust is kifejlesztett. A retorikai evolúciónak köszönhetően a Song-dinasztia alatt már önálló iskolaként tudta definiálni magát, egy olyan iskolaként, amelyben a tantételek tanítása helyett⁸ a megvilágosodott természet elérése került a középpontba.⁹ A chan a „hirtelen” megvilágosodást¹⁰ propagáló iskolaként ismert,¹¹ és bár dominánsabb ez a nézet, nem egyoldalú a kérdés, ugyanis „fokozatos” megvilágosodást képviselő nézetek is maradtak ránk, például Dajian Huineng 大鑿惠能 (638–713) és Yuquan Shengxiu 玉泉神秀 (606–706) legendája. Dahui Zonggao értelmezése szerint a *huatou* célja az, hogy lehetővé tegye a dualista gondolkodás hátrahagyását fokozatos állomások megélése nélkül, a megértés egyetlen pillanatán keresztül.¹²

³ Pap 2013: 189.

⁴ Hamar 2017: 96.

⁵ A szanszkrit szó kínai átírása *channa* 禪那, amely lerövidült (*chan* 禪). A közismert zen elnevezés ugyanezen szó és karakter japán megfelelője.

⁶ A chan *gong'an*ok fejlődéstörténetének bemutatásához elsősorban Robert Buswell munkásságára támaszkodom, de röviden kitérek mások nézeteire is.

⁷ Buswell 1987: 321.

⁸ Fontos hangsúlyozni, hogy nem arról van szó, hogy a szerzetesek nem vettek volna részt a hagyományos kolostori képzésen, amely az etika mellett a doktrinális ismeretek alapos elsajátítását is magában foglalta, hanem ezen tanulmányok elvégzése után az idejüket főleg meditációval töltötték. Ahogy Robert Sharf is hangsúlyozza, a *gong'an* történetek a buddhista irodalom magas fokú ismeretéről tesznek tanúbizonytságot (Sharf 2007: 226).

⁹ Buswell 1987: 322.

¹⁰ Hamar 1998: 76–80.

¹¹ A chan iskolára a hirtelen megvilágosodás nagy járműve (*dunwu dasheng* 頓悟大乘) kifejezéssel is utaltak (Anderl 2021: 6).

¹² Buswell 1987: 349.

1.1. A chan buddhista *gong'anok*

T. Griffith Foulk szerint a *gong'an* gyökerei megtalálhatók a kínai irodalomban, vagyis korábban is volt hagyománya annak, hogy régi mesterek párbeszédeit lejegyezték.¹³ A *gong'an*¹⁴ kifejezés, amelyet leginkább „példázatként” lehetne magyarra fordítani, eredetileg nem egy buddhista szakkifejezés volt, hanem a jogtudomány területén használták a középkori Kínában. A szó szerinti jelentése ’előljáró asztala’. Egy rövid írásra vonatkozott, amely egy esetleírást tartalmazott, vagy a bíró döntését egy esettel kapcsolatban. Egy másik jelentése ’nyilvános’ vagy ’tárgyilagos’, a modern szakirodalom ez alapján fordítja a *gong'ant* „nyilvános eset”-nek. A kapcsolódás a chan *gong'anokkal* a spirituális elérések megítélése volna. Faulk alapján a kifejezés használata három fő kategóriával írható le. Az első használat azon mesterre utal, aki megítéli a vele interakcióba kerülő másik fél megértését. A második azon mesterre, aki kommentárt fűz egy adott chan példázathoz, és azt megítéli. A harmadik pedig általánosságban az összegyűjtött és lejegyzett chan történetekre vonatkozik.¹⁵

A *gong'an* lehet egy mondás, egy párbeszéd vagy egy anekdota, amely látszólag ellenszegül az általános logika alapelveinek, ezenkívül magában foglalhat megdöbbentő viselkedést vagy gesztusokat. Ezek a meglepő dolgok hagyományosan magyarázat nélkül álltak, az értelmező kommentárok csak a X. század közepén jelentek meg.¹⁶ John R. McRae szerint a *gong'an* többnyire kérdés és válasz formájában lezajló dialógusai sokkal inkább interakciók, hiszen verbális és fizikai cselekvést is magukba foglalnak, céljuk pedig az, hogy katalizálják a tanítvány gyakorlását, és ezzel segítsék a megvilágosodás elérését. A *gong'an* értelmezhető feltételezésként és annak tagadásaként is. A lényeg az, hogy a mester az „itt és most” azonnali és tökéletes megvalósulását mutatja meg. Ezek az esetek egyfajta élénk azonnalisággal jellemezhetők. Ugyan egy *gong'an* nem szolgáltat pontos magyarázatot egyetlen buddhista tantételt illetően sem, de segítséget nyújthat a gyakorlásban egy adott személynek abban az egyetlen adott pillanatban.¹⁷ Ezeket a pillanatokot pedig később különböző irodalmi formákban rögzítették, amelyeknek köszönhetően bepillantást nyerhetünk korábbi megvilágosodástörténetekbe. A történetek tartalmának valóságként való értelmezése kérdéses.¹⁸ Ráadásul a lejegyzett esetek ideje megelőzi a lejegyzésük idejét, és előfordul az is, hogy a különböző korban lejegyzett írások

¹³ Foulk 2000: 15.

¹⁴ A kifejezés angol fordítása Griffith Faulk esetében „encounter dialogue”.

¹⁵ Foulk 2000: 20.

¹⁶ Foulk 2000: 17.

¹⁷ McRae 2003: 78.

¹⁸ Pap 2013: 189.

eltérő képet mutatnak egy adott mesterről. Az írók valószínűleg a kor felfogása szerint alakították a történetek stílusát és tartalmát.¹⁹ Az iskola követői a szöveg hagyományok mellett nagy jelentőséget tulajdonítottak a mester szerepének, hiszen a tanítás átadása tudattól tudatnak történik (*yi xin chuan xin* 以心傳心).²⁰ A *gong'an*ok egyik funkciója ezen dharmátadás elismerése vagy bemutatása, vagyis a tudat valódi természetének az átadása.²¹

Morten Schlütter háromféle *gong'ant* különböztet meg. Az első a történet-típus, amely olyan eset vagy párbeszéd, amely egy chan mester előtt tiszteleg. A második a katalizálótípus, amelyben nem is feltétlenül van jelen a mester. A harmadik pedig a szituációtípus, amelynek központjában egy személyre szabott kérdés áll, amelyet a mester tesz fel a tanítványának, esetenként a tanítvány a mesternek.²² Schlütter idézi Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063–1135) azon állítását, miszerint ha valaki megért egyetlen *gong'ant*, meg fogja érteni az összeset, hasonlóan a megvilágosodás pillanatához. Később Dahui Zonggao ezt a gondolatot vitte tovább, és kimondta, hogy elég a *gong'an* egyetlen esszenciális részére fókuszálni (*huatou*), azon keresztül is el lehet érni a teljes megértést.²³ Erre egy terminológia is született, a *kanhua chan* 看話禪 (szó szerint a *huatou*, avagy a kulcskifejezés figyelése), amely erre a meditációs technikára utal.²⁴ Tehát a *huatou* – magyarrá leginkább a kulcsmondattal kifejezéssel lehetne lefordítani²⁵ – a *gong'an* történetek esszenciális része, amely a chan iskola módszereinek alakulása és formálódása során született meg, és vált meditációs technikává.

1.2. Az első chan szövegemlék: *Zutang ji* 祖堂集 (952)

A chan buddhista irodalom két alapl műve a *Jingde chuan deng lu* 景德傳燈錄 (*A lámpás átadásának feljegyzései*),²⁶ amely a chan pátriárkák és neves chan szerzetesek harminc kötet hosszú életrajzgyűjteménye, illetve a *Zutang ji* 祖堂集 (*A pátriárkák csarnokának gyűjteménye*). A *Zutang ji* egy 952-ben összeállított szöveggyűjtemény, amely az első szöveges forrása a chan történeteknek, a *gong'an*oknak. A szöveg, amelyet két szerzetes jegyzett le, nagyjából száz évvel a kiadása után elveszett, mígnem a XIX. század elején japán kutatók

¹⁹ McRae 2003: 47–51.

²⁰ Hamar 2017: 142.

²¹ Schlütter 2010: 120.

²² Schlütter 2000: 171–172.

²³ Schlütter 2010: 114.

²⁴ Buswell 1987: 322–345.

²⁵ Angolul az alábbi fordítások léteznek: „keyword, head of speech, word head, cue, critical phrase, principal theme”.

²⁶ *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 T51, no. 2076.

a Haiyin templomban 海印寺 (Haeinsa 해인사), Koreában felfedeztek fatáblákat, amelyek tartalmazták a *Zutang ji* mind a húsz fejezetét és a koreai *Dazang jinget* 大藏經. Valószínűleg 1245-ben készültek el ezek a fatáblák, de az máig nem egyértelmű, hogyan és mikor került a *Zutang ji* Koreába.²⁷

A *Zutang ji* alapvetően dialógusokat tartalmaz, amelyek mindennapi beszélgetések korabeli chan mesterek és tanítványaik között. Ezek a beszélgetések mindennapi élethelyzetek pillanatait örökítik meg, így a X. századi kínai nyelv hivatalos és köznyelvi használatának a megőrzői is. Ez a forma Kínában a IV. század óta jelen levő chan buddhizmus sajátos stílusa, amely más buddhista iskolák választékos nyelvhasználatával szemben a tanításait a kor köznyelvi stílusában és párbeszédes formában közvetítette.²⁸

A *huatou* 話頭 terminus egy főnévből és egy szuffixumból áll. Christoph Anderl gyűjtéséből az derül ki, hogy a *Zutang ji* szövegeiben előforduló ilyen típusú szóalkotások már a Tang-dinasztia és az Öt dinasztia korában (907–979) kialakultak mindenféle jelentéskategóriába tartozó fővevekkel. Később is jellemzőek voltak, míg a modern kínaiban már szinte láthatatlanná váltak. A *hua* 話 többek között beszédet, párbeszédet, szót és nyelvet jelent. A *Zutang ji*-ben a *tou* 頭 gyakran előfordul szuffixumként.²⁹ A *tou* eredeti jelentése 'emberi fej', a származtatott jelentései pedig 'a vezetője, teteje vagy a vége valaminek', illetve 'szélsőség'. A *Zutang ji*-ben a *tou* utótagú szavak egyik gyakori előfordulásai azon kifejezések, amelyek valamilyen kolostori tisztségre utalnak, jelentésük 'vezető' vagy 'főnök'.³⁰ Ezekben az esetekben a *tou* nem nyelvtani funkciójú. A *tou*-val létrejött összetett szavak alapvetően két nagy kategóriába sorolhatók: a konkrét és az absztrakt főnévvel alkotott szóösszetételek.³¹ Abban

²⁷ Sun 1996: 5.

²⁸ Sun 1996: 6.

²⁹ Anderl 2004: 133.

³⁰ Christoph Anderl gyűjtéséből a következő példákat ismerhetjük meg: *fantou* 飯頭, amely egy kolostori tisztségre utal, a feladat betöltője felelős volt a rizs és más ételek előkészítéséért a kolostorban; a *kutou* 庫頭 tisztség betöltője a kolostor raktárában elhelyezett dolgokért volt felelős; a *dengtou* 燈頭 tisztség betöltője a világításért, vagyis a gyertyákért volt felelős; a *chatou* 茶頭 tisztség betöltőjének a feladata egyrészt a megfelelő teavíz, másrészt a meleg fürdővíz biztosítása volt (Anderl 2004: 135).

³¹ A konkrét fővevekkel alkotott szóösszetételek gyakran testrészeket jelölnek. A *Zutang ji* szövegében azonban annak ellenére, hogy konkrét főnévről van szó, a jelentés lehet elvont filozófiai vagy vallásos természetű. Erre egy példa a következő idézet: 子白師曰：「為心白耶，為頭白耶？」師曰：「此白是髮，非心頭也。」 *Zutang ji* 祖堂集. B25, no. 144, p. 317, a12. A rövid párbeszéd fordítása a következő: Egy fiú megkérdezte Bai (Fehér) mestert: „A tudatod fehér vagy a fejed fehér?” A mester így válaszolt: „Ez a fehérség a haj, és nem a tudat (és nem a fej).” A *xintou* 心頭 kifejezés nem egy fizikai testrésze utal, hanem a tudat, ellentétben más példákkal, mint a *gutou* 骨頭 vagy a *quantou* 拳頭, amelyek jelentése 'csont és ököl' (Anderl 2004: 136). Érdemes megjegyezni, hogy a példában egy szójáték van elrejtve a *xintou* 心頭 kifejezés felbontásával.

az esetben, amikor absztrakt főnévvel alkot szóösszetételt, az absztrakt főnevek jelentése jellemzően a beszédre utal. A két fő példa a jelen cikk tárgyát is képező *huatou*, illetve a hasonló funkciót betöltő *wentou* 問頭 kifejezés. A *huatou* fogalom a Song-dinasztia ideje alatt alakult ki, jelentősége később erősödött meg, ám fontos megállapítani, hogy már az első chan szövegemlékben is előfordul. Árulkodó azonban az a tény is, hogy a húszkötetes gyűjteményben mindössze egyszer fordul elő az alábbi párbeszéd részeként:

A szerzetes megkérdezte: „*Miért vagy benne a gyomromban?*”

A mester válasza: „*Add vissza a huatou-mat (a kulcsmondatomat)!*”

僧曰：「和尚為什摩在學人肚裏？」師云：「還我話頭來。」³²

A *wentou* jelentése kérdés, kérdést kifejező esszenciális mondat, kulcskérdés. Ez a kifejezés is mindössze hétszer fordul elő a szövegben, de valójában hasonló funkciót tölt be, mint a *huatou*.

Kérdés: „*Hogyan lépsz be a templomba a halotti szertartás ideje alatt?*”

A mester³³ válasza: „*Ez egy jó kulcskérdés.*”

問：「室內呈喪時如何？」師云：「好個問頭。」³⁴

Caoshan³⁵ tiszteletét kifejezve meghajolt, majd kért egy kulcskérdést. Caoshan elszántan ismételte meg háromszor a kérését, de csak a harmadik kérdés után kapott egy kulcskérdést.

曹山禮拜，便請問頭。曹山再三苦切問，三度方得問頭。³⁶

A *Zutang ji* gyűjteményben található több olyan *gong'an*, amely ugyanazt a kérdést teszi fel, de a különböző verziók mind más választ kínálnak fel. A kérdés így hangzik: „*Mi az értelme annak, hogy nyugatról idejött Bódhidharma?*”³⁷ A kérdés a kínai chan buddhizmus saját hagyománya szerinti kezdetét idézi fel, amikor Indiából Bódhidharma megérkezett Kínába, és magával hozta a meditációs gyakorlatát. Mivel ez a kezdeti pillanat idéződik meg, alapjaiban kérdez rá arra, hogy mi magának a buddhizmusnak az értelme, vagy mi a gyakorlás célja? Ez a kérdés továbbá azért is érdekes, mert már az első gyűjteményben

³² *Zutang ji*. B25, no. 144, p. 516, a1–2.

³³ A mester (*shi* 師) itt Yunmen Wenyan 雲門文偃 (862–949) chan mesterre utal, a Yunmen iskola megalapítójára.

³⁴ *Zutang ji*. B25, no. 144, p. 666, b11–p. 667, a1.

³⁵ Caoshan Huixia 曹山慧遐 chan mester, aki Caoshan Benji 曹山本寂 (840–901) tanítványa volt.

³⁶ *Zutang ji*. B25, no. 144, p. 663, a12–13.

³⁷ *Jingde chuandeng lu* T51, no. 2076, p. 229, c4–5. 「如何是西來意。」

számos verzióban előfordul, és későbbi szövegekben is megtalálható újabb és újabb változatokban, vagyis más és más válaszokkal. A *Zutang ji* szövegéből két verziót idézek:

Kérdés: „*Mi az értelme, hogy nyugatról idejött Bódhidharma?*”

A mester válasza: „*Megérteni ugyanaz, mint nem megérteni. Kétkedni ugyanaz, mint nem kétkedni.*” A mester a következőt is hozzáfűzte: „*Ha valaki nem érti, nem is kétkedik, ha nem kétkedik, nem is érti.*”

問：「如何是西來意？」師曰：「會即不會，疑即不疑。」師卻云：「不會不疑底，不疑不會底。」³⁸

Tanran megkérdezte: „*Mi az értelme,³⁹ hogy nyugatról idejött az alapító mester (Bódhidharma)?*” [Laoan] mester válasza: „*Miért nem azt kérdezed, mi az értelme tenmagadnak? Mi az értelme másokról kérdezni?*”

[Tanran] így folytatta: „*Mi az értelme Tanrannak (saját magamnak)?*” A mester válasza: „*Titokban kéne gyakorolnod.*” [Tanran] tovább kérdezte: „*Mit jelent az, hogy titokban gyakorolni?*” A mester becsukta a szemét, majd megint kinyitotta. Ekkor Tanran megvilágosodott.

坦然禪師問：「如何是祖師西來意旨？」師曰：「何不問自家意旨，問他意旨作什摩？」進曰：「如何是坦然意旨？」師曰：「汝須密作用。」進曰：「如何是密作用？」師閉目又開目，坦然禪師便悟。」⁴⁰

Összefoglalásként elmondható, hogy a *huatou* és a *wentou* kifejezések kizárólag a chan buddhista irodalomban fordulnak elő, és a chan buddhizmus kialakulásával sajátos jelentés társult hozzájuk. A chan példázatok a *gong'an*ok részei, és valamilyen esszenciális kijelentésre vagy kérdésre vonatkoznak. Ebből a párbeszédés tanítási módozathoz és a hozzá kapcsolódó szöveg-hagyományból egy meditációs technika jött létre, és ez az újonnan létrejövő meditációs technikát ezen újonnan létrejövő szóösszetétellel fejezték ki, amely először a *Zutang ji* szövegében fordul elő. A „*Mi az értelme, hogy nyugatról idejött Bódhidharma?*” kezdetű *gong'an* pedig azért is fontos példa, mert számos későbbi szövegben előfordul valamilyen változata, és egyben példa arra is, amikor egy *gong'an* szöveg egy *huatou*-t tartalmaz.

³⁸ *Zutang ji*. B25, no. 144, p. 351, b3–4.

³⁹ Lehetséges fordítás a 'célja' is.

⁴⁰ *Zutang ji*. B25, no. 144, p. 353, b2–6.

2. Irodalmi chan

Az Öt dinasztia és a tíz királyság korát a Song-dinasztia követte, ez alatt az időszak alatt a chan buddhizmus nőtt a legnagyobbra a kínai buddhista irányzatok közül. A Tang-dinasztia történéseinek lejegyzése a Song-dinasztia ideje alatt történt meg a kor konceptuális paradigmájának megfelelően. Intézményi szempontból a chan nem választható el a többi irányzattól, a kolostorok, amelyeknek vezetői chan szerzetesek lettek, nyilvános kolostorok voltak, amelyek mindenféle buddhista tevékenységet támogattak a chan meditáción kívül. A chan közösség viszont ekkortól már nemcsak egyénekre vonatkozik, hanem különböző hagyományvonalak közösségeire, újonnan kialakult gyakorlási stílusokra és retorikai formákra.⁴¹

2.1. A *gong'an* irodalom megjelenése

Steven Heine szerint a chan szöveghagyomány fejlődése öt fő fázisra osztható. Az első a már korábban is említett két szöveg, amelyek a *gong'an* mint irodalmi stílusnak az első írásos emlékei. A második a XI. század elejére tehető, amikor ezek a szövegek már kommentárokkal együtt kerültek az olvasók kezébe. Fenyang Shanzhao 汾陽善昭 (942–1024) és Xuedou Chongxian 雪竇重顯 (980–1052) az első két chan mester, akik verses kommentárokkal látták el a chan történeteket. A harmadik Yuanwu Keqin nevéhez köthető a XII. század elején, amikor is megjelent a *Songgu bai ce* 頌古百則 (*Száz verses kommentár régi esetekhez*) gyűjtemény. A negyedik pedig Dahui Zonggao-hoz kapcsolódik, aki elutasította Yuanwu Keqin szöveggyűjteményének a használatát. Az ötödik a *Nefrit szirt feljegyzések* (*Biyān lu* 碧巖錄) szöveg rekonstruálása után következett, amellyel immáron a *gong'an*okhoz köthető gyakorlás irodalmi és nem irodalmi megközelítése egyidejűleg létjogosultságot érdemelt ki.⁴²

A chan szöveghagyomány történeti megközelítése mellett érdemes szót ejteni az irodalmi műfajok szerinti kategóriákról is, hiszen a chan irodalomként emlegetett szövegvilág műfaját tekintve korántsem koherens. Mario Poceski a következő négy fő műfaji kategóriát különítette el azzal a megjegyzéssel, hogy a műfajhatárok egyáltalán nem merevek vagy átjárhatatlanok: 1. a *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 krónikái; 2. egyes mesterekhez kapcsolódó feljegyzések (*yulu* 語錄); 3. kolostori kódex, vagyis a kolostori élet szabályozását

⁴¹ McRae 2003: 119–122.

⁴² Heine 2016: 48.

lejegyző írások, például a Baizhang Huaihai 百丈懷海 (720–814) nevéhez fűződő *Qingui* 清規 című mű; 4. *gong'an* gyűjtemények.⁴³

2.2. *Gong'an* kommentárokkal: Nefrit szirt feljegyzések (Bijan lu 碧巖錄, 1125)

A *Foguo Yuanwu chanshi bijan lu* 佛果圓悟禪師碧巖錄⁴⁴ Yuanwu Keqin 圓悟克勤 (1063–1135) chan szöveggyűjteménye,⁴⁵ amely száz *gong'an* tartalmaz különféle kommentárokkal együtt. A gyűjtemény eredetileg Xuedou Chongxian 雪竇重顯 (980–1052) munkája volt, aki verses kommentárokkal⁴⁶ látta el a *gong'an*okat.⁴⁷ Xuedou Chongxian nyolcvankét *gong'an* gyűjtött össze a *Jingde chuan deng lu*-ból, a maradék tizenöt *gong'an* a *Yunmen Guanglu*-ból 雲門廣錄 (Yunmen Wenyan kibővített feljegyzései) került bele.

A *Nefrit szirt feljegyzések* szövegében összesen száz *gong'an* található a következő struktúrában: 1. útmutatás (*chuishhi* 垂示), 2. *gong'an* (*ju* 舉⁴⁸), 3. jegyzet,⁴⁹ 4. első kommentár, 6. vers,⁵⁰ 7. második kommentár.⁵¹ A *huatou* kifejezés összesen húszszor fordul elő a teljes *Nefrit szirt feljegyzések* műben. Ebből egyetlen egyszer az egyik *gong'an* szövegében, a többi esetben vagy a kommentárookban, vagy a *gong'an*hoz fűzött jegyzetekben. Az alábbi példák mind a három típusú előfordulást szemléltetik.

[Kommentár] Tiszteletreméltó Zhaozhou gyakran felvetette ezt a *huatou*-t:
„Csak kerüljétek a választást és a különbségtételt!”⁵²

⁴³ Poceski 2015: 101.

⁴⁴ A cím leggyakoribb angol fordítása *The Blue Cliff Record*. Magyarul *Nefrit szirt feljegyzések* címen jelent meg Miklós Pál fordításában. A tizkötetes gyűjtemény teljes címének jelentése: 'A megvilágosodott Yuanwu chan mester nefrit szirt feljegyzése'.

⁴⁵ A szöveg nyugaton is népszerűvé vált, számos fordítás készült. Magyarul a *Kapujanincs átjáró* kötetben *Nefrit szirt* címen Miklós Pál fordítása olvasható, illetve *A zöldkőszáli feljegyzések* címen Terebess Gábor fordítása; *Mahákásjapa mosolya* című kötetben Dobosy Antal fordítása, aki Katsuki Sekida angol fordítása alapján készítette el a magyar változatot.

⁴⁶ *Songgu bai ce* 頌古百則, vagyis száz verses kommentár a régi esetekhez.

⁴⁷ Heine 2016: 2.

⁴⁸ A történetek előtt álló karakter (*ju* 舉) szó szerinti jelentése egy ügy vagy dolog felvetésére utal, vagy valaminek az elkezdésére. Minden esetben az eredeti *gong'an* egy sorszámmal és ezzel a karakterrel kezdődik.

⁴⁹ A *gong'an*hoz fűzött kiegészítő jegyzetek.

⁵⁰ Xuedou Chongxian versei, amelyeket az eredeti *gong'an*okhoz írt.

⁵¹ Yuanwu Keqin írta a kommentárokat.

⁵² Zhaozhou Congshen 趙州從諗 (778–897) Tang-kori chan mester volt, a kommentár az alábbi kijelentésére vonatkozik: 趙州示眾云。至道無難，唯嫌揀擇。纔有語言。是揀擇是明白。老僧不在明白裏是。汝還護惜也。 *Foguo Yuanwu chanshi yulu*. T48, no. 2003, p. 141,

趙州和尚尋常舉此話頭：「只是唯嫌揀擇。」⁵³

[Jegyzet] Add vissza a *huatou*-mat! Még mindig képtelen vagy elengedni.⁵⁴
 還我話頭來：「也不得放過」⁵⁵

[*Gong'an*⁵⁶] Xue megkérdezte: „Emlékszel még a *huatou*-ra? Próbáld felidézni!”
 Látva, hogy Pi szóra nyitná a száját, Xue megint rácsapott a seprűvel.⁵⁷
 穴云：「還記得話頭麼，試舉！」看陂擬開口，穴又打一拂子。」⁵⁸

A Bódhidharmára vonatkozó kérdés is része a *Nefrit szirt feljegyzések* gyűjteménynek. A gyűjteményben olvasható *gong'an* egy másik szövegváltozat.

Xiang Lin szerzetes megkérdezte: „Mi az értelme annak, hogy Bódhidharma nyugtról idejött?” [Xiang] Lin válasza: „Hosszan ülni fárasztóvá válik.”
 僧問香林：「如何是祖師西來意？」林云：「坐久成勞。」⁵⁹

A bemutatott példákban látszik: annak ellenére, hogy a *huatou* kifejezés különböző típusú szövegrészekben fordul elő, jelentés szempontjából nem tudunk külön kategóriákat felállítani. Az idézett esetekben a *huatou* jelentése valamiféle jelentőségteljes, esszenciális szövegrészletre, mondatra vagy mondásra vonatkozik, amelyre többször visszautalnak, vagy többször megidézik. A *huatou* nem meditációs technikára utal, a chan történetek esszenciális része érthető rajta, vagyis egység az egységben módon működik, a *gong'an* esszenciális részeként.

b27–29. Az idézett szöveg fordítása a következő: Zhaozhou tanítás végett így szolt az egybegyűlt szerzetesekhez: „Az igaz út nem jár nehézségekkel, csak kerüljétek a választást és a különbségtételt! Amint megjelenik a beszéd, megjelenik a különbségtétel. Ez világos! Ez az öreg szerzetes nincs birtokában ennek a világnak. Vajon becsben tartjátok-e?” Zhaozhou mondásának első fele Jianzhi Sengcan 鑑智僧璨 (510–606), vagyis a harmadik chan pátriárka *Xinxin ming* 信心銘 (*Vers az elmébe vetett bizalomról*) című versének első két sorát idézi: 至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。 *Xinxin ming* 信心銘. T48, no. 2010, p. 376, b20–21. Vagyis: „Az igaz út nem jár nehézségekkel, csak kerüljétek a választást és a különbségtételt! Amint megszűnik az utálat és a ragaszkodás, a megértés magától nyilvánul meg.”

⁵³ *Foguo Yuanwu chanshi yulu*. T48, no. 2003, p. 141, c6.

⁵⁴ A jegyzet a 35. *gong'an*hoz tartozik, amikor is Wenshu 文殊, vagyis Mañjuśrī beszélget Wuzhou-val 無著, és Wuzhou másodszorra teszi fel ugyanazt a kérdést.

⁵⁵ *Foguo Yuanwu chanshi yulu*. T48, no. 2003, p. 173, c7.

⁵⁶ Ez a 38. *gong'an* a gyűjteményben.

⁵⁷ A *fuzi* 拂子 kifejezés egy kisméretű seprűre utal, amely hagyományosan kenderből vagy állat szőreből készült, így a szerzetesek a legyeket és más bogarakat azok megölése nélkül tudták elhesegetni. Később rituális eszköz vált belőle.

⁵⁸ *Foguo Yuanwu chanshi yulu*. T48, no. 2003, p. 175, c19–21.

⁵⁹ *Foguo Yuanwu chanshi yulu*. T48, no. 2003, p. 157, a19–21.

3. A *huatou* mint meditációs technika

A Song-dinasztiában számos neves chan mester élt. Közülük Dahui Zonggao hatása volt a legnagyobb a későbbi mesterekre. Dahui Zonggao hatévesen vált szerzetessé, és viszonylag korán lehetősége volt utazni és különböző mesterektől tanulni. Harminchat éves volt, amikor Yuanwu Keqin tanítványává vált. A fennmaradt feljegyzések szerint Yuanwu Keqin mellett elég hamar áttörést ért el, ezután a mester maga mellé vette, és maga felügyelte a fejlődését. Adott neki egy *huatou*-t, amellyel fél évig gyakorolt, és amikor Yuanwu Keqin késznek találta, maga mellé vette tanítónak. 1127-ben menekülniük kellett a Jindinasztia (1115–1234) hódításai miatt, ekkor elváltak útjaik. Dahui Zonggao elvonulásban gyakorolt tovább, mígnem Han Zicang 韓子蒼 kérésére tanítani kezdett. Ekkorra már kialakította saját *kanhua chan* 看話禪 stílusát.⁶⁰

3.1. Dahui Zonggao 大慧宗杲 (1089–1163) tanításai

Dahui Zonggao öt évig tanult mestere, Yuanwu Keqin mellett. Tanítási stílusuk között hasonlóságok és különbségek is felfedezhetők. Míg Yuanwu a *gong'anok* szövegeit használta tanításaihoz, Dahui próbálta visszaállítani a szövegen túli átadást.⁶¹ Dahui tanításai szerint a *huatou* a *gong'an* esszenciálisabb egysége, egy rámutatószó vagy a szituáció kulcspontja. Egy olyan kezdeti gondolat, amelyet meg kell vizsgálni, amelyben el kell mélyülni, hogy a tudat valódi természetét feltárljon. Ezt a tevékenységet fejezi ki a korábban említett *can* vagy *kan*. Illetve még a *chu* 處 kifejezés is, amely arra utal, hogy el kell időzni a *huatou*-val egy elmélyült és koncentrált elmeállapotban, amely semmi esetre sem racionális gondolkodási folyamat, merengés vagy a hétköznapi csapongó elme állapota. A *huatou* tulajdonképpen olyan, mint egy ék, amely utat nyit egy újfajta realitás felé.⁶² Ugyan Dahui nevéhez kötődik, a szakirodalomban nincs egyetértés, hogy Dahui találta volna fel a *huatou* meditációt, ugyanis a *huatou*-ra való fókuszálásra már Yuanwu Keqinnél is láthatunk példát Dahui levelezésében.⁶³ A leírás szerint mestere az egyik női tanítványát arra instruíálta, hogy tartsa a figyelmét a következő kérdésen: „*Nem az elme, nem a buddha, nem egy (érző) lény – mi ez?*”⁶⁴

⁶⁰ McRae 2003: 123–126.

⁶¹ Heine 2016: 130–136.

⁶² Yü 1979: 219–211.

⁶³ Broughton 2017: 32.

⁶⁴ *Tianru weizi chanshi yulu* 天如惟則禪師語錄. X70, no. 1403, p. 777, b14–15. 「不是心不是佛不是物是箇甚麼。」

Mind Yuanwu Keqin, mind Dahui Zonggao nagy jelentőséget tulajdonított a kételyérzet felkeltésének (*yiqing* 疑情), csakhogy míg Yuanwu a konstruktív bizonytalanságot értette rajta, Dahui egyfajta végső kétségbeesést.⁶⁵ Dahui Zonggao tanításai szerint a *huatou*-val szemben tapasztalt, megszokott gondolkodási metódusok eredménytelenségéből fakad a tanácstalanság és a nyugtalanság, amely kétellyé alakul. A kétely ereje szünteti meg a konceptualizálást. Amikor a kételyérzet mindent felemésztő, egy nagy egzisztenciális kétellyé dagad (*dayi* 大疑), a kételyérzet és a *huatou* eggyé válik, és az elme belekerül egy mozdulatlan, tökéletesen koncentrált állapotba.⁶⁶

Többek között Robert Buswell a chan buddhizmus belső dinamikájának eredményeként értelmezi a *huatou* technika megjelenését.⁶⁷ Szerinte Yuanwu Keqin *gong'an* tanítása forradalmi volt abban a tekintetben, hogy ezeket a történeteket olyan eszköznek tekintette, amely képes közvetlenül rámutatni a megvilágosodott elmére, és ezzel útmutatásként szolgálni a gyakorlók számára a végső cél eléréséhez.⁶⁸ Ez az, amit Dahui Zonggao később meditációs technikává dolgozott ki, és ami a dualisztikus gondolkodást egy felvillanó meglátással képes összetörni.⁶⁹ A *huatou* meditációra azonban nem mindenki tekint úgy, mint a chan evolúciójára. Robert Sharf meglátása szerint a *huatou* egyszerűsített gyakorlási módozat világi gyakorlók számára, akik nem rendelkeztek azzal az elmélyült doktrinális ismerettel és sokéves buddhista képzéssel, amellyel a szerzetesek, és amely szükséges a *gong'an* történetek megértéséhez.⁷⁰

3.2. A *gong'an* gyűjtemény megsemmisítése

Dahui Zonggao ugyanúgy része a korábban tárgyalt *Nefrit szirt feljegyzések* című gyűjtemény történetének, mint annak szerzője, Yuanwu Keqin. Dahui úgy látta, hogy tanítványai túlságosan is elmerültek a szövegekben, és gyakorlás helyett intellektuális értekezéseket folytattak. Hogy megszabadítsa őket a téveszméktől, elégette a *Nefrit szirt feljegyzések* nyomtatásához szükséges fatáblákat.⁷¹ Míg Yuanwu Keqin összegyűjtötte és megírta a szövegeket, Dahui Zonggao megsemmisítette őket. Mindkét cselekedetnek megvolt a maga létjogosultsága, és ez a kettősség, a bizonyosat is kiforgató, bizonytalanná tévő és újabb jelentéssel felruházó, folyton a pillanat igazában lévő aktivitás nagyon is jellemző

⁶⁵ Heine 2016: 166.

⁶⁶ Buswell 1987: 352.

⁶⁷ Buswell 1987: 322.

⁶⁸ Buswell 1987: 346.

⁶⁹ Buswell 1987: 349.

⁷⁰ Sharf 2007: 231.

⁷¹ Heine 2016: 286.

a chanra.⁷² A *Nefrit szirt feljegyzések* egy kétélű fegyver⁷³ volt: egyrészt megörökítette a mesterek mondásait, másrészt a gyakorlók a saját megértésük helyett a régvolt mesterek mondásait szajkózták. A szöveget Zhang Mingyuan 張明遠 világi gyakorló rekonstruálta a XIV. század elején.⁷⁴ A *Nefrit szirt feljegyzések* mai formája neki köszönhető.

Annak ellenére, hogy Dahui Zonggao megsemmisítette a mestere *gong'an* gyűjteményét, tőle is maradt fenn írásos emlék. A róla szóló *yulu* harminc kötet terjedelmű, a beszédeit ötkötetnyi szöveg őrzi, nevéhez kapcsolódik egy *gong'an* gyűjtemény, illetve ezeken felül fennmaradt az életrajza, amely 1183-ban a halála után húsz évvel készült el.⁷⁵ A levelezésében rendszerint gyakorlással kapcsolatos praktikus tanácsokat adott. A következő példában a *huatou* meditációval kapcsolatban ír instrukciókat egy helyi előjárónak, Liu 劉 úrnak.

A nap huszonnégy órájában⁷⁶ engedd [az elméd] teljesen szabadjára. Egyszer csak régi berögződések fognak megjelenni, de ne ragadj meg bennük és ne is [próbáld] elnyomni őket. Egyszerűen amint megjelenne egy zavaró gondolat, tartsd a figyelmed a következő *huatou*-n: „*Van-e a kutyának buddhatermészete? Nem!*”⁷⁷ Ekkor [a megjelenő gondolati berögződés] ahhoz lesz hasonlatos, mint amikor egy hópehely [ráhullik] a forró tűzhelyre.

十二時中放教蕩蕩地。忽爾舊習瞥起，亦不著用心按捺。只就瞥起處，看箇話頭：「狗子還有佛性也無。無。」正恁麼時，如紅鑪上一點雪相似。⁷⁸

Dahui Zonggao szövegeiben ritkán használja konkrétan a *huatou* szót. Amikor a *huatou*-val való meditációról beszél, általában egy igéhez kapcsolódik a *huatou* kifejezés, ám előfordul, hogy csak az ige áll egymagában, és a *huatou* odaértendő. A *huatou* konkrét megnevezése helyett gyakran a *zuo gongfu* 做工

⁷² Ahogy ezt láthatjuk például a *Kapujanincs átjáró* egyik történetében, ahol Zhaozhou megszólít két remetét, akik mindketten válaszként felemelik az öklüket, ám míg az elsónél továbbáll, a másodikat elismeri, és a következőt mondja: „*Képes vagy elfogni és kiszabadítani, képes vagy megölni és feléleszteni.*” 能縱能奪。能殺能活。 *Wumen guan* 無門關. T48, no. 2005, p. 294, b8–9.

⁷³ Halált hozó kés, életet adó kard. 殺人刀，活人劍。 *Wumen guan* 無門關. CBETA, T48, no. 2005, p. 294, b17.

⁷⁴ Sekida 1977: 19.

⁷⁵ Levering 2010: 93.

⁷⁶ Az időtartamra vonatkozó kifejezés (*shi* 時) kettős órát jelent, vagyis jelen esetben tizenkét időperiódust, amely arra utal, hogy éjjel-nappal folyamatosan.

⁷⁷ Az idézett *gong'an*ban Zhaozhou nemleges válaszával ellentmond az egyik legalapvetőbb buddhista tantételnek, miszerint minden élőlény rendelkezik buddhatermészettel. A tagadó válaszznak (*wu* 無) a hétköznapi gondolkodásból kizökkentő funkciója van.

⁷⁸ *Dahui pujue chanshi yulu* 大慧普覺禪師語錄. T47, no. 1998A, p. 926, a26–29.

夫 kifejezés áll, amely a gyakorlás végzésére, a gyakorlásban való elmélyülésre utal.⁷⁹ A *huatou*-t három ige előzheti meg: gyakorolni (*tisi* 提撕), előidézni (*ju* 舉) és figyelni (*kan* 看). Nem könnyű teljesen megfelelő magyar kifejezésekkel visszaadni az igék jelentését, de Broughton értekezése szerint az első kettőn inkább a tudatosság, a harmadikon pedig inkább a figyelemre törekvés értendő.⁸⁰ Az alábbi idézetben a *kan* és a *tisi* kifejezés is előfordul, és mindkét esetben egy adott szón (*huatou*-n) való meditációt jelent.

Csak tartsd a figyelmed a *huatou*-n! Egy szerzetes megkérdezte Yunmentől⁸¹: „Amikor valaki megöli a szüleit, a buddhák előtt vallja meg bűneit. De amikor valaki megöli a buddhákat és a pátriárkákat, hol vallja meg bűneit?” Yunmen válasza: „Leleplezett! Ha eltökélt akaraterővel bírsz, csak tartsd a figyelmed ezen a szón, leleplezett [lu 露]. Helyezd a reflektáló és megkülönböztető tudatod a 'leleplezett' szóra. Akár sélálsz, akár ülsz, gyakorolj ezzel az [egyetlen] szóval.” 只就這裏看箇話頭。僧問雲門：「殺父殺母向佛前懺悔。殺佛殺祖時却向甚處懺悔？」雲門云：「露。若有決定志，但只看箇露字。把思量分別塵勞中事底心移在露字上。行行坐坐，以此露字提撕。」⁸²

Az alábbi idézetben pedig a *huatou*-ra utaló, Dahui által gyakran használt *gongfu* kifejezésre láthatunk példát.

Feltettem⁸³ neki⁸⁴ ezt a kérdést: „Attól félsz, hogy az ürességbe kerülsz? Az, aki fél, az maga üres vagy nem üres? Mondjad!” Erre ő gondolataiba merült, és fontolgatni kezdte, mit válaszoljon. Ekkor hirtelen rákiáltottam. A mai napig el van veszve, nincs semmi bizonyossága. Ez azért van így, mert a megvilágosodás eléréséhez az elméjét használja, ezt helyezi maga elé, és ezzel saját magának teremt akadályt, nincs semmi más ok. Uram, kísérletet kéne tennie a gyakorlásban való elmélyülésre (vagyis *huatou* meditációt gyakorolni)! Hosszú napok és hónapok mélyreható gyakorlása után magától áttörik majd. 宗杲嘗問之曰：「公怕落空？能知怕者是空耶。是不空耶。試道看！」渠佇思，欲計較祇對。當時便與一喝。至今茫然，討巴鼻不著。此蓋以求悟證之心，在前頓放，自作障難，非干別事。公試如此做工夫。日久月深，自然築著磕著。⁸⁵

⁷⁹ Broughton 2017: 23.

⁸⁰ Broughton 2017: 24.

⁸¹ Yunmen Wenyan 雲門文偃 (862–949).

⁸² Dahui *pujue chanshi yulu*, T47, no. 1998A, p. 912, a17–21.

⁸³ Dahui Zonggao saját magáról beszél.

⁸⁴ Lü Juren 呂居仁.

⁸⁵ Dahui *pujue chanshi yulu*, T47, no. 1998A, p. 917, c5–10.

A korábban említett „*Miért jött Bódhidharma Kinába*” kezdetű *gong'an*ak Dahui Zonggao feljegyzései között is fennmaradt két változata, amelyek közül a második többször is ismétlődik a feljegyzésekben.

Egyszer, amikor a tiszteletreméltó Shuilao lilaakácot gyűjtött, megkérdezte Mazut⁸⁶: „*Mi az értelme annak, hogy nyugatról idejött Bódhidharma?*” Mazu azt felelte: „*Gyere közel hozzám, akkor elmondom!*” Amikor Shuilao egy kicsit közelebb ment hozzá, Mazu a mellkasánál fogva ellökte őt.

如水潦和尚，因採藤次，問馬祖曰：「如何是祖師西來意？」祖曰：「近前來向爾道。」水潦纔近前，馬祖當胸一蹋躡倒。⁸⁷

Egy szerzetes megkérdezte Zhaozhou-t: „*Mi az értelme annak, hogy nyugatról idejött Bódhidharma?*” Zhaozhou válasza: „*A ciprusfa magja az udvaron.*”

僧問趙州：「如何是祖師西來意。」州云：「庭前柏樹子。」⁸⁸

A fent idézett *gong'an* a chan buddhizmus egyik fontos szövege, amely az említett változatokon kívül számos más változatban is előfordul. A különböző szövegváltozatok ugyan különböző válaszokat adnak, mindegyik közvetíti a chan buddhizmus esszenciáját.

Összegzés

Ebből a rövid áttekintésből, a kiemelt X–XII. századi szövepéldákon keresztül, kirajzolódik a *huatou* meditációra vonatkozó chan buddhista fogalom előfordulásainak a története. A vizsgálat fókuszában a chan buddhizmus két fő fogaloma, a *gong'an* és a *huatou* áll, illetve ezek megjelenései és lehetséges használatai. A chan iskola kialakulása a chan hagyomány szerint a VI. századra tehető. Ugyan a korai chan meditációs gyakorlatáról nehéz valós képet alkotni, a *huatou* fogalom szöveg-hagyományon alapuló történeti vizsgálata a legkorábbi *gong'an* szöveggyűjteményig kalauzol. A *huatou* mint meditációs technika a XII. században teljesebben ki, és vált népszerűvé Dahui Zonggao-nak köszönhetően. Jelen tanulmány nem tér ki a *huatou* tanítások XII. századtól napjainkig lejegyzett szöveg-hagyományaira és történetére, csak a korai szakasz fontosabb állomásait, szövegpéldáit vizsgálja. Jelen történeti áttekintés a fontosabb fogalmak bemutatása mellett konkrét példákkal szolgál, egyrészt a *huatou* fogalom előfordulásait illetően, másrészt egy konkrét példa, a „*Miért jött Bódhidharma*

⁸⁶ Mazu Daoyi 馬祖道一 (709–788).

⁸⁷ *Dahui pujue chanshi yulu*, T47, no. 1998A, p. 882, b27–29.

⁸⁸ *Dahui pujue chanshi yulu* T47, no. 1998A, p. 831, b1–2.

Kínába” kezdetű *gong’an* különböző szövegekben előforduló eltérő változatait is ismerteti. Az áttekintésből kiderül, hogy a *huatou* kifejezés már a legelső fennmaradt chan gyűjteményben megtalálható, ahogy későbbi szövegekben is, és jelentése lényegében nem módosult, bár jelentősége és használata Dahui Zonggao-nak köszönhetően jelentősen átértékelődött.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Dahui pujue chanshi yulu* 大慧普覺禪師語錄. T47, no. 1998A.
Jingde chuandeng lu 景德傳燈錄 T51, no. 2076.
Foguo Yuanwu chanshi yulu 佛果圓悟禪師語錄. T47, no. 1997.
Tianru weizi chanshi yulu 天如惟則禪師語錄. X70, no. 1403.
Wumen guan 無門關. T48, no. 2005.
Xinxin ming 信心銘. T48, no. 2010.
Zutang ji 祖堂集. B25, no. 144.

Felhasznált másodlagos irodalom

- Anderl, Christoph 2004. *Studies in the Language of Zu-tang ji*. Oslo: University of Oslo.
 Anderl, Christoph 2021. „Chán Buddhism in an Inter-religious and Cross-linguistic Perspective.” In: Christoph Anderl – Christian Wittern (eds.) *Chán Buddhism in Dūnhuáng and Beyond*. Leiden: Brill, 1–22. https://doi.org/10.1163/9789004439245_002
 Buswell, Robert 1987. „The ‘Short-cut’ Approach of K’an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch’an Buddhism.” In: Peter N. Gregory (ed.) *Sudden and Gradual, Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. <https://doi.org/10.1515/9780824890773-011>
 Broughton, L. Jeffrey ford. 2017. *The Letters of Chan Master Dahui Pujue*. Oxford: Oxford University Press.
 Cleary, Thomas és J. C. ford. 1998. *The Blue Cliff Record*. BDK Amerika.
 Foulk, T. Griffith 2000. „The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview.” *The Koan: Text and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
 Hamar Imre 1998. „A hirtelen megvilágosodás előfutára: Tao-seng.” *Korunk* 8: 76–80.
 Hamar Imre 2017. *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
 Heine, Steven 2016. *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record, Sharpening a Sword at the Dragon Gate*. USA: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199397761.001.0001>
 McRae, R. John 2000. „The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism.” *The Koan: Text and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 46–74.
 McRae, R. John 2003. *Seeing Through Zen*. California: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520937079>

- Miklós Pál ford. 1987. *Kapujanincs átjáró. Kínai csan-buddhista példázatok*. Budapest: Helikon kiadó.
- Levering, L. Miriam. 2010. „Dahui Zonggao (1089-1163): The Image Created by His Stories about Himself and by His Teaching Style.” *Zen Masters*. USA: Oxford University Press, 91–116. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195367645.003.0004>
- Pap Melinda. 2013. „A kínai buddhizmus története.” *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság, L'Harmattan, 175–194.
- Poceski, Mario 2015. *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190225742.001.0001>
- Sekida Satsuki 1997. *Two Zen Classics*. New York: Weatherhill.
- Sharf, Robert H. 2005. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press,
- Sharf, Robert H. 2007. „How to Think with Chan Gong'an.” *Thinking with cases, Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 205–243.
- Schlütter, Morten 2000. „Before the Empty Eon' versus 'A Dog Has No Buddha-Nature', Kung-an Use in the Ts'ao-tung Tradition and Tahui's Kung-an Introspection Ch'an.” *The Koan: Text and contexts in Zen Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 168–199.
- Schlütter, Morten 2010. *How Zen became Zen, The dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sun, Chaofen 1996. *Word-Order Change and Grammaticalization in the History of Chinese*. Stanford: Stanford University Press.
- Terebess Gábor ford. 1990. *Folyik a híd, Zen/csan buddhista anekdotakincs*. Budapest: Officina Nova.
- Wu, Jiang 2008. *Enlightenment in Dispute*. New York: Oxford University Press.
- Yü Chün-fang 1979. „Ta-hui Tsung-kaio and Kun-an Ch'an.” *Journal of Chinese Philosophy* 6: 211–235. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1979.tb00084.x>

KISS MÓNIKA

Kelet és Nyugat találkozása Hishida Shunsō Szamantabhadrá ábrázolásán

Abstract

Encountering East and West in Hishida Shunsō's Samantabhadrā Painting

Hishida Shunsō 菱田春草 (1874–1911) was one of the first generation *nihonga* painters in the Meiji Era. This 'new' style or genre was promoted as the rescue mission of traditional Japanese painting in the face of the rapid spread of Western painting styles and techniques. Although the interest in Shunsō's art has been steadily growing in the past couple of decades in Japan, his work, especially his Buddhist paintings, is still rather unknown among Western researchers.

In this paper, I introduce one such painting with a Buddhist subject matter. The painting is titled *Fugen Bosatsu* (Samantabhadrā Bodhisattva) and depicts a young boy reading on top of an elephant. The painting itself is not commonly known. Although its date is unknown, I present proof that it must have been completed before 1903, when Shunsō journeyed to India with his fellow *nihonga* artist and friend, Yokoyama Taikan 横山大観 (1868–1958), to discover contemporary Indian religious art. These travels evidently brought about changes to the style of his Buddhist paintings. I argue that *Fugen Bosatsu* constitutes a borderline in Shunsō's religious paintings and that it is stylistically different from his paintings made after his Indian sojourn. In *Fugen Bosatsu*, his depiction of the deity has many traditional roots; however, it is an iconographical hybrid, mixing Zen precedents of Shaka triads and the lesser known Chigo Fugen (Samantabhadrā depicted as a young boy). Moreover, Shunsō set the elephant's realist depiction against the traditionally carried out contoured image of the boy. Therefore, this painting is one of the best examples showing how *nihonga* artists combined their Eastern (Japanese in this case) heritage with Western art techniques and materials, newly introduced to Japan in the Meiji Period.

Keywords: Japanese painting, *nihonga*, Meiji, Okakura Tenshin, Hishida Shunsō, Japanese Buddhism, Buddhist art, Samantabhadrā Bodhisattva, Fugen Bosatsu

Az újkor (*kindai* 近代) kezdetét Japánban az 1868-as Meiji-restaurációval azonosítják, vagyis a sógunátus megszűnése után közvetlenül megalakult japán monarchiával, amelyben a császár szimbolikus vezetése mellett az újonnan létrehozott kormány a Nyugat mintájára jogalkotó tevékenységbe kezdett. A szigetország ekkor kezdte meg versenyfutását a modernizáció útján, és szinte elképzelhetetlen sebességgel hozta be a Nyugattal szembeni lemaradását.

A japán társadalom és ezzel együtt a vallásos élet és a művészeti világ is gyökeres, a következő évtizedeket is meghatározó változásokon ment keresztül. Az országba áramló nyugati kultúra megindította a „civilizációt és felvilágosodást” (*bunmei kaika* 文明開化). Ennek egyik hozományaként teljes átalakulás ment végbe a művészeti életben, amelynek során nemcsak az addig alkalmazott több évszázados hagyományok helyzete vált kérdésessé, de a művészetet magát is átértelmezték, és megszületett annak tudományos értelmezése, a művészet-történet. Két meghatározó alakja volt a nyugati értelemben vett művészet-történeti tudomány kialakulásának Japánban: az amerikai Ernest Fenollosa és az ő alkalmazásába került Okakura Tenshin 岡倉天心 (Kakuzō 覚三). Talán nem túlzás kijelenteni, hogy kettejük barátsága és közös munkája mentette meg a hagyományos japán festészetet, amelyet korábban részben a *yamato-e* やまと絵 névvel illettek, a Meiji-korban (1868–1912) pedig az ezen alapuló újfajta festészeti stílust „japán festészetnek” (*nihonga* 日本画) nevezték el, főként azért, hogy megkülönböztessék az új, nyugati stílusú festészettől, amelyet „nyugati festészetnek” (*yōga* 洋画) neveztek el. A *nihonga*, tehát a Japánban a Heian-kortól (794–1185/92) kezdve létrejött festőiskolák, például a Tosa 土佐派, a Kanō 狩野派 vagy a Maruyama-Shijō 円山四条派 hagyományaira épült, míg a *yōga* az Európában már létező vagy éppen újonnan elterjedő stílusok japán alkalmazását takarta.¹

A *nihonga*-t egyrészt nehéz a hagyományos japán festészet szempontjából megítélni, hiszen nem tekinthető a korábbi hagyományok megkérdőjelezés nélküli továbbélésének, ugyanakkor a nyugati festészetre kialakult reakciónak sem lehet teljes mértékben nevezni, bár a nyugati kultúra buzgó másolása a XIX. század végére már heves kritikákat vont maga után. Hishida Shunsō 菱田春草 (1875–1911) művészete tehát egy kaotikus és nehezen meghatározható időszakban indult, fejlődött és érte el csúcspontját. A jelen tanulmányban egy képpel foglalkozunk, amely témájával és stílusával egyrészt érdekes pontot képvisel a festő életművében, másrészt viszont hozzájárul annak a kérdésnek a megvizsgálásához, hogy milyen formában volt lehetséges a vallásos, avagy buddhista festészet Japánban a modern korban és a modern festészetben.

¹ A nyugati festészet nem a XIX. században jelent meg először Japánban, egészen a XVI. századig nyúlnak vissza a gyökerei. A korábbi, főként a XVI. és XVII. századokban készült „nyugatias” stílusú festményeket a *yōfūga* 洋風画 névvel különböztetik meg a Meiji-korban létrejött *yōga*-tól.



1. kép Hishida Shunsō: Szamantabhadra
(Forrás: Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館)

Hatások és ellenhatások: Festészet a Meiji-kori Japánban és a *nihonga* létrejötte

A Meiji-korszak, amikor Japán a modernizáció útjára lépett, egy heves buddhista-ellenes mozgalommal (*haibutsu kishaku* 廃仏毀釈²) indult, ennek köszönhetően 1868 és 1872 között Japán egyes részein különféle intenzitással romboltak le buddhista templomokat, és pusztították el azok kincseit.³ A pusztítás bár jelentős volt, ugyanakkor egy 1872-es rendelkezés véget vetett ennek, ami – a japán művészet iránti külföldi érdeklődéssel együtt – a japán buddhista művészet megmeneküléséhez, sőt felértékelődéséhez is vezetett. Ehhez hozzájárult az 1870-es évektől kezdődő intenzív külföldi érdeklődés az akkor egzotikusnak tekintett műalkotások iránt, amit a világiállításokon való japán részvétel (Bécs, 1873; Philadelphia, 1876; Párizs, 1878) csak erősített, de úgyszintén hozzájárulhatott a folyamathoz a japán *művészet* szavak (*geijutsu* 芸術/*bijutsu* 美術) és a művészettörténet mint tudományág „megszületése”.⁴ Fontosak voltak a közreműködők is, akiknek neve a buddhista tanok, illetve a művészet elhivatott védelmezőjeként maradt fenn: ki kell itt emelni Machida Hisanari 町田久成 (1838-1897),⁵ Okakura Tenshin 岡倉天心 (másik nevén Okakura Kakuzō 岡倉覚三, 1863–1913) vagy Ernest F. Fenollosa (1853–1908) odaadó munkásságát.

A kutatók leginkább a külföldi figyelmet szeretik kiemelni a Meiji-kori művészeti világ vizsgálatánál, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a nemzeti érzelmek is szerepet játszottak a művészet, azon belül is a festészet sajátos alakulásában a XIX. század utolsó évtizedeiben. A japán emberek művészeti érdeklődésének fokozódását mutatja, hogy 1878-tól havi rendszerességgel tartottak üléseket a találkozóhelyről elnevezett Sárkánytó Társaságban (Ryūchikai 龍池会), amely 1887-ben Japán Művészeti Társaság (Nihon Bijutsu Kyōkai 日本美術協会) néven folytatta tevékenységét. Ez a társaság a mai napig létezik Japánban.⁶ A Sárkánytó Társaság megalakulásának éve és a szervezet szoros kapcsolata

² Szó szerinti fordításban „*a buddhizmus eltörlése, Sákjamuni megsemmisítése*”.

³ Ennek előzményeiről és kibontakozásáról lásd Ketelaar 1990. A Meiji-kori modernizációról bővebben lásd Farkas 2018.

⁴ A szavak kialakulásáról bővebben lásd Satō 2011: 76–79.

⁵ Meiji-kori hivatalnok, a tokiói Császári Múzeum (Teikoku Hakubutsukan 帝国博物館, a mai Tokió Nemzeti Múzeum elődje, amelyet 1882-ben nyitottak meg hivatalosan) első igazgatója. 1883-ban felavatott buddhista szerzetes lett, később Okakura Tenshin, Ernest Fenollosa és William Sturgis Bigelow (1850–1926) is tőle kapott beavatást a buddhista tanokba.

⁶ A társaság szoros kapcsolatban állt a korabeli politikusokkal, minisztériumi hivatalnokokkal. Az első tagok között voltak például a Hadügyminisztériumban (Rikugunshō 陸軍省) dolgozó Sano Tsunetami 佐野常民 (1823–1902), a japán Vöröskereszt alapítója, az Oktatási Minisztérium (Monbushō 文部省) alkalmazottja, Kuki Ryūichi 九鬼隆一 (1852–1931), aki a kultúráért volt felelős, vagy a Pénzügyminisztériumban dolgozó Kawase Hideharu 河瀬秀治 (1839–1928). (Satō 1999: 22–23; Nara 2007: 75.)

a kormánnyal nem véletlen: a kormány tudatosan kezdte el támogatni az addigi világiállításokon népszerűnek mutakozó hagyományos japán művészetet, még akkor is, ha leginkább az iparművészeti áruk iránt érdeklődtek Nyugaton.⁷

Nemcsak a japán alkotások arattak sikereket azonban, hiszen a beáramló nyugati művészeti tárgyak rövid időn belül meghódították a szigetországot. A nyugati művészet szinte minden japán hagyományt elkezdett háttérbe szorítani a Meiji-restauráció utáni egy-két évtizedben, amelyeket csak nagy nehezen, egy-két művész vagy műértő kitartó munkájával tudtak végül megőrizni az utókor számára, habár nem kompromisszumok nélkül.

A fentebb tárgyalt időszakban a japán festészetet kiemelkedően sok hatás érte, továbbá a „hagyományosnak” tartott festők komoly, kétoldali társadalmi vagy politikai nyomással találták szembe magukat. Fontos kiemelni, hogy a nyugati festészetet művelő művészek kritikája szerint az addigi hagyományok a letűnt korok maradványai voltak, ami egybecseng az akkoriban éppen az akadémizmussal szembe forduló, európai művészek hangvételével. A nyugati művészetben a magasabb rendű, a haladó irányzatokat látták, amelyeket szembeállítottak a japán művészet addigi műfajaival.

Igen érdekes azonban, hogy pont egy nyugati filozófus és művészettörténész, Ernest Fenollosa lesz az, aki pedig éppen ellenkezőleg, a japán művészetben fogja megtalálni azt az új irányt, amely a modern művészetet szerinte meghatározta. Az Oktatási Minisztérium Művészeti Bizottsági tagjaként (Monbushō Zuga Chōsa-kai 1'in 文部省図画調査会委員) Kiotó és Nara régi templomainak kincseit kutatva vált híressé az amerikai szakember, aki jóbarátjával és akkori tolmácsával, Okakura Tenshinnel bejárta és – erőnek erejével – megtekintette a legkorábbi japán buddhista templomok és sintó szentélyek féltve őrzött kincseit.⁸ Kettejük együttműködésének és fáradhatatlan munkásságának eredménye többek között, hogy 1897-ben megszületett a nemzeti értékeként

⁷ Sekine 1990: 4.

⁸ Igen híres történet a templomlátogatások között, amikor az egyik legrégebbi japán templom, a Hōryūji 法隆寺 titkos kincseit az ottani szerzetesek határozott tiltakozása ellenére tárták fel. Ernest Fenollosa halála után, 1912-ben a felesége jelentette meg férje jegyzeteiből a monumentális, kétkötetes értekezést a kínai és japán művészetről (*Epochs of Chinese and Japanese Art: An Outline History of East Asiatic Design*, 2 kötet, New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1912), amely egyike az első hasonló tudományos értekezéseknek a témában. Az első kötetben igen hosszan értekezik a Nara- és Heian-kori fontos buddhista művekről, amelyeket 1882-es, 1884-es és 1886-os útjai során tekinthetett meg. Itt említi meg azt az esetet, amikor a nara-i Hōryūji templomban a szerzetesek tiltakozása ellenére tekintették meg a sok száz évig titkos buddhaként (*hibutsu 秘仏*) tisztelt, ezért az emberek elől elzárva tartott Guze (Yumedono) Kannon-szobrot. *“On fire with the prospect of such a unique treasure, we urged the priests to open it by every argument at our command. They resisted long alleging that in punishment for the sacrilege an earthquake might well destroy the temple. Finally we prevailed, and I shall never forget our feelings as the long disused key rattled in the rusty lock”* (Fenollosa 1912: 50).

kezelt régi sintó szentélyek és buddhista templomok műalkotásait védelmező rendelet (Koshaji hozon hō 古社寺保存法),⁹ továbbá, hogy a japán festészet több évszázados hagyományai nem vesztek ki teljesen a köztudatból, sőt azok alapelvei a mai napig megmaradtak, és tovább élnek a japán kortárs művészvilágban is.¹⁰

Okakura Tenshin és a megszülető művészeti oktatás: A nihonga első generációi és munkásságuk jelentősége

Sok kritika érte a japán festésmódot, amely modernizáláson ment keresztül. A modern gondolatok nagyrészt a Harvardon filozófiát tanult Fenollosától származtak, híres 1882-es, a *Truth of Fine Arts* című előadásában ismertette nézeteit a japán művészet további fejlődésének az irányáról, és konkrét lépéseket sorolt fel annak megvalósítása érdekében.¹¹ Ha az előadás maga nem lett volna elég, a teljes szövegét ki is adták nyomtatásban, japánul *Bijutsu shinsetsu* 美術真説 címen, és az egész országban terjesztették, nem csekély sikerrel.¹² Mindez nemcsak a japán festészet helyzetére volt hatással, de egyúttal felvázolta a nyugati mintára megszervezett művészeti oktatás jövőjét is.

Fenollosa és Tenshin életre szóló barátságát erősítette a japán festészet hagyományai iránti szenvedélyük, amelyet a korabeli japán festők támogatásával és pályájuk egyengetésével fejeztek ki. Ennek a gondoskodásnak lett az intézményesített központja az 1889-ben alapított Tokió Szépművészeti Iskola (Tōkyō Bijutsu Gakkō 東京美術学校, innenről TBG). Az iskola keretein belül kimondottan csak japán festési technikákat tanítottak a kezdetekben, ennek fő oka Tenshin igazgatói kinevezése volt. Bár többször voltak javaslatok egy nyugati festészeti (*yōga* 洋画) tanszék létrehozására, Tenshin ellenállást tanúsított egészen 1896-ig, amikor elhagyta az iskolát, miután igazgatói posztjáról lemon-

⁹ Bár Van Wyck Brooks irodalomkritikus *Ernest Fenollosa and Japan* című értekezésében említ egy 1884-es törvényt, amelyről azt írja, hogy kimondottan Fenollosának és Okakura-nak köszönhetően jött létre (Brooks 1962: 109), erről sehol máshol nem találunk információt, még Geoffrey R. Scott tanulmányában sem, amely pedig nagyon részletesen mutatja be a japán kulturális javakat védelmező törvényeket és azok történetét, hátterét (Scott 2003).

¹⁰ Egyik fontos eredménye a tevékenységüknek, hogy 1885-ben elérték, hogy újra taníttassanak művészeti iskolákban hagyományos japán ecsetekkel és tussal, amelyeket korábban a nyugatiasodás első hullámában és lázában inkább nyugati anyagokkal és eszközökkel váltottak fel. Van Wyck Brooks említi, hogy az utolsó Kanō festő, Kanō Hōgai is inkább felhagyott egy időre a festéssel, és seprűk árusításából tartotta el magát (Brooks 1962: 107).

¹¹ Az előadást 1882. május 14-én tartotta a Sárkánytó Társaság ülésén. Erről bővebben lásd Nute 1995.

¹² Ennek angol fordítását lásd Murakata 1983: 57–76.

dásra kényszerítették.¹³ A japán festészeti technikákat magába foglaló korabeli festészetre, a nyugati festészettől való megkülönböztetésre a *nihonga* 日本画 kifejezést kezdték el általánosan használni. Ezzel egy, a mai napig létező, új művészeti hagyományt teremtettek meg.

A *nihonga* központja egyértelműen a Tenshinék által alapított iskola volt, ahol a legelső mester a Fenollosa által is nagyra tartott Kanō Hōgai 狩野芳崖 (1828–1888) lett volna, akinek rövid életű, 1880-as évekbeli munkássága indította el a *nihonga* fejlődését, ami pedig végül a hagyományos japán festészet fennmaradásához is vezetett. A Kanō-iskola egyik utolsó képviselője, aki egyben a *nihonga* atyjaként is ismert, főként a főművének számító *Könyörületes Kannon anyja* (*Hibo Kannon* 悲母觀音)¹⁴ vagy a *Niō kapu őrző démonnal a kezében* (*Niō* 仁王捉鬼)¹⁵ című képeivel szerzett elismerést. Hōgai radikális mesternek tűnhet ezen képei alapján, de újabb kutatások bizonyítják, hogy sokkal konzervatívabb volt, főleg a főműve esetében, mint azt kortársai gondolták, és a kreativitása inkább a színekben mutatkozott meg, semmint a kompozíció újdonságában.¹⁶ A buddhista művein főként élénk, erőteljes színezésével mutatott új utat a hagyományos japán festészetnek. A hozzá tanítványul szegődött négy festőt szokás a *nihonga* első generációjának nevezni. Okakura Shunsui-t 岡倉秋水 (1867–?), Takaya Shōtetsu-t 高屋肖哲 (1866–1945), Honda Tenjō-t 本多天城 (1867–1946), és Oka Fuhō-t 岡不崩 (1869–1940) ezen kívül még szokták „Hōgai négy menyeyi királyaként” (Hōgai no shitennō 芳崖の四天王) is emlegetni.¹⁷ Közülük Shunsui-nak és Shōtetsu-nak is több buddhista témájú képe fennmaradt, amelyeken könnyen felfedezzük mesterük hatását, főleg, hogy a híres *Könyörületes Kannon anyja* képet is mindketten lemásolták.

Hōgai azonban nem érte meg az iskola megnyitását, így kortársára és barátjára, Hashimoto Gahō-ra 橋本雅邦 (1835–1908) hárult az a feladat, hogy a *nihonga* második generációjának számító festőket kiképezze. Gahō-nak Hōgai hirtelen halála után ajánlották fel a festészeti tanszéken a tanítás lehetőségét. Az ő tanítványai, a négy második generációs festő, Shimomura Kanzan 下村

¹³ A viszony a nyugati stílusú festőkkel Kuroda Seiki 黒田清輝 (1866–1924) megérkezésével éleződött ki. Kuroda volt az egyik első japán festő, aki Franciaországban tanult és alkotott huzamosabb ideig, majd 1893-as hazatérése után a japán *yōga* mozgalom vezető alakjává vált.

¹⁴ Kannon vagy Kanzeon Bosatsu 觀(世)音菩薩, szanszkritul Avalókitésvara bódhiszattva.

¹⁵ Niō 仁王 (szanszkrit megfelelőjük nincs, a szútrát, amelyben feltűnnek [*Renwang jing* 仁王經, a Taishōzō-ban a 245 és 246-os szövegek] valószínűleg kínai nyelven írták), két kapuőrző istenség. Hagyományosan a japán templomok, nagyobb templomkomplexumok tartozó kapuban belül, két oldalon vannak elhelyezve: balra Agyō 阿形 (istenség nyitott szájjal), jobbra pedig Ungyō 吽形 (istenség csukott szájjal).

¹⁶ Collcutt 2006: 215.

¹⁷ A kifejezés a buddhista védőistenségekre utal, vagyis ők a *nihonga* („védelmezőinek”) első generációját jelölik.

観山 (1873–1930), Yokoyama Taikan 横山大観 (1868–1958), Hishida Shunsō 菱田春草 (1874–1911) és Kimura Buzan 木村武山 (1876–1942), akiket Hōgai négy tanítványa után a „*mōrōtai* négy mennyei királyának” (*mōrōtai noshintennō* 朦朧体の四天王) is neveznek, mind Tenshin eszméinek hű követői lettek.¹⁸

A *mōrōtai* 朦朧体 stílussal való kísérletezést is, amely röviden a levegő és a fény megfestését jelenti, Tenshin maga javasolta a festőknek 1898-ban. A *mōrōtai* kifejezést Ōmura Seigai 大村西崖 (1868–1927) művészettörténész és műkritikus használta egy 1900-ban, a Tōkyō Nichinichi Shinbun újságban megjelent, *Bijutsu tenrankai wo hyō su* 美術展覧会を評す („Egy művészeti kiállítás értékelése”) 1–7. című cikksorozatában.¹⁹ Taikan és Shunsō úttörői lettek ennek a stílusnak, amelyben a színekkel vagy a vonalak elhagyásával kísérleteztek (erről bővebben lásd lentebb). 1898-tól jelennek meg ilyen stílusú képek Shunsō és baráti körének munkásságában, és Kusanagi például Shunsō 1900-ban kiállított *Krizantém szerelemgyermek* (*Kiku jidō* 菊慈童)²⁰ című képét tartja a *mōrōtai* stílus csúcspontjának.²¹ Az ellenséges légkört mutatja a technika elnevezése is, amely lényegében gúnynévként jött létre: a *mōrō* 朦朧 szót a Tokió egy részén, az ueno-i Hirokoji és Yoshiwara között aktív, az embereket átverő riksásokra (*mōrō shafu* 朦朧車夫) használták.²² A festőket ezen képek miatt igen sok kritika érte a korban, amely talán abból fakadt, hogy a közönség becsapva érezte magát a nem „japános” *nihonga* képek miatt.

Az utóbbi négy *nihonga* festő hagyományosan inkább világi témákkal foglalkozott, viszont mind alkotott buddhista témákban is. Ennek okait pedig konkrétan ismerjük. Először is a már említett buddhista feléledés egybeesik a *nihonga* festészet fellendülésével is. Létezik azonban egy ennél konkrétabb ok is, mégpedig az, hogy a már sokat emlegetett Tenshin 1895-ben egy kiáltványban (*Kenshō butsuga boshū hōkoku* 懸賞仏画募集報告) toborozott buddhista témájú, azon belül is a Buddha életét bemutató festményeket. Tenshin kijelenti, hogy

蓋シ從來ノ仏像ハ悉ク皆仏ノ禪定ニ入リシー姿勢ノミヲ模写シ未タ仏陀ノ多端ナル生涯ヲ美術的ニ觀察シタルモノアラス 是レ仏教的美術ノ一大欠点ナリ²³

¹⁸ Noji 2017: 185. Kimura Buzan előtt Saigō Kogetsu 西郷孤月 (1873–1912) volt a négyes tagja, ugyanakkor ő idővel eltávolodott a stílustól, így helyét Kimura vette át.

¹⁹ A stílusról és annak elnevezésének kialakulásáról bővebben lásd Satō 1997: 36–40.

²⁰ A kép főszereplője egy a taoizmusban tisztelt hallhatatlan istenség, Peng Tan 彭祖 gyermekkori megnevezése, aki a Zhou dinasztia idején uralkodott Mu 穆 császár egyik kedvencének számított. Erről és a képről bővebben lásd Makimura 2011.

²¹ Kusanagi 2018: 126.

²² Kusanagi 2018: 125.

²³ Idézi Nakano 2016: 355.

A múltbeli buddhista ábrázolások a buddhákat mind meditatív pozícióban (*samādhi*-ba lépve), egyféle alakban ábrázolták, és eddig nem szenteltek művészi figyelmet a Buddha eseménydús életének; ez a buddhista művészet (仏教的美術) egyik nagy hibája.

Tenshin felhívásának meglett a hatása: a festők elkezdtek a Buddha életét bemutató témájú alkotásokat beadni a következő években tartott kiállításokra. Kanzantól a *Buddha születését* (*Butsu tanjō* 仏誕生, 1896) és a Buddha koporsóját megjelenítő *Hamvasztás* (*Jayui* 闇維, 1898) című képeket, Shunsō-tól pedig a *Virág felmutatása és a mosoly* (*Nenge bishō* 拈華微笑, 1897) című képet lehet itt kiemelni.

Ezeket a képeket azonban sokkal inkább tekinthetjük történeti festményeknek (*rekishiga* 歴史画), mintsem vallásos ábrázolásoknak, tehát inkább beszélhetünk itt az új történeti festészet műfaj népszerűsítéséről, semmint a japán buddhista festészet hagyományainak folytatásáról. Mindegyik új szemszögből, újfajta festésmóddal ábrázol egy olyan történetet Buddha életéből, amely korábban kevesebb figyelmet kapott Japánban.

Tenshin meglátása nem volt teljesen alaptalan, amikor kiemelte, hogy mennyire mellőzték Buddha életének az eseményeit a japán vallásos művészetben. A korai és középkori japán buddhista művészetben csak kevés példát találunk az élettörténet bemutatására (ilyen például a Sákjamuni életének nyolc fontos eseményét felvonultató képek [Shaka hassō zu 釈迦八相図]²⁴), de később leginkább a Buddha halála ábrázolás terjedt el a hozzá kötődő szertartásnak köszönhetően.²⁵ Sokkal népszerűbb lett emellett Sákjamuni az erdőben meditáló

²⁴ A Buddha életének nyolc fontos eseménye: alászállása a Tušita mennyekből (*gōtosotsu* 降兜率), az anyja méhbe való bejutása (*takutai* 託胎), a megszületése (kōtan 降誕), a szerzetesi útra lépése (*shukke* 出家), Māra legyőzése (*gōma* 降魔), buddhává válása (*jōdō* 成道), a *dharm*a kerekének első megforgatása (*shoten hōrin* 初轉法輪) és belépése a nirvánába, vagyis a halála (*nehan* 涅槃). Ezek a festmények a buddhista narratív festmények (*bukkyō setsuwaga* 仏教説話画) csoportjába tartoznak. Az ilyen festményekről bővebben lásd Kasuya, Makoto 加須屋誠 2006 (2003) *Bukkyō setsuwaga no kōzō to kinō: Shigan to higan no ikonoroji* 仏教説話画の構造と機能 – 此岸と彼岸のイコノロジー, Tokió: Chūō Kōron Bijutsu Shuppan, kimondottan a buddhista narratív festményekről: 133–191.

²⁵ A japán buddhista festészet legkorábbi művei közül rögtön kettő foglalkozik Sákjamuni életével: a Hōryūji templomban fennmaradt Tamamushi oltáron Buddha előző életeinek a cselekedeteit bemutató *jātaka* történeteket jelenítettek meg, míg a VIII. századra datált, a többek között a kiotói Jōbon Rendaiji 上品蓮台寺 templom tulajdonában lévő, gazdagon illusztrált *A múlt és a jelen ok-okozatainak szútrája* (*Kako genzai inga kyō* 過去現在因果經) Buddha előző életeitől kezdve egészen a megvilágosodásáig láthatunk (és olvashatunk) történeteket. A Heian-korszakban azonban, az ezoterikus irányzatok térnyerésével a különféle szertartásokhoz használt, sokszor egy-egy buddhista istenségeket ábrázoló, azokat nagyon hasonló módon megjelenítő festmények dominálnak. Tenshin kiáltványában, talán ezek azok a festmények, amelyknél a buddhista istenségek változatlan, az ikonográfiai előírásokat követő ábrázolásmódját éri kritika.

vagy aszkéta ábrázolása is, és bár ezekre az előző korszakokból is találunk példákat, de csak igen keveset.²⁶

A jelen tanulmányban vizsgált kép alkotója ennek a generációnak az egyik legjelentősebb, nemzetközi hírnévre is szert tett tagja, Hishida Shunsō.²⁷ Shunsō, több *nihonga* festőtársával együtt, 1896 folyamán régi buddhista festményeket másolt a tokiói Teikoku Hakubutsukan 帝国博物館 (a mai Tokió Nemzeti Múzeum) megbízásából.²⁸ Megfigyelhető Shunsō munkásságában, hogy a buddhista témák Tenshin 1895-ös felhívása és az 1896-os megbízás után jelennek meg. Visszatérő ábrázolás lesz *oeuvre*-jében a fehér ruhás Kannon (Byakue vagy Byakui Kannon 白衣観音) vagy az erdőben megjelenő aszkéta-szerzetes, de az indiai útja során festett három Szaraszvati (japánul Benzaiten 弁才天) képet és Sákjamuni Buddha életének különféle mozzanatait (például *A Buddha megkísértése*, *A kása felajánlása* vagy *egy Igehirdetés* című képet is neki tulajdonítják) is előszeretettel fogja megfesteni.

Hishida Shunsō Szamantabhadrá-ábrázolása

Szamantabhadrá ábrázolása a festészet első fontos emlékeivel egyidős Japánban. Első megjelenítése a szigetországban a híres, 1949-ben egy tűzben megrongálódott Hōryūji templom 法隆寺 falfestményei között található meg.²⁹ Ezen a falfestményen és a későbbi korokban készült képi ábrázolásain is a hagyományosnak mondható megjelenítését láthatjuk (bővebben lásd lentebb).

²⁶ Az ilyen ábrázolások a zen festéssel terjedtek el és lettek népszerűek Japánban. Hishida Shunsō is többször megfestette az erdőben meditáló vagy a tanítványainak a *dharmát* magyarázó Sákjamuni Buddhát, lásd például a *Túró felajánlását* (*Nyūbi kuyō* 乳糜供養, 1903), az *Igehirdetést* (*Seppō* 説法, 1905) vagy a három külön festményen is megjelenített *Aszkézist* (*Kugyō* 苦行, 1909–1910).

²⁷ 1903-ban Indiában, majd 1904–1905 között Amerikában és Európában is él és alkot, továbbá kiállításokon jelenik meg egyik jó barátja és festőtársa, Yokoyama Taikan mellett.

²⁸ A fennmaradt másolatok (*mohon* 模本 vagy *mōsha* 模写) ma a Tokió, a Kiotó vagy a Nara Nemzeti Múzeum gyűjteményének a részét képezik. A Tokió Nemzeti Múzeumban megtalálható Shunsō-másolatokat lásd a múzeum online elérhető képadatbázisában. URL: <https://webarchives.tnm.jp/imgsearch/search?q=菱田春草> (utolsó meglátás: 2021. 07. 26.)

²⁹ A falfestmények vizsgálatának hosszú sorában az egyik legalaposabb vizsgálatot Dorothy C. Wongnak köszönhetjük, amelyet az általa is szerkesztett, a Hōryūji templom falfestményeit vizsgáló külön kötetben publikált. A korábbi kutatásokat és azok eredményeit is összegezve arra a megállapításra jut, hogy az erőteljes érett Tang kínai festészeti stílus hatásait mutató falfestményeket valószínűleg a kontinensről 704-ben visszatérő japán küldöttség által importált stencilek alapján készítették el valamikor 704 és 711 között, elfogadva Shimomise Eiichi 下店静市 (1950-es és 1960-as évek), Kameda Tsutomu 亀田孜 (1968) vagy Hamada Takashi 濱田隆 (1978) elméleteit, miután összevetette a templom falfestményeinek stílusát a VII. század végének kínai buddhista festészeti emlékeinek stílusával (Wong 2008: 141–153).

A téma népszerűsége a Meiji-korban is megmaradt, több korabeli *nihonga* festő ábrázolta a bódhiszattvát, a legtöbben azonban ezen hagyományos megjelenítésmódot alkalmazták (lásd például Arai Kanpō 荒井寛方 [1878–1945] vagy Yokoyama Taikan képeit), vagy a később megjelenő és elterjedő ábrázolásmódokra látunk példát, mint a zen irányzatokban népszerű Shaka sanzon olvasó Samantabhadra-ja (pl. Arai Suiho 荒井翠圃 [1879–1939]), továbbá az Eguchi no kimi 江口君 megjelenítése (pl. Kajita Hanko 梶田半古 [1870–1917] festményén; az Eguchi témáról bővebben lásd lentebb).

A festőnek egy kevésbé ismert festménye a jelen tanulmány tárgya, amely egyáltalán nem sorolható Hishida Shunsō reprezentatív munkái közé. A festő munkásságát bemutató katalógusokban, ismeretterjesztő kiadványok nagy részében sem szerepel. Ennek oka pedig az lehet, hogy a festmény valószínűleg egészen korán magánkézbe került, majd pedig 2000-ben bukkant fel újból a köztudatban, amikor az Ibaraki Prefektúra Modern Művészeti Múzeum (Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館) gyűjteményének a része lett.³⁰ A feltételezhető első (vagy egyetlen) tulajdonos nevét is megtudjuk egy 1912-ben, nem sokkal a festő halála után tartott emlékkiállítás katalógusából, a *Shunsō gashū* 春草画集 című kiadványból.³¹

A kép datálása több szempontból is kérdéses. Eddig mindössze két kiadványban lehetett felfedezni, ám mindkettő a közgyűjteménybe kerülése után jelent

³⁰ A festmény múzeumi adatait a múzeum művészeti osztályvezetője, Yamaguchi Kazuko 山口和子 szolgáltatta személyes megkeresés útján. Yamaguchi szerint 2000 előtt letétben volt a múzeumhoz tartozó Ibaraki Prefektúra Tenshin Emlékmúzeum (Ibaraki-ken Tenshin Kinen Izura Bijutsukan 茨城県天心記念五浦美術館) gyűjteményében. Az utóbbi múzeumban többször is közszemlére tették a képet, ugyanakkor nincs feljegyzés arról, hogy más múzeumoknak kölcsönadták volna kiállítás céljából.

³¹ A Japán Országgyűlési Könyvtár (Kokuritsu Kokkai Toshokan 国立国会図書館) digitális anyagában elérhető katalógus tartalomjegyzékéből kiderül, hogy a „Fugen 普賢” névvel ellátott festmény akkor egy bizonyos Abe Ryūkichichi (Takayoshi?) 阿部隆吉 tulajdonában volt. A feltűntetett személyről a kutatás jelen állása szerint semmilyen adat nem áll rendelkezésre, az Ibaraki Múzeumi pedig a személyi jogok védelmére hivatkozva nem közölte a magánszemély nevét, akitől a festményt megvásárolta.

Hozzá kell ehhez tenni azonban, hogy egy 1978-as kiállítás katalógusában egy Monju (Monju Bosatsu 文殊菩薩, szanszkrit Mandzsusri bódhiszattva) kép van megjelölve a Fugen névvel (Hishida 1978: 26), amely szintén 1903-as, tehát akár az is felmerülhetne bennünk, hogy ez jelöli az 1912-es katalógusban is. A két kiadványban, amelyben a mi képünk megjelent, pedig *Fugen Bosatsu* 普賢菩薩 név alatt szerepel. Felmerülhetne az a teória is, miszerint párban festette a Fugen- és Monju-képeket, ahogyan szokták is ábrázolni a két bódhiszattvát, például festőtársa és barátja, Yokoyama Taikan is párban festette meg az istenségeket 1904-ben (Yokoyama Taikan Kinenkan 2006: 16–17). Ugyanakkor ez a feltételezés azért nem valószínű, mert nem egyeznek a pecsétek, és a két kép stilisztikailag sem áll közel egymáshoz. A Monju-kép a bódhiszattva alakjából ítélve az indiai tartózkodása alatt vagy után készülhetett, míg a Fugen bosatsu valószínűleg inkább előtte.

meg.³² Ezek szerint 1902 körül festette Shunsō. Több szempontot kell azonban megvizsgálnunk a kép datálásához, hiszen Shunsō nem keltezte a munkáit, így például a képen látható aláírás és pecsét (2. kép) vizsgálata segíthet meghatározni a kép készülésének az idejét. Shunsō – nem kirívó módon – váltogatta pecsétjének a formáját. Egy a festő aláírását és pecsétjeit vizsgáló, 1999-ben megjelent tanulmányban megtaláljuk a Szamantabhadra-festményen látható pecsétet is.³³ Shunsō ezen a nevének a hangalakját két másik karakterrel fejezte ki: 駿走, amelyeknek a jelentését Kojima úgy értelmezi, hogy „nem hátra hőkölve a kedvezőtlen kritikáktól, meggyőződéssel tovább futni”,³⁴ tehát egyfajta önbecsülés-javító felkiáltásként értelmezhetjük a megnevezést, a mōrōtai stílus miatt a festőt ért negatív kritikák ellenében. A pecsétet a tanulmányban található felsorolásból tizenöt festményen találtjuk meg, azt láthatjuk, hogy 1902 és 1906 között használta.³⁵ A felsorolásban azonban nem szerepel a Szamantabhadra-festmény, és ez azt mutatja, hogy nem volt a köztudatban a 2000-es évekig.



2. kép Shunsō pecsétje („駿走”) a Szamantabhadra-képen
(Forrás: Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館)

A nyugati értelemben véve realizisztikusan ábrázolt elefánt láttán felmerülhetne bennünk, hogy miért ne festhette volna 1903-ban a képet a művész, hiszen ebben az évben Taikannal majd félételtöltött Indiában, ahol élőben láthatott a képen is megjelenített ázsiai elefántot természetes közegében. Azt is figyelembe véve azonban, hogy Japánban is voltak már ekkoriban ázsiai elefántok állatkeretekben, nem zárja ki a korábbi készítés lehetőségét.³⁶

³² Ibaraki-ken Tenshin Kinen Izura Bijutsukan 2001: 41; Tsurumi 2014b: 42.

³³ Kojima 1999: 44.

³⁴ Kojima 1999: 42.

³⁵ Kojima 1999: 19–26; 44.

³⁶ Shunsō idejében egy ázsiai hím elefánt volt Tokióban, Hanayashiki 花やしき, akit a sziámi (mai Thaiföld) császár ajándékozott az Ueno-i Állatkertnek 1888-ban. Erről bővebben lásd Yonetani 1986: 3–4.

A stilisztikai elemzés is alátámasztja a datálást, amelyet több stíuselem jelenléte bizonyít. Felfedezhetők mindenekelőtt a *mōrōtai* stílus elemei, amelyeket 1898-tól kezdve figyelhetünk meg Taikan és Shunsō művein egyaránt.

Amennyiben elfogadjuk a fentebb említett kiadványokban ismertetett datálást, akkor Shunsō még az indiai, amerikai és európai utazásai előtt festhette meg ezt a képét, amelynek tárgya a Japánban régi idők óta népszerű Szamantabhadrá bódhizáltva (japán nevén Fugen bosatsu 普賢菩薩). A Heian-kor óta számos buddhista ábrázolás fennmaradt erről a bódhizáltváról, az idők folyamán több ikonográfiai alaptípusa kialakult, amelyekkel Shunsō az 1902-ben festett képével több szinten is szakít. A festmény érdekes átmenetet mutat a „hagyományos” *nihonga* festészet és a *mōrōtai* festmények között, amelyet Shunsō-ék fejlesztettek ki és alkalmaztak. Az ifjú keresztbe tett lábakkal, de nem a szokásos lótuszpózban ül az állat hátán közvetlenül, vagyis lótusztrón sincs a képen.³⁷ Két kezében papírtekercset tart, ezt figyelni, olvassa. Aláomló, puhán megfestett haja szabadon van, a bódhizáltvák ékszereit sem látjuk, mindössze a felkarjain átkötött ruhaanyagcsíkok jelzik a hagyományos felkardísz (hisen 臂釧). Az alak mögött egy fejdicsfényként értelmezhető holdkorongot (*gachirin* 月輪) látunk, amely Buddha tudását és erényét fejezi ki számos buddhista istenség képen. Shunsō tehát, a *mōrōtai* stílusra jellemzően, finoman érzékelteti, sugallja, hogy itt egy bódhizáltvát látunk, nem egy olvasó ifjú fiút egy elefánt hátán.

A témaválasztás oka ismeretlen, bár a főszereplő bódhizáltva minden korban népszerű volt Japánban. Ugyanakkor nem lehet kijelenteni, hogy nem lóg ki a sorból, ha megnézzük a korábbi és a későbbi buddhista témájú vagy ihletésű festményeket, amelyeknek a nagy része a történeti festészet szemszögéből közelíti meg a vallás témáját, vagyis olyan „jelenteket” fest meg, amelyek korábban vagy nem voltak ábrázolva (például a *Virág felmutatása és a mosoly* című képe), vagy pedig inkább a zen festészetben népszerű témákat mutatnak, mint például Sákjamuni a hegyi gyakorlatok közben vagy a fehér ruhás Kannonképek. Szamantabhadrá ábrázolásának egyik előzménye lehetett az 1896-os Császári Múzeum szolgálatában végzett régi festmények vizsgálata és másolása, amelyek között találunk egy Szamantabhadrá-ábrázolást is: Shunsō másolta le a kiotói Daigoji templom Kamakura-kori Fugen Enmei festményét. Ez a festmény azonban egy ezoterikus rítushoz készült központi ábrázolás (*honzon* 本尊) volt, és ikonográfiai szempontból nagyon távol áll Shunsō Szamantabhadrá-ábrázolásától. Mindezek után még arra következtethetünk, hogy a témát esetleg egyéni megrendelésre készítette a festő.

Shunsō indíttatásának pontos ismerete nélkül is meg tudjuk azonban állapítani az ábrázolás ikonográfiai kiindulópontjait. A hagyományos Szamantabhadrá-

³⁷ Nagyon hasonló, amikor Szamantabhadrá-t az Eguchi 江口 nevű prostituált alakjában ábrázolják.

ábrázolásoktól ugyanis egy eltérő megjelenítést látunk. Szamantabhadrá-ábrázolásának japán reprezentatív példáin ugyanis a „hagyományos”, a Heian-kortól kezdve fennmaradt és elterjedt ikonográfia szerint általában lótuuszvirágban végződő, lángoló kardot tart (3. kép), vagy éppen a mellkasa előtt összetett kézzel (*gasshō* 合掌, 4. kép) látható. Az ezoterikus Shingon és Tendai irányzatokban pedig sokszor a jellegzetesnek számító *vadzsrát* fogja valamelyik kezében, esetleg mindkettőben (5. kép). Az istenség vagy egy mandalán látható,³⁸ vagy egy hatagyarú fehér elefánt hátán lévő lótuusztrónon ül.³⁹



3. kép Szamantabhadrá az Anyaméhvilág mandalán

(Forrás: Ninnaji 仁和寺 templom tulajdona, *Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō* 大正新脩大藏經圖像 vol. 1, 641)

³⁸ A mandala az ezoterikus buddhizmusban a buddhák világát hivatott megjeleníteni, a Shingon-irányzatban a két központi mandalán, az Anyaméhvilág (Taizōkai mandara 胎藏界曼荼羅) és Gyémánt mandalán (Kongōkai mandara 金剛界曼荼羅) láthatjuk.

³⁹ A fehér elefánttal valószínűleg Belső-Ázsiában kapcsolhatták össze az istenséget. Az egyik első kínaira lefordított szöveg, amelyben megjelenik a leírása a Szamantabhadrá vizualizációs szútra, erről bővebben és ennek magyar nyelvű fordításához lásd Hamar 2020.



4. kép (közép) Szamantabhadrá egy Sákjamuni-háromság-ábrázoláson
(Forrás: Kakuzenshō 覺禪鈔, Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō 大正新脩大藏經圖像 vol. 4, 478)



5. kép (jobb) Szamantabhadrá vajra-val és vajra csengővel
(Forrás: Zuzōshō 圖像抄 no. 41, Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō 大正新脩大藏經圖像 vol. 3, 20/21)



6. kép Hishida Shunsō: Szamantabhadra – részlet
(Forrás: Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館)

Shunsō festményén azonban két olyan előzményt figyelhetünk meg az ábrázolásmódban, amelyek teljes mértékben eltérnek a most tárgyalt, „hagyományos” megjelenítési formáktól. Rögtön észre lehet venni, hogy a bódhiszattvát fiatal fiúként ábrázolta (6. kép), ami először az úgynevezett *chigo* 稚児 ábrázolások vizsgálatához vezet. Az elefánt hátán ülő alak tehát egy gyermekként ábrázolt Szamantabhadra (Chigo Fugen 稚児普賢). A gyermekként ábrázolt vallásos ábrázolások archetípusa egyértelműen a gyermek Buddha alakja, akinek a VII. századtól kezdve maradtak fenn példái Japánban (lásd például az Asuka- vagy Hakuho-kori bronzból készült, álló Gyermek Sákjamuni Buddha-szobrokat [*dōzō tanjō Shaka butsu ryūzō* 銅造誕生釈迦仏立像]). Többféle gyermekábrázolás-típust különböztethetünk meg a japán vallásokban (a *chigo* mellett ott van még a *dōji* 童子 vagy a *wakamiya* 若宮), amelyek különféle dolgokat jelképezhetnek: lehetnek hercegek, a legvégső igazságok tanítói vagy akár a társadalom kiszolgáltatót egyedeinek a védelmezői is.⁴⁰ Az egyik első fontos *chigo* ábrázolás Japánban pedig nem máshoz, mint a Shingon ezoterikus buddhizmust megalapító Kūkai személyéhez kötődik: Chigo Daishi 稚児大師 alakja talán a Kamakura-korban tűnt föl (a legkorábbi ismert festmények a kiotói Daigoji templomban 醍醐寺 és a kobei Kōsetsu Művészeti Múzeumban 香

⁴⁰ Guth 1987: 1.

雪美術館 található, mindkettőt a XIII. századra datálják),⁴¹ de a Muromachi-korban is találunk példát az ábrázolására.⁴²

A Chigo Fugen ábrázolás azonban még ezek között is ritkának számít, hiszen egy XIX. századi példán kívül nem találunk egyéb hasonló festményt. Ez a XIX. századi példa Reizei (Okada) Tamechika 冷泉(岡田)為恭 (1823–1864) késő Edo-kori Tosa festő alkotása (talán az 1850-es évekből), amelyről Hinami Ayano, a festő munkásságát kutató szakértő úgy vélekedik, hogy Tamechika saját kreációja lehet, hiszen bár Chigo Monju 稚児文殊 ábrázolást igen sokat felfedezhetünk, addig csak erről az egy Chigo Fugenről van tudomása.⁴³ A jelenleg magánkézben található képet megnézve azt láthatjuk, hogy a gyermek Szamantabhadra alakja, a lótuszvirágon ülve, kezét a mellkasa előtt össze-téve, kísértetiesen hasonlít Chigo Daishi ábrázolásmódjára. A különbség csak a lótuszvirág alatt megjelenő fehér, hatagarú elefánt. Akár a Chigo Monju- (gyermek Mandzsusri) ábrázolások párjaként is létrehozhatta Tamechika a Chigo Fugen-festményt, hiszen Mandzsusri és Szamantabhadra hagyományosan párba vannak állítva az alább tárgyalt Sákjamuni-háromság-festményeken (Shaka sanzon zu 釈迦三尊図).

Másrészt viszont, Shunsō gyermek Szamantabhadra alakjában egy, a zen irányzatok festészetében elterjedt ikonográfiai példát ismerünk fel. Ez az ábrázolástípus pedig a Sákjamuni-háromság-festményeken jelenik meg, amelyeket a XIII. századtól kezdve, vagyis a zen irányzatok Japánban való megjelenésétől, valószínűleg a korabeli Déli Song-dinasztia (1127–1279) kínai festészeti mintájára alapozva mutattak be Japánban.⁴⁴ Ezek az ábrázolások bár önmagukban is megjelentek, de igen sokszor a tizenhat *arhat* (*rakan* 羅漢) ábrázolásával együtt alkotott triptichon (Shaka sanzon jūroku rakan zu 釈迦三尊十六羅漢図) részét képezte. Az *arhatok* különféle csoportosításai (tizenhat, tizennyolc vagy ötszáz) főleg az Edo-korban váltak népszerűvé, több példája is fennmaradt szerte Japánban.⁴⁵ Ezeken a háromságképeken Szamantabhadra

⁴¹ Guth 1987: 4.

⁴² Lásd például az Art Institute Chicago XV. századi festményét, amelyen egy lótuszvirágon térdelve, kezét a mellkasa előtt összetéve, egészen kislíuként ábrázolják a buddhista szerzetest. URL: <https://www.artic.edu/artworks/11146/kobo-daishi-kukai-as-a-boy-chigo-daishi>

⁴³ Hinami 2014: 28.

⁴⁴ Számos ilyen ábrázolás fennmaradt, de az egyik legkorábbi a XIV. század közepére datált példák között Shinchion'in templom 新知恩院 vagy a Nezu Művészeti Múzeum 根津美術館 *Sákjamuni háromságfestménye*.

⁴⁵ A 17. századra datálják a Renpukuji 蓮福寺 vagy a nikkō-i Rinnōji 輪王寺 templom festményeit. A XVIII–XIX. században is népszerű téma lehetett, hiszen megtalálható egy-egy ilyen ábrázolás az Idemitsu Művészeti Múzeumban (Idemitsu Bijutsukan 出光美術館), a Kumamoto Prefektúra Művészeti Múzeum (Kumamoto Kenritsu Bijutsukan 熊本県立美術館) gyűjteményében vagy több templomban Tochigi Prefektúrában (például a Keirinji 桂林寺 vagy az Ikkōji 一向寺 templomokban).

alakja sokszor idősebb férfiként, akár Daruma-hoz 達磨 hasonló külsővel jelenik meg.⁴⁶ Shunsō festményén az ifjúként ábrázolt Szamantabhadra közvetlenül az elefánton ül, és egy tekercset tanulmányoz. Ehhez hasonló ábrázolásmód nemcsak a zen festészetben, hanem az *ukiyo-e* 浮世絵 fametszetek világában is feltűnt, ugyanis egy híres XII. századi buddhista szerzetes költő, Saigyō Hōshi 西行法師 (1118–1190) műveiben feltűnik Szamantabhadra alakja, mint egy Eguchi 江口 nevű kurtizán. Ilyenkor fiatal lányként ül közvetlenül a fehér elefánt hátán, néha egy papírtekercset olvasva.⁴⁷

A *mōrōtai* stílus és a „realizmus” megjelenése Shunsō Szamantabhadra-ábrázolásán

Shunsō művészetét, nagyon leegyszerűsítve, két korszakra lehet osztani: a *mōrōtai* előtti és a *mōrōtai* utáni korszakokra. De mi is pontosan ez a *mōrōtai*? Magát a szót szinte lehetetlen lefordítani, ezért a szakemberek inkább meghagyták a technika nevének. Ha hosszabban kifejtjük, akkor lényegében azt jelenti, hogy a levegő és a fény megfestésének a „teste”. Miért test? A levegő és a fény olyan jelenségek, amelyek alapvetően nem rendelkeznek tömeggel (testtel), viszont a *nihonga* festőknek az volt a feladata, hogy a selymen vizuálisan megfogható, fizikai formában jelenítsék meg ezeket.⁴⁸ A feladat alatt pedig azt értjük, hogy maga Tenshin vetette fel ezt a problémát 1898-ban, amire Shunsō és barátja, a szintén *nihonga* festő Yokoyama Taikan kísérletezésbe kezdett a színezéssel, hogy minél inkább megfeleljenek mentoruk elvárásainak.⁴⁹ Ennek eredményeképpen kifejlesztettek egy olyan árnyalási technikát (*bokashi* 暈し), amelynél különböző rétegekben, foltokban vitték fel a festéket a nedves selyemre egy száraz ecsettel (*karabake* 空刷毛), ezáltal a nyugati árnyékolási technikához hasonló eredményt értek el. Ezzel egy időben (majdnem teljesen)

⁴⁶ A Bódhidharma (Daruma) külsőjéhez hasonló vonások között van a vörös ruha (pl. a Daitokuji templom Muromachi-kori triptichonján és a Yōtokuji templom 養徳寺 Edo-kori [1787] festményén) vagy a jellegzetes szakállas arc (pl. a Daitokuji templom Muromachi-kori triptichonján és a Zenrinji templom 禅林寺 Eikandō csarnokában 永観堂 található festményen; ez a két festmény melleleg egymás analógiája, az előbbit Kanō Masanobu 狩野正信 [1434?–1530?] a Kanō-festőiskola vélt alapítója, az utóbbit pedig talán a fia, Kanō Motonobu 狩野 [1476–1559] festette). A Bódhidharma-ábrázolásokról bővebben lásd Mecsi 2007 vagy Mecsi 2013.

⁴⁷ Lásd például Utagawa [Andō] Hiroshige 歌川[安藤]広重 (1797–1858) vagy Totoya Hokkei 魚屋北溪 (1780–1850) fametszeteit a bostoni Museum of Fine Arts gyűjteményében. URL: <https://collections.mfa.org/objects/237756> (Utagawa Hiroshige metszete) és <https://collections.mfa.org/objects/213048> (Toyota Hokkei metszete).

⁴⁸ Itt egy kis szójátékot is felfedezhetünk, hiszen a japán „test” karaktere egyben a művészet-történetben használt „stílust” is jelenti (体).

⁴⁹ Tsurumi 2014a: 10.

feladták a kontúrok rajzolását, és az új árnyalási technikát kezdték el használni a képeiken.⁵⁰ Ez az önmagában bravúrosnak nevezhető kísérlet, amely lényegében egy új technikát teremtett a fény-árnyék hatások kifejezésének, nem nyerte el a nagyközönség tetszését. Az egyik legfontosabb, és mondhatjuk, hogy megalapozott, kritikaként természetesen azt hozták fel, hogy ez akkor most már nem tekinthető *nihonga*-nak. Annyiban igazuk is volt, hogy eltávolodtak a japán festészet évszázados hagyományaitól, de vajon magától a *nihonga*-tól is? Nyugati festészetnek sem tudták nevezni, mert ahhoz csak a *plein-air* hatásaihoz hasonló megjelenítést emelték át a japán festészetbe.⁵¹ Shunsō vagy Taikan azonban egyáltalán nem zárkózott el a nyugati festészeti elemektől, sőt hittek abban, hogy a *nihonga* jövője a nyugati festészethez való közeledésben rejlik, és ebben igazuk is lett.⁵²

A Szamantabhadra-festményen a háttér halványsárga-szürkés egységéből lép elő, avagy sejlik fel az elefánt masszív, a háttér színétől alig eltérő alakja. Szamantabhadra-t a Japánban leginkább elterjedt ábrázolásán fehér színű, hatagyarú elefánton látjuk, ezzel a hagyománnyal azonban szakított ezen a képén.⁵³ A háttérből nem tudjuk megállapítani, hogy egy valóságos térben vagyunk-e, a buddhista festményeken általánosan alkalmazott „üres” teret látjuk ezen az ábrázoláson is, ami azt hivatott érzékeltetni, hogy nem a valós időben és térben, vagyis a nem mi világunkban *létezik* a bódhiszattva alakja. Az állat tömegének érzékeltetése a Shunsō-ék által kifejlesztett árnyékolási technika reprezentatív példája, ahogyan a festő puhán, de mégis plasztikusan jeleníti meg az elefántot, szinte *realisztikusan*. Ez a fajta, a *nihonga* festők által alkalmazott realizmus ezen a képen nemcsak a Japánban elterjedt nyugati festészeti stílus (*yōga*) realizmusától különbözik, de még a képen belül is éles kontrasztot alkot az állat hátán ábrázolt alakkal. A festő a bódhiszattva ábrázolásánál csupán a felsőtesten átvetett, sötétkék ruházaton (*tenne* 天衣) alkalmazta igen halványan a fentebb tárgyalt árnyékolási módot, míg az alak testének hangsúlyos körvonalai ehhez képest erőteljesen a hagyományos japán buddhista festészetet követi. Az alsó, halványkék ruházaton pedig a kimondottan a *mōrōtai* stílusban festett képein

⁵⁰ Nem ők voltak az elsők, akik elhagyták az emberek által a *nihonga* egyik meghatározó elemeként gondolt kontúrokat. A *mokkotsu* (vagy *bokkotsu*) 没骨 festészeti technika, szó szerinti jelentése „csont nélküli”, ami hasonlóan kevés vagy semmilyen kontúrt nem használ. Kínában fejlődött ki valamikor a Tang korszakban (VII–X. század), de a XVI. századtól kezdve japán festőknél is megtalálható, főleg Sōami 相阿弥 (?–1525) és Ogata Kōrin 尾形光琳 (1658–1716), a *rinpa* 琳派 festőiskola alapítójának munkásságában vált jelentőssé. A *festészetről* című írásukban Shunsō és Taikan Kōrin festészetét a „színes impresszionizmusnak” nevezik. (Hishida–Yokoyama 1905b: 4.)

⁵¹ Kusanagi 2018: 123.

⁵² Yoshimura 1972: 11.

⁵³ Bővebben a hatagyarú fehér elefántról lásd Hamar 2018.

alkalmazott fehér kontúrt látjuk, ennek az egyik reprezentatív példája az ugyanabban az évben befejezett *Wang Zhaojun* (*Ō Shōkun* 王昭君), amelyen Kína négy szépségének egyike és egyéb udvarhölgyek jelennek meg.⁵⁴

A realizmus egy igen sokat vitatott és megosztó fogalom volt a Meiji-kor művészei, különösképpen a *nihonga* festők között, akik a fent említett, újféle módon közeledtek ahhoz, amit a Nyugat nevezett akkoriban realizmusnak. Japánban ezért egy olyan szóval határozták meg ezt a fogalmat, amely lényegében a valóság másolását (*shajitsu* 写実) jelenti. A nyugati festészetben már a reneszánsz óta, a perspektíva és az árnyékolás alkalmazása által elért realizmus jelentette a festészet végső célját, ami végül a japán festészettől való megkülönböztetésének a kritériumává vált. Yoshimura Teiji szerint azonban éppen ez a realizmusra való törekvés szabta meg a nyugati festészet szabadságának a határait is.⁵⁵ Az *ukiyo-e* és hagyományos japán festészeti stílusok alkotásaiból feltételezték, hogy a realista művészet nem létezett a nyugati festészet bemutatása előtt, ezt Shunsō és Taikan is tagadja az írásukban.⁵⁶ Külföldi utazásaikról Taikan tartott beszámolót, amelyben elmesélte, hogy egy nyugati művész megkérdezte a japánok miért nem használnak árnyékolást a képeiken. Ahelyett, hogy válaszolt volna, Taikan visszakérdezett, hogy miért lenne ez szükséges, erre pedig a kérdező művész nem tudott válaszolni. Yoshimura azonban felveti ennél az anekdotánál, hogy egy tárgy árnyéka talán nem szerves része-e az adott tárgynak, tehát a „valóság másolásánál” nem kellene-e azt is megjeleníteni?⁵⁷ Yoshimura felveti, hogy maga a „valóság” (*shinjitsu* 真実) jelentése az, ami különbözik a nyugati és a keleti eszmerendszerben, hiszen amíg az előbbiben tudományosan, addig az utóbbiban sokkal inkább spirituálisan állnak hozzá a fogalomhoz.⁵⁸

Összegzés

A Meiji-restauráció korszakváltó esemény volt Japánban, ami az élet minden területén megmutatkozott. A japánok új útkeresési módjai talán a művészetekben mutatkoztak meg a leginkább, amelyek hatalmas változásokon mentek keresztül, nagyon rövid idő alatt. Ebben a közegben alakult ki a *nihonga*, ame-

⁵⁴ A Szamantabhadra-festménnyel megegyezik nemcsak a fehér kontúrok használata a hölgyek ruháin, de a sárgás-szürkés, horizont nélküli háttér is, amelytől nem egyértelmű, hogy a kínai hölgyek hol is vannak. Shunsō ezen képéről bővebben lásd Toyosaki 1979. Wang Zhaojun legendájáról bővebben pedig lásd például Mizoguchi 2007.

⁵⁵ Yoshimura 1972: 11.

⁵⁶ Hishida–Yokoyama 1905a: 3.

⁵⁷ Yoshimura 1972: 12.

⁵⁸ Yoshimura 1972: 14.

lyet nevezhetünk stílusnak, műfajnak vagy akár mozgalomnak is. Ezt már tudatosan, egy céllal hozták létre, ez a cél az általuk hagyományosnak tartott japán festészet megóvása volt a nyugati művészet egyre terjedő népszerűségét látva. A végeredmény pedig egy olyan újfajta festészeti kifejezőmód lett, amely eleget adott a japán és a nyugati elemeket, ezeknek egy új harmóniáját megteremtve.

Hishida Shunsō ebben a szellemben alkotta meg jelentős műveit a XIX. század végén és a XX. század elején, aminek korai halála 1911-ben vetett véget. A *nihonga* első, jelentős, az azt alakító nemzedékeinek meghatározó tagja volt, életműve egybeforr a stílus alapjainak a lefektetésével. A jelen tanulmányban tárgyalt festmény is ennek az időszaknak egy példája, amikor a kísérletezés időszakában volt Shunsō, de még a külföldi (főleg indiai) hatások előtt, vagyis mondhatni, hogy a *mōrōtai* első korszakában készült. A festményen felfedezhető a hagyományos japán festészet elemei, de láthattuk, hogy már sokkal hangsúlyosabbak az újszerű komponensek, amelyek nemcsak a színhasználatban, de a háttér vagy az egyes alakok (pl. az elefánt) megjelenítésén is észrevehetőek. Ez az ábrázolás az egyik legjobb példa annak az átmenetnek a bizonyítására, amely a hagyományos és a modernnek nevezhető buddhista (avagy vallásos) festészetben láthatunk végbe menni a Meiji-korban.

Felhasznált irodalom

- Brooks, Van Wyck 1962. „Ernest Fenollosa and Japan.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 106/2: 106–110.
- Collcutt, Martin 2006. „The Image of Kannon as Compassionate Mother in Meiji Art and Culture.” In: Conant, Ellen P. (ed.) *Challenging Past and Present: The Metamorphosis of Nineteenth-Century Japanese Art*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 197–224. <https://doi.org/10.1515/9780824840594-013>
- Farkas Ildikó 2018. *A japán modernizáció ideológiája*. Budapest: L’Harmattan Kiadó
- Fenollosa, Ernest F. 1912. *Epochs of Chinese and Japanese Art: An Outline History of East Asiatic Design*. 2. kötet, New York: Frederick A. Stokes Company Publishers
- Fujimoto, Yūji 藤元裕二 2018. „Gifu shi Sōfukuji shōzō *Shaka sanzō jūroku rakanzu* ni tsuite – Sentetsu wo fukumu nihon chūsei no rakanzu no gaikan 岐阜市崇福寺所蔵釈迦三尊十六羅漢図について—先哲を含む日本中世の羅漢図の概観.” *Bukkyō Geijutsu* 仏教芸術 1: 83–96.
- Guth, Christine M. E. 1987. „The Divine Boy in Japanese Art.” *Monumenta Nipponica* 42/1: 1–23. <https://doi.org/10.2307/2385037>
- Hamar Imre 2018. „The Indian and Central Asian Influence on the Image of Samantabhadra Riding on a Six-Tusked Elephant in Dunhuang.” In: Yang Fuxue, Liu Yuan (eds.) *Dunhuang yu dongxi fang wenhuade jiaorong* 敦煌与东西文化的交融. Dunhuang, 327–337.
- Hamar Imre 2020. „Szamantabhadra vizualizációs szútra.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.) *Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. Konfuciusz Könyvtár 4, Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 123–162.

- Hinami, Ayano 日並彩乃 2014. „Reizei Tamechika no butsuma wo megutte 冷泉為恭の仏画をめぐって.” *Bunka Kōshō* 文化交渉 3: 21–40.
- Hishida, Haruo 菱田春夫 (ed.) 1978. *Hishida Shunsō zoku* 菱田春草・続. Tokiō: Dai Nihon Kaiga Kōgei Bijutsu.
- Ibaraki-ken Tenshin Kinen Izura Bijutsukan 茨城県天心記念五浦美術館 (ed.) 2001. *Taikan, Shunsō ten – Nihonga kindaika e no michi* 大観・春草展—日本画近代化への道. Ibaraki: Ibaraki-ken Tenshin Kinen Izura Bijutsukan.
- Ketelaar, James E. 1990. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691221892>
- Kim, Yongcheol 金容澈 1997. „Hishida Shunsō no sakuhin ni okeru dentō – ‘Nenge mishō’ wo chūshin ni 菱田春草の作品における伝統—「拈華微笑」を中心に.” *Kajima Bijutsu Zaidan Nenpō* 鹿島美術財団年報 no. 15 Bessatsu 別冊, 340–351.
- Kojima, Keizō 小島恵蔵 1999. „Hishida Shunsō no rakkan, inshō 菱田春草の落款・印章.” *Iida-shi Bijutsukan Kenkyū Kiyō* 飯田市美術博物館研究紀要 9: 5–46.
- Kusanagi, Natsuko 草薙奈津子 2018. *Nihonga no rekishi - kindai hen* 日本画の歴史・近代篇. Tokiō: Chūkoron Shinsha.
- Makimura, Yōsuke 槇村洋介 2011. „Hishida Shunsō Kiku jidō ni tsuite no hito shiron – Fuhē to mujō 菱田春草《菊慈童》についての一試論 – 不変と無常.” *Iida-shi Bijutsukan Kenkyū Kiyō* 飯田市美術博物館研究紀要 21: 5–14.
- Mecci Beatrix 2007. „East Asian Art from Western Point of View: The Case of Bodhidharma, the Founder of Zen Buddhism.” *Acta Historiae Artium* Tomus XLVIII: 329–339. <https://doi.org/10.1556/ahista.48.2007.1.14>
- Mecci Beatrix 2013. „Bódhidharma. A chan buddhizmus legendás alapítójának ábrázolásai és népszerűsítése Japánban.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2013/1–2: 125–134.
- Mizoguchi, Sadahiko 溝口貞彦 2007. „Ō Shōkun 王昭君.” *Nishōgakusha Daigaku Jinbun Ronshō* 二松学舎大学人文論叢 79: 42–76.
- Murakata, Akiko 村形明子 1983. „Bijutsu shinsetsu to Fenorosa no ikō 「美術真説」とフェノロサの遺稿.” *Eibungaku Hyōron* 英文学評論 49: 45–76.
- Nakamura, Tanio 中村溪男 (szerk.) 1967. *Meiji no nihonga* 明治の日本画. Nihon no bijutsu 日本の美術 no. 17. Tokiō: Shibundō.
- Nakano, Noriyuki 中野慎之 2016. „Meiji kōki no nihonga ni okeru bukyō – Okakura Kakuzō no kōsō to Kanzan, Taikan, Shunsō 明治後期の日本画における仏教 - 岡倉覚三の構想と観山・大観・春草.” In: Kyōto fū maizō bunkazai chōsa kenkyū sentā 京都府埋蔵文化財調査研究センター (ed.) *Kyōto fū maizō bunkazai ronshū* 京都府埋蔵文化財論集 vol. 7, Kiotō: Kyōto fū maizō bunkazai chōsa kenkyū sentā, 355–377.
- Nishihara, Daisuke 西原大輔 2002. „Kindai nihon kaiga no Ajia hyōshō 近代日本絵画のアジア表象.” *Nihon kenkyū* 日本研究 26: 185–220.
- Noji, Kōichirō 野地耕一郎 2017. „Nuru-e ka, egaku-e ka. Futatsu no shitennō ga kōsa shita jidai 「塗る絵」か、「描く絵」か。二つの四天王が交差した時代.” In: Noji, Kōichirō 野地耕一郎 – Hirabayashi, Akira 平林彰 – Shi’ino, Akifumi 椎野晃史 (eds.) *Kanō Hōgai to shitennō: Kindai nihonga, mō hitotsu no suimyaku* 狩野芳崖と四天王: 近代日本画、もうひとつの水脈. Tokiō: Kyūryūdō, 185–192.
- Nute, Kevin 1995. „Ernest Fenollosa and the Universal Implications of Japanese Art.” *Japan Forum* 7/1: 25–42. <https://doi.org/10.1080/09555809508721526>
- Satō, Dōshin 佐藤道信 1993. *Nihon no kindai bijutsu 2 – Nihonga no tanjō* 日本の近代美術 2 日本画の誕生. Tokiō: Ōtsuki Shoten.
- Satō, Dōshin 佐藤道信 1996. *Nihon bijutsu tanjō* 〈日本美術〉誕生. Tokiō: Kōdansha.
- Satō, Dōshin 佐藤道信 2011. *Modern Japanese Art and the Meiji State: The Politics of Beauty*. Los Angeles: Getty Research Institute.

- Satō, Shino 佐藤志乃 1997. „Kindai nihonga ni okeru mōrō no imi 近代日本画における「朦朧」の意味。” *Geisō: Tsukuba Daigaku Geijutsugaku Kenkyūshi* 藝叢: 筑波大学芸術学研究誌 14: 31–58.
- Satō, Shino 佐藤志乃 1999. „Yokoyama Taikan to Hishida Shunsō no toingo no sakuhin ni tsuite - Hishida Shunsō no 'Nyūbi kuyō' wo chūshin ni 横山大観と菱田春草の渡印後の作品について - 菱田春草の〈乳糜供養〉を中心に。” *Geijutsugaku Kenkyū* 芸術学研究 3: 37–44.
- Satō, Shino 佐藤志乃 2000 *Mōrōtai ni tsuite no kenkyū: Hishida Shunsō no sakuhin wo chūshin ni* 朦朧体についての研究: 菱田春草の作品を中心に. (PhD-dissz.) Tsukuba: Tsukuba Egyetem.
- Satō, Shino 佐藤志乃 2001. „Okakura Tenshin no shisō ga michibiita Ajia bunka kōryū 岡倉天心の思想が導いたアジア文化交流。” *Ajia Yūgaku* アジア遊学 32: 18–31.
- Scott, Geoffrey R. 2003. „The Cultural Property Laws of Japan: Social, Political, and Legal Influences.” *Washington International Law Journal* 12/2: 315–402.
- Sekine, Hiroko 1990. „Shunsō to Meiji yōga dan oyobi seiō kaiga – Sono kūkan hyōgen ni chakumoku shite 春草と明治洋画壇及び西洋絵画—その空間表現に着目して.” *Iida-shi Bijutsu Hakubutsukan Kenkyū Kiyō* 飯田市美術博物館研究紀要 1: 2–25.
- Shimoina Kyōikukai 下伊那教育会 – Shunsō Kenkyū Iinkai 春草研究委員会 1967. *Hishida Shunsō* 菱田春草. Iida: Shimoina Kyōikukai.
- Takashina, Shūji 2006. „History Painting in the Meiji Era: A Consideration of the Issues.” In: Conant, Ellen P. (ed.) *Challenging Past and Present: The Metamorphosis of Nineteenth-Century Japanese Art*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 56–64. <https://doi.org/10.1515/9780824840594-006>
- Toyosaki, Akira 豊崎卓 1979. „Hishida Shunsō to Ō Shōkun 菱田春草と王昭君.” *Ibaraki Daigaku Izura Bijutsu Bunka Kenkyūjohō* 茨城大学五浦美術文化研究所報 7: 2–3.
- Tsurumi, Kaori 2014a „Hishida Shunso – Fifteen Plus Years of Experiments.” In: Tōkyō Kokuritsu Kindai Bijutsukan 東京国立近代美術館 et al. (eds.) *Hishida Shunsō* 菱田春草 = *Hishida Shunso: a retrospective*, Tokiō: Tōkyō Kokuritsu Kindai Bijutsukan 東京国立近代美術館 et al., 8–13.
- Tsurumi, Kaori 鶴見香織 (ed.) 2014b *Hishida Shunsō: Funetsu no tensai gaka* 菱田春草 — 不熱の天才画家. Bessatsu Taiyō – Nihon no kokoro 別冊太陽 — 日本のこころ vol. 222.
- Umezawa, Megumi 梅沢恵 2013. „Reizei Tamechika hitsu Shaka sanzonzō mohon 冷泉為恭筆 釈迦三尊像模本.” *Kanagawa Kenritsu Hakubutsukan kenkyū hōkoku Jinbun kagaku* 神奈川県立博物館研究報告 人文科学 40: 53–61.
- Yamamoto, Tsutomu 山本勉 1992. *Fugen bosatsu zō* 普賢菩薩像. *Nihon no bijutsu* 日本の美術 no. 310. Tokiō: Shibundō.
- Yokoyama Taikan Kinenkan (ed.) 2006. *Yokoyama Taikan no sekai* 横山大観の世界. Tokiō: Bijutsu Nenkansha.
- Yonetani, Kako Y. 1986. „Captive Elephants in Japan: Census and History.” *Elephant* 2/2: 3–14. <https://doi.org/10.22237/elephant/1521731978>
- Yoshimura, Teiji 吉村貞司 1972. „Hishida Shunsō no riarizumu 菱田春草のリアリズム.” *Sansai* 三彩 292: 11–39.
- Wong, Dorothy C. 2008. „Reassessing the Wall Paintings of Hōryūji.” In: Wong, Dorothy C. – Field, Eric M. (eds.) *Hōryūji Reconsidered*. New Castle: Cambridge Scholar Publishing, 131–190.

Képek forrásai

1. kép: az Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館 engedélyével publikálva.
2. kép: az Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館 engedélyével publikálva.
3. kép: a Ninnaji 仁和寺 templom tulajdona, a *Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō*-ban 大正新脩大藏經圖像 (vol. 1, 641.) publikálva. Interneten nyíltan hozzáférhető a Tokió Egyetem fejlesztésében készült SAT Taishōzō Image DB oldalon, amelyet a Daizō Shuppan Corporation és a SAT Daizōkyō Text Database Committee tesz közzé. URL: <https://dzkings.l.u-tokyo.ac.jp/SATi/images.php?alang=en>
4. kép: *Kakuzenshō* 覚禅鈔, a *Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō*-ban 大正新脩大藏經圖像 (vol. 4, 478.) publikálva. Interneten nyíltan hozzáférhető a Tokió Egyetem fejlesztésében készült SAT Taishōzō Image DB oldalon, amelyet a Daizō Shuppan Corporation és a SAT Daizōkyō Text Database Committee tesz közzé. URL: <https://dzkings.l.u-tokyo.ac.jp/SATi/images.php?alang=en>
5. kép: *Zuzōshō* 圖像抄 no. 41, *Taishō Shinshū Daizōkyō Zuzō*-ban 大正新脩大藏經圖像 (vol. 3, 20/21.) publikálva. Interneten nyíltan hozzáférhető a Tokió Egyetem fejlesztésében készült SAT Taishōzō Image DB oldalon, amelyet a Daizō Shuppan Corporation és a SAT Daizōkyō Text Database Committee tesz közzé. URL: <https://dzkings.l.u-tokyo.ac.jp/SATi/images.php?alang=en>
6. kép: az Ibaraki-ken Kindai Bijutsukan 茨城県近代美術館 engedélyével publikálva.

Sági Attila (1985–2022)

A fenti cím, bár nem szerepel benne más, mint egy név és két évszám, a leg-szomorúbb, amit valaha szövegnek adtam. E sorok írásakor éppen egy éve, hogy hosszú betegség után elhunyt Sági Attila japanológus, nyelvész, a mai magyar japanológia megannyi képviselőjének diákja, majd kollégája és a leendő magyar japanológia megannyi képviselőjének tanára – messze nem annyi diáké, mint lehetett volna, mint szerettük volna.

Sági Attila 1985-ben született Székesfehérváron. A Lánzos Kornél Reál-gimnázium tanulójaként mint cserediák utazott először Japánba a 2000-es évek első felében. Japanológiai tanulmányokat az Eötvös Loránd Tudomány-egyetemen és a Károli Gáspár Református Egyetemen folytatott. Az ELTE Japanológia doktori képzésén abszolutóriumot szerzett, de disszertációját nem tudta befejezni. Szakterülete a japán nyelvészet, elsősorban a dialektológia és a leíró nyelvtan volt. Fő kutatási témáját a Kansai régió nyelvjárási kérdései adták. A KRE BTK Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézet Japanológia Tanszéké-nek oktatójaként, az ELTE BTK Távol-keleti Intézet Japán Tanszékének megbí-zott óraadójaként hallgatók százait tanította.

Attila elhivatottsága, a szakterülete iránti odaadása mindig csodálattal töltött el. Több mint egy évtizedes ismeretségünk alatt sosem találkoztam vele úgy, hogy ne lett volna fáradt, de soha nem láttam rajta még szikráját sem annak, hogy a témájába és – elsősorban! – a témája *oktatásába* belefáradt volna, ami ma annyi oktatón látható korra és nemre való tekintet nélkül. Fáradtan is mosoly-gott, de minden mosolya, olykor szarkasztikus, önkritikus humora mögött is egy nagy tudású kutató komolysága bújt meg.

Magam főként úgy ismertem őt, mint az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely „Közel, s Távol” konferenciájának rendszeres (2012, 2013, 2014) elő-adóját, a későbbiekben állandó szekcióvezetőjét, a rendezvény tanulmányköte-teinek bírálóját. Mindig eljött, hogyha hívtuk, és mindig örömmel tette. Minden közönség előtt úgy tudott beszélni a japán nyelvről és nyelvészetről, ahogyan ott kellett. A szakterületét érintő konferenciákon a legszakszerűbb terminoló-giát használta, de olyan rendezvényen is magabiztos volt, ahol a közönségnek

fogalma sem volt a japán nyelv működéséről. Ilyenkor humoros, köznyelvi példákat használt, de olyan világos és ízes tálalásban, hogy a laikusok is nagy érdeklődéssel fogadták.

Sokan mondták róla, hogy szigorú oktató és bíráló, és valóban, korához képest – és talán *korunkhoz* képest – szigorú is volt. E mögött azonban soha nem volt szemernyi rosszindulat vagy önhittség, csakis a szakmája iránti feltétlen odaadás és az a törekvés, hogy ezt másokban, hallgatóiban is elültesse. A nyelvészetet nemcsak szenvedélyesen szerette, hanem szenvedélyesen tudta átadni is.

Egy alkalommal az Astoria felől sétáltunk a Kálvin tér felé, és arról beszélgettünk, hogy a temérdek órája és feladata mellett a Károlin folyamatosan tartja leírónyelvtan-óráit is az ELTE-n. Mikor megkérdeztem, miért, azonnal rávágta, hogy neki ez a „küldetése”. Azon dolgozott, hogy a hallgatók közelebb kerüljenek a nyelvészethez, ahhoz, hogy megértsék a nyelv működésének szabályait, amelyeket – mint tudjuk – a hallgatók zöme inkább kötelességből sajátít el.

Semmi közhely nélkül nem lehet mondani arról, hogy valaki 37 évesen távozik. Akkor sem, ha orvos, akkor sem, ha ács, akkor sem, ha japanológus. Ahelyett ezért, hogy elolvasna néhány közhelyes fordulatot, amit ide írnék, gondolkodjon el az olvasó egy percig arról, mi mindenre használhat egy közhelyes fordulatot a nyelvész. Én csakis így vagyok hajlandó Attilára emlékezni. Mert neki ez sokkal jobban tetszene.

Takó Ferenc

Sági Attila írásainak bibliográfiája

- „Nyelvjárási változások Japánban a XX. század első felében”. In: *Tanulmányok. Nyelvtudományi Doktori Iskola. Asteriskos*. Budapest: ELTE BTK, 2012, 305–323.
- „A nyelvi sztenderdizációs folyamatokat elősegítő és gátló tényezők Japánban a XX. században”. In Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távolság” II*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 2012, 131–142.
- “Research on Kansai dialect, in speciality old and new rakugo plays”. In: *PhD Workshop in Japanese Studies East and Central Europe 2012*. Budapest: The Japan Foundation, 2012, 83–88.
- “A Research on Gairaigo Words in the Japanese Language”. In: Faragó-Szabó István et. al. (szerk.) *Világunk határai*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 2014, 189–217.
- „A rangaku-tudomány hatása a japán nyelvkutatásra.” In: Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távolság” III*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 2014, 223–241.
- „Nyelvjáráshasználat Japánban a 21. században.” In: Gecső Tamás – Sárdi Csilla (szerk.): *Nyelv, kultúra, társadalom*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2015, 249–254.
- „Hangulatjelek használata a japán írásbeli kommunikációban.” In: Gecső Tamás – Sárdi Csilla (szerk.): *Nyelv és kép*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2015, 218–224.
- „Nyelvi archaizmusok a Kanszai-vidék nyelvjárásaiban.” In: Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia I*. Budapest: L’Harmattan, 2015, 207–216.
- „A masu toldalék megjelenése a kamigatai nyelvhasználatban.” In: Doma Petra – Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távolság” IV*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 2016, 351–366.
- „Tiszteleti kifejezések a Kanszai vidék nyelvjárásaiban – A Kinki nyelvjárásra jellemző tiszteleti kifejezések vázlatos áttekintése.” In: Gecső Tamás (szerk.): *Ikon, nyelvi jel, szimbólum: nem természetes jelek a kommunikációban*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2016, 168–174.
- „A tagadószervezetek sokszínűsége a japán nyelvben – Egy sajátos tagadószervezet a Kanszai vidék nyelvjárásaiban.” In: Gecső Tamás – Szabó Mihály (szerk.): *Az ellentét nyelvi és nonverbális kifejezéseinek lehetőségei*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2017, 200–207.
- „A Kanszai régió nyelvjárásainak tipológiája.” In: Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia III*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, 2019, 205–224.

Szerkesztett kötetek

Kortárs Japanológia I. A KRE japán szak 20 éves jubileumi konferenciáján, 2014. október 15-én elhangzott előadások válogatott és szerkesztett tanulmányai.

Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2015.

Kortárs Japanológia II. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2017. Wakai Seijivel.

Kortárs Japanológia III. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2019. Farkas Ildikóval.

OLAJOS ISTVÁN

A *wu* 巫 („sámán”) karakter jelentésének változása a Shang-dinasztiától a Han-dinasztiáig

Abstract

The shifting meaning of the character *wu* 巫 (shaman) from the Shang dynasty to the Han dynasty

The present study’s main goal is – by means of examining the character *wu* 巫 (shaman) – to gain a deeper understanding of this rather peculiar type of religious practitioner of early China. In academic circles, a great number of heated debates has already taken place concerning various topics regarding the *wu* and their presumed analogy. This paper, however, does not seek to take sides in this dispute and instead attempts to define the *wu* character independently, detached from the Siberian archetype. With the assistance of written records from ancient China, the author carries out the *wu* character’s etymological analysis – which is rarely conducted – and examines the contextual and structural features of the script chronologically, from the oracle-bone inscriptions (*jiaguwen* 甲骨文) to the *wu* article of the *Shuowen jiezi* 說文解字. This text analysis reveals a significant semantic alteration of *wu* from the time of the oracle-bone inscriptions to that of the Zhou era 周代 (1046–256 BCE) texts. In the former, the *wu* character does not usually denote a person or, if it does, it is a person with a very low status. On the contrary, Zhou-period texts frequently depict *wu* as a high-ranking official or in later Zhou times, as a person that is often associated with death, disasters, and demonical activities. *Wu*’s semantic differences are linked by the *Shuowen jiezi*, which – although rather vaguely – traces the character’s origin to the figure of a dancing woman who seduces spirits, meanwhile also referring to *wu* as a kind of carpentry tool (i.e., not as a person). The present research analyses and connects these different interpretations and utilises the *Shuowen jiezi*’s etymological references to shed light on the *wu* character’s possible origins. As a result, it provides a more comprehensive picture of this peculiar type of religious person who performed various unique activities in ancient China.

Keywords: *wu*, shaman, ancient China, dance, carpentry tool, oracle-bone inscription, *Shuowen jiezi*, Chinese shamanism, Zhou dynasty, etymology

Bevezetés

A *wu* karakter és a hozzá kapcsolódó *wu*-tevékenységek (*wushu* 巫術) vizsgálata igen sok problémát állít a kutatók elé. Ezek leginkább azok köré a központi kérdések köré csoportosulnak, hogy a *wu* írásjegy fordítható-e „sámánnak”, vagy sem, és ha igen, akkor ebből adódóan feladatkörei, tevékenységei és társadalmi státusza megfeleltethetők-e a klasszikus sámánizmus magterületének számító szibériai vidéken élő sámánéval. Ez utóbbi összehasonlítás azonban nem képezi szerves részét a jelen dolgozatnak. A *wu* karakter jelentését nem a szibériai sámán archetípusához képest vizsgálom és definiálok, hanem önmagához képest, a ránk maradt kínai írásos emlékek alapján. Ezek közül is az egyik legfontosabb forrás a *Shuowen jiezi* 說文解字,¹ amelynek a segítségével az alábbi kérdésekre igyekszem választ találni: Honnan ered a *wu* 巫 írásjegy? Milyen kontextusban és jelentéstartalommal fordul elő a *wu* a jóslócsontfeliratokon (*jiaguwen* 甲骨文)? Valóban igaz-e az az állítás, hogy a Shang-uralkodó, a király (*wang* 王) is egy *wu* volt? Hogyan néz ki a *wu* írásjegy szerkezeti felépítése? Milyen további jelentésmezők azonosíthatók a *wu* írásjeggyel kapcsolatban? Összegezve tehát, a jelen írás célja, hogy a *wu* írásjegy elemzésén keresztül tisztázzam a korai szerepét.

A *wu* nyugati fordítása és a kapcsolódó kutatások jellege

A *wu* szó, amelyet manapság számos szótár – többek a között a Bartos–Hamar-féle Kínai–magyar szótár is² – sámánként fordít, nem mindig rendelkezett ezzel a jelentéssel. Az első kínai vallásossággal foglalkozó, nyugati nyelvű tudományos munka, Jan Jakob Maria de Groot *The Religious System of China* (1910) című gigantikus tanulmánya például még nem ad meg nyugati nyelvű fordítást a *wu* szóra. Bár de Groot munkájának hatodik kötetében kitér a kínai sámán és sámánizmus problémakörére, viszont a szerző nem használja ezeket a kifejezéseket. A kínai sámánra a *wu* szót a kínai sámánizmusra pedig a *wu*-izmus fogalmát használja.³ Ugyanakkor ebben az időszakban nemcsak ennek a specifikus vallási tevékenységet végző személynek a megnevezése nem volt egységes kínai és nyugati nyelven, hanem a *wu*-val kapcsolatos kutatások is eltérést

¹ *Az egyszerű és összetett írásjegyek magyarázata*. Xu Shen 許慎 (58–148) munkáját i. sz. 100-ban állították össze.

² A szótár a 'sámán' jelentésen kívül a 'boszorkány' és a 'varázsló' jelentéstartalmakat is felünteteti. URL: <https://www.szotar.net/kinaai/%E5%B7%AB/> (utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

³ De Groot 1910: 1187–1341.

mutattak a kínai és a nyugati tudományos körökben.⁴ A téma megközelítése kínai részről ugyanis egy ősi, gyakran a Shang-dinasztiából 商代 (i. e. XVII. század – i. e. 1046) kiinduló szemszögből történik, amely mélyreható etimológiai vizsgálatot végez az írásjegyen, illetve amely a *wu*-t egy olyan politikai és vallási középpontba helyezi, amelyben egyfajta „bürokratikus sámánként” értelmezik őt. Ezzel szemben a nyugati szemlélet – főleg Mircea Eliade 1951-es könyvének köszönhetően⁵ – a népi sámánizmus gondolkörébe helyezi a *wu*-t és tevékenységét, a *wu* és a sámán fogalmak megfeleltethetőségét vizsgálja, kisebb figyelmet fordít az etimológiai vizsgálatokra, és a tevékenységek elemzésére helyezi a nagyobb hangsúlyt, illetve fáradhatatlanul keresi az eksztatikus utazásra utaló legkisebb árulkodó jelet is.⁶ Ismerve e két különböző vizsgálati megközelítést, érdemes röviden áttekinteni, hogy mégis hogyan alakult a történelem során a *wu* írásjegy megfeleltetése a sámán szóval.

Chen Mengjia 陳夢家 (1936) a jóslócsontok kutatásakor azzal az elmélettel állt elő, hogy a jóslócsontfeliratok egyfajta sámánikus feljegyzések. Sőt továbbgondolva az elméletet úgy vélte, hogy a Shang-kori király (*wang* 王) egy *wu* volt, és ő volt a *wu*-k vezetője (*qunwu zhi zhang* 群巫之長).⁷ Viszont ő sem fordította le nyugati nyelvre a *wu* terminust. Az első kutatók, akik a sámán szóval kapcsolták össze a *wu* fogalmát, Lionel Charles Hopkins és Edward Schafer voltak.⁸ Ezután pedig Arthur Waley (1956) a fordításaiban azonosította a *wu*-t a sámánnal, még hozzá egyértelműen a szibériai sámánra vonatkoztatva.⁹ A kínai kutatók részéről pedig Kwang-Chih Chang (1983) fordította elsőként a *wu* írásjegyet sámánnak.¹⁰ Más kutatók viszont – például Gilles Boileau (2002) – éppen ezen azonosítás ellen érvelnek írásaikban.¹¹ David Keightley pedig tovább bonyolítva a kérdéskört rámutat arra, hogy magának a „sámán” szónak is tisztázatlan a definíciója, emiatt pedig a fogalom nem kifejezetten alkalmas arra, hogy átfogó összehasonlításokat és megfeleltetéseket lehessen

⁴ Michael 2015: 652.

⁵ Az idézett mű a *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, amely William Trask fordításában *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* címen jelent meg angol nyelven 1964-ben. Magyarul *A sámánizmus: Az eksztázis ősi technikái* címen találkozhatnak vele az olvasók, amelyet Saly Noémi fordított, és az Osiris Kiadó adott ki 2001-ben.

⁶ *Uo.*

⁷ Chen 1936: 535. Feltehetőleg Chen Mengjia ezen kijelentésére nagy hatással volt James George Frazer politikai hatalom eredetéről szóló kutatása, amely szerint az uralkodó hatalmas varázsló volt (Boileau 2002: 353). A király mint *wu* elméletről a későbbiekben, a *wu* szerepkörének jóslócsontfeliratok alapján történő vizsgálatokor bővebben szót ejtek.

⁸ Boileau: 2002: 350.

⁹ *Uo.*

¹⁰ Ugyanakkor érdemes kiemelni, hogy Chang nem tér ki arra bővebben, hogy mely sámán-definíciónak kívánja megfeleltetni a fogalmat (Puett 2002: 34).

¹¹ Boileau 2002: 377–378.

végezni vele.¹² Ugyanakkor Kósa Gábor a *wu* témakörét tanulmányozva arra a következtetésre jut, hogy bár a *wu* nem teljesen azonos a szibériai sámánizmus sámánjával, mégis e terület vallási praxisaiban találjuk a legjobb analógiát az ókori Kína *wu*-jával és a *wushu*-jával 巫術 kapcsolatban.¹³

A *wu* „sámán”-ként történő fordításával és a kutatásokkal kapcsolatos nézetek áttekintése után elmondhatjuk, hogy a jelen tanulmány éppen egyfajta „kínai típusú” vizsgálatot kíván végrehajtani, amely sokkal inkább a *wu* karakter szerkezeti és fogalmi felépítésének szentel figyelmet, és a különböző sámánikus jegyek keresését a háttérbe helyezi. A következőkben kronologikusan előrehaladva először megvizsgálom, hogy a neolitikumban miért problémás bárminemű következtetést levonni a *wu*-val kapcsolatban, majd rátérek a jóslócsontfeliratokon szereplő *wu* írásjegy lehetséges értelmezéseire és vizsgálatára. Ezután röviden áttekintem a *wu* írásjegy kontextuális előfordulásait a Zhou-kortól kezdve a Han-dinasztiáig 漢朝 (i. e. 206 – i. sz. 220). Végül pedig a tanulmány harmadik szakaszában a *wu* írásjegy *Shuowen jiezi* szócikkéből kiindulva megpróbálom megérteni a karakter szerkezetét, illetve kísérletet teszek arra, hogy azonosítsam és visszakövessem a *wu* karakter lehetséges rokon jelentéseit és a hozzájuk kapcsolódó írásjegyeket. Tehát a tanulmány célja összefoglaló képet festeni a kínai *wu* karakter etimológiájáról és lehetséges jelentéseiről.

A *wu* írásjegy jelentése és etimológiája

Ebben a részben elsősorban a *Shuowen* különböző szócikkei alapján igyekszem pontos választ keresni a *wu* írásjeggyel kapcsolatban felmerült kérdésekre. Ugyanakkor, mivel egyes kutatók úgy vélik, hogy sikeresen azonosították a mai *wu* 巫 karakter jóslócsontfeliratokon szereplő „írásjegyőseit”, sőt további kutatók pedig még a neolitikus idők agyagedény-feliratain (*taowen* 陶文) is ennek az írásjegynek a lenyomatát vélik felfedezni, így először ezeket a kutatási eredményeket tekintem át, és utána fordulok csak *Shuowen* értelmezése felé. Ennek a kis kitérőnek köszönhetően pedig talán még arra is képesek lehetünk, hogy egyfajta kontinuitásra leljünk a különböző időszakok leletegyütteseinek között – természetesen, csak ha ez megfelelően alá van támasztva. Ezt a feltételezett kontinuitást pedig talán a *wu* írásjegy korai alakja adhatja meg, amely szerint a modern *wu* 巫 karaktert a jóslócsontfeliratokon *wu* 𠄎 írásjegyként ábrázolták. Ezt a nézetet pedig többek között olyan híres kínai kutatók képviselik, mint

¹² Keightley 1998: 767–772.

¹³ Kósa 2006: 353. Itt egyébként *wushu* alatt itt a *wu* által végzett tevékenységeket kell érteni.

Tang Lan 唐蘭, Guo Moruo 郭沫若, Chen Mengjia, Li Xiaoding 李孝定, Xu Jinxiong 許進雄.¹⁴

1. A neolitikum

A jelen értekezésben neolitikumon a Shang-kor előtti Yangshao- 仰韶 (i. e. 5100–3000) és Longshan- 龍山 (i. e. 3000–2000) kultúrákat értjük. Bár ebben az időszakban magának a sámánizmusnak a jelenléte is meglehetősen kétséges, ez mégsem szegi a kutatók egy jelentős részének a kedvét abban, hogy a *wu* nyoma után kutassanak a régészeti leletanyagokban.

A Yangshao időszakában erre példa a Datong 大通 településén talált edény Qinghai 青海 tartományban, amelyen táncoló pálcikaember-figurákat ábrázoltak, de ide sorolható a liuwanbeli 柳灣 hermafrodita emberi figura is.¹⁵ A Longshan-kultúra területein pedig olyan, a *taotie* 饕餮 maszkhoz hasonló állatmaszkokat találtak, amelyekről Chang a következőt fogalmazta meg: „Ezek a leletek arra utalnak, hogy itt az állatok közvetítőként funkcionálnak az élők és a holtak között, akárcsak a sámánritusokban.”¹⁶ A másik igen fontos lelet, amelyet Délkelet-Jiangsu 江苏 és Északkelet-Zhejiang 浙江 tartomány Liangzhu 良渚 temetkezési helyein találtak, az úgynevezett *cong* 琮 henger. Chang ugyancsak meg van róla győződve, hogy ez a henger egy sámánszimbólum.¹⁷

Sőt egyesek úgy vélik, hogy ebben az időszakban a legfontosabb leleteket a különböző agyagedény-feliratok (*taowen*) alkotják, amelyekről néhányan azt tartják, hogy természetfeletti jelentéssel rendelkeznek, és magával a *wu*-val vagy tevékenységével állnak szoros kapcsolatban. Ebből adódóan pedig az edényeken előforduló ábrákat a *wu*-rajzok (*wuhua* 巫畫), illetve *wu*-szimbólumok (*wufu* 巫符) elnevezéssel illetik.¹⁸ 2011-ben például a Gansu Napilap (*Gansu Ribao* 甘肅日報) egy cikke felfedezni vélte a legelső kínai írásjegyet, amely

¹⁴ Zhao 2005: 39.

¹⁵ Keightley 1998: 774.

¹⁶ Chang 1983: 115.

¹⁷ Chang 1994: 33.

¹⁸ Lu 1984: 65–68. Egy ilyen *wu*-szimbólum Lu Sixian 陸思賢 szerint a | jel, amely rengetegszer fordul elő a Yangshao- 仰韶 kultúrához tartozó Banpo 半坡 településen. Véleménye szerint ez a szimbólum a „fent” és a „lent” (szférák) összekötését hivatott ábrázolni, mint ahogy az a *wu* 巫 karakterben is látható. Ezenkívül úgy véli, hogy egy bizonyos eszközként is funkcionálhatott, amelyet démonüzésre használtak, és így egyfajta „varázspálca” szerepét tölthette be (Lu 1984: 65). Egy egyszerű egyenes vonalhoz való ilyen mértékű fogalom párosítást azonban igen nehéz komolyan venni.

nem volt más, mint a *wu* 卂.¹⁹ Ezért talán nem is annyira meglepő, hogy szűk egy évvel később már olyan tanulmány született, amely a napilap igazát igyekezett bizonyítani „tudományos” alapon.²⁰ A cikk a Majiayao- 馬家窯 kultúrával (kb. i. e. 3300–2000) kapcsolatos leletegyüttest vizsgálta át, és összesen hat olyan vázát talált, amelyeken a tipikus kereszt alakú szimbólumot vélte felfedezni.²¹

A *wu* írásjegy vizsgálata a neolitikumban tehát szinte lehetetlen feladat. Egyrésztől nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy ezek a jelek bármilyen (kifejlett) írásrendszer elemeit képezték volna, és direkt fejlődési kapcsolat lenne közöttük és a jóslócsontjelek között, másrészt pedig olyannyira kevés értékelhető lelet áll jelenleg a rendelkezésre, amelyek nem teszik lehetővé a messzemenő következtetések levonását.²² Harmadrészt pedig ezen kultúrák lakói valószínűleg nem kínaiul beszélő, ősi *han* kínai népcsoportokból tevődtek össze. Nyelvészetileg tehát nincs alapja a *wu* neolitikumbeli vizsgálódásának.

Általában véve elmondható, hogy a kínai kutatók főként azt a nézetet kedvelik, amely a sámánizmus jelenlétét feltételezi a neolitikus Kínában. Ez pedig feltehetőleg a kulturális legitimáció gondolatának köszönhető, amely újabb és újabb, időnként igen érdekes hipotézisek felállítására sarkallja a kínai kutatókat.²³ Ugyanakkor hiba lenne azt gondolni, hogy csak Kínában találkozhatunk ezzel a jelenséggel. Thomas Michael (2017a) rámutat arra, hogy a sámánizmus fejlődésével kapcsolatban sok kutató fejében rendkívül erősen él egyfajta lineáris leszármazási rendszer.²⁴ Ez alapján a sámánizmus történelme direkt módon visszakövethető a neolitikus időszakig, és egyfajta univerzális vallási jelenséggé lehet hivatkozni rá. Ez az erőltetett univerzalitás viszont ahhoz vezet, hogy a jelenségeket (például a sziklarajzokat) pusztán azért interpretálják

¹⁹ Okamoto-MacPhail 2021:202.

²⁰ Zhang Quanhai 張全海 2012.

²¹ Zhang két legfőbb forrása a 2009-es Wang Zhi'an 王志安 és Duan Xiaoqiang 段小強 által készített *A Majiayao kultúrával kapcsolatos kutatások összefoglaló gyűjteménye* (*Majiayao wenhua yanjiu wenji* 馬家窯文化研究文集) című munka, illetve a Gansu 甘肅 tartomány Lintao 臨洮 körzetében található Majiayao Fesztett Kerámia Múzeumban 馬家窯彩陶博物館 található leletek vizsgálata volt (Zhang 2012: 98). Eredményeiről azonban rendkívül szűkszavúan ad számot, és a hat váza közül is csak kettőről közöl fényképet. Emiatt azt a hipotézisét is igen nehéz objektíven értelmezni, amely azon a következtetésen alapul, amely szerint az itt található kereszt alakú szimbólumok a *wu* 卂 írásjegy legkorábbi formái, sőt hogy az írásjegy egyike azon kevés prehisztórikus írásjegyeknek, amelyek dekódolható jelentéssel rendelkeznek, így pedig a legelső írásjegyek egyikének (lenne) tekinthető, hiszen nagyjából 1000 évvel a jóslócsontfeliratok előttről származik (Zhang 2012: 99).

²² Wang 2010: 130.

²³ Kósa 2006: 302. Bár Keightley is erősen megkérdőjelezi a sámánizmus jelenlétét, de nem is zárja ki a lehetőségét. Véleménye szerint a lehető legprecízebben kell leírni az adott korszakban tapasztalható jelenségeket, hogy objektív képet tudjunk kapni róla (Keightley 1998: 775).

²⁴ Michael 2017a: 463–464.

a sámánizmuson keresztül, mert feltételezik az univerzalitást, nem pedig azért, mert az adott jelenség valóban sámánikus kvalitással rendelkezik.²⁵

2. A *wu* a jóslócsontfeliratokon

Láthattuk, hogy a *wu* írásjegy visszakövetése a neolitikus kultúrákban igencsak bizonytalan alapokon áll, ezért a legkorábbi biztonságosan visszakövethető időpontként sokkal bölcsebb a jóslócsontfeliratokat megjelölnünk a Shang-dinasztiából. Mint korábban már említettük, a kutatók a modern *wu* 巫 írásjegyet éppen a jóslócsontfeliratokon szereplő *wu*-val 𠃉 azonosították, így az ebből az időszakból származó leletekkel már sokkal biztosabban dolgozhatunk.²⁶

A *wu* 巫 írásjegy *wu* 𠃉 jóslócsontjellel való azonosítása azonban nem volt magától értetődő folyamat. Az írásjegy korábbi változatának visszakövetésében a *Chu megátkozása* (*Zu Chu wen* 詛楚文) című szöveg nyújtott segítséget. A szöveg Qin-beli Huiwen király 秦惠文王 (i. e. 338–311) Chu állam 楚國 elleni büntetőhadjárata idején készült i. e. 312 körül. A szöveg lényege, hogy Huiwen király látva a Chu-uralkodó embertelen tetteit, rendet kívánt tenni Chu államban. Ehhez pedig az istenségek segítségét kérte.²⁷ Pontosabban három istenség segítségét, mivel magának az embertelen tetteknek a bemutatását és a segítségkérést három példányban jegyezték le. A szövegek tartalma nagyjából megegyezik, a megszólított istenségek személye tér el csak bennük, nevezetesen: 1. Wu Xian 巫咸, 2. Ya Tuo 亞駝 és 3. Da chen juejiao 大沈厥湫. A három istenség az Eget, a Földet és a Vizet szimbolizálja, és ezek közül az Égnek, azaz Wu Xiannek szóló részben az istenség neve a *wu* 𠃉 írásjeggyel van írva.²⁸ A nevet és így a két *wu* közötti kapcsolatot a ránk maradt Zhou-kori források alapján azonosították.²⁹

²⁵ *Uo.*

²⁶ A *wu* 𠃉 írásjeggyel való azonosításon kívül találkozhatunk még más értelmezésekkel is. Luo Zhenyu 羅振玉 például úgy vélte, hogy a *wu* 巫 írásjegy eredetileg két kezét ábrázolt, amelyek egy sátorban vagy legalábbis egy zárt térben egy jádétárgyat tartva szimbolizálták a szellemeknek tett szolgálatot: 𠃉, 𠃊, 𠃋 (Qiao 2010: 130). Wu Ze 吳澤 pedig a *wu* 戊 írásjegy egy korai változatára vezette vissza a *wu* 巫 eredetét: 𠃌, 𠃍, 𠃎, 𠃏 (*Uo.*). (A későbbiekben ezekről az értelmezésekről is szó lesz.)

²⁷ Du 2012: 16.

²⁸ Wu 1987: 41–42.

²⁹ Wu Xianről a *Shangshu* 尚書 *Junshi* 君奭 fejezetében található információ: A Shang-dinasztiabeli Da Wu uralkodása alatt Yi Zhi és Chen Hu miniszterek megkapták az Ég jóváhagyását, Wu Xian pedig a királyi udvart igazgatta. 在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸又王家。(URL: <https://ctext.org/shang-shu/prince-shi/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 31.). Wu Xian és a *wu*-k kapcsolatára pedig a *Shuowen jiezi* is utal: A régiek közül Wu Xian volt az első *wu*. 古者巫咸初作巫。(URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/>)

Érdekes problémaként merül fel ugyanakkor, hogy bár a karakter azonosítása viszonylag egyöntetűen, sikeresen végbement, de a karakter kontextusba helyezésekor, tehát a jóslócsonton megjelenő *wu* 巫 írásjegyhez való jelentés-társításakor már széthúzást lehetett tapasztalni a kutatók között. A jóslócsont-*wu* ugyanis igen sokféleképpen értelmezhető a különböző feliratokon. A következőkben igyekszem a leggyakoribb jelentéseket ismertetni, amelyekkel a kutatók a leginkább foglalkoznak munkáikban.

A kínai nyelvű szakirodalomokban legtöbbször az alábbi értelmezésekkel találkozhatunk: 1. cickafarkas-jóslás (*shi* 筮),³⁰ 2. a négy irány, 3. tánc, 4. esz-köz, 5. egyfajta személy,³¹ 6. terület neve, 7. ország neve, 8. istenség neve.³² Ezek közül pedig az 'irány' jelentés gyakran kiegészül egy tágabb értelmezéssel, vagyis hogy nemcsak magukat az irányokat jelölhette a *wu*, hanem az irányoknak (illetve azok szellemeinek) bemutatott áldozattípust is.³³ Ami a nyugati nyelven íródott munkákat illeti, Gilles Boileau gyűjtötte össze legkimerítőbben a *wu* különböző jelentéseit. Bár kevesebb értelmezést sorol fel, viszont ezek nagyjából magukba foglalják a már korábban említett egyéb aspektusokat is:³⁴

1. A *wu* egy szellemet jelöl, mint például észak *wu*-ja vagy kelet *wu*-ja, és áldozatokat mutatnak be neki.
2. Egy áldozattípus: (He 合 34138, IV. időszak): 辛酉卜寧風巫九犬。 *Xinyou* (napján) jósol: hogy megbékítse a szelet, a *wu*-áldozatot bemutatva 9 kutyát áldoz fel. Ha a *wu* ebben a jelentéskörben fordul elő, gyakran a szél lecsendesítésével és az időjárással áll kapcsolatban.
3. Némely előfordulásakor a *shivel* 筮, vagyis a cickafarkkal való jóslással egyenértékű.

wu-bu1 utójára tekintve: 2022. 12. 31.). Ugyancsak Wu Xian hivatalnoki pozíciójáról emlékszik meg a *Shiben* 世本is, ahol viszont már Yao 堯 (feltehetőleg) varázserővel rendelkező minisztere: Wu Xian Yao minisztere volt. Kiváló technikái révén vált Yao császár miniszterévé. Ő találta fel a cickafarkkal való jóslást. 巫咸堯臣也以鴻術為帝堯之醫巫咸作筮 (URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=727485&searchu=%E5%B7%AB&remap=gb>, utójára tekintve: 2023. 01. 01.)

³⁰ He 合 05648 1. időszak, 丙戌卜, 懲貞: 巫曰: 蠱貝于婦, 用若?。五月。 *Bingshu* (napján) jóslást végez, Cheng jósol, a *wu* kihirdeti: „Bőségesen kagylót ajándékozni a királyi hitvesnek, kedvező-e?” Ötödik hónap.

³¹ He 合 00946 1. időszak, 雉以巫? 雉弗其以巫? Ju elvigye a *wu*-t? Ju ne vigye el a *wu*-t? (雉= *ju* 舉 (Zhao 2002: 341).

³² Ji 2020: 201.

³³ Zhao 2005: 39. (He 合 32012 4. időszak) 癸巳卜, 其帝于巫? *Guisi* (napján) jósol, bemutatassa-e a *wu*-áldozatot? (He 合 34157 1. időszak) 辛亥卜, 小帝北巫? *Xinhai* (napján) jósol, bemutatassa a kis áldozatot észak *wu*-jának? (He 合 34138 1. időszak) 辛酉卜, 寧風巫, 九豕? *Xinyou* (napján) jósol, azért, hogy megbékítse a szelet, a *wu*-áldozattal kilenc disznót áldoz.

³⁴ A következő összefoglaló forrása: Boileau 2002: 354–356.

4. Van, hogy emberi élőlényt jelöl: (He 5651, I. időszak): 丙申卜巫御，不御。 *Bingshen* (napján) jósol: a *wu* bemutatja a megbékítéshez szükséges áldozatot, nem mutatja be a megbékítéshez szükséges áldozatot. (He 5658 正, I. időszak): 甲子卜殺貞妥氏巫，貞妥不其氏巫。 *Jiazi* (napján) 殺 jósol: Tuo elviszi a *wu*-t, jósol, Tuo nem viszi el a *wu*-t. (He 5654 I. időszak): 貞周氏巫，二告。 jóslat: Zhou viszi a *wu*-t, második kihirdetés. Itt a *wu*-t feltehetőleg egyfajta sarcként ajánlhatták fel. (He 5647 正 I. időszak): 壬辰卜互貞出書巫呼取氏。 *Renchen* (napján), jósol: Gen kihirdeti a jóslatot, megbízás van a *wu*-val, fogják el és hozzák el a *wu*-t.

Olykor pedig olyan jóslás is előfordult, ahol a *wu* a jóslásért volt felelős: (He 5648, I. időszak) 貞巫曰 jósol,³⁵ a *wu* kihirdeti. Maga a jóslás pedig a királyi hitves megbékítéséről szólt.³⁶

A *wu* jóslócsontfeliratokon való azonosításával kapcsolatosan érdemes megemlíteni Zhao Rongjun 趙容俊 munkáit, aki a későbbi korok *wu*-tevékenységeinek nyomait keresve vizsgálta meg a leleteket.³⁷ Értekezéseiben a *wu* bajelhárító és gyógyító tevékenységeit vette alapul, amelyeket további részekre bontott. A bajelhárítás esetében az esőimákat (*qiyu* 祈雨), az esőmegállító tevékenységeket (*zhi fengyu* 止風雨), a hadászattal kapcsolatos jóslásokat és a sáskajárást (*huangzai* 蝗災) vizsgálta, míg a gyógyítással kapcsolatban a konkrét betegségkezelést és a betegségmegelőzés lehetséges feljegyzéseit elemezte.

Katasztrófák elhárításával kapcsolatos jóslócsontfeliratok:³⁸

1. (He 合12853) 壬午卜，於河求雨，燎？ *Renwu* (napján) jósol, azért, hogy esőt kérjen a Sárga-folyótól, bemutassa-e az égő áldozatot?
2. (He 合28108) 其有燎毫土，有雨？ Ha a Bo vidékén égő áldozatot mutat be, lesz-e eső?

³⁵ Egyes kínai kutatók ugyanakkor kissé eltérően értelmezik a *zhen wu yue* 貞巫曰 kifejezést, és inkább a cickafarkkal történő jóslás példájához sorolják. Tehát a *wu* a cickafarkkal történő jóslásra utal, és ennek „eredményét” hirdeti ki (Chang 2008: 6).

³⁶ Boileau 2002: 355. Az alábbi idézetekkel kapcsolatban Boileau számos kérdést vet fel, azaz, hogy a *wu*-jelentések kapcsolódnak-e egymáshoz? Csak fonetikai kölcsönzésekről van szó, vagy további összetartozó elem is van közöttük? Ha a *wu* élőlényt jelöl, akkor egy személy nevééről van szó? Esetleg egy törzs nevééről? Vagy a származása helyéről? Ami viszont biztos, hogyha személyről is van szó, akkor sem rendelkezik túl magas státusszal, mások parancsait követi, és autonómiája is sérült. Így pedig nehéz belelátni a *wu* személyébe a király személyét (Boileau 2002: 356).

³⁷ Zhao 2002, 2003 és 2004.

³⁸ A feliratok forrása: Zhao 2003: 1–9.

3. (He 合33233) 癸巳貞其燎十山，雨？ *Guiji* (napján) jósol, a tíz hegynek égő áldozatot mutat be, lesz-e eső?
4. (He 合5455) 貞：舞，有雨？ Jósol, táncol, lesz-e eső?
5. (He 合12819) 庚寅卜：甲午奏舞，雨？ *Gengyin* (napján) jósol, ha *jiawu* napján táncot mutat be áldozatként, lesz-e eső?
6. (He 合12831) 辛巳卜：賓貞乎舞，有從雨？ *Xinji* (napján) jósol, vendégül látja [az őst], és kihirdeti, ha táncol, követi-e eső?
7. (He 合 32297) 戊申卜，其 𠄎 永母，雨？ *Wushen* (napján) jósol, ha *yongmu*-kat, lesz-e eső?
8. (He 合 32301) 丙戌卜， 𠄎 母？ *Bingxu* (napján) jósol, megégesse-e *mu*-t?
9. (He 合 11006) 貞：王其舞，若？ 貞：王勿舞？ Jósol, a király táncol, kedvező-e? A király ne táncoljon?
10. (He 合 12818) 丙辰卜，貞：今日奏舞，有从雨？ *Bingchen* (napján) jósol, kihirdeti, ha a mai napon táncot ajánl fel, követi-e eső?
11. (He 合 14197) 貞：勿舞河，亡其雨？ Jósol, ha nem táncol a Sárgafolyónak, nem lesz-e eső?
12. (He 合14207) 貞：舞岳，有雨？ Jósol, ha táncol a hegynek, lesz-e eső?
13. (He 合 34137) 甲戌，貞：其寧風，三羊三犬三豕？ *Jiaxu* (napján) jósol, kihirdeti, a szél megbékéltetése érdekében, [áldozzon-e] három birkát, három kutyás és három disznót?
14. (He 合 34138) 辛酉卜，寧風巫，九豕？ *Xinyou* (napján) jósol, a szél megbékítése érdekében, a *wu*-szertartással áldozzon-e kilenc disznót?
15. (He 合 34140) 戊子卜，寧風北巫，犬？ *Wuzi* (napján) jósol, annak érdekében, hogy megbékítse észak *wu*-ját, [áldozzon-e] kutyát?
16. (He 合 12997) 王占曰：今夕退雨。 A király jósol és kihirdeti: Ma este visszavonul az eső.
17. (He 合 33022) 貞：王征召方，受祐？ Jósol, a király büntető hadjáratot indít a Shaok területére, kap-e segítséget?
18. (He 合 33234) 庚辰，貞：其寧秋？ *Gengchen* (napján) jósol, megszünteti-e a csapást?

A fenti idézetekből is jól látszik, hogy mennyire fontos volt a Shang-kori embernek, hogy hatással tudjon lenni a természet működésére. Mivel a korabeli társadalom igen nagymértékben a mezőgazdasági termelésre támaszkodott, ezért nem meglepő, hogy ezek a jóslatkérések is főként a termény zavartalan növekedésével kapcsolatosak. Így szárazság esetén esőért áldoztak, túlzott eső esetén az eső megállításáért, harc esetén a győzelemért, rovarkár esetén pedig annak elmúltáért. Fontos kiemelni, hogy ebben az időszakban nemcsak állatokat áldoztak a folyók és hegyek szellemeinek az esőért, hanem embereket is (*he* 合

32297, *he* 合 32301 égő áldozatai). Másik érdekesség pedig, hogy maga a király is jósolt, ha a helyzet súlyossága (szárazság, háború) megkívánta.

Betegséggel kapcsolatos jóslócsont feliratok:³⁹

1. (He 合 13658) 有疾齒，唯蠱? Fogfájása van, romlott étel okozta-e?
2. (He 合 17384) 王夢子，亡疾? Az uralkodó a hercegről álmodott, nem lesz-e beteg?
3. (He 合 24956) 甲辰卜，出貞：王疾首，亡延? *Jiachen* (napján) jósolt, kihirdeti, a király fejfájása nem húzódik-e el?
4. (He 合 13849) 貞：告疾于祖乙? Jósol, tájékoztatta a betegségről, Yi ős fog-e segíteni?⁴⁰
5. (He 合 13853) 貞：告疾于祖丁? Jósol, tájékoztatta a betegségről, Ding ős fog-e segíteni?
6. (He 合 22532) 辛亥卜，出貞：今日王其水寢? *Xinhai* (napján) jósolt, kihirdeti, ma a király kimossa-e a hálótermét?

A fenti jóslatok alapján betekintést kaphatunk a Shang-emberek betegségfelfogásába. A szövegek alapján láthatjuk, hogy a rossz ételnek és az álmoknak is betegséget okozó hatást tulajdonítottak, sőt egyfajta higiéniaát megcélzó tevékenységgel is találkozunk az utolsó jóslatban (6. példa, He 22532).⁴¹ A legtöbb esetben viszont mindig valamilyen szellem tevékenységének tartották a betegség létrejöttét, így a gyógyítási folyamat azzal kezdődött, hogy megtudakolták, ki a felelős a betegségért.⁴²

Bár a szövegek bemutatásának célja az volt, hogy bizonyítsa a *wu* tevékenységeinek meglétét és így a jelenlétét a Shang-dinasztiában, viszont ez a vállalkozás nem kifejezetten nevezhető sikeresnek. Először is, a jóslócsontokon nem talákoztunk *wu* írásjeggyel, ahol igen, ott pedig a már korábban bemutatott „áldozattípus”, illetve „adott irány istensége” jelentéssel volt felruházva. Ha viszont ezt a hiányosságot nem vesszük figyelembe, és csak a tevékenységek

³⁹ A feliratok forrása: Zhao 2004:7–13.

⁴⁰ A *gao* 告 írásjegy itt egy passzív gyógyítási folyamatot ír le. Az írásjegy eredetileg egy gödröt ábrázolt, amelyen egy póznán a betegségről szerepelt tájékoztatás: 𠄎. A pózna célja az volt, hogy az ős tudomást szerezzen a betegségről, és reménykedtek abban, hogy segíteni fog a gyógyulásban (Zhao 2004: 9).

⁴¹ Érdekes módon még a légkör, a front változásának (*qihou* 氣候) is betegség okozó szerepet tulajdonítottak (Zhao 2004: 9).

⁴² (He 合 13647) 疫齒佳 𠄎害。疫齒不佳 𠄎害。A beteg fog ős ártalom miatt van. A beteg fog nem ős ártalom miatt van. (He 合 13714) 貞：婦好 𠄎疫佳 𠄎害。Jósol, Fu Hao beteg, ős ártalom okozza (Keightley 1998: 806).

meglétét vizsgáljuk, akkor sem egyértelmű a *wu* jelenléte. A jóslócsontokon ábrázolt jóslás folyamata rendkívül precíz, megtervezett és időigényes feladat volt. És bár magának az egész folyamatnak a szellemekkel való kommunikáció a célja, magát a kommunikációt lejegyezték, és nincsen benne utalás bármiféle eksztatikus vagy rögtönzött tevékenységre. Így kevésbé valószínű, hogy ezek a feliratok a *wu* mint sámán tevékenységeinek a feljegyzései.

Végezetül ki kell térnünk egy már érintett kérdésre: arra, hogy Chen Mengjia a Shang-kori *wangot* 王 egy speciális *wu*-nak tekintette. Erre bizonyíték, hogy a korszakban a jóslás – amelyet a király is végzett – nagyban befolyásolta az államszervezet működését.⁴³ Mivel pedig a jelen tanulmány a *wu* lehetséges szemantikai mezejét vizsgálja, ezért érdemes utánajárni ennek a kérdésnek, hogy azonosíthatjuk-e a két karaktert egymással. Boileau kétségeit fejezi ki ezzel az elmélettel kapcsolatban. Úgy véli, hogy Chen Mengjia nem teljesen pontosan határozta meg a Shang-kori *wu* feladatköreit, ugyanis kutatásaiban Zhou-kori forrásokat használt fel ezek definiálására, és ezekből kiindulva azonosítja őket a Shang-kori király feladatkörével. Boileau arra is rámutat, hogy bár valóban vannak átfedések a *wang* és a *wu* szerepei közt, de a *wang* feladatkörei sokkal szélesebb körűek, hiszen vezetői és hadászati feladatokat is el kellett látnia.⁴⁴ Ráadásul a *wangon* és a *wu*-n kívül létezett a jóshivatás is, egy olyan személyé, aki jóslást végezhetett, de mégsem állt kapcsolatban sem a *wu*-val, sem a *wanggal*.

Lényegében tehát a jóslócsontfeliratokon a *wu* karakter jelentéseinek izgalmas sokaságát láthatjuk, a még pontosabb szemantikai és szerkezeti értelmezés érdekében viszont tovább kell haladnunk a *Shuowen wu* szócikke felé, ha a tisztán szeretnénk látni az írásjegy összetételével és jelentésével kapcsolatban.

3. A *wu* a Zhou-kori szövegekben

3.1. A *wu* a Guoyuben

Az egyik leggyakrabban idézett ókori forrás a *wu*-val kapcsolatban a *Guoyu* 國語 *Chuyu* 楚語 fejezetéből való.⁴⁵

⁴³ Keightley 1998: 797. A király szinte minden fontosabb ügyben kikérte a szellemek véleményét (álom, betegség, születés, vadászat, háború, utazás stb.), és azokban az esetekben, amikor ő végezte a jóslást, a jóslócsontfeliratokon a 'jósol' (*zhan* 占) írásjegyet (Kósa 2006: 303).

⁴⁴ Boileau 2002: 351.

⁴⁵ Chang bár a szöveget a sámánizmus egy igen fontos forrásának tartja, felhívja a figyelmet arra, hogy ez a rész mégiscsak Chu állam (Chuguo 楚國) történetével foglalkozik. Bár szerinte éppen Chu állam és a Shang-kori állapotok hasonlósága miatt lesz alkalmas a szöveg a sámánizmus elemzésére (Chang 1994: 10).

Az ősi időkben, az istenek és az emberek nem keveredtek. Abban az időben a nép között voltak olyanok, akik oly tökéletesek, kiválóak és áhítattal teliek voltak, hogy képesek voltak a megfelelő tiszteletre és a belső egyenességre. Oly mély volt a tudásuk, hogy a fönti és a lenti világ rendjét egyaránt ismerték, [...] így a szellemek alá tudtak szállni beléjük. Az ily hatalmaknak birtokosa, ha férfi volt, *xi*-nek [覡] (sámán) nevezték, ha nő, úgy *wu*-nak [巫] (sámánnő) hívták.

古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，[...]，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。⁴⁶

Chang megállapítása szerint a szöveg alapján a Shang-sámánizmusra a következők voltak a jellemzők: 1. a vallási rítusokon a szellemek és az emberek vettek részt. 2. Voltak speciális képességű emberek (*xi* 覡, sámán és *wu*, sámánnő). 3. A felemelkedés és alászállás valószínűleg ceremoniális keretek között zajlott.⁴⁷ A szellemekkel való kommunikáció képessége pedig, mivel jól ismerték a halandók sorsát és az események láncolatát, a sámánokat a politikai elithez emelte közel.⁴⁸ Nem meglepő módon azonban Keightley nem ennyire pozitívan értelmezi a szöveget, és szerinte csak annyiról szól, hogy próbálják elkerülni a morális és szakrális zűrzavart.⁴⁹ Jean Lévi is inkább annak a folyamatnak a leírását látja ebben a passzusban, amely során a *wu*-k és tevékenységük a különböző hivatalnokok felügyelete alá kerültek.⁵⁰

3.2. A *wu* a Zhouli-ban

A *Zhouli* már nem egészen olyan minőségben nyilatkozik a *wu*-król, mint ahogy a *Chuyu* fejezete tette. Hogy jobban lássuk a köztük lévő különbséget, az alábbiakban közöljük a *Zhouli* sámánokhoz köthető passzusait:⁵¹

A sámánok felügyelője [司巫]: 1. A sámánok felügyelője irányítja és adja ki a feladatokat a sámánoknak. Ha az országban nagy a szárazság, a sámánokkal előadatja az esőhozó szertartást. 2. Ha az ország nagy bajban van, a sámánok a kitaráshoz vezető szertartást hajtják végre. [...] 5. A temetési szertartásokon ők felügyelik a rituálét, amelynek során a sámánok megidézik a szellemeket.

⁴⁶ *Guoyu, chuyu xia* (URL: <https://ctext.org/guo-yu/chu-yu-xia>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 01.).

⁴⁷ Chang 1994: 11. Keightley azonban inkább a rendre való törekvés megnyilvánulását látja a szövegben, egyfajta törekvésként a káosz visszaszorítására (Keightley 1998: 822).

⁴⁸ Chang 1994: 35.

⁴⁹ Keightley 1998: 822.

⁵⁰ *Uo.*, 823.

⁵¹ A fejezet elemzésének alapja és a *Zhouli*-ban szereplő sámánfeladatkörök fordításának forrása: Kósa 2006: 306–307.

Férfi Sámánok [男巫]: A Férfi Sámánok felügyelik a Hegyek és Folyók Istenének bemutatott *si* és *yan* áldozatot, miközben kezükben nádat tartanak. Télen [a *danuo* 大儺, a nagy démonűző szertartás idején] a Nagy Templom csarnokában a Férfi Sámánok különböző irányokba számtalan nyilat lönek. 2. Tavasszal rituális bejelentést tesznek közzé, és tilalmakat bocsájtanak ki, hogy a bajt és betegséget távol tartsák. 4. Ha a király gyászszerteráson vesz részt, az előimádkozókkal előtte lépdelnek.

Női Sámánok [女巫]: A Női Sámánok feladata az év során rendszeresen tartott démonűző szertartások idején a felkenések és a rituális tisztítás elvégzése. 2. Ha szárazság vagy tikkasztó forróság uralkodik, a Női Sámánok járják el az esőhozó táncot. 3. Ha a királynő gyászszerteráson vesz részt, az előimádkozókkal együtt előtte lépdelnek. 4. Ha az ország bármiféle nagy bajba kerül, imádkoznak, énekelnek és sírnak.⁵²

Az egyik szembeötlő különbség, hogy a *Zhouli* már nem *xi*-nek és *wu*-nak nevezi nemek alapján a sámánokat, hanem *nanwu*-nak és *nüwu*-nak, férfi sámánnak és női sámánnak.⁵³ A másik fontos információ Kósa Gábor szerint, hogy meglepő módon a sámánok létszámáról nem határoz meg pontos számot a *Zhouli*, és ez valószínűleg annak köszönhető, hogy 1. létszámuk a szerencsétlen helyzet komolyságától függően változott, illetve, hogy 2. már nem voltak szerves részei a korszak vallási hierarchiájának.⁵⁴ Ez pedig szintén számottevő különbség a *Chuyu* fejezetének lehetséges értelmezéseihez képest, ahol inkább egyfajta hivatalnoki szerepkört próbálnak a sámánhoz társítani.

3.3. A *wu* egyéb szövegekben

Az alábbi fejezetben a *wu* előfordulásait vizsgáljuk különböző szövegekben.⁵⁵

A *wu* mint az áldozati tevékenységek felügyelője:

Mozi 墨子 *Yingdi ci* 迎敵祠

A külhoni híres szentélyek közül, vannak olyanok, amelyekben *wu*-k imádkoznak a szellemekhez és áldozatokat mutatnak be nekik. [...] A *wu*-knak közel kell lakniuk a föld oltárához, és imádniuk kell az isteneket. A *wu*-k jósolnak és [annak

⁵² <http://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo> (utoljára megtekintve: 2021. 06. 07.).

⁵³ Boileau 2002: 359.

⁵⁴ Kósa 2006: 307.

⁵⁵ A fejezetben előforduló szövegek forrása: Zhao 2002: 77–87. Zhao Rongjun három nagyobb kategóriára osztja a szövegeket tematikájuk alapján: 1. Feljegyzések szellemekkel való kommunikációról, 2. Feljegyzések a *wu*-tevékenység „szakmaként” való leírásáról és 3. Feljegyzések a *wu* mint hivatalnok tevékenységeiről (*Uo.*).

eredményét] továbbadják az öröknek. Csak az örök tudhatnak a *wu*-k jóslatairól, és senki más.

從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。[...] 巫必近公社，必敬神之。巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。⁵⁶

Chunqiu Gongyang zhuan 春秋公羊傳 *Yin gong si nian* 隱公四年

Azon a helyen áldozatot mutatott be Zhongwu-nak (鍾巫), és megölte Yin herceget.

於鍾巫之祭焉，弑隱公也。⁵⁷

Zhuangzi 莊子 *Renjian shi* 人間世

Ugyanígy meg van szabva, hogy azokat az ökröket, amelyeknek fehér a homloka, a disznókat, amelyeknek magasba hajlik az orra, és az embereket, akiknek aranyerük van, nem lehet feláldozni a Sárga-folyónak [河]. Ezeket [az ismertető jegyeket] a *wu*-k és *zhu*-k már mind tudják, és kedvezőtlennek tartják őket.

故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。⁵⁸

Shanhaijing 山海經 *Zhongshanjing zhongci shijing* 中山經·中次十經

Ami a Lu hegyet illeti, ő a [többi hegy] ura. A neki bemutatott áldozatok a finom bor és az ökör, birka, disznó hármasának áldozata [*tailao* 太牢]. A *wu* és a *zhu* ketten együtt táncolnak neki, és jádekoronggal [*bi* 璧] körbeveszik.

騶山，帝也，其祠羞酒，太牢其，合巫祝二人舞，嬰一璧。⁵⁹

A fenti szövegekből kiderül, hogy a *wu* egy olyan személyt jelölt a korban, aki egyfajta szentélyszolgálatot végzett, és ő volt a felelős a megfelelő áldozat bemutatásáért a szertartás során. Ezenkívül a *wu* jelölhetett még szellemet is, mint ahogy az a *Chunqiu Gongyang zhuan* történetéből is látszódik, ahol a szellemet Zhongwu-nak 鍾巫 hívták.

A *wu* a rituális szövegekben:

Liji 禮記 *Liyun* 禮運

A király előtt a *wu*-k vannak, mögötte pedig az írkokok. A teknőspáncélból és cickafarkból jósolók, illetve a vak zenészek segítőkkel mind [a király] bal és

⁵⁶ *Mozi*, *Yingdi ci* (URL: <https://ctext.org/mozi/sacrifice-against-the-coming-of-the-enemy/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

⁵⁷ *Chunqiu Gongyang zhuan*, *Yin gong si nian* (URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan/yin-gong-si-nian/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 12.).

⁵⁸ *Zhuangzi*, *Renjian shi* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=41964>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 12.).

⁵⁹ *Shanghai jing* *Zhongshan jing zhongci shi jing* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=83897>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.)

jobb oldalán helyezkednek el. A király középen van, elméjét önös érdekek nem vezérlik.

王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心無為也。⁶⁰

Liji Tangongxia 檀弓下

Amikor az uralkodó egy miniszter temetésén vett részt, *wu*-kat és *zhu*-kat vitt magával, akiknél barackfaágak és nádvesszők voltak, és fejszékét tartottak.

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。⁶¹

Yili 儀禮 *Shi sang li* 士喪禮

Amikor a herceg megérkezett, a szertartásmester kívül üdvözölte őt a külső kapunál. Mikor meglátta a ló fejét, nem siratott (tovább), hanem visszafordult belépett a kapu jobb oldalán, és északnak fordult. [...] A *wu* a templom kapuján kívül maradt, és helyét az előimádkozó vette át.

君至，主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面。[...] 巫止于廟門外，祝代之。⁶²

Ezekből a szövegekből jól látszódik, hogy a *wu* már betagozódott a korabeli vallási bürokráciába, és konkrét helye volt a szertartások során. Ezek általában a temetéssel kapcsolatos tevékenységeket jelölték, illetve a gonosz szellemek távoltartására irányultak. Érdekes, hogy a *wu* személyét kedvezőnek tartják a király jelenlétében, és kíséretének fontos tagjaként említik.

Zhuangzi 莊子 *Ying diwang* 應帝王

Zheng államban élt egy *wu* [*shenwu* 神巫], akit Ji Xiannek hívtak. Ismerte az emberek születésének és halálának [idejét], létezésüket és pusztulásukat, [tudott] balszerencsájükről és jószerencsájükről, [tudta] hogy ki éri meg az öregkort, és hogy ki hal meg fiatalon. Előre tudta ezeket évre, hónapra, dekádra, napra pontosan, [éppen] úgy mintha egy istenség volna. A Zheng-beli emberek, ha meglátták őt, mind otthagyták, és elfutottak.

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。⁶³

⁶⁰ *Liji, Liyun* (URL: <https://ctext.org/liji/li-yun>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

⁶¹ *Liji, Tangongxia* (URL: <https://ctext.org/liji/tan-gong-ii>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

⁶² *Yili, Shi sang li* (URL: <https://ctext.org/yili/shi-sang-li>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.). (Fordítás: Kovács 2008: 345.)

⁶³ *Zhuangzi, Ying diwang* (URL: <https://ctext.org/zhuangzi/normal-course-for-rulers-and-kings/ens#n2767>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

Lunyu 論語

A mester azt mondta: A délieknek van egy mondásuk; az ember, akiben nincs meg a kitartás, nem lehet gyógyító sámán.

子曰，南人有言曰：人而無恒，不可以作巫醫善夫。⁶⁴

Guanzi 管子 *Quanxiu* 權修

Ha az uralkodó a teknőspáncélos és cickafarkas jóslára támaszkodik, és előszere-ttel alkalmaz *wu* gyógyítókat, akkor a szellemek hirtelen kárt okoznak.

上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神驟崇。⁶⁵

Talán a legszembeötlőbb különbség az előző passzushoz képest az, hogy itt már kifejezetten károsnak tartják a *wu* jelenlétét a királyi udvarban, sőt a nép körében kifejezetten félték azokat az embereket, akik *wu*-képességekkel bírtak. A történetek alapján tehát egy olyan *wu*-kép rajzolódik ki a szemünk előtt, amely bár a vallási tevékenységek egy elengedhetetlen elemeként mutatja be a *wu*-t, de mégis tevékenysége és jelenléte egyre inkább negatív jelentéstartamokkal töltődik fel.

4. A *wu* a *Shuowen jiezi*-ben

Miután áttekintettem a *wu* említését különböző kontextusokban, egy konkrét meghatározás alapján vizsgálom tovább az írásjegyet. Annak érdekében, hogy a lehető legpontosabban megértsük az ókori Kína *wu* karakterének lehetséges jelentéstartalmait, célszerű a *wu* jelentéséhez a korban hozzá legközelebb eső szótár szócikkét alapul venni. A *Shuowen* szerint a *wu* a következőt jelenti:

A *wu* egy előimádkozó. Egy olyan nő, aki képes arra, hogy szolgálja az alak-talanokat, és táncával lehívja az istenségeket.⁶⁶ Egy embert ábrázol, aki két bő ruhaujjával táncol. A *gong* 工 szóval azonos jelentésű.

巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。⁶⁷

⁶⁴ URL: <http://ctext.org/analects/zi-lu> (utoljára megtekintve: 2022.12.30.). (Fordítás: Kósa 2006: 306.)

⁶⁵ *Guanzi*, *Quanxiu* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=48183>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

⁶⁶ Kósa a *wuxinget* 無形 „láthatatlan világnak” fordítja (Kósa 2006: 299).

⁶⁷ *Shuowen jiezi*, *juan liu* 卷六, *wu bu* 巫部 (URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?searchu=%E5%B7%AB>, utoljára megtekintve: 2021. 06. 07.). Amennyiben nincsen más fordító feltüntetve, az adott kínai eredeti szöveg saját fordítását közlöm.

Xu Shen 許慎 ezenkívül megadja a *wu* karakter *guwen* 古文 alakját is: 𠄎. L. C. Hopkins felhívja a figyelmet arra, hogy a *wu* karakter kis pecsét (*xiaozhuan* 小篆) alakja valamelyest eltér a modern írásjegy alakjától: 𠄎.⁶⁸ E. Schafer pedig bemutatja, hogy mely jóslócsontkarakterek felelnek meg a ma használatos *wu* 巫 karakternek: 𠄎 𠄎 𠄎. Véleménye szerint ezek a karakterek egy személyt, feltehetőleg a sámánt ábrázolják, amint egy jádét – egy esőhöz közetet – emel fel egy elkerített területen.⁶⁹ Mielőtt pedig még részletesebben is megvizsgál-nánk ezt az állítást, érdemes kiemelni a definíció főbb pontjait: 1. a *wu* egy nő, 2. a szellemeket szolgálja, 3. hosszú ujjú ruhás táncával szellemeket/istenségeket tud lehívni, 4. a *gong* írásjeggyel azonos jelentésű. Első ránézésre ezek viszonylag egyszerű és könnyen értelmezhető elemei a definíciónak, amely egyaránt megválaszolja a karakter szemantikai jelentésmezejével kapcsolatos kérdéseket, és a *guwen* írásjegy megadásával igyekszik képet nyújtani egy bizonyos szempontból arról, hogy milyen más alakváltozatai léteztek az adott karakternek. A definíció „egy táncosra hasonlít” passzusa pedig elárulja, hogy szerkezetileg az írásjegy egy *xiangxing* 象形 írásjegy, azaz egy piktografikus karakter, amely a tánc mozgását örökíti meg.

A látszat ellenére komoly ellentmondások húzódnak meg a karakter egyszerű *Shuowen*-definíciója mögött. Az előbbi két alrészben, a *wu* neolitikus és jóslócsont-feliratos karakterkeresésében egyáltalán nem az itt megadott írásjegyek meglétét vizsgáltuk, hanem egy olyan *wu* 𠄎 írásjegyét, amelyet Xu Shen definíciója egyáltalán nem közöl. Ha elfogadjuk, hogy a *wu* 𠄎 írásjegy két darab *gong* 工 írásjegy összeillesztéséből származik, akkor a meghatározás utolsó része is nyerhet valamiféle értelmet („a *gong*gal azonos jelentésű”). Viszont ez teret ad egy újabb dilemmának: Xu Shen definíciója először egy hosszú ujjú ruhában táncoló nőről beszél, aki szellemeket képes lehívni, ez az alak pedig hogyan is lehetne ugyanolyan értelmű, mint a *gong* írásjegy? Az is egy hasonló táncos képi jele lenne? A *Shuowen* a következőt írja a *gong*ról: „[A *gong*] azt jelenti, hogy ügyes és díszes. Egy olyan emberre hasonlít, akinek körzője és vonalzója van. A *wu* írásjeggyel azonos jelentésű. 巧飾也。象人有規槩也。與巫同意.”⁷⁰ Bár az ügyes és díszes meghatározások még összeegyeztethetők is lennének bizonyos szempontból a *wu* ’táncos’ jelentésével, a körzőt és vonalzó tartó ember alakja viszont már egyértelműen eltér a hosszú ujjas táncos alakjától, aki szellemeket szolgál. Miért van az tehát, hogy Xu Shen látszólag két ellentétes meghatározást integrál egyazon definícióban? Li Xiaoding úgy véli, hogy Xu Shen a kispecsétforma alapján értelmezi a *wu*-t, ezért válik homályossá

⁶⁸ Hopkins 1945: 4.

⁶⁹ Schafer 1951: 154.

⁷⁰ *Shuowen jiezi, juan liu* 卷六, *gong bu* 工部. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=29321&remap=gb> (utoljára megnézve: 2022. 08. 01.).

a definíciója. Szerinte a *Shuowen* szerzője gyanítja, hogy a *wu* eszközt jelent, de nem bizonyítja egyértelműen.⁷¹ Ugyanígy vélekedik Zhang Zhongsheng 張中昇 is, aki szintén rámutat arra, hogy a *wu*-t 巫 egyfajta eszközként kellene értelmezni, amelynek a jóslócsontfeliratokon lévő formája a *wu* 𠄎 írásjegy. Liu Ming bár Schaferhez hasonlóan szintén két jádét tartó alakként értelmezi az írásjegyet, akik egymással szemben helyezkednek el, ám azért tesz így, hogy rámutathasson a karakter 'eszköz' jelentésmezejére. A szócikkkel kapcsolatban úgy ítéli meg, hogy Xu Shen szubjektíven elemezte a *wu* jelentését, és anakronisztikusan értelmezte a jelentését, ezzel pedig negatív hatást fejtett ki az utókorra, amely megnehezítette a *wu* valódi értelmének a feltárását.⁷²

Úgy tűnik tehát, hogy a *wu* *Shuowen*-értelmezésében két lehetséges magyarázatot találtunk. Az egyik elképzelés szerint a *wu* karakter a táncsal áll valamiféle kapcsolatban, a másik elképzelés szerint pedig egyfajta eszközt jelöl, amely az ácsmesterség bizonyos aspektusaihoz köthető. A következőkben ezt a kétféle értelmezést fejtem ki bővebben.

4.1. A *wu* és a tánc

A táncról általában

A *Shuowen*ben szereplő karakterrel kapcsolatban Schafer megállapítja, hogy két alakot ábrázol, akik egymással szembefordulva helyezkednek el egy középső dolog két oldalán, ami lehet egy rúd vagy egy sátoryszerű elkerítés. Emiatt úgy véli, hogy a *wu* karakter két rituális táncot végző sámánt ábrázol.⁷³ Érdemes azonban kiemelni Hopkins véleményét, miszerint valószínűleg igen kevés olyan ember akad, aki a *wu* kispecsét-karakterébe képes lenne egy hosszú ujjú ruhában táncoló sámánt beleképzelné. A karakter képileg nem ennyire kifejező.⁷⁴ Hopkins feltételezi, hogy Xu Shen a szócikk megírásakor a saját maga által látott *wu*-k előadásaira gondolva definiálta a karakter jelentését.⁷⁵ Viszont ha a szócikk kis pecsét formával írt karaktere helyett a szintén közölt *guwen* karaktert vizsgáljuk meg, akkor ott sokkal inkább felfedezhetők a (rituális) táncra utaló jegyek. A *guwen* karaktert Hopkins két részre bontja. A felső rész szinte teljesen megegyezik a *wu* karakter kispecsét-formájával 𠄎, az alsó része pedig a *gong* 𠄎 'két kézzel felemelve tartani' jelentésű karakter korai alakjának

⁷¹ Ji 2020: 202.

⁷² Liu 2006: 81.

⁷³ Schafer 1951: 153.

⁷⁴ Hopkins 1945: 4.

⁷⁵ *Uo.*

felel meg: 𠃉𠃊. Ezen összetevők alapján Hopkins egy hozzátétőleges fordítást javasol a *guwen* karakterre: „egy ember a magasba tart egy másikat, aki egy varázsló”.⁷⁶ Viszont szerinte ez az értelmezés még mindig nem ad egyértelmű magyarázatot a *wu* és a tánc kapcsoltára, és ezért további elméleteket javasol a két szó közti jelentéstartalom távolságának az áthidalására. Azt feltételezi, hogy a *guwen wu* karakter alsó összetevője igazából nem is a *gong* 𠃉 írásjegy, hanem a *chuan* 𠃊𠃋 (modern 𠃊𠃋 ’két láb’ karakter). Az, hogy mégis *gong* elem került az írásjegybe, az pusztán annak köszönhető, hogy a két karakter alakja rendkívül hasonló, és a korabeli írástudók nem figyeltek eléggé a *guwen* karakter leírásakor.⁷⁷ Ezt az elképzelést követve pedig kísérletet tesz arra, hogy az így újjáalkotott *wu guwen* karakternek megadja a feltételezett modern kori alakját: 𠃊𠃋. Csakhogy a várakozásokkal ellentétben ez a karakter nem létezik a szótárakban. Hopkins kedvét azonban nem szegi ez a hiányosság, és rámutat arra, hogy nem is feltétlenül kell léteznie. Ez a lábbal ellátott *guwen*ábrázolás ugyanis szerinte hasonlít a modern *wu* 舞 karakter *guwen*formájára. 𠃊𠃋.⁷⁸ Elmélete szerint ennek a két írásjegynek az adott korszakban ugyanaz volt a kiejtése, ugyanazt a beszélt nyelvi elemet jelölték, csak írásképileg tértek el egymástól. Sőt e két írásjegy azonosításánál nem áll meg, hanem azt feltételezi, hogy a modern 𠃊, 舞 és 無 karakterek ugyanazon szóból eredeztethetők, amelynek megközelítőleges jelentése az lehetett, hogy „egy olyan ember, aki kezének és lábainak mozdulatai révén nyilvánítja ki sugalmazott személyének csodatévő erejét”.⁷⁹ Csakhogy – ahogy később Hopkins saját maga is rávilágít – a „sámán” *wu* és a „táncolni” *wu* karakterek más írásjegyváltozatai között nem fordul elő olyan, ahol a *chuan* komponens szerepelne, és az így létrejövő írásjegy a sámánt vagy a táncolást jelentené. Ez egyedül az Hopkins által javasolt formánál feltételezhető csak. Érdekesség viszont, hogy ahol mégis ott van a *chuan* elem, és az adott elemet a modern 舞 karakternek lehetne megfeleltetni, ott a karakter egyáltalán nem rendelkezik ’táncol’ jelentéstartalommal, hanem a modern *wu* 無 tagadószó értelemben áll 𠃋.⁸⁰ Ez a karakter az Hopkins által idézett, modern karakterekkel a *wujiang* 無疆 kifejezésben szerepel, amelyet „végtelennek, határtalannak” fordít.⁸¹ Egy másik példa, ahol a ’táncol’ jelentésű *wu* tagadószó értelemben szerepel, az a *wudong* 無冬 ’vég nélkül’ kifejezés, ahol a „táncol” *wu* karakter egy korábbi alakja van jelen: 𠃊𠃋.⁸² A sámán és a táncol *wu* szavak kapcsolatát erősítendő, Hopkins felsorol hat darab olyan írásjegyet, amelyek

⁷⁶ Hopkins 1945: 5.

⁷⁷ Hopkins 1945: 4.

⁷⁸ *Uo.*

⁷⁹ *Uo.*

⁸⁰ Hopkins 1945: 9.

⁸¹ *Uo.*

⁸² Hopkins 1945: 10.

feltehetőleg a sámánt szimbolizálják 𠄎 𠄏 𠄐 𠄑 𠄒 𠄓, és a *Zhouli* 周禮 *wu* feladatköreinek leírásával próbálja értelmezni a jeleket.⁸³ Megállapítja, hogy a *wu* egyik fő feladata az esőért eljáró tánc volt, és hogy a táncok során hosszú ujjú ruhát vagy tollas díszeket tartottak a kezükben a *wu*-k.⁸⁴ Ez alapján pedig arra a következtetésre jut, hogy a legutóbb felsorolt karakterek ennek a leírásnak a képi megjelenítései.⁸⁵ Hasonló konklúzióra jut Schafer és Dallas McCurley, akik a *wu* karakterét ugyancsak a ’táncol/ás’ jelentésű jóslócsontjellel azonosítják 𠄎.⁸⁶

A kínai kutatók tanulmányaiban hasonló eredményeket találhatunk. Chen Mengjia vizsgálataiban kimutatta, hogy a „nincs” (*wu* 無) írásjegy alakja ellenére a modern „táncol” (*wu* 舞) írásjeggyel volt azonos értékű, és hogy ez az írásjegy a 𠄎 jóslócsontjelből alakult ki. Sőt fejlődése során a *wu* 無 tovább változott, és kialakult a modern *wu* 巫 karakter.⁸⁷ Egy sokkal frissebb tanulmányban pedig Yu Ping 於平 (1994, 2017) azt taglalja, hogy a primitív vallás fázisában a három *wu* (巫, 無, 舞) olyan sajátos szintézist hozott létre, amelyben a *wu* 巫 képviselte a cselekvő alany szerepét, a *wu* 無 célszemélyek sokaságát (alaktalan szellemek), a *wu* 舞 pedig a két fél közötti kommunikáció eszköze volt, amely összekapcsolta őket, így alkotva meg egyazon dolog három különböző aspektusát.⁸⁸ Sőt nemcsak hogy a *wu*-t 巫 és a *wu*-t 舞 is a 𠄎 jóslócsontjelből származtatta, hanem megadta a keletkezési folyamatuk jellegzetességét is, miszerint a *wu* 巫 egyszerűsödéssel, a *wu* 舞 pedig bonyolultabbá válással fejlődött egyazon jóslócsontjelből.⁸⁹ A későbbi cikkében pedig arra is választ talál, hogy miért keveri Xu Shen a kétféle tevékenységet a definícióban. Szerinte ugyanis Xu Shen korára már jelentésváltozáson ment át az alaktalanokat szolgáló tánc fogalma, azaz eltűnt a vonalzó mint kellék, és a (rituális) tánc vette át a helyét.⁹⁰ Tehát a *wu* karaktert még mindig a „tánc” jóslócsontjelből származtatja, viszont a „tánc” (*wu* 舞), amely már nem a hosszú ujjakkal való táncolás jelentésével rendelkezett, de ugyanúgy a jóslócsontjelből 𠄎 származott, egy új gyököt, *chuant* 夊 kapott, hogy ezzel fejezze ki, hogy az esetében a lábak egymás mögé helyezésével végzik a táncot.⁹¹

⁸³ *Zhou szertartásai*, első szerkesztője Liu Xin 劉歆, (i. e. II. sz.).

⁸⁴ Hopkins 1945: 8.

⁸⁵ *Uo.*

⁸⁶ Schafer 1951: 154; McCurley 2005: 136.

⁸⁷ Chen 1936: 255.

⁸⁸ Yu 1994: 48.

⁸⁹ *Uo.*

⁹⁰ Yu 2017: 23.

⁹¹ *Uo.*

A kalász és a tollak a táncban

Yu Ping tanulmányában még ennél is mélyebben vizsgálja a korabeli tánc jellegzetességeit, és amellet érvel, hogy nem is hosszú ujjas ruhában való táncról van szó ebben a rituáléban, hanem a hosszú ujjat valójában kalászként és tollként is lehet értelmezni. A 褻 karaktert ugyanis Xu Shen a következőképp magyarázza: „Ruhaujj, a ruha szemantikai elemből és a *sui* fonetikai elemből áll 袂也。从衣采聲.”⁹² Yu Ping viszont egyfajta szemantikai elem és szemantikai elem által alkotott jelentéskompozíciós írásjegytípusként (*huiyizi* 會意字) értelmezi őket, ahol a *sui* karakter a ’beérett és learatott termés’-t jelenti, és amelynek az egyik írásjegyváltozata a ’kalász’ (*sui* 穗) jelentésű írásjegy. Yu Ping interpretációjában pedig a *wu* ezt tartva szolgálta a szellemeket, egyfajta áldozati ajándékként használva, amely egy mezőgazdasági kultúra terméke volt.⁹³ A tollal való tánc feltevés helyességének a bizonyítása érdekében pedig a „tánc” 舞 *guwen* karakteréből kiindulva bontja ki az elméletét, amely 翬 jelnek néz ki, amely a „szárnyak” (*yu* 羽) és *wang* 亡 karakterekből áll. Utóbbiról megállapítja, hogy a jóslócsonton a ’táncol’ jelentésű *wu* 無 írásjeggyel azonos, azaz a ’táncol’ jelentésű *wu*-val, amely még nem kapta meg a *chuan* gyököt.⁹⁴ Ez alapján a szóösszetétel alapján pedig egy olyan táncosról van szó, aki toll-díszekben táncol.⁹⁵ Lu Sixian Yu Pinghez hasonlóan értelmezi a tánc *guwen* alakját, viszont kiegészíti a tollas tánc történetét a Belső-Mongólia Ongniud zászlajában kiásott, a Xiaoheyán- 小河沿 kultúrához (kb. i. e. 5000–4500) tartozó agyagedényen található szimbólumokkal, amelyek szerinte nagyban hasonlítanak a *wu* 無 írásjegyre, és feltehetőleg egyfajta tollas táncot jelöltek 𠄎 𠄎.⁹⁶ Szerinte ezek a szimbólumok később egyszerűsödtek, és a jóslócsonton a *wu* írásjeggyé váltak: 𠄎 𠄎, majd végül 𠄎. Az írásjegyet a madárrá változó *wu* táncaként értelmezi, és ennek azért is van nagy jelentősége, mivel a Shang-dinasztia totemállata is madár volt, illetve a madár az ég követe, amely az emberek számára üzeneteket hoz.⁹⁷

A tánc célja az eső

Mivel a korabeli társadalom valószínűsíthetőleg a mezőgazdasági termelésre rendezkedett be, ezért a *wu* táncának legfontosabb célja az volt, hogy esőt

⁹² *Shuowen jiezi, juan jiu* 卷九, *yi bu* 衣部, 5259. (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=31721>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

⁹³ Yu 1994: 49.

⁹⁴ Yu 2017: 26.

⁹⁵ *Uo.*

⁹⁶ Lu 1984: 62.

⁹⁷ *Uo.*

szerezzen a közösség számára szárazság idején.⁹⁸ Chen Mengjia pedig az esőszertartással kapcsolatban (*yu* 雩) egy olyan hármass fogalomszintézist alakít ki, amelyet korábban már láttunk a három *wu* fogalomnál: nála a táncot végző személy, a *wu* 巫, a végrehajtott mozdulatsor megnevezése, a tánc (*wu* 舞) és a kettőből létrejövő esőimádság, a *yu* 雩, alakít ki egy olyan fogalomhalmazt, amely mind a három tényezőt magába foglalja.⁹⁹ Az eső fontosságát és közönségre gyakorolt hatását mutatja az a történet is, amelyben Cheng Tang 成湯 (i. e. 1675–1646), a Shang-dinasztia első uralkodója saját magát feláldozva kér esőt a nép számára az eperfaligetben:

A régi időkben [Cheng] Tang győzelmet aratott a Xia[-dinasztia] felett, és kormányozni [kezdte] az Égalattit. Amikor nagy szárazság volt, és öt évig nem [tudtak] termést betakarítani, Tang saját testével fohászzkodott [esőért] az eperfaligetben, és azt mondta: Ha egyedül nekem van vétkem, ne a nép szenvedjen tőle, és ha a népnek van vétke, kerüljenek rám [ezek a vétkek]. Ne egy ember hiányossága miatt ártson a Legfőbb Úr, a szellemek és istenségek az embereknek. Azzal levágta a haját, megbéklyózta kezeit, és saját testét ajánlotta fel áldozatnak, [igy] imádkozva áldásért a Legfőbb Úrhoz. Az emberek örvendeztek, és nagy eső érkezett.

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是翦其髮，斷其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。¹⁰⁰

Maga a történet az esőkérő szertartások egy sajátos típusát mutatja be, amelyek során, az eső elnyerése érdekében feláldozzák a *wu*-t.¹⁰¹ Hasonló példát találunk a *Chunqiu Zuozhuan*ban 春秋左傳 Qi 齊 állam Xi 僖 hercegének 21. uralkodási évének (uralk. i. e. 730–698) feljegyzésében, amikor is nagy szárazság sújtotta a vidéket, és a herceg meg kívánt égetni egy *wu*-t és egy nyomorékot, hogy véget vessen ennek az állapotnak.¹⁰² Az erre az áldozatra használt terminus az elégetés esetében a *fen wu* 焚巫, a tűző napra való kihelyezés esetében pedig a *pu wu* 暴巫. Ugyanakkor érdemes megfigyelni, hogy ez a típusú áldozat Xi herceg idejében már nem számíthatott annyira népszerűnek, hiszen Zang Wenzhong 臧

⁹⁸ Yu 2017: 26. Azt, hogy a *wu*-knak ez volt a feladatuk, a *Zhouli* 周禮, *Tavaszi Hivatalnokok* 春官, *A rituális ügyek felügyelője* 宗伯 fejezetben már bővebben bemutattam.

⁹⁹ *Uo.*

¹⁰⁰ Lüshi chunqiu 呂氏春秋, Jiqiu jiqiu 季秋紀, Shunmin 順民 2. (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=23405>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.)

¹⁰¹ Már amennyire Cheng Tang nevezhető *wu*-nak, a 2. fejezetben ugyanis már szó volt a *wang* és a *wu* egymásnak való megfeleltethetőségének a lehetőségéről.

¹⁰² *Chunqiu Zuozhuan*, Xi gong, *Ershiyi nian* 二十一年: 389–392.

文仲 miniszter próbálja lebeszélni a herceget erről az ötletéről, és hatékonyabb alternatívákat ajánl neki.

4.2. A *wu* és az ácseszközök

A *wu* és a tánc témakörének tárgyalása után nézzük meg a kínai *wu* 巫 írásjegy egy másik igen népszerű értelmezését, amelynek képviselői szerint a *wu* valójában csak egy olyan eszköz, amelyet a *wu*-tevékenységet végző személy használt mágikus-vallásos tevékenysége során. Erre való bizonyítékot és kiindulási alapot pedig többek között Xu Shen félmondatában látják, amely a *wu* karaktert a *gong* eszközzel azonosítja, illetve abban a tényben, hogy számos kínai kutató a *wu* 巫 írásjegyet a *wu* 𠄎 jellel azonosította a jóslócsontfeliratokon. A *wu* 𠄎 jel alakja pedig tagadhatatlanul magán viseli komponensként a *gong* 工 írásjegy alakját.

A továbbiakban azt fogom megvizsgálni, hogy pontosan milyen eszköznek feleltetik meg a kutatók a *wu* írásjegyet, illetve hogy az első pillantásra viszonylag egyértelmű írásjegy milyen szerkezeti elemekből áll össze. Az írásjegyből jól látszódik, hogy két darab *gong* 工 karakterből áll. Kwang-chih Chang 張光直 úgy véli, hogy a *gong* írásjegy egy olyan eszközt jelöl, amelyet kifejezetten az ácsmesterek használtak, és amelynek a segítségével a szakemberek képesek voltak egy négyzetnek a széleit és derékszögű háromszöget szerkeszteni.¹⁰³ Ezenkívül az eszköz más alakzatok szerkesztésére is alkalmas volt, hiszen körzőként is lehetett használni. Csak le kellett fogni, vagy valamilyen módon rögzíteni kellett a *gong* egyik szárát, a másikat pedig elforgatták, és máris elkészült a kör.¹⁰⁴ Tehát itt az a lényeges, hogy ez az eszköz egyaránt képes volt a négyzet és a kör megalkotására. Ezekhez az alakzatokhoz kapcsolódóan pedig közismert, hogy a kínai felfogásban a négyzet a Földet, a kör pedig az Eget jelképezi. Ha pedig a sámánkarakter valóban egy olyan *wu* karakterre eredeztethető vissza, amely két ilyen *gong* eszköz összeillesztéséből született, amelyek képesek megszerkeszteni az Eget és a Földet, akkor elképzelhető, hogy ez a *wu* 𠄎 írásjegy egy olyan speciális, sámánikus eszközt jelöl, amely a négyzet és a kör szimbólumainak a segítségével nyújt hozzáférést a sámán számára az égi és földi szférákhoz.¹⁰⁵

¹⁰³ Chang 1994: 12.

¹⁰⁴ McCurley 2005: 137.

¹⁰⁵ Uo.

A wu-k mint egyéb eszközök

A különböző szférákhoz való hozzáférés eszközen kívül találkozhatunk még más elképzelésekkel is azzal kapcsolatosan, hogy mire használhatták a *wu* eszközt ezek a különböző mágikus-vallási tevékenységeket végző személyek. Az egyik legkézenfekvőbb értelmezés a cickafarkas jósláshoz használt eszközzel való megfeleltetés. Ez az azonosítás azon az elképzelésen alapszik, hogy a *wu* 巫 számos jóslócsontfeliraton található jelentése közül az egyik a cickafarkkal való jóslás (*shi* 筮) jelentésével azonos. Sőt egyes kutatók olyan jóslóeszközként jellemzik, amelyről csíkokban szalagok hullanak alá.¹⁰⁶ Egy kissé összetettebb eszközmegfeleltetés Zhao Rongjun azon elképzelése, miszerint nem egy jóslótevékenységnél használatos kellékről van szó, hanem a betegségek gyógyításának egy fontos eszközéről, amelyet a *wu* személye a betegséget okozó gonosz szellem kiűzésekor használhatott.¹⁰⁷ Ehhez a jelentéshez pedig analógiát a keresztény kultúrkörben keresett, és a *wu* 巫 írásjegyet a mankós kereszthez hasonlította. Illetve a pap tevékenységét idézte még, amelynek során a kereszt segítségével kiűzi az ördögöt a beteg testéből.¹⁰⁸ De ugyanígy hivatkozik a buddhista szvasztikára is, illetve harmadik elemként a *ya* 巫 írásjegyet emelte ki, amely bronzedényfeliratokon (*jinwen* 金文) a *wu* 巫 írásjegyhez egy igen hasonló formában jelenik meg: 巫. A jelentését pedig úgy értelmezte a szónak, hogy egy olyan eszköz, amellyel a különböző épületeik falait négyzetes alakúra tudták építeni, amelyek így távol tartották a gonosz erőket.¹⁰⁹

A wu 巫 szerkezeti értelmezése

Ha a *wu* 巫 szerkezeti összetételének lényegét szeretnénk megragadni, akkor ez egy olyan karakter, illetve eszköz, amely a *wu* által bejárt szférákat és irányokat ábrázolja, így egyfajta képi megjelenítőjévé válik a *wu* különböző szférákkal való kapcsolattartó és -teremtő tevékenységének. Ennek megfelelően pedig a *wu* 巫 eszköz szoros kapcsolatban áll az irányokkal, ezt az is bizonyítja, hogy a jóslócsontfeliratokon lévő jelentéseinek a felsorolásánál minden esetben előkerült valamiféle irányokkal kapcsolatos jelentéstartalom. A négy irány pedig oly módon van ebbe az írásjegybe kódolva Zhou Fengwu 周鳳五 szerint, amelynek

¹⁰⁶ Wang 2010: 1.

¹⁰⁷ Zhao 2005: 39.

¹⁰⁸ Bár ránézésre a hasonlóság valóban nagymértékű, de Zhao Bibliából vett példája éppen, hogy alkalmatlan a kereszttel való gyógyítás szemléltetésére. Ő ugyanis az idézetet az ószövetségi Sámuel első könyvéből választja, amely arról szól, hogy Sault rossz szellemek gyötrik, és ezt a problémát a lantjáték hangjával kívájják gyógyítani, tehát nem szerepel semmilyen keresztmotívum a megjelölt passzusban (Sámuel 1. könyve 16: 14–16).

¹⁰⁹ Zhao 2005: 39.

alapján a *wu* 卍 írásjegy belső 十 vonala az irányokat mutatja, a csúcsponton megjelenő vízszintes vonaltalpak pedig a négy irányban leszúrt zászlókat szimbolizálják.¹¹⁰ Ugyanakkor az írásjegy nemcsak pusztán a négy földi irányt képes egymással összekapcsolni, hanem akár túl is léphet a halandó világ határain, és új szférákba emelkedhet. Egy másik értelmezés szerint ugyanis a *wu* 卍 felső vízszintes vonása az Eget, az alsó vízszintes vonása a Földet, a két oldalsó vonása a négy irányt, a középen megmaradó keresztvonal pedig az ezeket összekötő *wu* személyét hivatott ábrázolni.¹¹¹ Ugyanakkor magát az írásjegyet nemcsak egy „talpakkal ellátott pluszjelként” lehet értelmezni, hanem egy olyan karakterként is, amely négy darab T alakú szimbólumból áll (𠄎, 𠄏, 𠄐, 𠄑). Ezeket a jeleket pedig Ji Yingcheng a *Shuowen* alapján a következőképp értelmezi: 1. 𠄎, amelynek modern alakja a *shi* 示 az éggel, illetve az égen megjelenő kedvező és kedvezőtlen ómenekkel kapcsolatos. 2. A 𠄏, amely a *tu* 土 vagy *she* 社 karaktereknek feleltethető meg, a föld urát, illetve szellemét képezik le, ahol a földnek szóló áldozatot bemutatták. A 𠄐 és 𠄑 írásjegyek pedig a *bu* 卜 karakterrel állnak kapcsolatban, amely az égetés során a teknőspáncélon repedéseként végigfutó ómenek speciális alakja. A *wu* pedig ezen szférák jeleit és helyszíneit köti össze.¹¹² Ezzel pedig körbe is értünk a *wu* írásjegy eszközértelmezésében, hiszen kiindulási pontnak éppen azt a feltételezést állítottam fel, hogy a *wu* egy olyan ácseszközt ábrázol, amely használójának hozzáférést biztosít az Ég és Föld tudásához. Tudva pedig azt, hogy bizonyos személyek különleges képességeik révén fel-alá tudnak szállni az ég és föld között, talán nem is olyan meglepő, hogy a *Hegyek és tengerek könyve* (*Shanhaijing* 山海經) konkrét helyekről számol be, amelyek egyfajta *axis mundiként* szolgálnak a *wu*-k számára.

Wu Xian országa Nü Chou-tól északra található. [Az itt élők] kék kígyót tartanak a jobb kezükben, a bal kezükben pedig vöröset. [Itt] található a Dengbao-hegy, ahonnan a *wu*-k fentről alá szállnak.

巫咸國在女醜北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。¹¹³

[Itt] van a Ling-hegy. Wu Xian, Wu Ji, Wu Fen, Wu Peng, Wu Gu, Wu Zhen, Wu Li, Wu Di, Wu Xie, Wu Luo, a tíz sámán innen emelkedik fel és száll alá. [És itt] van a százféle gyógyfű.

¹¹⁰ Feng 1989: 269–291.

¹¹¹ Lu 1984: 63.

¹¹² Ji 2020: 202–203.

¹¹³ *Shanhaijing*, *Haiwai xi jing* 海外西经, 13 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=84005&remap=gb>, utoljára megnézve: 2022. 08. 01.).

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。¹¹⁴

4.3. A *wu* személyével kapcsolatos egyéb jelentéstartalmak

A wu és a nemlét

Bár a korábbiakban külön nem emeltem ki a *wu* mint sámán és a *wu* mint nemlét kapcsolatát, a téma bonyolultsága miatt érdemes ezt bővebben is kifejteni. A két fogalom közti kapcsolat elsősorban nem a jóslócsontfeliratok alaki kapcsolata révén nyer bizonyosságot, hanem a *wu* 無 jelentéseinek különböző értelmezéseivel. Liu Xiaogan 劉笑敢 (1998) cikkében a taoizmust vizsgálva igen izgalmas jelentését tárja fel a „nemlét” szónak Pang Pu 庞朴 1986-os cikkére hivatkozva: „Nemrégiben kiderült, hogy a *wu* [無] karakter nem valaminek a hiányát vagy az abszolút semmit jelöli, hanem azokat az istenségeket és szellemeket, amelyek bár láthatatlanok és nem hallhatók, mégis léteznek valahol máshol.”¹¹⁵ Kósa pedig kiemeli, hogy a láthatatlanság nemcsak a szellemvilág sajátossága, hanem a sámánok egyik jellemző tulajdonsága is.¹¹⁶ Ezt támasztja alá Tse-Tsung Chow 周策縱 sajátos *Shuowen*-értelmezése is a *wu*-val kapcsolatban: „A *wu* egy *zhu* 祝. Ez a nő képes magát láthatatlanná tenni, és táncával megidézni az isteneket, hogy azok leszálljanak az emberek közé.”¹¹⁷ Ge Hong 葛洪 (283–343) *Az egyszerűséget magához ölelő mester* (*Baopuzi* 抱朴子) című művében pedig arról számol be, hogy léteznek olyan technikák, amelyekkel az emberi testet láthatatlanná lehet tenni, és ugyanígy vannak olyan technikák, amelyekkel a szellemeket láthatóvá lehet tenni.¹¹⁸

A wu és a harcos

A „sámán” és a „harcos” szavak kapcsolatát ugyancsak a jóslócsontfeliratok támasztják alá. Chen Mengjia a Shang-kori írásos emlékeket vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy ha a Shang korabeliek magáról a *wu* személyéről akartak megállapításokat tenni, illetve személyéről akartak jósolni, akkor egy

¹¹⁴ *Shanhaijing, Dahuang xi jing* 大荒西经. 16 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=84230&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

¹¹⁵ Kósa 2006: 298.

¹¹⁶ *Uo.*

¹¹⁷ Chow 1978: 66.

¹¹⁸ *Baopuzi neipian* 内篇 jiaoshi 校釋, juan 卷, 2 (idézve: Lin 1994: 189).

másik *wu* karaktert használtak, amely a modern *wu* 戊 egy archaikus alakja volt.¹¹⁹ Tovább vizsgálva a karaktereket H. Schafer bizonyítékot talált arra, hogy a modern kori *wu* 武 'harc/os' jóslócsontokon szereplő alakjai rendkívül hasonlítanak a *wu* 戊 írásjegyre: 𠄎 és 𠄎.¹²⁰ Ez alapján pedig a *wu* 戊 írásjegy jelentésére a 'rituális táncost' ajánlotta, majd felvázolta e jelentésalak változásait az alábbiak szerint: rituális tánc → harci tánc → harc/os (武).¹²¹

A wu, a gyógyítás és a holló

A sámán és az orvos (*yi* 醫) szó kapcsolatát az a korai felfogás képezi, miszerint a betegségek okozói az ártó szellemek voltak.¹²² Emiatt pedig maga a gyógyítási folyamat is ehhez igazodva zajlott le, és a beteg gyógyítása gyakran démonűzés keretében ment végbe. A sámán és az orvos szoros kapcsolatát mutatja, hogy az *yi* „gyógyít” karakterben eredetileg szerepelt a *wu* 巫 is (醫). Az „orvos/gyógyítani” (*yi* 醫) karakter pedig eredendően olyan *wu*-t jelölt, aki démonűzés segítségével gyógyított.¹²³ Sőt, ha tovább elemezzük az *yi* 醫 írásjegyet, további bizonyítékokat találhatunk arra, hogy a *wu* 巫 eszközt jelölt. Az *yi* karakter ugyanis három jól elkülöníthető részből áll: 1. bal felső *yi* 医 írásjegyből, 2. a jobb felső *shu* 殳 karakterből és 3. az alul lévő *you* 酉 írásjegyből. Természetesen, ha az egész felső részt együtt kezeljük (mint ahogy a *Shuowen yi* 醫 definíciója tesz), akkor egy 4. *yi* 毘 elemmel egészíthetjük ki a listát. A *Shuowen* alapján pedig ezeknek a jelentése a következő:

1. Az *yi* [„tegez”] olyan eszköz, amelyben íjakat, számszeríjakat és nyílhegyeket tárolnak. A *xi* 匚 és a *shi* 矢 szemantikai elemekből áll. A *Guoyu* [ezt] mondja [róla]: A katona nem veti le [sohasem] a tegezt.

医：盛弓弩矢器也。从匚从矢。《國語》曰：「兵不解医。」¹²⁴

2. A *shu* azt, jelenti, hogy dárdával megsebezni egy másik embert.

殳：以投殊人也。¹²⁵

¹¹⁹ Schafer 1951: 154.

¹²⁰ *Uo*.

¹²¹ *Uo*.

¹²² Unschuld 1980: 117, 123–125.

¹²³ Harper 1998: 163.

¹²⁴ *Shuowen jiezi, juan shisan* 卷十三 *xi bu* 匚部, 8378 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=34998>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

¹²⁵ *Shuowen jiezi, juan si* 卷四, *shu bu* 殳部, 1946 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=28194>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

3. A *you* fermentált alkohol. A nyolcadik hónapban, amikor beérik a köles, erős bort és szeszt lehet készíteni belőle.¹²⁶

酉：就也。八月黍成，可为酎酒。¹²⁷

4. Az *yi* a csapás célba találásának a hangja. *Shu* szemantikai elemből és *yi* fonetikai elemből áll.

毘：擊中聲也。从殳医聲。¹²⁸

A *Shuowen*-értelmezés alapján láthatjuk, hogy ezen komponensek mindegyike vagy egyfajta eszközre, vagy egy tevékenységre utal, amelyet a *wu* a gyógyítás során használt. Ez legegységesebben éppen az ’alkohol’ jelentésű *you* 酉 esetében nyilvánul meg, hiszen Xu Shen a „gyógyít” *yi* 醫 írásjegy magyarázatakor kifejti, hogy az alkoholt a betegségek gyógyítására is használják.¹²⁹ A „nyilvánosság” és „a dárdával való sebzés” írásjegyek viszont nem feltétlenül ennyire egyértelműek. Ugyanakkor máris nyilvánvalóvá válik jelenlétük oka, ha a *Zhouli* férfi *wu*-król szóló leírását olvassuk:

Télen [a *danuo* 大儺, a nagy démonűző szertartás idején]¹³⁰ a Nagy Templom csarnokában a férfi sámánok különböző irányokba számtalan nyilat lönek.”

冬堂贈，無方無算。¹³¹冬堂贈，無方無算。¹³²

A fent idézett passzus alapján következtethetünk arra, hogy a *wu* a démonűző szertartások során – amelyek a gyógyítás szertartásaiként is funkcionáltak –, különböző fegyvereket is használhatott. Ezt támasztja alá Paul U. Unschuld (1985) nézete is, aki a *shu* 殳 karaktert ’lándzsát tart’ jelentéssel értelmezi, és

¹²⁶ Termesztett köles, *Panicum miliaceum*.

¹²⁷ *Shuowen jiezi, juan shiwu* 卷十五, *you bu* 酉部, 9755 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=36454>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

¹²⁸ *Shuowen jiezi, juan si* 卷四, *shu bu* 殳部, 1958 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=28206&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

¹²⁹ *Shuowen jiezi, juan shiwu* 卷十五, *you bu* 酉部, 9803 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=36502>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

¹³⁰ McCurley tanulmányában a *danuo* szertartást egy hatalmas színi előadásként írja le, amelynek során a démonűzők az egész várost végigjárták, és elűzték az ártó szellemeket. Így az egész város az előadás színpadává vált, a rituálé közönsége pedig az emberi és a kozmikus nézők voltak. Tehát a *danuo* egy kevert kozmopolitikai dimenzióval rendelkező, amely 3 dolgot üzent az embereknek: 1. Élvezzék az előadást. 2. Itt kezdődik az új év. 3. Javítsd ki hibáidat, amíg még nem késő (McCurley 2005: 139).

¹³¹ *Zhouli, Chunguan* 春官, *Zongbo* 宗伯, 142 (URL: <http://ctext.org/rites-of-zhou/chunguan-zong-bo>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01., Kósa Gábor fordítása, Kósa 2006: 306).

¹³² *Zhouli, Chunguan* 春官, *Zongbo* 宗伯, 142 (URL: <http://ctext.org/rites-of-zhou/chunguan-zong-bo>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01., Kósa Gábor fordítása, Kósa 2006: 306).

olyan speciális alkalmakról ír a művében, amelyek során a démonúzők a lán-dzsákkal az ég felé döfködve igyekeztek elűzni a gonosz teremtményeket.¹³³ Ezek alapján tehát látható, hogy a *yi* 醫 írásjegy elemei mind egyfajta eszközt vagy tevékenységet jelölnek, így ha az alsó *you* 酉 karakter helyett eredetileg a *wu* 巫 karakter szerepelt az írásjegyben, akkor nagy valószínűséggel ez a *wu* karakter sem magára a *wu* személyére utalhatott, hanem egy bizonyos *wu* esz-közre, amelyet a *wu* (személy) a démon betegből való kiűzésekor használt.¹³⁴

A sámán és a holló (*wu* 烏) kapcsolatára a kínai mitológia egyik legnagyobb kutatója hívta fel a figyelmet. Rémi Mathieau (1984) egyrésről a madarak és a madarak jóslásban játszott szerepének a fontosságát kapcsolta össze a sámánokkal, illetve a holló jelentéstartalmait vázolta fel a sámánnal való kapcsolat bizonyítására: fekete, víz, halott, észak, tűz, nap, égi küldött, közvetítő.¹³⁵ A madár fontosságával kapcsolatban Yu Ping szintén kiemeli, hogy a Shang-dinasztia totemállata egy madár volt, és ezt a madáralakot ő az *yi* 易 írásjegy bronzedényfelirat alakjára vezeti vissza. Ott ugyanis sokkal kifejezőbb a karakter formája: 𪗇. Ugyanakkor ez a madár egy, a természetben nem létező madárfajra utal, ebből arra következtet, hogy a karakter szimbolikusan a Shang-dinasztia ideje alatt egy égi lény metaforája volt, amelyet aztán a *niao* 鳥 karakterrel cseréltek ki, és így alakult ki a mitikus totemisztikus ős, a Xuanniao 玄鳥 alakja.¹³⁶

Yin Xie anyja Jian Di volt. *Yousong* törzsbeli nő, Di Ku második felesége. [Egy-szer] harmadmagával fürdeni ment. Meglátta a Fekete Madarat (Xuanniao 玄鳥), amint tojást rak. Jian Di [pedig] elvette, és lenyelte [a tojást]. Ettől terhes lett, és megszülte Xie-t.

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝譽次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。¹³⁷

¹³³ Unschuld 1985: 37.

¹³⁴ Így pedig akár egyet is érthetnénk Zhao Rongjun véleményével, amely ugyancsak a gyógyításkor használt eszközként jellemzi a *wu*-t (Zhao 2005: 39). Egy másik izgalmas alakváltozata a „gyógyít” *yi* karakternek Yu Ping (1984) szerint a déli területekről került elő. A déli vidékek bővelkedtek esőben, ezért nem volt akkora szükségük csapadékra, viszont betegek ugyanúgy voltak. Így a tollas tánc, amely eredetileg az esőkérés funkcióját töltötte be, egyesült a gyógyító rítusokkal, és kialakult egy sajátos *yi* karakter 𪗇, amely az eredeti *yi* 醫 „orvos” karakter, csak alsó felére a *you* helyett a *yu* 羽 írásjegy került.

¹³⁵ Mathieau 1984: 305–306.

¹³⁶ Yu 2017: 28.

¹³⁷ *Shiji* 史記, *Benji* 本紀, *Yinbenji* 殷本紀, 1 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=4541>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

A wu és a női princípium

Ha a *wu* karaktert kikeressük a *Változások könyvében* (*Yijing* 易經), akkor a Dui trigrammhoz jutunk, amely feminin jellegzetességeket kapcsol a fogalomhoz: *Dui* 兌, termékeny mocsár (澤), legfiatalabb lány (少女), sámán (巫). Schafer a sámán egyik korai alakjára hivatkozva 爽 az ókori kínai sámánöket egy termékenységistennő megtestesítőiként értelmezi, akik ily módon kapcsolatban állnak az írásjegy által is szimbolizált termékenység és anyaság fogalmakkal.¹³⁸ Ezt a kapcsolatot tovább elemezve Schafer kísérletet tesz a *wu* 巫 írásjegy képi és fonetikai rokonainak a feltárására. A fonetikai szempontoknál azokat az eseteket vette figyelembe, amelyeknél labiális szótagkezdet és veláris szótagmagi magánhangzó található. Ezek alapján a *wu* az alábbi kifejezésekkel áll kapcsolatban: „1. gyümölcsöző, termékeny; 2. dédelget, megbékít; 3. nő 4. halom; 5. háló, hártya; 6. tojás, pete, magzat; 7. csónak, 8. edény, tartály”.¹³⁹

A fenti listából is jól látszik, hogy a fogalmak jórészt az anyaság és a termékenység fogalmi köré kapcsolódnak, így támasztva alá Xu Shen *wu*-értelmezését, amely szerint a sámán a metafizikai *yin* 陰 princípium megtestesülése és jogos esőcsináló.¹⁴⁰

A wu mint iráni mágus

Victor H. Mair (1990), miután fonetikai vizsgálatnak vetette alá a kínai *wu* szót, arra a megállapításra jutott, hogy maga a szó nem kínai személyre utal. Sokkal inkább egy olyan valakire, aki meghívás útján jutott el a Shang-udvarba.¹⁴¹ Ennek a nem kínai nemzetiségű személynek a neve pedig a „myag” szó volt, amely a mai *wu* szó eredeti alakja Mair szerint. Tanulmányában kifejti, hogy a „myag” szó szoros kapcsolatban áll az óperzsa „maguš”, a görög „magos”, a latin „magus”, továbbá a hasonló jelentésű szír, talmudi héber és araméus szavakkal, így arra következtet, hogy a *wu* (myag) szó egy indoiráni alapszóból fejlődött ki, ezért a *wu* fordítására a „mágus” szót ajánlja.¹⁴² Mairtól függetlenül

¹³⁸ Schafer 1951: 155–156.

¹³⁹ Schafer 1951: 155.

¹⁴⁰ *Uo.*

¹⁴¹ Mair hivatkozási alapja két europid vonásokkal készült emberszobor (katalógusszámuk: 80FCT45:2 és 80FCT45:6), amelyek a Shaanxi tartománybeli 陝西 Fufeng körzetből 扶風縣 kerültek elő, és keletkezésüket a Nyugati-Zhou időszakra datálja. Az egyik figura fején pedig a *wu* 巫 írásjegy látható (Mair 1990: 27–29).

¹⁴² Mair 1990: 36. Bár a *wu* „mágus” fordítását nem veszi át, de Thomas Michael (2015) Mair ötletén elindulva szintén egy olyan kínai *wu*/sámán modellt javasol, amelyben egyszerre létezett egyfajta független (a központi hatalommal általában ellenséges) és egy bürokratikus sámánhagyomány (Michael 2015: 24–25).

és látszólag cikkét nem ismerve Terasawa Kaoru 寺沢薫 (2000) *A király hatalmának születése* (*Ōken tanjō* 王権誕生) című Japán történelmével foglalkozó munkájában szintén figyelmet szentel a jóslócsont *wu*-val megegyező kanjinak 𠄎. Az írásjegyet, amelyet ő is „sámán”-nak fordít, egy bronztükrön találta meg Okayama prefektúrában 岡山県, és a keletkezési idejét az i. sz. II. századra tette.¹⁴³

A „myag” szó a mai Kínába, majd Japánig tartó vándorlása, illetve a *wu*-val azonos jelentése igencsak megosztja a kutatókat. Kósa rámutat, hogy a „mágus” szóra már létezik egy kínai terminus: a *fangshi* 方士.¹⁴⁴ Boileau pedig kiemeli, hogy bár lehetséges Mair elmélete, de a jóslócsontfeliratok nem adnak útmutatást a *wu* szóval jelölt személy etnikumát illetően.¹⁴⁵ Aiko Okamoto-MacPhail (2021) pedig nyelvészeti szempontból elképzelhetetlennek tartja, hogy ekkora vándorlás és kulturális interakció után ezek a népek szinte ugyanúgy ejtették volna ki ezt az írásjegyet, és a helyi közösségek sajátos fonetikai rendszerei ne torzították volna el az eredeti hangsort. Szerinte ez a glif inkább egyfajta ideogrammaként működhetett, egyfajta vallási vezetőt jelölve, nem pedig konkrétan a „mágus” szót.¹⁴⁶

A wu szellemek leigázója vagy elcsábítója?

Ebben a részben nem közvetlenül a *wu* karakterrel foglalkozom bővebben, hanem a *jiang* 降 (‘alászáll, leereszkedik’) írásjeggyel és annak alternatív *xiong* (‘leigáz, legyőz, megszelídít’) olvasatával és értelmezésével. Ezzel az olvasattal ugyanis merőben más színezetet nyer a *wu* tevékenységének a fordítása: „egy személy, aki táncával megszelídíti a szellemeket 以舞降神者”.¹⁴⁷ A kérdés tehát az, hogy hogyan olvassuk ki a *jiang/xiong* 降 írásjegyet.

Ha csak a *Shuowen* vizsgáljuk, egyértelműbb a *jiang* értelmezés: „A *jiang* azt jelenti, hogy leereszkedni 降下也.”¹⁴⁸ Ugyanakkor a Zhou-korból fennmaradtak olyan szövegek, ahol nem helytálló az írásjegy *jiang* értelmezése:

¹⁴³ Okamoto-MacPhail: 2021: 203.

¹⁴⁴ Kósa 2006: 297 n. 12.

¹⁴⁵ Boileau 2002: 355 n. 37.

¹⁴⁶ Okamoto-MacPhail: 2021: 203.

¹⁴⁷ *Shuowen jiezi, juan liu* 卷六, *wu bu* 巫部 (URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?searchu=%E5%B7%AB>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

¹⁴⁸ *Shuowenjiezi, juan shiwu, fubu* 阜部 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=36260>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.). Ugyanakkor maga a *xia* 下 (a *Shuowen*ben a *xia* kispecsét jelével, a *xia* 冫 címszónál találjuk) írásjegy sem rendelkezik ‘leigáz, megszelídít’ jelentéssel: „*Xia*, [valaminek] az alja, mélye. Indexikus írásjegytípus (ideogramma) 冫: 底也。指事 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=26171&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.).

Song állam emberei körülvették Cao államot, csapatokat küldtek ellene, de [Cao állam] nem hódolt be. Ziyu [főminiszter] [erre] azt mondta Song hercegnek [Song Xianggong 宋襄公 (uralk. i. e. 650 – i. e. 637)]: Amikor Wen király meghallotta, hogy Chong állam letért az erényesség útjáról, megtámadta. A seregek harminc napig harcoltak, de [Chong állam] nem adta meg magát [*xiang* 降]. Erre [Wen király] hazatért, tökéletesítette magát a tanításokban, majd ismét megtámadta Chong államot. A régi erődben állomásozott, és Chong meg is adta magát [*xiang* 降].

宋人圍曹，討不服也，子魚言於宋公曰，文王聞崇德亂而伐之，軍三旬而不降，退脩教而復伐之，因壘而降。¹⁴⁹

A fenti *Chunqiu Zuozhuan*-idézetből kitűnik, hogy itt az írásjegy *xiang* olvasatát kell figyelembe venni, nem pedig a *jiang* olvasatot. Hasonló példát találunk egy későbbi helyen is:

Az uralkodásának első évében, tavasszal, *jihai* napján körbevették a Song-beli Pingchenget. [...] Pingcheng behódolt [*xiang* 降] Jin államnak.
元年，春，己亥，圍宋彭城 [...] 彭城降晉。¹⁵⁰

Viszont a Tavaszok és őszi kora előtt többnyire a *jiang* jelentéssel található meg az írásjegy. A jóslócsontokon például többnyire katasztrófa bekövetkeztét vagy egy dolog számának a csökkentését jelenti.¹⁵¹

(He 合 07852) 戊戌卜，賓貞：茲邑無降禍。 *Wuxu* (napján) jósol, Bin kihirdeti: erre a városra nem száll csapás.

(He 合 21300) 辛亥卜，王貞：有其降禍。 *Xinhai* (napján) jósol, a király kihirdeti: fog-e csapás alászállni?

(He 合 13855) 貞：無降疾。 Jósol: nem fog betegség alászállni.

(He 合 01027) 丁巳卜，爭貞：降 𠄎千牛。 *Dingsi* (napján) Zheng jósol: [az áldozatot] csökkentsék ezer ökör leölésére.

Bár a bronzfeliratokon (*jinwen* 金文) is változatos *jiang* 降 jelentéseket találunk – áldás kiáradása (*jiangfu* 降福), (fel- és) alászállás (*zhijiang* 陟降), erény kiáradása (*jiangde* 降德) – viszont a *xiong* olvasat ezek egyikébe sem illik bele.¹⁵²

¹⁴⁹ *Chunqiu Zuozhuan, Xi gong shijiu nian* 僖公十九年 (URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xi-gong-shi-jiu-nian>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

¹⁵⁰ *Chunqiu Zuozhuan, Xian gong yuan nian* 襄公元年 (URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xiang-gong-yuan-nian>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

¹⁵¹ A feliratok forrása: Wang 2008: 131–134.

¹⁵² Wang 2008: 131–134.

A Tavaszok és ősök kora előtt tehát jelenleg nincsen bizonyíték arra, hogy a *jiang* 降 írásjegy rendelkezett volna *xiong* olvasattal és 'behődol, megszelidít' jelentéstartammal, illetve ez utóbbi jelentést is csak bizonyos Tavaszok és ősök korából származó szövegrészletekben hordozza magában.¹⁵³

Ugyancsak a „csábítás” valószínűségét erősíti Boileau 2002-es és Thomas Michael 2017-es tanulmánya is. Boileau Roberte Hamayon (1996) (szibériai) sámánmodelljét vizsgálva kissé átalakítja azt a kínai helyzethez igazítva, és feltételez egy olyan korai fázist, ahol a sámán elcsábítja a szellemeket, és tevékenységeit a színjátszás, a szexualitás és a termékenység fogalmi köre építi.¹⁵⁴ Később pedig – már csak a kínai helyzetet vizsgálva – kitér arra, hogy a *wu*-t gyakran az eperfa- (*sang* 桑) ligetekkel¹⁵⁵ hozták kapcsolatba, amelyek sokszor különböző orgiák helyéül is szolgáltak.¹⁵⁶ A csábítás meglétét tovább erősítendő, Michael részletes listát készít azokról a csábítási technikákról, amelyeket a Chu 楚 sámánok alkalmaztak a *Chu elégiái* (*Chuci* 楚辭 című mű Kilenc dal 九歌 passzusában).¹⁵⁷ Elemzéséből kiderül, hogy a szellem érdeklődésének felkeltését különböző virágok gyűjtésével kezdik, ez emlékezteti a szellemet saját otthonára, a természetre, majd különböző étel- és italáldozatok után a táncot is felhasználják a sámánok, hogy magukhoz csábítsák a szellemeket.¹⁵⁸ A szellemek pedig alászállnak a csábítás hatására.¹⁵⁹

¹⁵³ Wang 2008: 134. Legtisztabban pedig a Hadakozó fejedelemségek korában találhatunk rá példákat (*Uo.*).

¹⁵⁴ Boileau 2002: 352–353.

¹⁵⁵ Az eperfaligeteket gyakran ültették olyan területre, ahol szinte alig lakott ember, hogy ezzel is védjék őket a tolvajoktól. Ezek a civilizációtól messze eső területek pedig a különböző szellemek hatalma alá tartoztak, akik a szelet, esőt és a többi természeti erőt irányították. Mivel pedig a *wu* tevékenységei során ezekkel a szellemekkel lépett kapcsolatba, így a *wu* személyét is ezzel a civilizáción kívül eső területtel azonosították. Erre utal a *sang tian wu* 桑田巫 elnevezés is, azaz a *wu*, aki az eperfavadonból származik (Kovács 2008: 349).

¹⁵⁶ Boileau 2002: 371.

¹⁵⁷ Mind Michael, mind korábbi kutatók kitérnek arra (David Hawkes 1985; Lisa Bresnes 2004), hogy a művet nem lehet etnográfiai leírásoknak tekinteni, ugyanakkor mégis kilenc olyan (erősen stilizált) szeánsz leírásról van szó, amelyek bizonyos mértékig sámánikus ihletésűek (Michael 2017b: 3). Továbbá a *wu* 巫 írásjegy is alig szerepel a *Chuci*-ben (többnyire csak személynévben), míg a mű számtalanszor használja a *ling* 靈 'lélek, szellem, isten' szót, amelyet Wang Yi 王逸 (i. sz. II. sz.) a *wu*-val azonosít (Tong 2002: 64). Kósa Gábor (2003) viszont bebizonyította, hogy ennek a megfeleltetésnek nincs alapja a műben, és a *Shuowen* is csak azért tartalmazza ezt a (*wu* és *ling*) megfeleltetést, mert Duan Yucai 段玉裁 (1735–1815) a Qing-dinasztia清代 (1644–1911) idején Wang Yi téves *ling* megállapításával egészítette ki a *Shuowent* (Kósa 2003: 275–294).

¹⁵⁸ Michael 2007: 7–9. Michael azt is kiemeli, hogy a leírások szerint a női sámánok csábításának elengedhetetlen kelléke a tánc, míg a férfiak esetében ez elmaradhat (Michael 2017b: 10).

¹⁵⁹ Általában a férfi szellemek szállnak alá a női sámán csábítására. A férfi sámánok többnyire elutaznak a női szellemhez, de van példa arra is, hogy a női sámán a megszállás után útra kel a szellemmel együtt (Michael 2017b: 5–6).

A fenti példák alapján tehát elmondható, hogy a *Shuowen wu* értelmezésében a *jiang* 降 írásjegyolvasatnak sokkal nagyobb valószínűsége van. A *xiong* olvasat mind időben, mind kontextuálisan szűkebb használatot tükröz, és feltehetőleg egy olyan értelmezésről van szó, amely a Tavaszok és ősök időszakától kezdve jelenik meg a szövegekben, és a háborús tevékenységek során történő leigázással és behódolással kapcsolatos. A *wu*-val kapcsolatos szövegek esetében viszont a *jiang* olvasat kerül előtérbe.

Konklúzió

A dolgozat első felében körüljártam a *wu* karakter lehetséges ősi előfordulásait a neolitikus időszakban és a jóslócsontfeliratokon. A neolitikus időszakban a leletmennyiségek csekély volta és az írásrendszer fejlettségével kapcsolatos kételyek miatt semmi biztosat nem tudunk megállapítani a *wu*-ról. A Shang-dinasztia jóslócsontfeliratai már komolyabb eredményekkel kecsegtettek, és a modern *wu* 巫 karakterét is sikerült egyes kutatóknak a *wu* 巫 jóslócsontjelre visszavezetniük. Itt a problémát többnyire az okozta, hogy a jóslócsont-*wu* rendkívül gazdag kontextusban fordul elő a különböző feliratokon, és hogy ezek az előfordulások teljesen más képet mutatnak a *wu* személyéről, mint a Zhou-korból ránk maradt szövegek.

Ezután bár Xu Shen homályos megfogalmazása és szubjektív, saját korából kiinduló *wu* értelmezése erősen befolyásolta az írásjegy további megértését, végül a *Shuowen* alapján sikerült azonosítani a karakter két fő lehetséges eredetét. Az egyik a jóslócsontfeliratokon megjelenő táncos alakja, amely a szellemeket lecsábítva esőt kér a közösség számára, és amely karakterből mind a modern tánc 舞, mind a modern *wu* 巫 írásjegy kifejlődött. A másik pedig az egy bizonyos eszköz jelentésű eredet, amely a mágikus-vallási tevékenységeket végző személy egy olyan rituális kelléke volt, amellyel hozzáférést szerzett az ég és a föld tudásához, képes volt közvetíteni a különböző szférák között, és amelyet a különböző gyógyító-démonűző-jósló tevékenységei során is használt.

Ugyanakkor mindenképpen szem előtt kell tartanunk Boileau azon kérdését, hogyha a *wu* írásjegy korai (jóslócsont) megjelenéseit vizsgáljuk, akkor mennyire kapcsolódnak ezek a jelentések egymáshoz, mennyire beszélhetünk fonetikai kölcsönzésről, vagy létezik-e bármilyen más kapcsolat a jelentéstartalmak között? Wu Xian nevét például – akinek a neve alapján azonosították a modern *wu* 巫 írásjegyet a bronzfeliraton lévő *wu* 巫 írásjeggyel és a jóslócsonton található ugyanilyen jellel – a Tang-korban 唐代 (i. sz. 618–907) gúnynévként

kezelték.¹⁶⁰ De az is elképzelhető, hogy a nevükben lévő *wu* annak a területnek az elnevezése volt, ahonnan jöttek, és ez keveredett össze a hasonló *wu* karakterrel.¹⁶¹ Így viszont talán nem annyira meglepő, hogy az ő neve alapján visszafejtett bronz- és jóslócsontfelirat-jel vonatkozásában rendkívül gyakran találkozunk helynévi és klánnévi jelentésekkel. Sőt tudván, hogy a *wu* 𠄎 cickafarkkal történő jóslást is jelent, illetve hogy a későbbi időkben a *wu*-t gyakran azonosították az eperfaligettel, mert az szolgált lakhelyéül, akkor felmerülhet a kérdés, hogy azonosítható-e a *wu* személy-terület-cickafark hármassal is hasonló módon egymással.¹⁶² Nevezetesen, hogy a *wu* személy a *wu* területről kapta a nevét, mert onnan származik, a *wu* terület pedig a cickafarkról kapta a nevét, mert sok ilyen növény nőtt arrafelé, ez vált a jellegzetességévé. És bár ez a feltevés erősen hipotetikus, és jelenleg nincsen elég forrásanyag a tesztelésére, úgy gondolom, hogy a *wu* 𠄎 írásjegy eredetének vizsgálatánál szükségünk van az efféle merész kérdésekre, hogy ellentmondások és kételyek nélkül tisztázhassuk mind az írásjegy eredetét, mind az írásjegy jelentéstartamát.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Chungqiu Zuozhuan* 春秋左傳 [Tavaszkok és őszök krónikája] 1983. Beijing: Zhonghua shuju chuban 中華書局出版.
- Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳 [A Tavaszok és őszök Gongyang kommentárja]. <https://ctext.org/gongyang-zhuan/zhs> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Liji* 禮記 [Szertartások feljegyzései]. <https://ctext.org/liji/zhs> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Lunyu* 論語 [Beszélgetések és mondások]. <https://ctext.org/analects/zh> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Lüshi chungqiu* 呂氏春秋 [Lü mester tavasza és ősze]. <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/zhs> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Mozi* 墨子 [Mo mester]. <https://ctext.org/mozi> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Shanhajjing* 山海經 [Hegyek és tengerek könyve]. <https://ctext.org/shan-hai-jing> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Shiji* 史記 [Történeti feljegyzések]. <https://ctext.org/shiji> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Shuowen jiezi* 說文解字 [Az egyszerű és összetett írásjegyek magyarázata]. <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Yili* 儀禮 [Rítusok és szertartások]. <https://ctext.org/yili/zh> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Zhouli* 周禮 [Zhou Szertartásai]. <http://ctext.org/rites-of-zhou> (utolsó letöltés: 2022. 08. 01.)

¹⁶⁰ Boileau 2002: 358.

¹⁶¹ *Uo.*

¹⁶² Chang 2008: 11–14.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Bartos Huba – Hamar Imre 2019. *Kínai–magyar szótár*. <https://www.szotar.net/kinai> (utolsó letöltés: 2021. 06. 24.)
- Boileau, Gilles 2002. „Wu and Shaman.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.2: 350–378. <https://doi.org/10.1017/S0041977X02000149>
- Chang, Kwang-chih 張光直 1983. *Art, myth and ritual. The Path to the Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chang, Kwang-chih 張光直 1994. „Shang Shamans.” In: Willard J. Peterson (ed.) *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: Chinese University Press, 10–36.
- Chang, Wei-Chieh 張惟捷 2008. „Lun jiagu, jinwen zhong wu zi 論甲骨、金文中「巫」字 [Értekezés a jóslócsontokon és a bronzfeliratokon lévő wu írásjegyről].” *Fuda zhongyansuo xuekan* 輔大中文學刊 10: 1–20. <http://dx.doi.org/10.29444/JGICLDFJCU.200810.0001>
- Chen Mengjia 陳夢家 1936. „Shangdai de shenhua yu wushu 商代的神話與巫術 [A Shang-kor mítoszai és sámánizmusa].” *Yenching Journal of Chinese Studies* 20: 485–576.
- Chow, Tse-Tsung 周策縱 1978. „The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of wu traditions.” In: D. T. Roy – Tsuen-Hsuei Tsien (eds.) *Ancient China: Study in Early Civilization*. Hong Kong: Chinese University Press, 43–89.
- Du, Linna 杜莉娜 2012. „Qin Zu Chu wen qianshi 秦《詛楚文》淺釋 [A Qin állambeli Chu megátkozása című mű rövid magyarázata].” *Wenjiao ziliao* 文教資料 34:16–17.
- Groot, Jan Jakob Maria de 1910. *The Religious System of China*. Vol. 6. Leiden: E. J. Brill.
- Harper, Donald 1985. „A Chinese Demonography of the Third Century B.C.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45: 459–498. <https://doi.org/10.2307/2718970>
- Hopkins, Lionel Charles 1945. „The shaman or Chinese wu: His inspired dancing and versatile character.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 1: 3–16. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00099263>
- Ji Yingcheng 吉映澄 2020. „Cong Shuowen wu gong tongyi zhi jiaodu shitan wuzi yiyuan 從《說文》“巫工同意”之角度試探巫字義源 [A wu írásjegy jelentéserejét feltárása a Shuowen jieziben szereplő „a gonggal azonos értelmű” passzus szemszögéből].” *Wenhua xuekan* 文化學刊 04: 201–203.
- Keightley, David N. 1998. „Shamanism, death, and the ancestors: religious mediation in neolithic and Shang China.” *Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 52/3: 763–831.
- Kósa Gábor 2006. „Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában.” In: Hoppál Mihály – Szathmári Botond – Takács András (szerk.) *Sámánok és kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó, 296–360.
- Kósa, Gábor 2003. „The Shaman and the Spirits: The Meaning of the Word 'ling' in Jiuge poems.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 56/2–4: 275–294. <https://doi.org/10.1556/AO-orient.56.2003.2-4.13>
- Li Xiaoding 李孝定 1964. „Jiaguwenzi jishi 甲骨文字集釋 [Jóslócsontfeliratok gyűjteménye és magyarázata].” *Lishi yanjiu yuyan yanjiusuo zhuankan* 歷史語言研究所專刊, 5: 1595–1597.
- Lin, Fushi 林富士 1994. *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.)* Ph.D. Diss. Princeton.
- Liu Ming 劉鳴 2006. „Wu zi yiyuan ji xianmin shenmei wenhua xintai tanxi “巫”字義源及先民審美文化心態探析 [Elemzés a wu írásjegy jelentésének eredetéről, illetve az elődök esztétikai és kulturális gondolkodásmódjáról].” *Yindou xuekan* 殷都學刊 03: 81–83.
- Lu Sixian 陸思賢 1984. „Shi jiaguwen zhong de wu zi 釋甲骨文中的“巫”字 [A jóslócsont-feliratokon szereplő wu írásjegy értelmezése].” *Nei Menggu shifan daxuebao* 內蒙古師大學報 4: 61–69.
- Mair, Victor H. 1990. „Old Sinitic *Myag, Old Persian Maguš, and English 'Magician'.” *Early China* 15: 27–47. <https://doi.org/10.1017/S0362502800004995>

- Mathieu, Rémi 1984. „Le corbeau dans l’ancienne Chine.” *Revue de l’Histoire des Religions* 201: 281–309. <https://doi.org/10.3406/rhr.1984.4312>
- McCurley, Dallas 2005. „Performing Patterns Numinous Relations in Shang and Zhou China.” *TDR: The Drama Review* 49/3: 135–156. <https://doi.org/10.1162/1054204054742435>
- Michael, Thomas 2015. „Shamanism Theory and the Early Chinese ‘Wu’.” *Journal of the American Academy of Religion* 83/3: 649–696. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv034>
- Michael, Thomas 2017a. „Does Shamanism Have a History? With Attention to Early Chinese Shamanism.” *Numen* 64/5–6: 459–496. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341477>
- Michael, Thomas 2017b. „Shamanic Eroticism in the Jiu ge (Nine Songs) of Early China,” *Monumenta Serica* 65/1: 1–20. <https://doi.org/10.1080/02549948.2017.1309102>
- Okamoto-MacPhail, Aiko 2021. „Poetics of the Kokinshū in Eurasian context.” *Proceedings of the 4th Conference on Central Asian Languages and Linguistics*, 199–207. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/27709/ConCALL4%20Proceedings.pdf?sequence=1,%20pp.%20202%E2%80%93203>. (utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).
- Qiao, Yingjie 喬瑩潔 2010. „Cong xingshi jiagu yong zi kan shang dai wu xi wenhua 從姓氏甲骨用字看商代巫覡文化 [A wuxi kultúra vizsgálata a jóslócsonton megjelenő családnév írásjegyek alapján].” *Dazhong wenyi* 大眾文藝 18: 130–131.
- Schafer, Edward H. 1951. „Ritual Exposure in Ancient China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14: 130–184. <https://doi.org/10.2307/2718298>
- Unschuld, Paul U. 1985. *Medicine in China: A History of Ideas*. University of California Press.
- Waley, Arthur 1955. *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*. London: George Allen and Unwin.
- Wang Xiaojun 王曉君 2010. „Wu zi kaoshi “巫”字考釋 [A wu karakter magyarázata].” *Dazhong wenyi* 大眾文藝 21: 130–129.
- Wang, Jinfeng 王進鋒 2008. „Cong “jiang” zi ziyi yanbian kan xianqin touxiang liyi de xingcheng 從“降”字字義演變看先秦投降禮儀的形成 [A Qin előtti megadási szertartás kialakulásának vizsgálata a jiang írásjegy jelentéstartamának változásán keresztül].” *Yunnan shehui kexue* 雲南社會科學 02: 131–134.
- Wu, Yufang 吳郁芳 1987. „Zu chu wen’ san shen kao 《詛楚文》三神考 [A »Chu megátkozása« című szövegben található három istenség vizsgálata].” *Wenbo* 文博 04: 41–42+58.
- Yu Ping 於平 1994. „Wu wu tanyuan 巫舞探源 [A sámán és a tánc eredetének vizsgálata].” *Wudao xueyuan xuebao* 舞蹈學院學報 1: 48–56.
- Yu Ping 於平 2017. „Wu wu de huodong zhicheng yu yihan fenhua 巫舞”的活動指稱與義涵分化 [A sámán- és tánc tevékenységek megnevezése és jelentésének különválása].” *Wudao xueyuan xuebao* 舞蹈學院學報 4: 22–29.
- Zhang Quanhai 張全海 2012. „Wu zi qi yuan “巫”字的起源 [A wu karakter eredete].” *Xungen* 尋根 3: 98–99.
- Zhao, Rongjun 2002. *Xian-Qin wu su yanjiu* 先秦巫俗之研究 [A wu szokások kutatása a Qin előtti időszakban]. 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文.
- Zhao, Rongjun 趙容俊 2003. „Jiagu buci suojian zhi wu zhe de jiuzai huodong 甲骨卜辭所見之巫者的救災活動 [A jóslócsontfeliratokon látható wu katasztrófa megelőzési tevékenységek].” *Yindou xuekan* 殷都學刊 04:1–10.
- Zhao, Rongjun 趙容俊 2004. „Jiagu buci suojian zhi wu zhe de yiliao huodong 甲骨卜辭所見之巫者的醫療活動 [A jóslócsontfeliratokon látható wu gyógyítási tevékenységek].” *Shixue jikan* 史學集刊 03: 7–15.
- Zhao Rongjun 趙容俊 2005. „Wenxian ziliao zhong de wu kaocha 文獻資料中的“巫”考察 [A wu vizsgálata a szakirodalomban].” *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物 1: 38–52.
- Zhou, Fengwu 周鳳五 1989. „Shuo wu 說巫 [A wu értelmezése].” *Taida zhongwen xuebao* 台大中文學報 3: 269–291.

VÁRNAI ANDRÁS

Az „égi megbízatás” (*tian ming* 天命) „átértelmezése” és a „nevek” (*ming* 名) funkciója

„Mencius”, avagy mégis inkább Mengzi – a konfuciánus „ortodoxia”
képviselője a *tianming*ről 天命 és a *ming*ről 名

Abstract

The *Mengzi* on ‘Heavenly decree’ (*tianming* 天命) and ‘name’ (*ming* 名)

Ancient Chinese texts that cover historical topics or transfer teachings of wisdom greatly honour the concept of ‘Heaven’s decree’ (*tianming* 天命 or its variant *ming* 命). Heaven’s decree is one of the referenced cornerstones of Confucian teaching, including in the *Mengzi*. According to Mengzi, *ming* 命 does not simply refer to external circumstances, but rather reveals to us our ‘duty’: what we must do and what we must not do. This is in line with Mengzi’s view that the task of governance should be performed by a suitable person ‘appointed’ by Heavenly decree, and the preparation for this, according to Kongzi’s initiative, is that the goal of the noble-minded (*junzi* 君子) is to live and act in recognition of Heaven’s decree.

The ruler’s ‘entrusting’ (*ming* 命) is the process of the Heavenly decree. The idea of the revocability of this entrusting is usually linked to the teaching of Mengzi (although it already appears in a text of the *Shijing*), because it is most clearly stated in his work that if the ruler proves to be unfit to rule, Heaven ‘entrusts’ another person who is truly qualified. This also means that rulers and superiors should be careful to avoid such revocation through proper governance. The thesis that appears in several places in Mengzi is actually meant to relate the reorganisation of the rule to the change of the ‘Heavenly entrusting’ in accordance with practice.

In the period of the turn of the century, the question of the relevance of the use of language, namely of whether linguistic terms are able to clarify the relationship with reality, or whether there is a gap between the two, came to the foreground. If we examine Mengzi’s understanding of names (*ming* 名), its most important message is that ‘non-straightforward speech’ is harmful to governance and the conduct of affairs. When terms are defined and clarified, the whole system of thought gains a solid foundation, since it ‘prescribes’ ‘humane governance’ (*renzheng* 仁政).

Keywords: ‘Heaven’s entrusting’, ‘Heaven’s decree’ (*tianming* 天命), ‘humane governance’ (*renzheng* 仁政), fulfilling the duty of the *junzi* 君子, function of ‘names’ (*ming* 名), issue of Chinese terms, ‘names’ (*ming* 名) and ‘reality’ (*shi* 實), validity of language, ‘facility’ (*xing* 性)

A *Mengzi*-t Franciscus Noël jezsuita misszionárius fordításában ismerhették meg az érdeklődők először a 18. század folyamán, hiszen a korábbi „kísérletek” nem jelentek meg nyomtatásban. A „Mem Tsu” (’Memciusz’) fordítása is mutatja, hogy Noël igyekszik pontosan visszaadni a gondolatmeneteket, de az ő munkájára, a korábbi fordítókhoz hasonlóan, ugyanúgy jellemző, hogy a Zhu Xi által a 12. században írt neokonfucianus kommentárok mellett saját „bővítményeket” fűz hozzá az eredeti szöveghelyekhez. Ebben követi az első jezsuita kínai bölcséleti szövegfordítást, a „Confucius Sinarum Philosophus”-t (’Konfuciusz Kína filozófusa’), amely munka a Konfuciusznak tulajdonított műveket mutatja be, a *Daxue* 大學 (’Nagy Tanítás’) szövegével kezdődik, ez után a *Zhongyong* 中庸 (’A Közép Mozdulatlansága’) következik, és végül a *Lunyu* 論語 (’Beszélgetések és mondások’) fordítása zárja a sort, ahogy azt Zhuxi összeállította a *Sishujizhu* 四書集注 című gyűjteményben, és a fordításban nem szerepelt még a *Mengzi* 孟子. Már ebben az első fordításgyűjteményben is megjelennek azok az értelmezési problémák, amelyek mindmáig terhelik a sinológiai fordításokat. A „Confucius Sinarum Philosophus” mint „scientia Sinicae”-t értelmezi a konfucianus tanítást. A legfontosabb fogalmakat bemutatva láthatóvá válik az interpretáció átalakító irányultsága, amelynek segítségével a konfuciuszi tanítás, mint morálfilozófia jelenik meg. Itt az is „segíthette” a fordítókat, hogy például a „vir”-ből képzett „virtus”-t a skolasztikától kezdődően azonosítják a morállal, sőt még az is belejátszhatott, hogy a „moers” eredeti ’szokás’ jelentése ekkorra felvette az ’erkölcs’ jelentést is.¹

Ami a jezsuita fordítások problémakörét illeti, itt csak arra van terünk, hogy felhívjuk a figyelmet a kínai terminusok átültetési nehézségeire, amelyekkel a jezsuitáknak igen sok gondjuk volt, egészen addig menően, hogy többször jelzik ők maguk is, hogy a kínai és a latin fogalmak és kifejezések analógiái, illetve megfeleltetései az értelmezés végső kényszeréből adódnak, mert nem áll rendelkezésükre csak ez az európai (skolasztikus teológiai) nyelvezet. A jezsuita misszionáriusok elsősorban tudományos és etikai traktátusokat ültettek át kínai nyelvre fordításaikban, majd keresztény hittudományi értekezéseket, amelyek a keresztény dogmatikát és a konfucianus tanításokat mintegy „harmonizálták”. Mivel a nyelvhasználati idiómák jelentését csak az írástudók számára oldja fel az ideogrammák (írásjegyek) ismerete, ezek a fordítások az ő meggyőzésüket szolgálták. A kínairól latinra történő fordításokban ugyancsak olyan „morálfilozófiai” problémákkal foglalkozó konfucianus műveket mutattak be, amelyekben megkísérelték úgy interpretálni őket, hogy lehetséges legyen a keresztény értékrenddel párhuzamba hozható, régi eredettel rendelkező – „nemes társa-

¹ Várnai 2016: 73.

dalmi-filozófiai” – tanítás, amely illeszkedhet az európai hagyományokhoz, sőt tanulságul szolgálhat számunkra.²

Noël a „*Sinensis Imperii libri classici sex*” (‘A kínai birodalom hat klaszszikus könyve’) című munkájában először fordította le a rendelkezésére álló források alapján „teljes egészében hiteles módon” a *Sishu*-ban összegyűjtött műveket,³ az „*Adultorum Scola, seu Doctrinā*”-t (‘A felnőtteknek való Iskola, avagy a Tanítás’) – Ta Hio (*Daxue*), az „*Immutabile Medium*”-ot (‘Változatlan Közép’) – Chum Yum (*Zhongyong*), a „*Libri Sententiarum*”-ot (‘Szentenciák Könyve’) – Lun Yu (*Lunyu*), a „*Memcius*”-t – Mem Tsu (*Mengzi*). A kötet ezek mellett közölte a „*Filialis Observentia*” (‘Gyermeeki tisztelet’) – Hiao Kim (*Xiao Jing Tong* 孝經童) és a „*Parvulorum Scola*” (‘Kicsinyek Iskolája’) – Siao Hio (*Xiao xue* 小學) fordítását is.

A *Mengzi* egy kitüntetett passzusának – amelyben az Ég funkcionális szerepének voltáról találhatunk példát – némileg átértelmező fordítása tanulságos lehet számunkra annak megvilágításához, miként értelmezheték az első, latin nyelvű fordítások fogalomhasználata felől a felvilágosodás és a klasszikus filozófia korának gondolkodói a konfucianizmus sarkalatos műveit.⁴ Ebben az átértelmezésben majd a későbbiekben a sinológusok, orientalisták, történészek és filozófiatörténészek osztoznak velük. (A Noël latin fordításából felhasznált passzust az általam magyarított formában mutatom be.)

Mengzi 孟子 Gaozi shang 告子上 (VI.A.) fejezet 16.: 孟子曰：有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。

Memcius mondta: „A dolgok maguk csak áthatják az embereket. A szív [*xin* 心 szív-elme; heart-mind⁵] feladata a gondolkodás, a dolgok racionális megismerése. Szemünk és szívünk egyaránt az Ég adománya (»Cælo donantur«), de ezek az Égtől való adottságaink különböznek, és szilárdná kell tennünk magunkban a fontosabbat.”⁶ „Van méltósága (dignitas) az Égnek, és van méltósága az embernek. Jámborság [vagy »kegyesség«] (pietas), méltányosság (aequitas), hűség (fidelitas), az erény fáradhatatlan szeretete (indefesus virtutis amor) az, amit az Ég méltóságának neveznek. Elsőként az egész Birodalom szolgálatát, a legfel-

² Várnai 2016: 24–25; Várnai 1976: 22–23.

³ Mungello 1985: 330 skk.

⁴ Várnai 1983: 7–13.

⁵ Hansen 1991: 75–76.

⁶ Noël 1711: 413. Noël itt olyan bővítő értelmezést adott a passzusnak, amely az eredetiben nincs benne. Innentől kezdve követi az eredetit.

sőbb előjáróságok elsődleges tiszttségviselését, az elsődleges kormányzóságot az emberek méltóságának nevezik. Egykor régen az emberek az Ég méltósága által létezve, így művelték ki az emberi méltóságot. A mai idők emberei azért művelik az Égtől kapott méltóságot, hogy az emberi méltóságot keresve, amint azt meglelik, eltávolítják a másikat; úgy, hogy ez így összeállván, el kell veszítsék az emberi méltóságot is” (Libr. II. Cap. VI. 52–53).⁷

Ha az az eredeti szöveg terminusait összevetjük a fordításban szereplő fogalmakkal, azonnal feltűnik, hogy a latin kifejezések „finoman” átértelmezik az eredeti jelentést. A *jue* 爵 ’dignitas’-ként történő értelmezése nagyjából megfelel annak, amit a konfuciánusok erénybeli nemességen értenek. A *ren* 仁 ’pietas’-ként történő értelmezése már nagyon nem felel meg ennek, megmáskítja a jelentést azzal, hogy egy olyan fogalmat alkalmaz, amely kifejezetten a keresztény erkölcsiséget reprezentálja, a kegyesség és a jámborság társerénye az irgalmas, kegyes és hozzákapcsolódó magatartások az „isten terében való élet” reprezentánsai. „Kegyességgel hívsz, ó Jézus, Atyai szent kebledre, Hozzád megyünk mindahányan” (Hozsánna zsoltároskönyv miseéneke). A *yi* 義 ’aequitas’-ként történő értelmezése helyes, valóban „méltányosság”, és a *yi* nem értelmezhető a „nyugati” igazságosságfogalom jelentése felől, ám azért itt is van egy lényegi különbség. Arisztotelész megvizsgálja az igazságosság és a méltányosság, mint összemérendő erények eltérését. „[I]gazságos dolog az, ami törvényes és egyenlő. [...] [Ez azt jelenti, hogy], mindegyik fél megkapja a magáét. És éppen ezért nevezzük igazságosnak[.] (NE 1129a; 1132a) Az így értelmezett igazságosság maga a teljes egészében jelentkező erény. (NE 1130a) [...] A méltányosság [...] nem a törvény szerinti értelemben [van], hanem úgy, mint egy kiigazítás [...] bizonyos hasonlóság alapján [...] ez olyan igazságosság [...], amely a törvényt helyesbíti ott, ahol abban az általánosítás miatt hézag mutatkozik. [...] [A]ki nem állítja élére az igazságosságot másnak a hátrányára, hanem beéri kevesebbrel, az méltányos ember[.] (NE 1137b, 1138a) [...] Átvitt értelemben és bizonyos hasonlóság alapján, mondhatjuk azt is, hogy ez olyan igazságosság, mint amilyen a családfő és háznépe közt fennáll [...], valamint a vezető és az alattvalók között (NE 1138b)”.⁸ A kínai bölcséletben a méltányosság olyan erénybeli kötelesség – a *Lunyu* és a *Mengzi* lényeges terminusa –, amely elsősorban a hierarchiában lejjebb állók iránti kötelezettség, a „rátermetten viselkedő vezető”,⁹ a *junzi* beállítottága, aki a hűséget alkalmazza felfelé, a méltányosságot lefelé. (Vagyis az utóbbi értelemben vehető össze az arisztotelészi méltányossággal, azzal a különbséggel, hogy itt természetesen hiányzik

⁷ Noél 1711: 413–414.

⁸ Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika* 1971: 117, 127, 119, 145–147, 149; Várnai 2013: 474.

⁹ Schuessler 2007: 566.

az igazságosság alapkritériuma, az egyenlőség.) Hasonlóan ez a helyzet a *zhong* 忠 ’fidelitas’-ként történő értelmezésével, az ’hűség’ jelentésű. A Kongzi tanításában kulcsszerepet játszó hűség, lojalitás nemcsak a feljebbvaló iránti, hanem a társadalmi hierarchiában betöltött szerepnek megfelelő saját kötelezettséghez való attitűdre is utal.¹⁰ Ám a *xin* 信 félre lett értelmezve ’indefesus virtutis amor’-ként, szó nincs „fáradhatatlan erényszeretet”-ről, ennek a terminusnak a jelentései: ’megbízhatóság’, ’őszinteség’, ’szavahihetőség’.

Mengzi szerint a *ming* 命 nem egyszerűen a külső körülményekre utal, hanem feltárja előttünk a „kötelességünket”, mi az, amit meg kell tennünk, és mit nem. Rajtunk múlik, hogyan kezeljük a körülményeket. Következésképpen Mengzi ezt az erényt tartja a legmagasabbnak; a „legtisztességesebb” pozíció, az, amelyet a *tian* (*tianjue* 天爵) adományozott, és ehhez a pozícióhoz képest az emberek által adományozott, például hatalmi pozíció (*renjue* 人爵) másodrendű, és nem is feltétlenül a „legtisztességesebb” (*Mengzi* VI.A.16.). Azt is mondja: „A jóindulat a *tian* által adományozott megtisztelő pozíció” (*Mengzi* II.A.7.)¹¹

Noël egy másik szöveghelyen így mutatja be az „Égi elrendelés”-t: *Jin Xin shang* 盡心上 (VII.A.) fejezet 1.: 盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。[...] 所以事天也。[...] 修身以俟之，所以立命也。 „Habitusunk megértése az Ég megismerése által adott számunkra. Aki valóban megismeri az Eget, megérti [...] így tesz eleget az Ég rendelkezésének (caelestis ordinem dispositionis) [...] az Ég titka előírásainak mindenre kiterjedő volta” (Libr. II. Cap. VII. 3).¹² Ha megnézzük Tőkei Ferenc fordítását, az egészen másképp értelmezi a passzust. „Aki szívének legmélyére hatol, az megismeri saját természetét (*xing* 性 [valójában: ’adottság’, ’hajlamok’ – V. A.¹³]). Saját természetünk megismerése pedig az Ég megismerése. Aki megőrzi szívét, táplálja saját természetét, az ezzel szolgálni tudja az Eget.”¹⁴ Én eltérően ezektől, úgy látom, hogy itt, összhangban Mengzi azon nézetével, hogy a kormányzás feladatát az égi elrendelés által „kijelölt” alkalmas személynek kell ellátnia, és az erre való felkészülés Kongzi iniciatívája szerint az „önmagát [folyamatosan] javító”, „személyét fejlesztő” (*xiushen* 修身; Kongzi-nél 修己; a 修 ’javít’, ’fejleszt’ – K 1077d¹⁵; 身 ’test’, ’személy’ – K 386a-c¹⁶) „nemes ember” célja, aki képes megőrizni saját eredendő adottságait, ezzel valójában az Ég elrendelését ismerve fel. Ezért az

¹⁰ Kósa 2013: 56.

¹¹ Back 2013:140, 143.

¹² Noël 1711. 437. Itt szükséges egy értelmező kiegészítés. Nincs szó az eredetiben „az Ég titkáról”, az „elrendelés” 命 szerepel a szöveghelyen.

¹³ Kósa–Várnai 2013: 536–538.

¹⁴ *Mengzi* VII. A. 1; Tőkei 2005a: 372.

¹⁵ Karlgren 1996: 277; Schuessler 2007: 542.

¹⁶ Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573.

én fordításomban igyekszem megjeleníteni ezt az összefüggést: „Aki kimeríti szívét (tkp. jól használja elméjét), az ismeri az adottságát. Ha ismered az adottságaid, megismered az Eget. [...] Ez az Ég ügye. [...] A személyed fejlesztése annyi, mint várni, azért, mert a magas pozíció (high position or rulership¹⁷) elrendelésre (eljön).”

A Mengzi az Ég szerepéről – a *tianming*ről 天命 és a visszavonhatóságáról szóló tanítás

A *Mengzi* dialógusaiban egyfajta terápiás bölcsélet tárul elénk, ahogyan megkísérli „kigyógyítani” vitapartnereit helytelen nézeteikből. Anélkül, hogy erről számot adna, Mengzi voltaképpen követi Mozi eljárását, aki tanításának kifejtésekor, „diagnosztizálva” a zűrzavart, gyógyomodul a „kiterjesztett törődést” (*jian'ai* 兼愛) ajánlja. Kifejtéseit Mengzi hasonlatokkal, metaforákkal és analógiákkal világítja meg. Mo Di „gyógyomódját” azért veti el, mert az nem ismeri el a konfucianusok számára olyannyira fontos fokozatosság elvét. Mengzi a családon belül kialakított rendnek a társadalom egészére történő kiterjesztését hirdeti.¹⁸

A *Mengzi*-ben megjelenő *Tian*ról szóló teóriában az „ember személyes elrendelése”, mint a példaadó magatartás felmutatása és az értékek megőrzésének kulcsa szerepét tölti be – írja Robert Eno. Néhány kivétellel e szövegrészek mindegyike az elméletibb felében található a szövegkorpusznak, és nagyobb bölcséleti kérdésekkel foglalkoznak. Megtalálhatjuk a *Tian* szerepét az elméletek hálójában, amelyek Mengzi általános erénytani gondolatait alkotják, és láthatjuk, hogy ez a tanítás a *Tian* hatásáról hogyan kapcsolódik a konfucianizmus más tanaihoz, ahogy Mengzi alkalmazta: 君子所過 [...] 上下與天地同流 „a *junzi* az, aki úgy él, hogy [...] fent és alant egyetlen áramlatban *tian*-nal [éggel] és *di*-vel [a megművelt földdel]” (*Mengzi* 7.A.13), és más passzusokban (lásd például: 2A.2, 4B.13, 7B.25).¹⁹ „Mengzi az »égi elrendelést« (*tianming* 天命) az erények gyökerének tekinti” – írja Graham²⁰. Mengzi gondolkodásmódja szerint az erényes embert nem csupán a *tian* védi és jutalmazza; amellet, hogy a *tian* hat rá, erénye védi és hasznosságot biztosít neki, és ezzel másokat is erre készítet. A *Mengzi* nemcsak azt mondja, hogy a *tian* választ ki valamely erényes személyt a zsarnok helyére, hanem emellett Mengzi felidézve a régi történeteket azokat helyezi előtérbe, ahol az alkalmasság szempontjából kiemelheti azt a

¹⁷ Kroll 2014: 264.

¹⁸ Kósa 2013: 68.

¹⁹ Eno 1990: 106.

²⁰ Graham 1989: 28.

pontot, amely szerint erényes tetteik hozzák meg a sikert. Mengzi-re jellemző, hogy úgy állítja be a helyes cselekvések indítékát, miszerint az erény bennünk lévő hajlama hatással van az emberekre, de nem mellőzi a *tian* méltányosságába vetett hitet. Egy kicsit más szemszögből vizsgálva, a *tian* jelentése a *Lunyu*-ben és a *Mengzi*-ben szövegszerűen a *tian* tekintélyére hivatkozik, de a *tian* hatásaiba vetett hitük forrásait máshol találhatjuk meg: Kongzi számára ez a régiek hagyománya, Mengzi doktrínája az emberi hajlamok „veleszületett” jóságáról közelíti meg a hatást, és még ha a *tian* is az emberi jóság forrása, az embereknek törekednie kell a jó művelésére. Nem arról van szó, hogy a *tian* teljesen elvesztette erénybeli tekintélyét, hanem arról, hogy státusza minden bizonnyal jelentős változáson ment keresztül Mengzi programjában.²¹ A *tianmingre* 天命 való hivatkozás a konfuciózus tanítás egyik sarokköve.

A *ming* 命 jelentései: 'elrendelés', 'rend', 'rendszer', 'rendelet', 'rendelkezés', 'megbízás', 'megbízatás', 'felügyelet', 'gondoskodás', 'utasítás', 'előírás', 'parancs', 'szabály', illetve: 'kijelölés', 'kinevezés', 'megnevezés, nevet adni' és 'név' (K 762a–b; Schuesslernél együtt szerepelnek a 名 címszó alatt²²).

A helyzet az, hogy a Mengzi-ben egyetlen helyen szerepel így: 天命, idézve a *Shijinget*. Mengzi 孟子 *Li Lou* 離婁上 (IV.A.) 7. passzusa: 詩云：商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。

A *Shijing* 詩經 *Wen Wang zhi shen* 文王之什 *Wen Wang* 文王 (235) 4. és 5. passzusaiban található az idézet eredetije, így: 假哉天命、有商孫子。商之孫子。其麗不億。上帝既命、侯于周服。– 侯服于周，天命靡常。

A Mengzi-passzus standard fordítása James Legge-nél: "It is said in the Book of Poetry, 'The descendants of the sovereigns of the Shang dynasty, Are in number more than hundreds of thousands, But, God having passed His decree, They are all submissive to Zhou. They are submissive to Zhou, Because the decree of Heaven is not unchanging'." A *Shijing* versezetée: "Great is the appointment of Heaven! There were the descendants of [the sovereigns] of Shang; – The descendants of the sovereigns of Shang, Were in number more than hundreds of thousands; But when God gave the command, They became subject to Zhou." – "They became subject to Zhou. The appointment of Heaven is not constant."²³

²¹ Back 2013: 126–128.

²² Karlgren 1996: 201–202; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 311.

²³ Legge 1970: 297; Legge 1871: 429–430. Legge ezen fordításaiban előkerül egy olyan probléma, amely igen jellemző a fordítások egy részére. Itt az látszik, hogy különböző kifejezésekkel fordítja ugyanazt a terminust, egyik esetben „unchanging”-nek, a másikban „constant”-nak, ám ez félrevezetheti az olvasót, mert nem feltétlenül tudja, hogy ugyanarról van szó, és ami még fontosabb, hogy a *chang* 常 terminusnak 'állandó' jelentése van, de nincs 'változatlan' jelentése, a változatlan emellett egy másik írásjegypár *bubian* 不變, a *Mengzi*-ben is többször fordul elő. Ezt a kifejezést Legge kétféleképp fordítja, hol „unchanging”-nek, hol „not change”-nek (ami

A *Mengzi* passzus az én értelmezésemben: „A Dalok Könyve ezt mondja: A Shang leszármazottak, ragyogó százezrek, miután Shangdi elrendelte, mindannyian alávetik magukat Zhou-nak. Engedelmeskednek Zhou-nak, mert az Ég elrendelése nem tartós.”

A *Shijing* versfordítása: „Megbízás az égből ered. Volt ám Sangnak számos fia, unokája. Fiai és unokái nemde százezren születtek? Megbízásuk égből eredt, s Csou alattvalói lettek.” – „Csou alattvalói lettek, nem örök az ég megbízása.”²⁴

Más szöveghelyeken a 命 magában is az '(égi) elrendelés' értelemben szerepel, és nem, mint azt gyakran értelmezik, 'sors' jelentésben, az inkább a motista beállítódásra jellemző. Egyetérthetünk azzal, amit Chan Wing-tsit ír, miszerint Mengzi-nél nincs fatalizmus, többnyire a 命-et önmagában is 'Heaven's decree' jelentésben használja.²⁵

Mint láthatjuk, Mengzi így érti ezt: *Mengzi* 孟子 *Jinxin shang* 盡心上 (VII.A.) 2.: 孟子曰：莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。 „Mengzi said: There is an appointment for everything. A man should receive submissively what may be correctly ascribed thereto. Therefore, he who has the true idea of what is Heaven's appointment will not stand beneath a precipitous wall.”²⁶ „Mindenre van elrendelés. Az embernek engedelmesen kell

természetesen ugyanazt jelenti, ám jeleztem az eltérést.)

²⁴ *Dalok könyve* 1959: 308. A 常 jelentése nem 'örök', hanem első jelentése szerint 'tartós', ehhez a „constant” áll közel. (Ez a különbözőképpen fordítás Tőkei fordításaira is igen jellemző, ugyanabban a passzusban is, és annak ellenére, hogy stílárisan sokszor igen szép, de mégis félreérthető.) Mi itt az igazi fordításterminológiai gond? A *chang* tényleges, eredeti jelentése nem 'örök', ilyen univerzalizisztikus jelentésű szó a korai kínai nyelvben nincsen, nem is lehetséges, annál is inkább, mert a kínai világkép nem tud elgondolni „időtlen”, vagyis „örökkévaló” létezését, csak cirkularitások, visszatérésekben, és újra visszatérésekben az időben való „levést”, ami „keletkező” és „elmúló”. A legvilágosabban ez a *Laozi* kulcspasszusaiából derül ki. A szöveg egész kezdő sora szó szerint ezt mondja: „*Dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道” „A *dao*zható *dao* nem a tartós *dao*.” Míg Tőkei így fordítja: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*” (*Laozi* I. Tőkei 2005b: 17). És a *dao* egy alapvonását így jellemzi a *Laozi*: „Olyan mély, hogy senki nem tud a végére járni. Én nem tudom, hogy szülötte-e valakinek. [...] [Mint képmás (*xiang* 象)] az ősoket is megelőzi” (*Laozi* V. Tőkei 2005b: 18). Nos, ha valamiről mondható, hogy lehetséges, hogy született, és lehetséges, hogy van (vagy lesz) vége (annak ellenére, hogy nincs, aki végére járhatna), akkor nyilvánvalóan nem lehet örök. A *chang* az etimológiai elemzésekben, ezért sem véletlenül, nem értelmeződik 'örök'-nek egyetlen fontos jelentésben sem. Bernhard Karlgren az 'állandó', 'rendezett', 'mindig' stb. értelmezést szerepelteti, Léon Wieger emellett az 'ismétlődő szabályozottság' formulát mutatja be, Axel Schuessler pedig felhívja a figyelmet az 'elkerühetetlenül ismétlődő' és a 'folytonosan' jelentésekre, Paul Kroll a 'tartós', 'állandó', 'folytonos' jelentéseket emeli ki. Karlgren 1996: (725e) 190–191; Wieger 1916: 931; Schuessler 1987: 61; Schuessler 2007: 181; Kroll 2014: 42; Maspero 1971: 43; Vasziljev 1977: 188–189; Várnai 2013: 396–397.

²⁵ Chan 1973: 78.

²⁶ Legge 1970: 450.

fogadnia azt, ami egyenesen az övé [mármint az elrendelése]. Következésképp, aki tudja, hogy mi az elrendelés, az nem fog sziklafal alatt állni.”²⁷

A *Mengzi* 孟子 *Gongsun Chou shang* 公孫丑上 (II.A.) 4. passzusának hivatkozása a *Shijing*-re hasonlóképpen szól az elrendelésről: 詩云：永言配命。Legge így fordítja: “[S]aid in te Book of Poetry – Be always studious to be in harmony with the ordinances of God[.]”²⁸ (ott, a *Shijing* 詩云 *Wen wang* 6.-ban, a fordítása viszont: “Always striving to accord with the will [of Heaven].”²⁹ Nyilvánvalóan mindkét helyen az eredeti felfogás az ’elrendelés’-t jelenti: „Illeszkedj mindig beszédedben az (égi) elrendeléshez.”

Az ókori kínai történeti és bölcséleti szöveghelyeken, és így a *Mengzi*-ben is, amikor valamilyen uralkodói utasítás, rendelkezés a szöveg tárgya, többször is a 命 írásjegyet találjuk (pl. így: 王命 vagy így: 君命). A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 2.-ben a 命 ’megbíz(at)ás’-t jelent, Legge „commission”-nak fordítja³⁰, Tőkei Ferenc „megbízatás”-nak³¹. Vagyis a *Mengzi* „megoldása” az, hogy az Égtől származtatott elrendelést az uralkodó mintegy tovább delegálja, a hatalom és a felelősség egy részének átruházásával a hierarchiában.

Az égi megbízatás megváltozásának teóriája *Mengzi*-nél függetlenedik a bizonytalan mitologizáló tartalomtól, és a *ming* 命 terminus egyfajta racionalizált értelmezésével helyettesítődik. Két tényezőt kell figyelembe vennünk, *Mengzi* reagálását a motista tanokra, és nézeteinek viszonyát saját elméleti kereteihez. Az előbbi esetben elmondhatjuk, hogy *Mengzi* itt is, mint más esetekben, például a „kiterjesztett törődés” (*jian’ ai*) esetében, miközben élesen támadja a motistákat, sok gondolatukat, jelentésértelmezésüket átveszi, és a konfucianus nézetrendszerbe olvasztja.³²

Az uralkodó égi megbízatása visszavonhatóságának a gondolatát szokásosan *Mengzi* tanításához kötik, bár már archaikus (jóslócsont) szövegekben, valamint kora Zhou-kori bronzfeliratokon vannak rá homályos utalások.

²⁷ Ezt a metaforikus képet a következőképpen szokás magyarázni: 孟子講的是做人的道理和方法。字面意思：君子要遠離危險的地方。這包括兩方面：一是防患於未然，預先覺察潛在的危險，並採取防範措施；二是一旦發現自己處於危險境地，要及時離開。[...] „*Mengzi* mondása az emberi ügyek vitelének elveiről (pontosabban: »útjáról és mintájáról« 道理) és módszereiről szól. Szó szerinti jelentése: A nemes embernek távol kell maradnia a veszélyes helyektől. Ez két szempontot foglal magában: az egyik a problémák megelőzése, mielőtt azok bekövetkeznének, a potenciális veszélyek előre észlelése és a megelőző intézkedések megtétele, a másik pedig az, hogy időben távozzon, ha veszélyes helyzetbe kerül.”

²⁸ Legge 1970: 199.

²⁹ Legge 1871: 431.

³⁰ Legge 1970: 236.

³¹ *Mengzi* III.A. 2. Tőkei 2005a: 340.

³² Várnai 2011: 25.

„A henani jóslócsontok szövegeinek forrásgyűjteménye ugyan kevés olyat tartalmaz, ami arra utalna, hogy a *tianming*ről szóló teória ismert volt a Shang-korban, lehet azonban, hogy a *tianming* jelentésének megfelelő formula ismert a Shangoknál, bár a *ming* 命 caractere nem azonosítható.”³³ Keightley úgy véli, hogy a „megbízatas”-elmélet legalább a késői Shang-időszakban létezett.³⁴ Allan nem gondolja azt, hogy maga az elmélet már létezett, de azt állítja, hogy az a Shang hitekből gyökerezik,³⁵ ahogy Marshall is ezt pedzegeti. Pankenier szerint lehetséges, hogy az „égi elrendelés”-t már használták a Shang-dinasztia megalapozásának az igazolására is.³⁶ Ez utóbbi valószínűtlen, de úgy tűnik a *Tian* ebbéli szerepköre már a Yin-időszakban megjelenhetett. Az, hogy a 命 írásjegy „nem azonosítható” a jóslócsontokon, nem perdöntő, mert a *tianming* elméletét érintő, nem vitatott keltezésű legkorábbi forrásként azonosított *Da Yu ding* 大盂鼎 felirat – amely Kang wang, a hatalomba kerülés utáni harmadik Zhou király idejére datálható – sem a 命-et „ábrázolja”. A szöveghely indokolni hivatott a Shang-dinasztia megdöntését és a Zhou felemelkedését. A király itt azt mondja, hogy Yin elvesztette az égi elrendelést, és így a Zhou elnyerte azt.³⁷ Ebben a feliratban nem a *minget* 命 találjuk, hanem a *linget* 令, „a feliratokon ez az írásjegy gyakran szolgál a 命 helyett” – mondja Karlgren (K 823a–e).³⁸

Az első, nyilvánvalóan a megbízatas elveszthetőségéről szóló elképzelés a *Shijing* egyik szöveghelyében jelenik meg. A *Dang zhishen* 蕩之什 *Dang* 蕩 (255) 7. Wen király szájába adva, elmarasztalja a Shang–Yin-uralom végén bekövetkezett felfordulást. Ám itt a szöveg nem az Éghez, hanem Shangdi-hez köti a „nagy megbízatas megdőlését” (*damingyiqing* 大命以傾). *Shijing* 詩經 *Da ya* 大雅 *Dang zhishen* 蕩之什 *Dang* 蕩 (255) 7. passzusa: 文王曰咨、咨女殷商。匪上帝不時、殷不用舊。雖無老成人、尚有典刑。曾是莫聽、大命以傾。 „Wen király így szólt: – Jaj! Jaj! Te Yin-Shang uralkodója, Nem Shangdi-től van ez a gonosz idő, hanem Yin nem használja a régi [szokásokat]. Habár nincsenek béke-teremtő (K 818 a–d³⁹) öregek, még vannak kánonok és szentenciák. Ám egyszer sem hallgattál azokra, és így a nagy elrendelésed [vagy: „megbízatasod”] megdőlt.”

„A *Shijing* 255. úgy rögzíti a korszellemet, mint kevés más szöveg. Az égi megbízatást nem szabad magától értetődőnek tekinteni, mint olyasvalamit, ami ettől függetlenül mindíg tartana. Az ég kegyelme könnyen elveszíthető.”⁴⁰

³³ Marshall 2002: 28.

³⁴ Keightley 1978: 220.

³⁵ Allan 1984: 531.

³⁶ Pankenier 2013: 204–207.

³⁷ Tharsen 2015: 106 skk.

³⁸ Karlgren 1996: 217–218; Schuessler 2007: 361.

³⁹ Karlgren 1996: 217.

⁴⁰ Marshall 2002: 32.

Annak ellenére, hogy a *Mengzi*-ben a terminus nem fordul elő, *Mengzi* maga ezt a *zhengming* kiemelt szerepéhez köti, Kongzi eredeti „egyenes nevek” gondolata (*Lunyu* XIII. 3) „szellemének” megfelelően, ám azt kissé interpretálva.⁴¹ Konfuciusz gondosan egyensúlyozza ki az uralkodó személye és a társadalom, a nép közötti viszonyt, azáltal, hogy az erényes fejedelem „előidézi” (*shi* 使), hogy a nép kövesse (*you* 由) (*Lunyu* VIII. 9). Az uralkodó a maga szerepkörében feleljen meg a nevének, „a fejedelem fejedelem” (*jun jun* 君君) (*Lunyu* XII. 11), hiszen ha nem, felborul a rend, és zűrzavar (*luan* 亂) lesz. Ezt az egyensúlyt Menciusz tartja fenn a konfucianizmus története során, azzal a változtatással, hogy a népnek hangsúlyosabb szerepet tulajdonít.⁴²

„Menciusz szerint, ha az uralkodó nem teljesíti kötelességeit, akkor [...] többé már nem uralkodó – hanem a nevek [egyenességének] elve szerint – csupán egy »közönséges fickó«, ahogyan Menciusz nevezte (*Mengzi* II.B.8).”⁴³ Ha ugyanis az uralkodó nem felel meg a nevének, az Ég nyilvánvalóan visszavonja rendelését. *Mengzi* néhány példára is hivatkozik a hagyományból. A legfontosabb ezek közül, amikor azt taglalja, hogy Yao nem adta át az égalattit Shunnak, hiszen az Ég Fia senkinek nem adhatja át az égalattit. Megteheti azonban, sőt ez a kötelessége, hogy bemutassa kiszemelt utódját az Égnek, hogy az jóváhagyja a választását. A *Mengzi* szövegének mind gondolatszerkezetéből, mind közvetlen szóhasználatából az tűnik ki, hogy az égi jóváhagyás jele az új uralkodónak a nép általi elfogadása. Ez nyilvánvalóan Kongzi felfogásának a „megreformálása”.⁴⁴ Ezt Wing-tsit Chan „idealisztikus irányba való fejlesztés”-ként aposztrofálja,⁴⁵ ám ez, helytelenül, az európai filozófiai fogalom rávetítése *Mengzi* gondolataira.

A *Mengzi* 孟子 *Jinxinxia* 盡心下 (VII.B.) fejezet 60. passzusa ténylegesen ezt mondja: 民為貴，社稷次之，君為輕。 „A nép a legfontosabb [szó szerint: „az érték”], a föld- és gabonaistenek csak másodsorban következnek, és a fejedelem a legkevésbé fontos.”⁴⁶ “The people are the most important element in a nation; the spirits of the land and grain are the next; the sovereign is the lightest.”⁴⁷

A sinológiai irodalomban felbukkant egy olyan nézet, hogy a *Mengzi*-ben megjelenik egy kategóriapár a *ge ming* 革命 – amelynek szóösszetétele korábban is használatban volt, de a jelentés új értelme itt jelenik meg először –, az égi megbízatás megváltozása, összefüggésben a népnek azon szuverenitására-

⁴¹ Maspero 1978: 442–443; Fung 1952: 117. skk.; Várnai 2011: 25.

⁴² Chan 1973: 79.

⁴³ Fung 2003: 108.

⁴⁴ Maspero 1978: 442; Fung 1952: 117. skk.; Chan 1973: 77–79; Várnai 2011. 25.

⁴⁵ Chan 1973: 51.

⁴⁶ *Mengzi* VII.B.14; Tőkei 2005a: 326.

⁴⁷ Legge 1970: 483.

ból fakadó jogával, hogy megdöntse a zsarnoki uralmat, és erényes uralkodót állítson a helyére. A kínai történelem számos parasztfelkelése, mintegy az „ég elrevelésére” való hivatkozásul szolgált a későbbiekben a konfuciánus ideológia számára, hogy ultima ratióként az uralkodókra nyomást gyakoroljanak. Találkozhatunk a *geming* 革命 „forradalom” átértelmezésével is: „Meng-ce korától fogva a nép jogát a »forradalomra« szent kötelességnek kezdték tekinteni.”⁴⁸ Egyáltalán nem véletlen, hogy a 19–20. század fordulójának kínai értelmisége a *geming* 革命 terminusát használta fel a „forradalom” fogalmának-tartalmának megjelölésére-jellemzésére.⁴⁹ Feng Yulan – aki maga is ehhez az értelmiségi körhöz tartozott – így ír: „Ezek a menciuszi eszmék óriási hatással voltak a kínai történelem későbbi alakulására, még az 1911-es forradalom idején is [...] a tömegekre nagy hatással volt a »lázadás jogosságának« ősi elve.”⁵⁰

A *geming* 革命 terminus első előfordulásakor a *Yijing*-ben a *ge* 革 valószínűsíthetően a *hua* 化 (’átalakulás’, ’váltkozás’, ’megváltozás’) pandanjaként szerepelhetett, összefüggésben a *fan* 反 (’visszatérés’, ’körbefordul’, ’átfordulás’) cirkularitást hordozó jelentésével. Az ókori szövegekben a *geming* terminusát többnyire a *tianming* 天命 (’az Ég elrendelése’, ’égi megbízás’) „visszavonására” mint veszélyre és „lehetőségre” való figyelemfelhívást észrevételezhetjük a konfuciánus hatalomtechnika szellemében való átörökítésként. Hiszen ez az „égi megbízás (*tianming* 天命) visszavonása” a nép „által”, mert a nép „a legfontosabb”, mivel a nép az Ég (*tian* 天) iniciatíváját közvetíti, ezt az elégedetlenség-„engedetlenség”, a lázongások, felkelések révén jelezve. Amikor egy dinasztiaaváltozás bekövetkezik, mindig a *geming* a legitimációs hivatkozás. Az Ég bármikor, ha az uralkodó alkalmatlannak bizonyul az uralom gyakorlására, amelyre „bizonyíték” lehet a nép lázadozása vagy a tanácsadó hivatalnokok beadványban rögzített tiltakozása (*Mengzi* VII.B.64) másnak – alkalmas személynek – ad (új) megbízatást.

Valójában a *geming* 革命 mindössze egyszer fordul elő a *Yijing*-ben, és Zhou-kori szövegekben többször nem. Ám később, különösen a Han-kortól magával e terminussal is sokszor jelzik, hogy a dinasztiaaváltásoknak tehát megvan az elrendeltsége (*ming* 命), mert helytelen uralkodás esetén megszüntethető egy dinasztia hatalma. A *geming* kifejezés későbbi jelentései – ’sorsfordulat’, ’megújulás’, sőt modern közszói értelmezésében: ’forradalom’ – jól mutatják, hogy milyen történeti értelemváltozáson ment keresztül a *Mengzi*-ben explikálódott – bár a szövegkorpuszban „szó szerint” nem szereplő, ám metaforikusan megjelenő – eredeti iniciatíva.⁵¹

⁴⁸ Vasziljev 1977: 100–101.

⁴⁹ Heubel 2016: 43–48, 96.

⁵⁰ Fung 2003: 109.

⁵¹ Vasziljev 1977: 100; Várnai 2010: 17.

A dinasztiaváltások „elrendeltségéről” szóló teória nem pusztán az előző dinasztia megbízatásának visszavonásáról szól, hanem emellett arról is, hogy az uralkodóknak és a feljebbvalóknak figyelniük kell arra, hogy ezt megfelelő kormányzással elkerüljék. Ezért feleli Kongzi, amikor a kormányzás teendőjéről kérdezik, hogy az általa felállított első követelmény:

必也正名乎 [...] 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成 [...] 則民無所手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。

A legfontosabb volna: kijavítani a neveket (*zhengming* 正名) [...] Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak) [...] akkor a tettek (v. szolgálatok) [pontosabban: az ügyek *shi* 事 [vitele] nem sikerülnek [*cheng* 成]. Ha a tettek (v. szolgálatok) nem sikerülnek [...] akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. Ezért a nemes ember olyan neveket ad a dolgoknak, hogy azokat mindig mondani <helyesen használni> is lehessen, és kimondva őket, mindig (nekik megfelelően) cselekedni lehessen. A nemes ember beszédében semmi helytelennek nem szabad lennie.⁵²

A *Lunyu* centrális fontosságú szöveghelye valójában ezt mondja: „Mindenképpen szükség van az egyenes nevekre (*zhengming* 正名)! [...] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a beszéd nem követi (*shun* 順) [mármint a neveket], ha a beszéd nem követő, akkor az ügyek (*shi* 事 = „dolog”, „ügy”) (vitele) nem sikerül; ha az ügyek (vitele) nem sikerül [...] akkor a nép nem rendezi el kezét-lábát. Ezért a nemes embernek a neveket lehetségesen ki kell mondania, és amit lehetségesen kimond, azt meg kell tennie. Egy nemes ember a beszédben ténylegesen nem gondatlan, ez minden.”

Kongzi mondandója az, hogy a szolgálatoknak ténylegesen meg kell felelniük annak a funkciónak, amelyet a nevük hordoz, különben felborul a rend, és felfordulás lesz. Ezért kell, hogy minden az őt megillető elnevezést kapja, tudni kell minderről, mi is az valójában, mi a funkciója. A rendetlenség ez által elkerülhető, a helyes (szó szerint „egyenes” – *zheng* 正) működés alapja a rend. A későbbi Kongzi-t követő tanításokban azért is helyeznek ugyanerre hangsúlyt, mert ha az égalattiban rend uralkodik, harmóniába kerül az Éggel, és ezzel elkerülhető az uralkodói kudarc és a dinasztia bukása az elrendelés visszavonásával.

Ezen a szöveghelyen a nyelven keresztül mutatkozik meg magának az adott valóságnak (*shi* 實) a paradox volta, hiszen ha valóban úgy állna, hogy ennek szellemében járna el az uralkodó és az elit, nem kellene figyelmeztetni erre.

⁵² *Lunyu* XIII. 3; Tőkei 2005a: 119–120.

Ezért ezt a paradoxont – bármily furcsának tűnik is, a hamisítatlan konfucianus Mengzi teszi világossá; ez annak ellenére így van, hogy a *Mengzi*-ben ez a terminus sem fordul elő. Amikor Kongzi elvárását, „az uralkodó legyen uralkodó” (*Lunyu* XII.11) iniciatíváját mintegy parafrázálva, azt mondja, az az uralkodó, aki nem felel meg nevének, az voltaképpen nem uralkodó, hanem gonosztevő. Minthogy a fejedelem megtestesíti magát az államot is, mihelyst megszűnik fejedelemnek lenni, többé már semmilyen legitimitása sincs. Mengzi pontosan jellemzi ezt a helyzetet. A *Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang* 梁惠王下 (I.B.) fejezete 15. ezt mondja: 賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。 „Az emberségességet elárulóról elmondható, hogy gonosz(tevő), a méltányosság elárulója az elnyomó (K 155c⁵³), az elnyomó gonosztevőről mondhatják az emberek, hogy [gaz]fickó. Arról hallani, hogy a Zhou gazfickót a halálnak adták, de még nem hallottam fejedelem megöléséről.”⁵⁴

Egyszóval Kínában nem beszélhetünk másról, csak az uralkodó jogosultságáról a hatalom gyakorlására a *tianming* által, ha megvan ehhez az elegendő „erénye”, vagyis praktikusán az ereje (*de* 德 'charism', 'power'), ha nincs, és nem tud eleget tenni a nép „ellátásának”, csak egy közönséges „gazfickó”. Egy már alkalmatlan uralkodó megölésekor valójában nem egy király, hanem egy jogosulatlan trónbitorló pusztul el.⁵⁵

⁵³ Karlgren 1996: 61–62.

⁵⁴ Ha megnézzük ennek a fontos passzusnak az értelmezéseit, elég „változatosságot” találunk: Henri Maspero értelmezése (Legge fordítása nyomán): altruizmust emleget, Legge értelmezése valamivel korrektebb: „benevolence” (Maspero 1978: 442; Legge 1970: 167): Eno igen helyesen „humanity”-t fordít, de sajnos „righteousness”-t, holott a 義 „méltányosság”, „tolvaj” („thief”), illetve „kitaszított” („outcast”) megnevezéseket alkalmazza (Eno 2016: 31). Luo Chenglie értelmezésében „áruló” („traitor”), „zsarnok” („autocrat”) és „vadember” („savage man”) szerepel (Luo 1991: 27): Séraphine Couvreur „humanité” fordítása korrekt, de a „justice” már nem, és „gonosztevő”-t („malfaiteur”), valamint „gazember”-t („scélérat”) fordít. Couvreur zárójelben magyarázóan világossá teszi, hogy milyen viszonyrendszerben történt meg „a régi időkben” ez az „ítéletvégrehajtás” („Kie et Tchou étaient empereurs; T'ang et Ou wang n'étaient encore que tchou heou”). Vagyis ugyan a Xia-k és a Shangok utolsó uralkodói ugyan még így nevezettek, és Tang és Wen a Shang, illetve Zhou első uralkodói még nem, ám előbbiek már nem feleltek meg nevüknek, utóbbiak pedig már joggal aspiráltak az uralkodói névre (Couvreur 1910: 341–342). Lévy fordításában „la charité” van, a 義 nála is „justice”, és „bandita”-t („brigand”), valamint ő is „gazember”-t („scélérat”) szerepeltet (Lévy 2008: 61–62). Richard Wilhelm értelmezésének csattanója az érdekes, mert kissé elrugaszkodott. A „történelem ítéletéről” („Urteil der Geschichte”) beszélni eléggé anakronisztikus az adott esetre vonatkozóan (Wilhelm 1982: 58). Vszevolod Kolokolov fordításában „pártatlanságot” („нелицеприятности”) találunk, holott ilyenről az eredetiben nincs szó, ugyanakkor a *yi*-t 義 helyesen „méltányosság”-ként („справедливость”) értelmezi, ám hogy miért beszél ebben a vonatkozásban az „emberekhez való hozzáállás”-ról („отношению к людям”), az nem fogadható el, hiszen erről a szövegben nincs szó, és nincs is köze a mondandóhoz (Kolokolov 1999: 37).

⁵⁵ Kósa 2013: 78.

A későbbiekben némi eufémizmussal úgy vélték, azt a gondolatot, hogy a népnek megszentelt joga van a felkeléshez, Mengzi helyezte előtérbe, abból kiindulva, hogy az égi megbízatás visszavonható. Mivel vannak erényes és az erény útjáról letért uralkodók, úgy gondolta, hogy a „vétkeiben megátalkodott” uralkodót el kell üzni, sőt meg is lehet ölni, és ezzel az égi megbízatás átadható egy valóban erényes uralkodónak, mert az erény útjáról letért uralkodót nem szabad uralkodóként kezelni. A konfucianus történetfelfogásban a bűnös uralom megtestüléseként kezelt utolsó Shang uralkodó megölését úgy tekintették, hogy nem meggyilkoltak egy uralkodót, hanem egy gonosztevőt távolítottak el. Vasziljev azt írja, hogy Mengzi szerint a nép által kell érvényt szerezni a *geming*nek, de erről a *Mengzi*-ben egy szó nincs, a *geming* elő sem fordul a szövegben.⁵⁶

A *Mengzi*-ben több helyen megjelenő tézis valójában arra hivatott, hogy a praxisnak megfelelően az uralom átrendeződéseit az égi megbízatás megváltozásával hozza összefüggésbe. Az uralom megbízatásának elvesztése azt jelenti, hogy azáltal, hogy elveszett a nép bizalma, az uralom valójában már nem legitim. Ezzel Mengzi követi Kongzi-t, a *Lunyu* is „a nép bizalmának” szükségességéről és a „használni (*li* 利) a népnek” feladatáról beszél. (XII.7; XX.2). Az „égi megbízatás” megszűnésére a nép „figyelmeztet”. A *tianminget* 天命 úgy észszerű értelmezni, hogy az Ég megnyilvánulása a nép reflexióiból is kihüvelyezhető, ezért beszél arról Mengzi is a nép elsőbbségét hangoztatva: „a nép az érték” (*min wei gui* 民為貴), az égi megbízatás látható jele a nép általi elfogadás.

Mint a korai Kínában – akárcsak a későbbi birodalmi időszakokban – gyakorlatilag minden mester és így Mengzi is úgy gondolta, hogy „igazi” királyok kellenének, legyenek akár a jövőben, akár a régmúltban. De ő meg is fogalmazta a megfelelő királyság szükségességének és elérésének a folyamatához kapcsolódó indokait, amely nagy hatással volt a követőkre. Mint láttuk, az a véleménye, hogy a királyok csak megbízatást élveznek, és olyan mértékben uralkodjanak, amilyen mértékben azok javára uralkodnak, akiket uralnak. Ragaszkodott ahhoz, hogy a nép az égalatti legfontosabb tényezője, nem a király, és az uralkodók, akik feladták feladataikat a pusztá uralkodásért, valójában már nem uralkodhatnak. Az utolsó zarnoki Shang király meggyilkolásának példájával azt tagadta, hogy bármiféle regicidus történt volna, mondván, hogy egy kiteszítottal tették ezt, akik végrehajtották, nem pedig egy uralkodóval (I.B.8). Mengzi a közjólét biztosításának, mint az állami gondoskodás feladatának szószólója kívánt lenni, megjegyezve, hogy irreális elvárás az emberektől, hogy erényes és törvényes magatartást tanúsítsanak, ha nem rendelkeznek a túl-

⁵⁶ Vasziljev 1977: 100.

éléshez szükséges eszközökkel (pl. I.A.7), és hibáztatta az uralkodókat, akik a kis kihágásokat megbüntették, miközben elmulasztották, hogy eleget tegyenek saját kötelességüknek (I.B.2, III.A.3). Mengzi azt állította, hogy *Tian* az emberek tevékenységén keresztül működik, és így a népakarat kiemelt státuszú a *Mengzi*-ben (V.A.5).⁵⁷ *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 fejezet (V.A) 5.: 太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。“This sentiment is expressed in the words of The Great Declaration: ‘Heaven sees according as my people see; Heaven hears according as my people hear.’”⁵⁸ „Erről szól a Nagy Nyilatkozat (vagy: Nagy Fogadalom *taishi* 太(泰)誓; a *Shangshu* 尚書 *Zhoushu zhong* 周書中 fejezete 2.) szavai: Az Ég úgy lát, ahogyan a népem látja; Az Ég úgy hall, ahogyan a népem hallja.”

Mengzi tevékenységének ideje beleesik abba az időszakba a „Hadakozó Fejedelemségek” korában, amikor a köznép közösségei – amelyeknek korábban „nemzetségi [nagy családi] neve és ennek következtében vallási közösséget alkotó családja nem volt”⁵⁹ – is családneveket (*jia* 家) kapnak a „nagy családot erősítésére és gazdaságának együtttartására” a *jingtian* 井田, a „kútföld”, vagyis a faluközösségek földjeinek rendszerével összefüggésben is, illetve a gazdasági tevékenység kibővülésével, valamint a hadszervezésnek a nép egységeivel való kiterjesztésével.⁶⁰ A családnevek lehetővé teszik, hogy áldozhatnak őseiknek, és mindez együttesen azzal a következménnyel jár, hogy a köznép „teljes jogúan” beemelődik az égalatti rendjének keretei közé. Mengzi művében – Mo Di kritikájára válaszul – ez a „szülőtisztelet” (*xiao* 孝) erényének a köznép családjában való elterjesztésére irányuló „ideologikus” törekvésekben jelenik meg. Emiatt is tartja különös fontosságúnak éppen „a kút írásjegy szerinti földfelosztás” kapcsán, hogy „a nép tanítása céljából iskolákat kell létesíteni [...]”⁶¹

Ahogyan a *Shijing* 詩經 *Baihua zhishi* 白華之什 *Nanshan youtai* 南山有臺 (172.) 3.-ban áll: 樂只君子、民之父母。“To be rejoiced in are ye, noble men, Parents of the people.”⁶² („[V]irulj, urunk, nép szülője”)⁶³, a jó uralkodó népének apja és anyja, tehát a család (*jia* 家) mintáját terjeszti ki országára (*guo* 國). Mengzi a szülői gondoskodás (*ci* 慈) metaforáját alkalmazza arra, hogyan kell egy ideális királynak törődnie (*ai* 愛) a népével. Kongzi-t követően úgy gondolta, hogy a jó uralkodónak képesnek kell lennie népe „átalakítására”, nevelésére.

⁵⁷ Eno 216: 15.

⁵⁸ Legge 1970: 357.

⁵⁹ Maspero 1978: 109.

⁶⁰ Vasziljev 1977: 109; Gernet 2001: 68, 77; Ecsedy 1987: 80–83.

⁶¹ *Mengzi* III. A. 3; Tökei 2005a: 343; Maspero 1978: 443–444; Ecsedy 1987: 179. skk.

⁶² Legge 1871: 272.

⁶³ *Dalok könyve* 1959: 203.

Mesterétől eltérően azonban gyakorlatiasabb, gazdasági és jogi módszereket (pl. adók csökkentése, anyagi szükségletek kielégítése, büntetések enyhítése) is tekintetbe vett.⁶⁴ *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A) fejezet 3.: 民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。[...] 焉有仁人在位，罔民而可為也？ „A nép akkor gyakorolja az erényt, ha biztosítva van állandó megélhetése (*chan* 產), akkor állhatatos szívében is. Ha azonban nincs meg az állandó megélhetése, akkor szívében is állhatatlan. [...] Ha emberséges (*ren*) ember tölti be az (uralkodói) méltóságot, megteheti-e, hogy hálót vessen ki a népre?”⁶⁵

Ebben a fordításban van egy problematikus szöveghely, nevezetesen a *dao* értelmzése, amelyet Tőkei „erénynek” fordít, holott itt is egyértelműen magáról az „út követéséről” beszél Mengzi, az eredeti megfogalmazásnak, Kongzi iniciatívájának (*Lunyu* I. 12) és a *Zhongyong* 1. passzusának megfelelően.⁶⁶

Legge fordításbeli értelmezése visszaadja ezt az eredeti jelentést: “The way of the people is this: If they have a certain livelihood, they will have a fixed heart; if they have not a certain livelihood, they have not a fixed heart. [...] How can such a thing as entrapping the people be done under the rule of a benevolent man?”⁶⁷

A királyi útról és az emberséges kormányzásról szóló gondolatok éppen a türannikus uralom „Hadakozó” időszakában való elterjedtségével szembeni

⁶⁴ Kósa 2013: 69.

⁶⁵ *Mengzi* III. A.3; Tőkei 2005a: 341–342.

⁶⁶ Erdemes kitérni a „hálót vetni a népre” kifejezésre. A *wang* 罔 jelent ’háló’-t (’net’ – K 7421) (Karlgrén 1996: 197–198; Kroll 2014: 469), ’megtéveszteni’-t (’deceive’ – K 7421) (Karlgrén 1996: 197–198); ’kelepcébe csal’-t (’ensnare’), ’elfog’-ot, ’foglalul ejt’-et (’capture’) (Kroll 2014: 469). A „hálót vetni a népre” *wangmin* 罔民 magyarázatául egy helyütt találkozni ezzel a kifejezéssel: 用刑法去處罰 ’büntetőszabállyal alkalmazott büntetés’ – <https://zhidao.baidu.com/question>. A *chufa* 處罰 terminus ’büntetés’-t jelent, a 處 ’fegyelmezni, büntetni’ (’to discipline’, ’to punish’) (MDGB Chinese Ditionary); ’igazságot tenni’ (’do justice to’) (Kroll 2014: 58); a *fa* 罰 is ’büntetés’ (’punish’ – K 308a–c) (Karlgrén 1996: 92; Kroll 2014: 104).

⁶⁷ Legge 1970: 239–240. Ha megnézzük még néhány jelentősebb fordítást, láthatjuk, hogy Eno ragaszkodik az eredeti terminus visszaadásához: “The *dao* that pertains to the common people” (Eno 2016: 56). Couvreur fordításában, Tőkeihez hasonlóan, „vertu” szerepel, eléggé átértelmezi a passzust (Couvreur 1910: 412–413). Ám mindhármuknál van egy fordítási-értelmezési hiba, a 罔 nem „csapda” („trap”, „piège”), hanem „háló”, mint ezt Tőkei pontosan fordítja. Ezt alkalmazzák mások is, tehát ők Tőkeihez hasonlóan megfelelően értelmeznek. Wilhelm fordításában „behálóz” – „verstricken” (Wilhelm 1982: 91) van, Kubinnál „Netzen”. Ám Kubin, kibővíti a szöveg értelmezését, egy, az eredetiben nem lévő mondattal: „Nur ein Mann von Stand ist in der Lage, bei unstemtem Einkommen ein stetes Herz zu bewahren” (Kubin 2012: 97). Kolokolov fordításában: „ловили в сети” („hálóba fogják”) (Колоколов 1999: 76). Talán Lévy fordítása a legfurcsább, egy elég értelmetlen nem-fordítást, hanem átértelmezést ad erre: 民之為道也 – „la façon de se conduire du peuple”, viszont nála „nasse”, szerepel, ami „varsát”, vagyis halászháló és „kelepcét” egyaránt jelent, visszaadva az eredeti mondandóját (Lévy 2008: 111).

állásfoglalás.⁶⁸ Mengzi szerint az intézmények feladata a nép szolgálata, az uralkodók hatalma addig tarthat csak, amíg a nép jólétét biztosítják.⁶⁹ Ez a beállítódás nem előzmények nélküli, már a konfuciuszi iniciatíva is hordozza, és a *Daxue* erősen hangsúlyozza.

Liji 禮記 *Daxue* 大學 13.: 有國者不可以不慎 [...] 道得眾則得國，失眾則失國。是故君子先慎乎德。有德此有人。

Aki egy fejedelemséget birtokol (*you* 有) annak mindig nagyon kell vigyáznia. [...] [A]ki megnyeri a sokaságot (*zhong* 眾), az megnyeri a fejedelemséget, aki pedig elveszíti a sokaságot, az elveszíti a fejedelemséget. Ezért a nemesnek mindenekelőtt az erényre (*de* 德) kell nagyon ügyelnie. Ha birtokolja (*you*) az erényt, birtokolja az embereket is.⁷⁰

Mengzi ennek szellemében mondja a *Mengzi* 孟子 *Lilu shang* 離婁上 (IV.A.20) passzusában: 孟子曰：君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。 Legge fordítása: “Mencius said [...] ‘Let the prince be benevolent, and all his acts will be benevolent. Let the prince be righteous, and all his acts will be righteous. Let the prince be correct, and everything will be correct. Once rectify the ruler, and the kingdom will be firmly settled.’”⁷¹ Az én értelmezésem: „Ha a fejedelem emberséges, akkor senki sincs, aki ne lenne emberséges. Ha a fejedelem méltányos, akkor senki sincs, aki ne lenne méltányos. Ha a fejedelem egyenes, akkor senki sincs, aki ne lenne egyenes. Ha egyenes egy fejedelem, az ország stabillá válik.” Éppen azért kötelessége így eljárni, mert megbízatását

⁶⁸ Cheng 1995: 112–113.

⁶⁹ Dawson 2002: 77.

⁷⁰ *Daxue* 10; Tókei 2005a: 192. “Rulers of states may not neglect to be careful. [...] This shows that, by gaining the people, the kingdom is gained, and, by losing the people, the kingdom is lost. On this account, the ruler will first take pains about his own virtue. Possessing virtue will give him the people” (Legge 1971: 375).

⁷¹ Legge 1970: 310–311. Legge a fejedelmet „prince”-nek fordítja, Eno „ruler”-ként, Luo kötete „monarch”-ként. Legge „benevolent”-ként értelmezi az „emberséges”-et, Eno értelmezésében „humane”, Luo-nál „benevolence”. A „méltányos” Legge-nél „righteous”, Eno-nál szintén, Luo-nál „justice”. Az „egyenes” Legge-nél „correct”, Eno-nál ugyancsak, Luo-nál „upright” és „correct” (Eno 2016: 78; Luo 1991: 42). Mint látható, elég variabilis a fordítási-értelmezési gyakorlat, és nem feltétlenül az eredeti jelentés jelenik meg bennük, például az utóbbi terminusnál a megfelelő a „straight” lenne. Lévy fordításában viszont helyénvalóan „rectitude” van (Lévy 2008: 157). Kolokolov szintén, nála „прямодушный” illetve „прямый” („egyeneslelkű-egyenes”) szerepel (Колоколов 1999: 113–114). A Couvreur által alkalmazottak: „humain”, „juste”, „irréprochable” (Couvreur 1910: 481). Wilhelm kissé átértelmez: a „pflichttreu” és „recht” kifejezésekkel él (Wilhelm 1982: 121).

(*ming* 命) az Ég-től (*tian* 天) kapta, és ezzel nyújt mintát (*li* 理) az égalattinak (*tianxia* 天下).

Természetesen ez ideológia, de az a nyilvánvaló felismerés van mögötte, hogy a tömegek ellenállása esetén a hatalom megrendül, és az elit is elveszítheti kiváltságait.

A fentebb fő gondolatában idézett *Mengzi* 孟子 *Jin xin xia* 盡心下 (VII.B) 60. teljes passzusa:

孟子曰：民為貴，社稷之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。

Legge fordítása:

Mencius said: The people are the most important element in a nation; the spirits of the land and grain are the next; the sovereign is the lightest. Therefore to gain the peasantry is the way to become sovereign; to gain the sovereign is the way to become a prince of a State; to gain the prince of a State is the way to become a great officer. When a prince endangers the altars of the spirits of the land and grain, he is changed, and another appointed in his place. When the sacrificial victims have been perfect, the millet in its vessels all pure, and the sacrifices offered at their proper seasons, if yet there ensue drought, or the waters overflow, the spirits of the land and grain are changed, and others appointed in their place.⁷²

Itt van némi hiányérzete az eredetit követőnek, amikor az értelmezésben például nem találja a *tianzi* 天子, az uralomra jogosító legfőbb címnek, az Ég Fiának a fordítását, helyette a szövegben nem szereplő „sovereign” áll.

Az én értelmezésem: „Mengzi mondotta: A nép az érték, a föld és a gabona szellemei [tudni kell, hogy a *shi* 社 ’föld’, ’földoltár’, ’földszellem’, illetve ’közember’ (K 62a-c, e-f⁷³), valamint ’faluközösség’ (basic unit of community organisation⁷⁴) jelentésű] következnek, a fejedelem könnyű [súlytalan az előbbiekhöz képest]. Ezért a nép megszerzése nagyság, és Ég Fiává tesz. Az Ég Fia teszi [tisztsegeikbe] a részfejedelmeket [*hou* 侯], a részfejedelmek teszik [tisztsegeikbe] a fő tiszttségviselőket [*dafu* 大夫]. Ha egy fejedelem veszélyezteti

⁷² Legge 1970: 483. Eno fordításában kissé átértelmezi a nép elsőbbségéről beszélő eredetit: “For this reason, any man who gains the support of the great mass of people reigns as the Son of Heaven”, de legalább az Ég Fia terminust használja. A továbbiakban Legge-hez hasonlóan fordít (Eno 2016: 134–135).

⁷³ 36–37; Schuessler 2007: 456, 501–502.

⁷⁴ Kroll 2014: 405.

a föld és a gabona szellemeinek oltárait, változás [*bian* 變⁷⁵] lesz, és leteszik (K 919o⁷⁶). Amikor az áldozat rendben, időben megtörtént, de mégis a vizek áradást okoznak, vagy szárazság jön, és a föld és a gabonaszellemek [jelzik], abból változás lesz, és leteszik.”

Amit itt Mengzi sugall, az az, hogy a földoltár szentsége, mint a földnek és a föld népének, tehát a faluközösségek együttesének „jelképe”, az az alap, amelyen a rendszer megáll, és ha az meginog, dől az egész rendszer, tehát az ezt veszélyeztető uralkodót hasznos eltávolítani és másikkal felváltani.

Mengzi egyik példája még kényesebb kérdést vet fel, nevezetesen az „égi megbízatás megváltozásának” a tényleges megtörténtét. A hagyomány által már legitimmé tett dinasztiaváltásokra hivatkozva Mengzi a főhivatalnokok kötelességévé teszi az uralkodói hibák esetére az uralkodó figyelmeztetését, majd annak sikertelensége esetén a trónfosztást. Mengzi úgy érvel, hogy az Ég a megbízatást már az uralkodó tényleges trónfosztása előtt megvonta tőle, és így az ellene való fellépés már nem egyéb, mint a (*tian*)*ming* (天)命 végrehajtása. Fontos momentum az érvelésben, hogy ebben a folyamatban a köznép (*min* 民) funkciója az, hogy „elfordul” az uralmat helytelenül, „nem egyenesen” (*buzheng* 不正) gyakorlótól. Ezt az elfordulást úgy kell felfogni, mint a *ming* 命 megszűntét, ez pedig jelzés („rámutatás”, *zhi* 指) a helyzetet kötelességszerűen értelmező hivatalnokok számára. Nem a nép feladata az uralkodó megdöntése, a kormányzottak „elfordulásukkal” kinyilvánítják, hogy a „megbízatás” elveszett, de a nép nem cselekedhet önállóan, mert az zürzavarhoz, felforduláshoz (*luan* 亂) vezetne, ahogyan az a nép lázongásakor megmutatkozik, ezért azt meg kell előzni. A feladat a kormányzókörekre vár. A *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章下 (V.B.) 18. passzusában a következőt találjuk: 君有過則諫，反覆之而不聽，則去。

Nézzük meg Maspero hogyan értelmezi ezt a helyzetet, Legge fordítására hivatkozva: „Ha fejedelemnek nagy hibái vannak, (a családjából származó minisztereknek) figyelmeztetéseket kell hozzá intézniük; és ha ezt már több ízben megtették, és nem hallgatott rájuk, akkor le kell tenniök a trónról.”⁷⁷

⁷⁵ A *bian* 變 a ’változás’-on kívül ’rebellió’-t is jelent, mindkét jelentés megtalálható Kroll-nál is (2014: 22) és az MDGB Chinese Ditionaryben is.

⁷⁶ Karlgren 1996: 242; Kroll 2014: 609.

⁷⁷ Maspero 1978: 442–443. Legge valóban így fordítja: “If the prince have great faults, they ought to remonstrate with him, and if he do not listen to them after they have done so again and again, they ought to dethrone him” (Legge 1970: 393). Lau Din Cheuk, a *Mengzi* egyik – figyelemre méltó kommentárokkal ellátott – fordítását közreadva, pedig így: “If the prince made serious mistakes, they would remonstrate with him, but if repeated remonstrations fell on deaf ears, the would despose him” (Lau 1970: 159). Itt mindketten úgy értik, hogy az uralkodót kell megfosztani a hatalmától (vö. még Luo 1991: 53; Várnai 2010: 16–17).

Az én értelmezésemben ez nem ilyen egyértelmű: „Ha a fejedelemnek nagy hibái vannak, inteni fogják, és újra és újra, de ha nem hallgatott rájuk, akkor el kell távolítani [vagy: „el kell hagyni” – ugyanis a *qu* 去 kétértelmű (K 642a-b)⁷⁸]. Ám ugyanebben a passzusban van egy másik kijelentés is: 君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。

Az utóbbi esetben Legge így fordít: “When the prince has faults, they ought to remonstrate with him; and if he do not listen to them after they have done this again and again, they ought to leave the State.”⁷⁹

Csakhogy a *yiwei* 易位 is kétértelmű kijelentés (akár „pozíció”-ként, akár „hely”-ként fordítjuk a 位-t), Legge a „State”-tel is hasonló kétértelműséget „állít elő”, akár ’állam’-ként (talán ezért van nagybetűvel), akár ’státusz’-ként, akár ’állapot’-ként értjük, a „leave” pedig, akár ’elhagy’-nak, akár ’otthagyt’-nak stb. értjük, semmiképpen sem felel meg a 易-nek.

És hasonló a helyzet az én értelmezésemben is: „Ha a fejedelemnek nagy hibái vannak, inteni fogják, és újra és újra, de ha nem hallgatott rájuk, akkor meg kell változtatni (vagy „változtatgatni kell”) a pozíciót.”

Tehát ez lehet az uralkodó, de a tisztségviselők pozíciója is. Az nem teljesen világos, hogy kinek a pozícióját érinti. Ha az uralkodóra vonatkozik, akkor megfelel az előzőnek, amennyiben az előbbi értelemben áll, ha a tisztségviselőkre, akkor az azt jelenti, hogy elhagyják hivatalukat, a másik, kényszerű út, ha visszavonulnak, vagy száműzetésbe mennek, elhagyva a fejedelemségüket is. Ebben az esetben az első verzió második jelentése is ezt erősítené, ám ha mindkét esetben az első verzió volna érvényes, akkor pedig az uralkodó helyzetéről lehet szó. Némileg dodonai választ kaptunk, amelyet sajnos nincs módunkban „tisztába tenni” és feloldani az adott nevek által hordozott paradoxont, hiszen itt e nevek nem egyértelműek, „nem egyenesek” (*buzheng* 不正).

Ez a „megoldás” jellegzetesen konfucianus, hiszen a *Mengzi*-beli kijelentések utóbbi verzió szerinti értelmezése lesz a hivatkozási alapja Kínában a későbbi cenzori intézménynek és annak a felfogásnak, hogy a főhivatalnok kötelessége élete árán is figyelmeztetni az uralkodót a dolgok rossz menetére. A „Történetírói Hivatal” egyik feladata lesz, hogy történeti példabeszédekkel segítse ennek a figyelmeztetésnek az intézményesülését.

A *Mengzi*-ben található tanítás szerint az alattvalóknak joguk van trónjától megfosztani azt az uralkodót – mármint, ha a passzusbéli kijelentések valóban ezt a verziót támasztják alá –, aki nem a *li* 禮 előírásai szerint cselekszik.

⁷⁸ Karlgren 1996: 170.

⁷⁹ Legge 1970: 393. Lau pedig így: “If the prince made serious mistakes, they would remonstrate with him, but if repeated remonstrations fell on deaf ears, the would leave him” (Lau 1970: 159).

Mengzi a patriarchális nemzetségi elit és az írástudó-hivatalnok réteg valamint a faluközösségi parasztság, pontosabban a faluközösségek vezetői érdekkompromisszumáról, illetve annak érvényesíthetőségéről beszél egy központi despotizmus elhatalmasodásának a lehetőségével szembeni összefogás esetére, amely összefogás „mellesleg” történetileg végül is nem jön létre.⁸⁰ (Zárójelben meg kell jegyezni, hogy helytelen fogalom az, amit Tőkei fordításkötetében használ: a „patriarchális arisztokrácia”,⁸¹ mert valószínűsíthetően a görög és bizonyosan a római viszonyok között a nemzetségi közös földek, az ager publicus egy részének a nemzetségi-családi vezetők általi kisajátítása és így a földek feletti rendelkezés létrejötté vezetett az arisztokrácia kialakulásához, amely később is, az európai középkor és kora újkor folyamán is a magánnagybirtokok feletti rendelkezést jelentette. Kínában ez ebben a formában nem működött – éppen Tőkei Ferenc munkásságának jelentős részét alkotja ennek tárgyalása.)

A népnek meg kellene tudnia választani, hogy egy uralkodó megérdemli-e a megdöntést, de mérlegelnie kéne azt, hogy annak „költségei” nem haladják-e meg annak hozadékát, ítéletet kellene alkotni arról, hogy érdemes-e megdönteni. Sőt annak megítélése kellene, hogy döntsön, hogy valóban megérdemli a leváltást, és ebben az esetben erősen a leváltása mellett kellene szólnia, még akkor is, ha az ítéletet más megfontolások ellensúlyozhatják. Kérdéses, hogy a nép ezt miként tudná megítélni. Állítsuk ezt szembe azzal a helyzettel, amikor például a megdöntés joga nem a nép, hanem valami más hatalom – például a szomszédos állam fejedelme – belátásán múlik. Talán ez a fejedelem nem törődik a nép ítéleteivel, hanem csak arra használja, hogy jelezze uralkodójuk alkalmasságát-alkalmatlanságát az uralkodásra. Még ha megkérdezné is a nép véleményét az uralkodójuk kompetenciájáról, ezt csak e kompetenciának az ő számára hasznos figyelmeztetőjeként tekinti. A néplázadás valódi joga érdekében az embereknek legalább annyi hatalmat kellene biztosítani, hogy maguk döntsenek jelentős „erkölcsi és politikai kérdésekről”, és ennek megfelelően cselekedjenek (ahogy ez például az antikvitásban többször megtörtént). Ám ez Kínában lehetetlen volt, a spontán lázadások csak a nyomor elviselhetetlen mértéke esetén törtek ki, majd visszaállt – más uralkodóval vagy más dinasztiával – eredeti rendszeréhez. Mengzi, mint a hatalmi elit apológétája, ennek értelmében nem engedi meg a nép részvételét. Mengzi elsősorban azt látja, hogy az emberek tiltakozásának csak egy felsőbb hatóság mérlegelése alapján lehet súlya. Úgy gondolja, hogy nem az emberek lázadással kapcsolatos ítéletei kellene, hogy súlyt kapjanak a felsőbb hatóságoknál, hanem inkább a tiszteletük és megbecsülésük, amely szerinte valami sokkal inkább az étellel való megelégedettség nyomában alakul.

⁸⁰ Tőkei 2005a: 326.

⁸¹ Tőkei 2005a: 326.

Ha egy uralkodó bánásmódja rossz, megérdemli a megdöntését. Mengzi azt mondja, hogy az egyetlen, aki egy alkalmatlan uralkodó elleni fellépés vezetője lehet, az a felváltására kész és alkalmas személy – Mengzi számára Tang és Wu, akik királyokká lesznek –, aki nyilván az Ég jóváhagyásával cselekszik („az Ég öröme” – *le tian* 樂天 – Mengzi I.B.10, 15, 18). Nem jellemző Mengzi-re, hogy a népnek vezető szerepe lehetne a hatalomváltásban, egy esetben sem az emberek feladata, hogy felkelést szítsanak önmagukban, hiszen a *Mengzi*-ből világos, hogy a népnek hiányoznak a kellő ismeretei az ügyek széles körű átlátására, a számukra szükséges oktatás és művelődés a paraszti munkára kell, hogy koncentráljon. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a népnek be kell tartania uralkodója hibás, hátrányos utasításait, de az emberek rendelkezésére álló ellenállás mentes kell, hogy legyen az erőszakosságtól, csak passzív formáit alkalmazhatják azáltal, hogy nem tisztelik a feljebbvalókat, és megtagadják, hogy meghaljanak vezetőikért, ha azok nem „gyámolítják” őket, és nem elégíthetik ki szükségleteiket. Mengzi az engedetlenség különféle formáira utal (*Mengzi* I.A.7, I.B.12, III.A.3). Ezek feltűnő engedmények, de egy dolog megengedni az engedetlenséget, és egészen más a kormányzat erőszakos bitorlását. Csak a képzett elit „dolgozik a szív-elmével” (*lao xin* 勞心), az emberek „fizikai erejükkel dolgoznak” (*lao li* 勞力), – mint ahogy erről szót ejtettünk – (*Mengzi* III.A.4). Sőt Mengzi ügyel arra, hogy kijelentse, hogy a vezetőnek olyan személynek kell lennie, akinek ereje már próbára került korábbi hatalmi pozíciókban – akire a *Mengzi* a „Ég tisztségviselőjeként” hivatkozik (*tianli* 天吏) (*Mengzi* II.A.5, II.B.17). Képzett vezető nélkül a népnek nem szabad erőszakkal szembeszállnia a kormánnyal.⁸²

Mengzi még a felfordulás (*luan* 亂) idején is mindenekelőtt a hatalmi feladatkörök betöltése, cseréje alkalmával, a tekintélyre vonatkozó procedurális eljárás betartását tekinti mérvadónak. Bár megengedi, hogy a birodalmi kinevezési rendszert bizonyos körülmények között fel lehessen függeszteni, de csak rendkívüli hanyagság vagy hozzá nem értés esetén, amikor a kiválasztott utód katasztrofális az állam számára, és akkor az uralkodó alattvalói jogosan figyelmen kívül hagyhatják az ilyen jellegű konvenciókat (*Mengzi* I.B.13, I.B.15, 5.A.6). Mégis mind kifejezett nézeteiben, mind gondos szóválasztásában elkötelezett a hatalmi tekintély kinevezésén alapuló közvetítése mellett. A regnáló uralkodó megbuktatásáért leginkább felelős egyetlen legitím „ügynök” megnevezése – *tianli* 天吏 – erős konnotációval rendelkezik, hogy valakit kiválasztottak-e erre a „hivatalra”. Az, hogy Mengzi a legmagasabb hatalmi pozíciókat is elnyerhetőnek vagy elveszhetőnek látja, teljesen nyilvánvaló. Az összes az „égalatti” számára kiemelkedően fontos „tényezők” közül a fejedelem (*jun* 君) kisebb értékkel

⁸² Tiwald 2008: 272–273.

rendelkezik a „nép értékességéhez” képest, mivel a nép az Ég (*tian* 天) iniciatíváját közvetíti. Az uralmat gyakorló értéke szinte teljes mértékben kormányzási képességétől függ. Mengzi számára ez teszi a fejedelmet a leginkább helyettesíthetővé e „tényezők” közül. Az lényegesebb kérdés, hogy van-e más személy vagy entitás, akinek a belátása szerint az uralkodó szolgál. Mengzi válasza finom, de megingathatatlan. Valamilyen névleges értelemben elismeri, hogy a trónon ülő uralkodóknak megvan a hatalmuk arra, hogy maguk választhassák meg utódaikat, de valójában a hatalmi tekintély valódi forrása az Ég.⁸³

Mengzi 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 fejezet (V. A.) 5.: 堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？天與之。天與之者 [...] 天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之 [...] 而民受之。[...] 使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。[...] 天子不能以天下與人。[...] 太誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。

Igaz, hogy Yao Shunnak adta az égalattit (*tianxia* 天下)? Mengzi mondotta: Nem. Az Ég Fia (*tianzi* 天子) nem adhatja át másnak az égalattit. Ha ez így van, akkor ki adta az égalattit Shunnak? Az ég adta neki. [...] Az Ég Fia ajánlhat embereket az Égnek, de nem tudja megtenni, hogy az Ég (helyett) az égalattit neki adja; a részfejedelmek (諸侯 *zhuhou*) ajánlhatnak embereket az Ég Fiának, de nem tudják megtenni, hogy az Ég Fia (helyett) *hou*-vá tegyék; a »főtisztviséviselők« (大夫 *dafu*) ajánlhatnak embereket a *hou*-knak, de nem tudják megtenni, hogy a *hou*-k (helyett) megtegyék. A múltban Yao az Ég-nek ajánlotta Shunt, és az Ég elfogadta [...] és az emberek elfogadták. Őt bízta meg az áldozatokkal, és az összes szellem nagyon örült nekik; így az ég elfogadta; Őt bízta meg az ügyek intézésével, és az ügyeket jól intézték, úgyhogy a nép megnyugodott alatta; így a nép elfogadta őt. Az ég neki adta [az uralmat]. Az emberek odaadták neki. [...] Az Ég Fia nem adhatja át az égalattit másnak.⁸⁴

⁸³ Tiwald 2008. 274–276.

⁸⁴ Legge ezt a passzust így fordítja: “‘Was it the case that Yao gave the throne to Shun?’ Mencius said, ‘No. The sovereign cannot give the throne to another.’ ‘Yes – but Shun had the throne. Who gave it to him?’ ‘Heaven gave it to him.’ [...] ‘The sovereign can present a man to Heaven, but he cannot make Heaven give that man the throne. A prince can present a man to the sovereign, but he cannot cause the sovereign to make that man a prince. A great officer can present a man to his prince, but he cannot cause the prince to make that man a great officer. Yao presented Shun to Heaven, and Heaven accepted him. He presented him to the people, and the people accepted him. [...] Yao presented Shun ‘He caused him to preside over the sacrifices, and all the spirits were well pleased with them; thus Heaven accepted him. He caused him to preside over the conduct of affairs, and affairs were well administered, so that the people reposed under him; thus the people accepted

Az emberek „ítéleteinek” marginalizálásához, annak ellenére, hogy mint elvont egységre, a népre hivatkozva, névleges hatalmi legitimációs tekintélyt tulajdonít nekik, Mengzi-nek, mint az elit „tanítójának” erős érdeke fűződik. Lehet valaki jobb rendfenntartó, mint a kinevezett tisztségviselő, de kötelessége, hogy a megfelelően kinevezett tisztségviselőnek engedelmességgel végrehajtsa az utasítást, és lehetne jobb uralkodó, mint egy éppen a trónon ülő uralkodó, de ennek ellenére köteles engedelmességgel neki. Amikor választás előtt áll az általa méltányosnak tartott eljárások, amelyekre névlegesen hivatkozás történik, és a tekintélyek és a legitimnek tartott hatóságoknak való engedelmesség között, a legitimitási ítéletek felülmúlják a méltányosság ítéletét. Mengzi egyértelműen a legitimitást helyezi előtérbe, nehogy az „égalatti” feloldódjon a hatalmi és társadalmi anarchiában. Hiba lenne tehát álláspontjára a megfelelő vezető kiválasztásával kapcsolatban a népi vélemény bölcsességére vonatkozó nézetei alapján következtetni. Az embereknek nincs jogosítványa lázadás szervezésére, vezetésére vagy annak megítélésére, hogy mikor lenne indokolt a lázadás, sőt még arra sem, hogy kiválasszák azt a személyt, aki végül leváltja az alkalmatlan uralkodót. Mindez az Égen és bizonyos tekintetben a kinevezett tettein múlik. Amit az embereknek „meghagy”, az annyi, hogy viselkedésükön keresztül jelezzék, mikor és kinek a felügyelete alatt kaphat égi „felhívást” egy adott hibás kormányzat megdöntésére. Ez nem tűnik soknak, ám figyelembe veszi a nép véleményének olyan jelzéseit, amelyek megbízhatóbbak és messzebbre mutatóbbak Mengzi számára, mint a lázadás alternatívája.⁸⁵ Ez világosan megmutatja, hogy az elit hatalmának biztosítására kívánja felhasználni a népre való hivatkozást, és ez erősen apologetikus tanítás, amely nem véletlenül ideológiai „megoldás”.

Mengzi az emberi kapcsolatok rendjét ezen ideológiai beállításban értelmezi minden téren.

A Mengzi szerint minden emberben benne rejlik az erény, tanításának célja az, hogy e bensőség megnyilvánulását elősegítse. A jó kormányzás feladata tökéletesíteni az emberekben ezeket az erényeket, mert így válhat az ember bölcsé. A bölcsenek kötelességük tudásukkal a jó irányba terelni a kormányzást. Az erényesség példajaként kellene tevékenykednie az uralkodónak, mert így követi a nép, míg ha erőszakal uralkodik, „elfordul” tőle.⁸⁶

A régi királyok útjára való visszautalás egyrészt a megőrzés – „nem alkotás, átadás” – példájával él, másrészt háttérben a *tian ming*gel (天命) azt az Éggel harmonizálendő rendet mutatja fel, amely a *li*-n 禮, a szertartásosságon kereszt-

him. Heaven gave the throne to him. The people gave it to him.” (Legge 1970: 355–356).

⁸⁵ Tiwald 2008: 279–280.

⁸⁶ Kósa 2013: 77.

tül visszavezet bennünket annak „eredetéhez”, a *li*-hez 理, az „égi mintához”.⁸⁷ A mintakövetés gondolata, mint legitimációs tényező oly mélyen beleivódott a kínai gondolkodásba, hogy nem véletlenül nyilvánul meg ilyen pregnánsan a *Mengzi* az előbbieken elemzett gondolatmenetében. Az archaikus szövegekben, amelyekre *Mengzi* is hivatkozik, a „Dalok Könyvében” (*Shijing*) és az „Írások Könyvében” (*Shujing* 書經) az égi megbízatás megváltoztathatóságára való utalások a csillagképek állapotváltozásaihoz vannak kötve.⁸⁸ A régi szövegekben is megvan sok olyan motívum, amelyre a *Mengzi* hivatkozik, és amelyeket értelmez és kifejti. *Mengzi* tehát ebben az értelemben is jó konfuciánus módjára jár el. Újrainterpretál régi szövegeket, azt emeli ki belőlük, ami „tényleg” bennük van, és ugyanakkor valami teljesen újat alkot.⁸⁹

Az Ég funkciója *Mengzi* elméletében többek között abban a ráhatásban van, amely az emberi tevékenységeknek a „helyénlétességét” adja meg, az önmagunk folyamatos javítását, „személyünk fejlesztését” (*xiushen* 脩身), a másokkal szembeni kötelességek követését írja elő, és egyben lehetővé teszi a *xing* 性 jósága által, eltérően Xunzi elméletétől, amelyben az „egyenes út” (*zhengdao* 正道) megtartását és az előírásrend maradéktalan betartását a *xing* átférférfálásával járó fegyelemre nevelés révén írja elő, és így teszi elérhetővé a megfelelést az Égnek.⁹⁰

Az „égi elrendelés”, „megbízatás” (*tianming* 天命) archaikus felfogásának átértelmeződése a konfuciánusok látásmódjában szorososan összekapcsolódik a „nevek egyenességének” (*zhengming* 正名), a névhasználat funkcionalitásának a problémakörével,⁹¹ ezt láthatjuk a *Mengzi*-ben is. Ez összefüggésben van azzal is, hogy ebben, a bölcséletörténetben „száz iskolának” (*baijia* 百家) nevezett időszakban, igen komoly, fontos következményekkel járó viták vannak a nevek szerepéről és a valósággal való „viszonyáról”.⁹²

A nevek (*ming* 名) társadalomirányítási és megkülönböztető funkciója *Mengzi* teóriájában – példák: a *xing* 性 és a *bai* 白

Az archaikus felfogás szerint – amelyet még Kongzi is tart – a nevek az Égtől jönnek, hiszen, minden „adottság” (*xing*) az Égtől való (*tianming zhe wei xing* 天命之謂性 „az égi elrendelést mondjuk adottságnak”, *Zhongyong* I.), bár

⁸⁷ Needham 1984: 94; Várnai 2013: 399–400.

⁸⁸ Ecsedy 1987: 179. skk.; Lau 1970: 143–145.

⁸⁹ Luo 1991: 66–67, 70–72; Cheng 1995: 137–139.

⁹⁰ Graham 1990: 54–57.

⁹¹ Cheng 1995: 121, 125.

⁹² Várnai 2011: 12–27; Várnai 2018: 73, 77, 85–90, 93–95, 99; Várnai 2020: 8–21.

Kongzi kérdésében „[h]át az Ég beszél?” *tian he yan zai* 天何言哉, (*Lunyu* XVII.) benne a válasz: „az Ég nem beszél”, *tian buyan* 天不言 (*Mengzi* 孟子 V.A. 5.; *Xunzi* 荀子 3. fejezet).

Mengzi ezt így fejti ki: *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang* 萬章上 (V.A.) 5.: 天不言，以行與事示之而已矣。[...] 昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。 “Heaven does not speak. It simply showed its will by his personal conduct and his conduct of affairs. [...] Yao presented Shun to Heaven, and Heaven accepted him. He presented him to the people, and the people accepted him. Therefore I say, ‘Heaven does not speak. It simply indicated its will by his personal conduct and his conduct of affairs.’”⁹³

„Az Ég nem beszél. Csak megmutatja a tettek és az ügyek intézését. [...] Yao bemutatta Shunt az Égnek, és az Ég elfogadta őt. Bemutatta a népnek, és az emberek elfogadták. Ezért mondom: Az Ég nem beszél. Csak megmutatja a tettek és az ügyek intézését.”

A *ming* 命 jelentései többek között: ’elrendelés’, ’rendelet-rendelkezés’, ’megbízás’, ’megbízatás’, illetve: ’megnevezés, nevet adni’ és ’név’ (K 762a-b; Schuesslernél együtt szerepelnek a 名 címszó alatt⁹⁴), ez utóbbi jelentések azért is igen fontosak, mert tudjuk, hogy a kínaiában a preskripció alapja a *ming* 命, és az utóbbi értelemben a deskriptív *ming* 名 (’név’) általános alakja (K 826a-c⁹⁵). Ugyanakkor, és ezt fontos megértenünk, ez nyilvánvalóan két különböző írásjegy. Az archaikus szövegekben valószínűleg eredeti írásmódjukban is rokon elemeket tartalmazott a *ming* 命 és a *ming* 名, és közös jelentéstartalomra vezethetők vissza, és a *zhengming* 正名 jelentéstartalmánál ezt sem árt figyelembe venni, hiszen a *ming* 命 követése egyenességet 正 („straight”) követel.⁹⁶ Vagyis a *ming* 命 és a *ming* 名 a korai szövegekben szoros egymásra vonatkozásban van (K 762a-b, 826a-c).⁹⁷ Karlgren a két *ming* esetében utal arra, hogy a korai időkben az ejtésbeli egybeesés miatt egyaránt használták ’név’ jelentésben mindkettőt.⁹⁸ Mint arról már esett szó, a „*ming*” (命) még nagyobb jelentőséggel bír a kínaiak felfogásmódjára és bölcséletére nézve, mint a „név” 名. A kifejezés, mint láthattuk, szóparként szerepel az ég (*tian* 天 – K 361a-b; az írásjegy eredeti rajzolata stilizált ember alakú, Karlgren megfogalmazásában „anthropomorphic deity”)⁹⁹ kifejezéssel (*tianming* 天命),

⁹³ Legge 1970: 355–356.

⁹⁴ Karlgren 1996: 201–202; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 311.

⁹⁵ Karlgren 1996: 218–219; Wieger 1916: 886; Schuessler 2007: 387; Kroll 2014: 309; Legge 1970: 297.

⁹⁶ Karlgren 1922: 123; Geaney 2010: 269–271; Geaney 2011: 134.

⁹⁷ Karlgren 1996: 201–202, 218–219, 201; Karlgren 1962: 51; Maspero 1933: 274.

⁹⁸ Karlgren 1996: 202, 219.

⁹⁹ Karlgren 1996: 104; Wieger 1916: 953.

és jelentései ’égi elrendelés’, ’égi megbízatás’, ez utóbbiak az uralkodó, az Ég Fia (*tianzi* 天子) uralmának legitimáló erejét és uralmának valóságos működését adják, és megszűntük esetén az uralom elvész. A *ming* 命 önmagában, ’elrendelés’ jelentésben általánosabb érvényre tesz szert, mind a kínai világképben, mind a bölcséletben.¹⁰⁰

Egy rendkívül figyelemre méltó észrevétele van Jane Geaney-nek a *ming* 名 funkciójáról.¹⁰¹ Az uralkodó *ming* elése 名 az a „bemenet”, amely a tisztviselőket irányítja válaszként a teljesítményükre, amely beszéd (*yan* 言) és cselekvés (*wei* 為) formájában nyilvánul meg. A tisztviselők számára ez úgy jelenik meg, hogy az uralkodó a *minget* 名 mintegy külsőleg alkalmazza, abban az értelemben, hogy az uralkodó által parancsolt címek kívülről rájuk kényszerítettek. Ezzel szemben a tisztviselők beszéde annyiban belső, hogy ez olyasvalami, amit kihoznak magukból. Más szóval, az uralkodó beavatkozása-kor a szöveggörnyezet nem egyszerűen a *yan* akár tág, akár specifikusabb vagy szűkebb formája, hanem kifejezetten parancs (*ming* 命), és ez a *ming* 名 egy megnyilvánulási alakzata.¹⁰²

¹⁰⁰ Várnai 2013: 429–430.

¹⁰¹ Geaney arra is példát nyújt, miként érdemes megközelíteni a „név” és a „való” összefüggését a az ókori kínai bölcsélet elemzése során: Ha a szövegek értelmezése során az összefüggésekben a *minget* 名 „névként” kezeljük, amelynek funkciója a hivatkozás, történeti pontosságot nyerünk, és semmi sem vész el a szövegek koherenciájából. Így valahányszor a *ming*-ről és a *shi*-ről 實 szóló részek aggodalmas gondolatokat ébresztenek „nyelv és valóság” viszonyáról, át kellene gondolnunk a fordításainkat, mert itt nem a „nyelv”-ről, hanem a „név”-ről van szó, amely a korai kínai szövegek korrelációihoz kapcsolódó sajátos jellemző. A korai kínai szövegek széles körét vizsgálva, megállapítható, hogy aláássák a *ming* „nyelv”-ként (vagy „szó”-ként) és korrelációi egységeként való fordítását mint a „valóság” leírását. Ez azt jelenti, hogy míg a szaknak fogalmi aspektusuk van, a neveknek nincs. A „szó” és a „név” közötti különbségek hangsúlyozásával a *ming* használatának előterében a korai kínai gondolkodás jellemzőiről való olyan vitákra lehet rávilágítani, amelyek szokatlanok a filozófia tágabb történetéhez képest a nyelv és logika viszonyáról. Különleges jelentőségük mind abban az egységben rejlik, amelyben a *ming* és olyan korrelatívumai, mint a *shi* 實 és a *shi* 事, viszonyában vannak, és ennek elemzése azért is lényeges, mert megmutatja a kínai felfogásmód sajátosságait. A *ming* kizárólag „név” kifejezésként értelmezése azért lényegi, mert a nevek utalóként rámutatnak, de a neveknek nincs „jelentésük” (Geaney 2020: 16–17). Ez igen fontos észrevétel, mert kiválóan rávilágít arra, hogy miért olyan kiemelt szerepű a *zhengming* 正名 Kongzi teóriájában, és miért tulajdonít különös fontosságot a *Gongsun Longzi* a „név” és „való” viszonyának, amikor „rámutatás”-ról, *zhi*-ről 指 beszél egy szöveghely (*Lunyu* XIII.3; Tőkei 2005a: 119–120; *Gongsun Longzi* III, VI; Tőkei 2005b: 135–136, 141–142). A *ming* nem kevésbé „igazi”, mint amit elnevez. Ez azért van így, mert bár az érvelés elvei hasonlóak, a korai Kína esetében a gondolkodás eszköze egy sajátos fajtája volt a világ látható aspektusaira utalás, egy érdekes és érdemes alternatíva. A *ming* közvetlenül utalt, a *minggel* történő „filozofálás” akaratlanul is megkerülte a szűkségtelenül zavaros fogalom, a „jelentés” alkalmazását (Geaney 2020: 30).

¹⁰² Geaney 2022: 33.

A beszédmód működésének ez a sajátos „ábrázolása” egyértelművé teszi a *ling* 令 (‘rendelet, parancs’) szó használatát, ahogy a *ming* 名/命 (‘név’ és/vagy ‘elrendelés, rendelet parancs’) kapcsolódó nyelvi eleme, amikor azonosítja, hogy mi jön a beszéd után: ebben az esetben a parancsolás. A *ming* 名 azt az elrendelhetőséget 命 nyilvánítja ki, amely parancsolja 令, hogy cselekedjenek a hatására.¹⁰³

Ezt a Geaney által felmutatott hármasság nyelvi összefüggést erősíti a három terminus történeti forrásokban fellelhető összekapcsoltsága.

A *tianming* elméletét érintő, nem vitatott keletkezésű legkorábbi forrásként a *Da Yu ding* 大盂鼎, egy rituális edény (tripod) felirata szolgál, amely Kang wang, a hatalomba kerülés utáni harmadik Zhou király uralkodásának 23. évére keletkezett (ez kb. i. e. 998 körülre datálható). A bronzedény első felirata a király beszédét rögzíti, amelyben egy olyan „történelmi” visszatekintés jelenik meg, amely indokolni hivatott a Shang-dinasztia megdöntését és a (Nyugati) Zhou felemelkedését. A király itt azt mondja, hogy a Yin-dinasztia elvesztette az égi elrendelést 天命, mert nem felelt meg a nevének 名, és így a Zhou elnyerte azt. Jeffrey Tharsen egy tanulmányában a 大盂鼎 felirata részletes bemutatás tárgya.¹⁰⁴

Ebben a feliratban nem a *minget* 命 (K 762a–b, „az írásjegy elemei ‘elrendel’ és ‘száj’”¹⁰⁵), találjuk, hanem a *linget* 令, „a feliratokon ez az írásjegy gyakran szolgál a 命 helyett” – mondja Karlgren (K 823a–e¹⁰⁶). Figyeljük meg, hogy a *ling* írásjegye tulajdonképpen „megegyezik” a *ming*-ével, csak a *kou* 口 „száj” írásjegyelem, a detreminatívum „hiányzik”, és a 令 az előbbi szöveghelyen valóban a 命 funkciójában van. Nem véletlen, hogy a David Keightley által jelzett a *Di* 帝 és a *Tian* 天 „nevek” 名 jelentéstartalma közötti felcserélhetőségi összefüggés, illetve a *tianming* 天命 és a *diling* 帝令 egymásravezetése¹⁰⁷ még világosabbá teszi *ming* 命 és *ling* 令 „felcserélhetőségét”. Ezért is helytelen a *ming* 命 szokásos, ‘mandátum’-kénti értelmezése, hiszen a *ming* 命 ‘elrendelés’ jelentése és a *ling* 令 ‘rendelet’ jelentése vonatkozik egymásra, ennek nincs köze a „mandátumhoz”, legfeljebb a „megbízáshoz”.

我知言 – mondja egy helyütt Mengzi (*Mengzi* II.A.2). Ezt Feng Yulan kissé túlzó kibővítéssel így értelmezi: „Ismerem, mely szavak helyesek és melyek helytelenek.”¹⁰⁸ Nézzük ezt a szöveghelyet egészében. *Mengzi* 孟子 *Gongsun Chou shang* 公孫丑上 (II.A.) 2. passzus: 我知言 [...] 諛辭知其所蔽, 淫辭知

¹⁰³ Geaney 2022: 36.

¹⁰⁴ Tharsen 2015: 106 skk.

¹⁰⁵ Karlgren 1996: 201–202; Schuessler 2007: 387.

¹⁰⁶ Karlgren 1996: 217–218; Schuessler 2007: 361.

¹⁰⁷ Keightley 2000: 14.

¹⁰⁸ Fung 2003: 113.

其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。

Legge fordítása:

I understand words. [...] When words are one-sided, I know how the mind of the speaker is clouded over. When words are extravagant, I know how the mind is fallen and sunk. When words are all-depraved, I know how the mind has departed from principle. When words are evasive, I know how the mind is at its wit's end. These evils growing in the mind, do injury to government, and, displayed in the government, are hurtful to the conduct of affairs. When a Sage shall again arise, he will certainly follow my words.¹⁰⁹

Legge fordításában probléma, hogy beleértelmez az eredetiben nem található gondolatokat: ilyenek (a „one-sided” apró betoldása mellett) a „the mind of the speaker is clouded over”; a „principle”; a „mind is at its wit's end”.

Más fordítók is hasonló „bővítéseket” alkalmaznak. Eno fordításában például ilyen az „interpret” vagy az „exhausted his reasons”.¹¹⁰ Luo szövegkigyűjtésében például az „incorrect words” és az „inability to advance any further arguments for justification in subterfuge”.¹¹¹ Lévy értelmezésében például „ce qui l'aéugle”, „les pièges qui s'y cachent”, „mots dépravés ce qui l'écarte du droit chemin”, „des échappatoires”.¹¹² Ezek mind túlinterpretációk.

Az én értelmezésem: „Én tudom mi a beszéd [fontossága] [...] Az elfogult frázisok tudható, mit rejtenek el. A romlott frázisok tudható, miben ragadtak, a gonosz szavak tudható, mit hagynak maguk után, és a kitérő frázisok tudható, milyen szegényesek. Az így a szív(-elmé)ben született [frázisok] ártanak a kormányzásnak; a kormányzásból indulva ártanak az ügyeknek. Amikor ismét egy bölcs támad majd, követnie kell e beszédemet.”

Az a módszer, ahogy a *Mengzi* bizonyos passzusokban a terminusokat használja, és ahogyan *Mengzi* saját érveit megformálja, sokszor emlékeztet arra a fordulatra, amelyet először Mo Di érvelési megoldásaiban fedezhetünk fel. *Mengzi* hasonló metaforikus parafrázisokat alkalmaz, mint amelyeneket Mo Di, és amelyeneket a következő időkben *Zhuangzi* vagy *Gongsun Longzi*. Az analogikus érvelés *Mengzi* korában nem volt már eredeti, a *Mozi*-ben is megtaláljuk,

¹⁰⁹ Legge 1970: 189–192.

¹¹⁰ Eno 2016: 39–40.

¹¹¹ Luo 1991: 88.

¹¹² Lévy 2008: 77, 79.

bár még nem volt begyakorlott magyarázó metódus sem.¹¹³ A *Mengzi* ugyanúgy analógiás-additív eljárással érvel, ahogyan a *Mozi*, hogy azután az eljárás elterjedjen az ókori kínai bölcsélet érvelési technikájában a legtöbb mesternél.

Vizsgáljuk meg a nevek (*ming* 名) *Mengzi*-nél megjelenő felfogását, nézzük meg példaként a *Mengzi* azon híres passzusát, amely maga is kissé paradoxonizú.¹¹⁴

Mengzi 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 3. passzus: 告子曰：生之謂性。孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白與？曰：然。白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：然。然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？

Az emberi természetről folytatott viták a XVII–XVIII. században a felvilágosodás korának egyik központi filozófiai témája volt. Ezért a *Mengzi* e szöveghelyének értelmezése igen tanulságos, ugyanis Noël ennek a vitának a fénytörésében fordítja a *xing* 性 (’adottság’, ’vminek az alapvető volta’, ’jelleg’, ’helyzet’, ’sajátosság’, ’hajlam’¹¹⁵) írásjegyet „(emberi) természet”-nek. Részben összevon, részben kibővít szöveghelyeket, hogy – vélekedése szerint – jobban megvilágítsa magát a tárgyat, illetve „Memcius” álláspontját. A *Mengzi*-ben a *xing* 性 példabeszédekben jelenik meg, amelyekben analogonok révén beszél a szöveg. A korban elterjedtnek tekinthető konfuciánus álláspont az, hogy a *xing*ben egyaránt jelen vannak a „jó” és a „rossz” alapvonások, de *Mengzi* ezt vitatja. Beszélgetőpartnere álláspontja (és innen a szó Noélé, magyarul a kibővített szöveg majdnem teljes egésze, latinul a kulcshely a *Mengzi*-ből itt idézett, a nevek relációját kiélező passzus):

Észszerű, benyomásom szerint, helyes hogy úgy nézzük az emberi természet (natura humana) helyzetét, hogy jó és rossz volta is megvan, különbség nélkül. [...] Az élet [*sheng* 生] maga a természet [性], a természet maga az élet [vita est ipso natura, natura enim inest vita]. Memcius erre ezt mondta: Lehetséges, hogy az élet úgy maga a természet, amiként minden fehér, amiben fehérség van? A fehér toll tehát fehér, ahogy a fehér hó is fehér? Ezért a kutya természete, amelyben élet van, különbözik-e az ökor természetétől, amelynek szintén van élete? Az ökor természete, amelyben az élet jelen van, megfelel az ember természetének, amelyben élet van jelen? [Numquid forte vita, eo modo ast ipsa natura quo omne id, cui inest albedo, est album? Alba ergo pluma, est alba, ficut alba nix est alba? Ergo, natura canis cui inest vita, hoc erit alia á natura bovis, cui etiam inest vita? Nec

¹¹³ Graham 1989: 235–236.

¹¹⁴ Várnai 2011: 24–25.

¹¹⁵ Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 969; Kroll 2014: 510.

natura bovis, cui inest vita, erit pariter á natura hominis, cui inest vita?) [...] Majd hozzátette: az ökrökben születésükkel benne van a jóság erénye [innata bovis ad virtutem]? Nem tehetők ezek egymás mellé. [...] Az élete oly nagymértékben sajátos az embernek, az ember természetét az Ég tette ilyenné [it a hominis natura á Cælo producta sic], hiszen megismerő jellegű, és racionalizálóan megfelelteti az eredendően benne lévő dolgokat, úgymint kegyesség [pietas], méltányosság [aequitas], könyörületeség [misericordia], egyenesség [rectitudo], becsületeség [honestas], tiszteletteljesség [reverentia], tisztesség [pudoris], okosság [prudentia]. [...] Ha természetünk hajlandóságát nézzük, akkor az csak a jóra készíthet. [...] Az emberi érzésekre alapozva birtokoljuk az erényeket, az egyes emberek jósága vagy rosszasága másokéhoz képest attól függ, miként képesek kimeríteni természetes adottságaikat (Libr. II. Cap. VI. 4–5, 16).¹¹⁶

Habitusunk, akárcsak természetünk megértése az Ég megismerése által adottak számunkra. A kéz munkája előrevisz, de azért, az, lelkünk, lelkiismeretesen és körültekintően oltalmazó szívünk nélkül, a dolgokban elmúlik, felemésződik. [...] A mi természetünk maga, a szív által egyenesen ésszerű, gondos alakítású [rationis accuratus ductus], megszabadít a kiszolgáltatottságtól, és egyként [már-mint habitus és természet együtt] azon van, hogy az Eget szertartásosan szolgálja [Cælo rite serviatur] [...] Aki valóban megismeri az Eget, megérti, hogy lehet élete rövid vagy hosszú, így tesz eleget az Ég rendelkezésének, hiszen az Ég titka előírásainak mindenre kiterjedő volta (Libr. II. Cap. VII. 2, 3).¹¹⁷

Már egy szöveghely, a *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 16. passzusa kapcsán szó volt arról, hogy milyen átértelmezésen megy keresztül néhány fontos konfucianus terminus Noël fordításában. Az „emberségesség” (pietas – tkp, ’kegyesség’) és a „méltányosság” (aequitas) kapcsán már bemutattam ezt. Itt újabb fogalmak jelennek meg: „könyörületeség” (misericordia), „egyenesség” (rectitudo), „becsületeség” (honestas), „tiszteletteljesség” (reverentia), „tisztesség” (pudoris); ezek zöme, az „egyenesség” (正) kivételével (ami itt a kínai eredetiben nem szerepel), olyan fogalom, amelynek erős keresztény moralitás „hangsúlya” van latinul, és ez itt a szövegben arra szolgál, hogy a konfucianizmust morálfilozófiaként értelmezhessek. Nyomában ez a „megoldás” elterjedt lesz a sinológiai értelmezésekben.

A nevek kitüntettségének fontosságát Mengzi számára ez a szöveghely jól reprezentálja. (Figyelemre méltó, hogy az értelmezés, amely ezekben a fordításokban megjelenik – eltérően más szöveghelyektől – teljes összhangot mutat.) A *xing* 性, az Ég általi „adottság” értelmezése „(emberi) természet”-

¹¹⁶ Noël 1711: 399–400, 404.

¹¹⁷ Noël 1711: 436–437.

ként Noël fogalomhasználatához hasonlóan, mindnyájuknál ebben a rendkívül túlintrepretált formában jelenik meg, holott ez a kínai gondokodástól igen távol eső beállítás.

Mintául nézzük Tőkei Ferenc fordítását:

Gaozi így szólt: Amit emberi természetnek nevezünk: az élet. Mengzi megkérdezte tőle: Az életet ugyanúgy nevezük emberi természetnek, mint ahogyan a fehérét fehérnek nevezük? (Gaozi) azt felelte: Ugyanúgy. (Mengzi így folytatta): Egy fehér toll fehérsége tehát éppen olyan, mint a fehér hó fehérsége; a fehér hó fehérsége pedig ugyanolyan, mint egy fehér drágakő fehérsége? (Gaozi) azt felelte: Ugyanolyan. (Mengzi pedig mondotta): Nos, akkor a kutya természete éppen olyan, mint az ökör természete, és az ökör természete ugyanolyan, mint az ember természete?¹¹⁸

Nézzük meg, hogy mit „eredményez” az emberi természetről a saját kultúránk közegei között folytatott filozófiai viták hatása a kínai gondolkodás átértelmezésében, amelyet a Noël-fordítás reprezentál először.

¹¹⁸ *Mengzi* VI.A.3; Tőkei 2005a. 351. Legge fordítása ezzel teljesen megegyező (Legge 1970: 396–397). Lau fordítása egy helyütt tér el, a *sheng*-et 生 'inborn'-nak, 'veleszületett'-nek értelmezi, és ebben sajnos nem áll egyedül a kínai bölcséletet értelmezők között (Lau 1970: 160–161). És ezt részben okkal is teheti. A *sheng* 生 jelentései: 'élet', 'szül', 'születés' és átvitt értelemben 'áldozati állat' [amelyet születéskor áldoznak, hogy az élet biztonságos legyen – V. A.] (Karlgrén 1996: [K 812a–d] 214–215; Wieger 1916: 803; Schuessler 2007: 459; Kroll 2014: 408. A *xing* jelentései: 'élet', 'adottság', 'hajlam', 'testalkat', 'diszpozíció' (Karlgrén 1996: [K812s] 214–215; Wieger 1916: 969). Krollnál sajnos szerepel az „inborn” is (Kroll 2014: 510). Schuessler viszont erre kifejezetten rákérdez: mi az? (Schuessler 2007: 541).

Ám ugyanakkor ez az értelmezés bölcséleti műben problémás, ugyanis a „veleszületett”-ség teóriája a platóni ideatan sarokpontja („idea in nata”), majd a *veleszületett* eszmék és a „tabula rasa” kérdéskörének ismeretelméleti vitája a karteziánusok és az empiristák között. Az előbbi, Descartes által felállított tézis szerint a veleszületett eszmék világosak és egyértelműen elkülöníthetők („clare et distincte”), a tudás alapjai, és nem vezethetők le értelmes tapasztalatokból. Az utóbbi álláspont szerint – amelyet Locke fogalmazott meg – az egyén nem rendelkezik veleszületett szellemi tartalommal, minden tudást a tapasztalatok és az észlelés segítségével szerez meg. Mint látható az etimológiai értelmezésekből, ez a 'veleszületett'-ség jelentés nemigen van jelen a *wenyan*-ben, a 生 esetében egyáltalában nem.

Kubin fordításában, van egy igen jellemző szófordulat: az „emberi természet” és az „élet” közötti összehasonlításban „egyenlőség”-et ('gleichsetzen') értelmez bele a passzusba (Kubin 2012: 40–41). Kolokolov fordításában „adottságok”-ról beszél igen helyénvalóan, ám ezt az értelmezést lerontva, azokat „természetes”-nek nevezi („природные задатки”) (Колоколов 1999: 156). Valamennyi fordító esetén hibás a „természet”, „nature”, „la nature” (Couvreur 1910: 559, Lévy 2008: 214), „Natur” (Wilhelm 1982: 161), „natürlichen Anlagen des Menschen”, „природный” fogalmának beleértelmezése a szövegbe, mint ezt fentebb tisztáztuk.

Din Cheuk Lau a Mengzi-kutatás kiemelkedő alakja a Menciusról szóló – a fordítást is tartalmazó – könyvében e passzus értelmezéseként ezt írja: „Jó okunk van elfogadni, hogy a *sheng* [生] és a *hsing* [性] rokon értelmű szavak, valószínűleg ugyanaz a karakter írta le Mencius idejében, bár minden valószínűség szerint kissé eltérő kiejtésük volt. Így ez tautologikus mondás volt.”¹¹⁹ Ezzel maradéktalanul egyet lehet érteni, azzal a kiegészítéssel, hogy ez nyilvánvaló kellett, hogy legyen – ha nem is nevezték tautológiának – a kínai gondolkodás számára, hiszen nemcsak adottságaink jönnek az Égtől, hanem végső soron az élet is. Ezt az egymásravezetést fejezhette ki az írásjegyek „egybeesése”.

Az Appendix egy helyén pedig Lau ezt fejti ki: „Mencius a két állítás közötti különbséget azzal mutatja be, hogy ha a fehér az, amit a »fehér« jelent, akkor a fehér tollak fehérsége megegyezik a fehér hó »fehérségével«, ami viszont ugyanaz, mint a fehér jáde-»fehérsége«. Ugyanebből az következik, hogy ha a »természet« alatt azt értjük, ami »veleszületett«, akkor a kutya természete megegyezik az ökor természetével, amely viszont megegyezik az ember természetével. De ez nem volt elfogadható, vélhetően még Kao Tzu számára sem. Hogy mi volt Kao Tzu reakciója, nem árulja el; sem arra nem ad magyarázatot, hogy a hasonlat miért nem állja meg a helyét. Az előbbi csak sejthetjük, de az utóbbi kihagyás pótlása érdekében tehetünk némi kísérletet. Az analógia sikerelenségének oka ez: a »természet« kifejezés formális, üres kifejezés. Konkrét fogalmakkal nem tudhatjuk, hogy pontosan mi a »természet«, kivéve, ha azt a dolgot, amelynek a természete, először meghatározzuk. Másrészt a »fehér« kifejezésnek van egy minimális konkrét tartalma. Egy bizonyos pontig tudhatjuk, mi a fehér anélkül, hogy meg kellene mondanunk, mi a fehérsége. Ami még fontosabb, hogy amikor megadjuk azt a dolgot, ami fehér – mondjuk toll, hó vagy jáde –, akkor többet tudhatunk meg a jellemzőiről, de ezeknek tartalmazniuk kell azt a minimális konkrét tartalmat, amit a »fehér« szóból ismerünk önmagában. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor nem igazán fehér a dolog. Másképpen fogalmazva: egy dolog »természete« teljes mértékben attól függ, hogy mi a dolog, míg az, hogy egy dolog »fehér« vagy sem, attól függ, hogy tartalmazza-e azt a tulajdonságot, amelyet egymástól függetlenül fehérségként határozzunk meg. Más szavakkal, az »x természet« kifejezésben a »természet« kifejezés az »x« kifejezés függvénye, míg a »fehér tollak fehérsége« kifejezésben a »fehérség« nem függvénye a »toll« kifejezésnek, önálló értékkel bír. [...] Mencius érvelése arra irányul, hogy felfedje és megmutassa ezt a nem tudatos feltételezést. Senki sem tudott pozitív választ adni, aki nem volt hajlandó végigmenni a gondolatmeneten.”¹²⁰

¹¹⁹ Lau 1970: 35.

¹²⁰ Lau 1970: 241–242, 243.

Itt már nem érthetünk egyet. Nos, először: Mengzi maga sem ment végig a Lau által felmutatott „gondolatmeneten”. Ez nem véletlen. Látható, hogy Mengzi világosan fel tudja mutatni azt az anomáliát, amely a nevek (*ming* 名) megfelelő referenciával el nem látott behelyettesítésének az esetén előáll, de magát a nehézséget értelmezni és „rendbe tenni” úgy tűnik, nem tudja, amit tehet és tesz is, felmutatja a paradoxont.¹²¹ Másodszor, „hogya a hasonlat miért nem állja meg a helyét [...] [a válasz] pótlása érdekében tehetünk némi kísérletet. Az analógia sikertelenségének oka ez a gondolatmenet: a »természet« kifejezés formális, üres kifejezés [...] a »fehér« kifejezésnek van egy minimális konkrét tartalma. Bizonyos pontig tudhatjuk, mi a fehér anélkül, hogy meg kellene mondanunk, mi a fehérsége”, nos ez Lau gondolatmenete (aki „nyugati” iskolázottságú). Egy ókori kínai gondolkodó sohasem fejthetné ki ezt, mert nem rendelkezik sem a „formális”, sem a „konkrét” fogalmával, így annak jelentésével sem, és ugyanez a helyzet a „természet” fogalmával – amelyet az európai gondolkodástörténetben is másképp gondolt el Arisztotelész és megint másképp Spinoza – amelyet nem véletlenül értelmeznek bele nyugati iskolázottságú értelmezők a *xing* 性 (‘adottság’, mégpedig ‘Égtől jövő adottság’ – ‘égi elrendelés’ 天命 *Zhongyong* 1.) „jelentésébe”. Ilyet egy kínai bölcselő soha nem mondhatna, nem is volna lehetséges a saját nyelvén elmondania, hogy miről is beszélnek e „másképp beszélő” értelmezők. Ez tipikus helyzete az inkommenzurabilitásnak.

Michael Resnik ezzel szemben joggal állítja: „A klasszikus kor kínai gondolkodói elsősorban társadalmi és metafizikai problémákkal foglalkoztak, és kevés figyelmet fordítottak a logikai elmélet és a formális logika problémáira. A korszakból fennmaradt dokumentumok egyike sem tartalmaz olyan logikai és tudományos módszertani műveket, amelyek összehasonlíthatók az ókori görögökével.”¹²² A kínai „logikáról” mondottakkal maradéktalanul egyetérthetünk, ám egyetlen fontos megjegyzés kívánkozik, Resnik is „metafizikát” emleget a kínai ókor gondolkodóinál, ahogyan ez a bevett gyakorlatban elterjedt a sinológiában. Ám ez tévedés, hasonló, bár nem olyan súlyú, mint a logika esetében. A metafizika filozófiai megközelítésmódja olyan (entitásként létező vagy szellemi) princípiumból indul ki, amely a tapasztalhatóan létező világgal felett áll, az érzékelés számára hozzáférhetetlen, és csak spekulatív módon vagy absztrakt logika révén, a priori (tehát tapasztalat előtti módon) ismerhető meg; ilyenek például Plátón ideái. Az a megközelítésmód, amelyet a kínai bölcselők egy jelentős része követ, inkább miszticizmus, mint ahogy Feng Yulan nevezi, éppen a Mengzi-ről szóló fejezetében¹²³.

¹²¹ Luo 1991: 40; Chan 1973: 52; Várnai 2010: 15–16.

¹²² Resnik 1968: 212.

¹²³ Fung 2003: 112.

Itt most röviden megmutatom, mi az értelmezési mezeje Mozi, Mengzi, Zhuangzi, Gongsun Longzi megközelítésének, illetve mi Arisztotelészének, hogy világossá váljék, Lau interpretációjában az arisztotelészi logika eljárás-módja „köszön vissza”, márpedig ezzel félremagyarázzuk a „régieket”.

Mint látható, a *Mengzi* e szöveghelyéből, az analógiás-additív érvelés hozzákapcsolja az érvelési eljárásban operálva a látszólag hasonló másik példát a „fehér”-ről (*bai* 白), ezzel kívánja megvilágítani a nehézséget. Az erről folytatott polémia egy másik aspektusa némileg más megvilágításba állítja a problémát. *Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) fejezet 4. passzus: (孟)曰：異於白馬之白也，無以異於白人白也. Tőkei fordítása: „Mengzi [...] azt mondta: »Már az is különös, hogy egy ló fehérségét éppen úgy tartjuk fehérnek, ahogy egy ember fehérségét.«”¹²⁴ Szó szerint: „Különbözik a fehér ló fehérsége [mármint az ember fehérségétől], nem különbözik a fehér ember fehérsége [mármint a saját magáétól].”

A „ló fehérsége” és „az ember fehérsége” tehát nem ugyanaz! Ez a megközelítés összevethető, és bizonyos tekintetben pandantként állítható Gongsun Long „fehér ló” paradoxonával.¹²⁵ A *Gongsun Longzi* e szöveghelyén a következő állítást találjuk: „a fehér ló nem ló” (*bai ma fei ma* 白馬非馬), és „kifordított”, ellenoldalról való érvelést láthatunk: „Tegyük fel, hogy a fehér ló valóban ló. Ez esetben, amit keresel (fehér ló vagy ló): egyetlen dolog. Ha pedig egyetlen dolog, amit keresel, akkor a fehér ló nem különbözik a lótól. Nos, ha az, amit keresel, egy és ugyanaz dolog, akkor miért van az, hogy a sárga vagy fekete ló egyszer megfelelő számodra, máskor meg nem megfelelő? Megfelelő és nem megfelelő [ezek kölcsönösen nemlevővé teszik egymást (*xiang fei* 相非) – V. A.] ez nyilvánvaló. [...] Fehér ló: ez »ló« és »fehér«, (továbbá) »ló« és »fehér ló«. Ezért mondom, hogy a fehér ló nem ló.”¹²⁶ Mengzi problémafelvetése Arisztotelész „fehér ember” tételével is összevethető, ám ugyanúgy, ahogy a *Gongsun Longzi* „megoldása”, párhuzamba nem állítható vele.

Ross értelmezése szerint Arisztotelésznél „genuszok alá rendelünk” egy ellentétpárt, ha például azt mondjuk, hogy „a fehér és a fekete a szín genuszában jelen lévő kontrárius ellentétpár két tagja”. Ám ha „ennek és ennek a dolognak” a fehér voltáról teszünk kijelentést, akkor kijelentésem alanya individuális, és nem involválja a „fehérnek” az általában vett szín genusza alá történő besorolását. Ugyanígy, ha a formáról és privációról általában beszélünk, akkor több érte-

¹²⁴ *Mengzi* VI.A.4; Tőkei 2005a: 351. Legge fordítása: “Mencius said, ‘There is no difference between our pronouncing a white horse to be white and our pronouncing a white man to be white’” (Legge 1970: 398).

Couvreur fordítása: „Nous disons qu’un cheval est blanc comme nous disons qu’un homme est blanc »” (Couvreur 1910: 560).

¹²⁵ Graham 1989: 36–37, 241–243.

¹²⁶ *Gongsun Longzi* II.; Tőkei 2005b: 134.

leben használatos kifejezéseket alkalmazunk, hiszen más és más dolgoknak a formájuk, és a privációjuk is más és más. De ha „ennek és ennek a dolognak” a formájáról és hiányáról teszünk kijelentést, ez nem involválja a több értelemben vett formát és hiányt. Az „anyag” kifejezést ugyancsak több értelemben használjuk ugyan, de „ennek és ennek a dolognak” az anyaga individuális. Így a „fehér ember” („a fehér ló”) „nem ugyanaz”, mint az „ember” („a ló”), és nem is „egy dolog”. Az egyik egy „esszencialitással” bíró dolog megnevezése, mint az „ember”, a másik egy összetett kifejezés, ahol az egyik tag esszenciális mivoltában ténylegesen „ugyanaz”, vagyis „ember”, de attribútumával, „fehérségével” megjelölt dolog, és ez a járulékos tulajdonsága csak esszencialitására vonatkozásában, kopulatív módon létezik csupán.¹²⁷ Tehát Arisztotelész is beszél arról a nehézségről, amit Gongsun Long „észrevesz”, ám az „ennek és ennek a dolognak” individualitása vagy annak hiánya nem akadályozza annak, hogy involváló értelemben használjuk a több értelemben vett szint és/vagy formát, genusként, speciesként vagy individumként. Gongsun Long voltaképpen, ha az arisztotelészi kategorizálás felől tekintünk álláspontjára, csak a species „helyzetét” vizsgálja, ám azt valóban jól világítja meg a „fehér ló” paradoxonával, bár ezt egészen más konnotációban teszi, mint az arisztotelészi elmélet.

Nem tekinthető véletlennek, hogy a IV–III. század fordulójának táján a nyelvhasználat érvényességének tárgyában a „fehér” és az „ez-az” megnevezések (*ming* 名) és a „mögöttük lévő” valóság (*shi* 實) viszonya (*mingshi* 名實) kerül előtérbe, mint annak mintája-példája, hogy vajon a nyelvi terminusok képesek-e világossá tenni a valósághoz való viszonyt, vagy hiátus van a kettő között. Ez a *Mengzi*, a *Zhuangzi*, Huizi apóriái, a *Gongsun Longzi* és „kései” motisták vitáinak magva. Nyilvánvalóan reflektálnak egymásra, függetlenül attól, honnan származnak az írástudók „közszájon forgó” ismeretei, éppen szóbeli hagyományozásból vagy írott művekből.

Még a „fehér” név (*ming* 名), tehát a ’fehér dolog (*wu* 物)’ rámutatása (*zhi* 指 „ujj”) sem ugyanaz, hanem részben különböző „fehérek” (mármint színek-színárnyalatok) vannak, részben azok „fehérsége” nem „ugyanaz” (ugyanolyan) a különböző „entitások”-dolgok esetén. Ezt látjuk a fenti példákból. A motista kánonok hiába próbálják a nehézséget áthidalni: „A fehér ló: ló. Aki fehér lóra száll, az lóra száll. A fekete ló: ló. Aki fekete lóra száll, az lóra száll.”¹²⁸ Ez a buta hétköznapióság, semmit nem old meg a nyelv és valóság viszonyának alapvető és égető kérdésében. Miközben a motisták nagyon is körmonfont, olykor érthetetlenül zavaros szövegösszefüggéseket alkotnak, egyáltalán nem sikerül felfejteniük e viszony igazi nehézségeit. Nincsenek tekintettel Zhuangzi mély belátására: „a név a valóság vendége” (*ming zhe, shi zhi bin ye* 名者，實之賓

¹²⁷ Ross 1996: 215–216.

¹²⁸ *Mozi* 45. *Motista kánonok. A kisebb érvek*; Tőkei 2005b: 177.

也)¹²⁹. Sőt nincsenek tekintettel mesterük, Mozi gondolataira sem: „Mesterünk Mozi mondotta: Ha egy vak azt mondja az acélra, hogy fehér, a sötét hajra pedig azt, hogy fekete, akkor ebben a tekintetben a látók sem különböznek tőle. De ha egyesítjük a fehéret és a feketét [vagyis a két színnel rendelkező dolgot magát tekintjük], és felszólítjuk a vakot, hogy válassza külön őket, nem fogja tudni megtenni. Ezért én azt mondom: az, hogy egy vak nem ismeri fel a fehéret és feketét, nem attól függ, hogyan nevezi (*ming* 名) őket, hanem attól, hogyan tud választani köztük.”¹³⁰ És nem véletlen, hogy ez a viszony név és való között alapvető, mert „vére megy”. Lássuk miért: „Mármost az égalatti nemes emberei (*junzi* 君子) meg tudják nevezni (*ming*) az erényt (*ren* [仁’emberségesség’]), még Yu és Tang sem tennék másképpen, de ha egyesítjük az erényt és a nem erényt, és felszólítjuk az égalatti nemes embereit, hogy válasszák külön őket, nem fogják tudni megtenni. Ezért én azt mondom: az, hogy az égalatti nemes emberei nem tudják mi az erény, nem abban van, ahogyan megnevezik, hanem ugyancsak abban, hogy nem tudnak különbséget tenni.”¹³¹ Merthogy ők valójában „nem-emberségesek”, csak beszélnek erről.

A kormányzat feladata „a nép megélhetésének szabályozása”, tehát az „emberséges kormányzat” ismérve az, hogy biztosítja a nép megélhetését. Ezzel lehet illusztrálni a „nevek” (*ming* 名) mint eszköz alkalmazását Mengzi-nél. Ennek a diskurzusnak a kulcsa annak leírásához, „megadásához” kötődik, amit „a nép megélhetése” jelent. Az „emberséges kormányzat” és „a nép megélhetésének szabályozása” közötti kapcsolat magába foglal ebben a kontextusban bizonyos következményeket, amelyekben kifejeződik a diskurzusban alkalmazható, a helyes kifejezéseknek alapot nyújtó konfucianus gondolkodás számos terminusának a megalapozása. Például közvetve segítették Mengzi-t abban, hogy megfogalmazza elméletét a *xing*ről, mint amely „jó” kell, hogy legyen.¹³² A kifejezések megállapításával és a terminusok tisztázásával az egész gondolatrendszer szilárd alapot kap, hiszen az „írja elő” az „emberséges kormányzást (仁政 – amelyről rögtön a *Mengzi* indításakor az I.A.5.-ben szó esik)”, hogy biztosítsa „a nép megélhetését” (*chan* 產), és mindez annak köszönhetően lehetséges, hogy az Égtől adottan az ember *xing*je 性, „adottsága”, mint olyan, „jó” (*shan* 善), hiszen az, ami az Égtől jön „jó”. „[A] bölcs (*ming* 明) fejedelem úgy szabályozza a nép megélhetését (*chan*), hogy eredményeképpen mindenkinek lesz elegendő [...] Ezután már buzdíthatja őket, s ők gyakorolni is fogják az erényt (*shan* 善 [„jó”]). Így nem nehéz (elérni), hogy a nép kövesse (uralkodóját).”¹³³

¹²⁹ *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

¹³⁰ *Mozi* 47; Tőkei 2005a: 238.

¹³¹ *Mozi* 47; Tőkei 2005a: 238.

¹³² Cheng 1995: 121–122.

¹³³ *Mengzi* I.A.7; Tőkei 2005a: 338.

Térjünk vissza tehát az alapproblémához, a *xing* megítéléséhez. Mengzi-nél élesbe vált a két talán legfontosabb vitakérdése a kínai ókor bölcseleinek, ami a *ming* 名 funkciójáról, illetve a *xing* 性 jellegéről-mikéntiségéről folyik. Ráadásul Mengzi kiemelkedő saját látásmódját mutatja, hogy a kettőt összekapcsolva, újabb paradoxonhelyzetet mutat fel. Érezzük ki az előbbi fejtegetés terminusainak egymásravezetődését, és előáll egy nehézség. Ha a *xing* 性 név „adottságot” (K812s¹³⁴) takar, akkor ez csak az Ég által lehet adott, tehát az ember *shengje* 生 („születése” és „élte” – K 812a-d¹³⁵) az Égtől kell(ene) hogy jöjjön, és akkor mi végre a *xiao* 孝 „az ősök tisztelete” és a „szülőtisztelet”. És ha a *xing* 性 az Égtől „adott”, akkor az ember csak „jó” (*shan* 善) lehet, hogyan vannak akkor „rossz”-ak (*e* 惡), hogyan eredhet az Égtől a „rossz”? És erre a paradoxonra majd Xunzi sem talál megoldást, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy bizony az ember *xingje* rossz, a jóság szerzett tulajdonság¹³⁶.

A Gaozi-vel való vita a *xing*ről a „Hadakozó Fejedelemségek” korszakában többször folytatott polémia része az ember eredendő adottságainak, hajlamainak (*xing* 性) mikéntjéről (teljesen jó, részben jó, rossz vagy sem nem jó, sem nem rossz) szóló vitának.¹³⁷ A *xing* 性, a *sheng* 生 és a *qing* 情 egy értelmezési körben, szoros jelentésbeli rokonságban vannak egymással. A *sheng* 生 és a *xing* jelentéseit fentebb bemutattuk. A *qing* 情 jelentései: ’érzék’, ’valós’, ’úgy van’, ’szabályos’ (*Yijing*); ’érzet’, ’sajátosság’, ’helyénvaló’ (*Mengzi*); ’érzés’ ’helyzet’, ’körülmény’, ’minőség’, ’alapos’ (*Zhuozhuan*) – (K 812l), ’jelleg(zetesség)’, ’vonás’, ’tulajdonság’, ’sajátosság’ ’helyzet’, ’állapot’, ’körülmény’.¹³⁸ Mivel ezen terminusokon az ember hajlamainak és készségeinek az összességét, az ember égtől adott állapotát értették, így ismeretének egyebek között az uralkodásra nézve is fontos konzekvenciái voltak. Mengzi védelmezte tézisé, miszerint az ember hajlamai alapvetően jók, és az emberben található rossz csak a külső körülmények hatásának, illetve a benső erények elhanyagolásának a következménye. Azt gondolta, hogy mivel az ember *xingje* az Égtől való és az önmagát folyamatosan javító-személyét fejlesztő (*xiushen* 修身; Kongzi-nél 修己; a 修 ’javít’, ’rendbe tesz’, ’kimunkál’, átvitt értelemben ’kifejleszt’, ’kiképez’, ’nevel’ – K 1077d¹³⁹; a *ji* 己 ’ciklikus (jelleg, körültekintő jellem’ – *Zuo zhuan* 左傳, ’maga’, ’saját maga’, ’önmaga’ – *Lunyu* – K 953a–e,¹⁴⁰ „reflexív személyes névmás” – a *Lunyuben*);¹⁴¹ a 身 ’test’,

¹³⁴ Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 969; Kroll 2014: 510.

¹³⁵ Karlgren 1996: 214–215; Wieger 1916: 803.

¹³⁶ Xunzi 23; Tökei 2005b: 240, 242.

¹³⁷ Cheng 1995: 113–114.

¹³⁸ Karlgren 1996: 215, 165; Schuessler 2007: 433.

¹³⁹ Karlgren 1996: 277; Schuessler 2007: 542.

¹⁴⁰ Karlgren 1996: 251; Kroll 2014: 186.

¹⁴¹ Schuessler 2007: 296; Kroll 2014: 186.

’személy’ – *Zhouli* 周禮 – K 386a–c¹⁴²) az, aki képes megőrizni eredendő jóságát. Úgy vélte, aki saját eredendő hajlamait felismeri, az valójában az Ég elrendelését ismerte meg.¹⁴³ „Saját természetünk [„adottságunk”¹⁴⁴] megismerése pedig az Ég megismerése.”¹⁴⁵ Mengzi-nek ez a gondolata összhangban van a *Zhongyong* sarkalatos passzusával: „Az Ég akaratát (*tianming* 天命 [valójában: „égi elrendelés” – V. A.] nevezzük emberi természetnek (*xing* [’adottság’-nak]), az emberi természethez [„adottsághoz”] való igazodást nevezzük követendő útnak (*dao* 道).”¹⁴⁶

Az ember adottságainak (*xing* 性) „jóságáról” szóló tanítás is összefüggésbe hozható a hatalom legitimációjának kiterjesztett Mengzi-féle teóriájával. Az emberi adottságokat-hajlamokat rossznak feltételezve nem kerülhetett volna meg egy Mo Di-féle, a bűnöket megtorló, bosszúálló Ég-felfogást. Az a nézet, amely az embert erénytani tekintetben eredeti „adottságaira” nézvést se jónak, se rossznak nem tartja – ez utóbbi már Konfuciusznál is megjelenik, és ezt Mengzi egyik vitapartnere, Gaozi fejti ki¹⁴⁷ – még mindig túl aktívnak tételezte volna az Eget Mengzi elgondolásához képest. Hiszen akkor csak az Ég személyes közvetlen „beavatkozása” által tételezhető az ember „jósága”. Ismét megjegyzendő, hogy az, amit általában alaptermészetnek, „az emberi természet” jóságának vagy rosszaságának szokás értelmezni-fordítani, az eredeti kínai szövegben magában inkább úgy értendő, hogy az ember a „maga adottságaiban” (*xing*) a *Mengzi* szövegében „jó”, és majd Xunzi „válaszában” „a maga adottságaiban rossz”.¹⁴⁸ Előbbi esetében a nevelődés által és a szolgálatok révén ez a „jóság” kibontakoztatható, utóbbi esetében a nevelődés kényszere által és a szolgálatok révén tehető „jóvá”. Amit a *Mengzi*-ben olvashatunk, az tehát nem az az európeér értelemben vett innatizmus, mint Feng Yu-lan és mások vélik.¹⁴⁹ Nem is beszélve arról, hogy ezekben az esetekben a nép (állapotával és viselkedésével – „odafordulás” és „elfordulás”) nem gondolható el úgy, mint az uralkodó égi megbízatásának „megnyilvánulási formája”. A „túl jó” emberkép nem rendelkezik elég meggyőző erővel, meg kell magyarázni az erények normáitól eltérő, „rossz viselkedést” a jó emberben. Nem marad más, tehát, mint az „alapjában jó, de mindig csiszolandó ember”, amely alkalmas arra, hogy jólétével

¹⁴² Karlgren 1996: 109–110; Schuessler 2007: 573.

¹⁴³ Kósa 2013: 69–70.

¹⁴⁴ Kósa–Várnai 2013: 536–538.

¹⁴⁵ *Mengzi* VII.A.1; Tőkei 2005a: 372.

¹⁴⁶ *Zhongyong* 1; Tőkei 2005a: 196.

¹⁴⁷ *Mengzi* VI.A.6; Tőkei 2005a: 353.

¹⁴⁸ Nivison 1996: 154–156.

¹⁴⁹ Fung 1952: 123; Lau 1970: 30–32; Chan 1973: 76–77.

vagy annak hiányával és az azoknak megfeleltetett viselkedésével az uralkodó égi megbízatása meglétének vagy elvesztésének a felmutatójaként szolgáljon.¹⁵⁰

Az erényesség hordozója Mengzi számára is a szív(elve), a *xin* 心. A szív – az ókori Kínában vallott felfogás szerint az érzelmek, az akarat és az intellektus székhelye – egyik alapvető képessége, hogy meg tudja különböztetni a jót a rossztól. Mengzi szerint, mivel – mint láttuk – minden ember alapvető hajlama jó, tehát magában hordozza a jóság kibontakoztathatásának az útját, ezért szívében csírájában jelen van a „négy gyökér”, az alapvető erények az emberség (*ren* 仁), a méltányosság (*yi* 義), a szertartásosság (*li* 禮) és a bölcsesség (*zhi* 智). E négy erény megléte ugyanakkor nem jelenti, hogy ezek maguktól meg is nyilvánulnának, mert csak akkor teljeseznek ki, ha ki-ki felfedezi és gondozva fejleszti, kibontakoztatja magában ezeket.¹⁵¹

„Mivel minden emberben ott szunnyadnak ezek a gyökerek, tanítsuk meg őket a gyökerek ápolására és növesztésére. [...] Ha kiteljesedésük tökéletes, akkor nem lesz olyan, amitől az ilyen emberek ne tudnák megvédeni az Égalatti birodalmát” (*Mengzi* II. A. 6).¹⁵² Mengzi véleménye az, hogy a „négy gyökér” emeli ki az embert az állatok közül. „Az embert bizony kevés dolog különbözteti meg a madaraktól és a négylábú állatoktól. A nemes ember meg tudja őrizni ezeket a megkülönböztető jegyeket, míg a kisember képtelen erre” (*Mengzi* IV. B. 19).¹⁵³

Eno szerint „leírható a *xing* [性] jóságának előíró tana, és annak funkcionális, mint a konfucianizmus megújítása az ember rituális értékeinek újralakításában. Mengzi-nél az a hajlam, hogy a rituálé és a méltányosság szerint cselekedjen [*liyi* 禮義], az emberi elme [*xin* 心] alaptulajdonsága. A *xing* *Tian*hez [天] kapcsolódását nem gyakran tárgyalja a *Mengzi* szövege, de ez világos és logikus. A *Mengzi* VI.A.6. utolsó részében az a szakasz, amelyben a négy gyökér beépül a *xing* jóságának az elméletébe, zárja Mencius fejtegetését a *Shijing*ből vett idézettel. A négy gyökér összekapcsolja az emberi beállítottságokat, a *xing*nek *Tian* abszolút tekintélyére való hivatkozással. Így kapcsolódik a *xing* a *ming*hez [命]. A *ming* szó kétértelműsége a gyökérjelentésére vezethető vissza. A szó leggyakoribb jelentése ’parancs’ vagy ’rendelet’, és ebben az értelemben használják a korai bronzfeliratokban. A parancsok bár leíró dimenziókkal is rendelkeznek, abban a mértékben, hogyan „kell” engedelmessé válni, alapvetően előírások, és lehet, hogy ezeket megsértették. A „must” azt jelenti, hogy ’kell’ – vagy ’különben’. A *ming* tisztán leíró jelentése egy korai és fontos másodlagos jelentésből származik, jelenti azt is: ’élettartam’. A szót alkal-

¹⁵⁰ Maspero 1978: 442; Luo 1991: 43.

¹⁵¹ Kósa 2013: 7071.

¹⁵² Fung 2003: 104.

¹⁵³ Fung 2003: 104–105.

manként ilyen értelemben használták a bronzfeliratokban, valamint a későbbi szövegekben, például a *Lunyu*-ben (pl. VI.2, VI.10). Csak ez utóbbi jelentés hordozza azt az értelmet, kizárólag leíró értelemben, amely lehetővé teszi, hogy a *minget* időnként „sorsként” fordítsák.”¹⁵⁴ A *Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子上 (VI.A.) 6. ezt mondja: 詩曰：天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。 A *Shijing* 詩經 *Dangzhishen* 蕩之什 *Zhengmin* 蒸民 (360.) 1.-ben így szerepel: 天生蒸民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。 „Az Ég életre hívta a nép sokaságát, különféle dolgaik vannak és megvannak a szabályaik. A nép a normához tartja magát, kedvelik ezt a lenyűgöző hatalmat.”

Nem nehéz észrevenni, hogy Mengzi az írástudó elitet „hozza” kulcspozícióba, hiszen ennek a feladatköre a nép viselkedését, gondolkodását egyfelől állandóan csiszolni, másfelől – akárcsak az égi jeleket – állandóan értelmezni. Ez az értelmiségi értelmező pozíció – „ideáltipikusan”, az élete árán is a kormányzat jobbítását szolgáló, beadványokat író hivatalnok helyzete – az, amihez korábban egyszerűen nem volt elkülönült írástudó réteg, de a következő időkben a konfuciánus, illetve legista „módszerekben járatos” (*shu* 術) tanácsadói kör révén létrejön.¹⁵⁵ Ennek megalapozásához van szükség mind a *ming* 命, mind a *ming* 名, mind egymásravezetésük szerepének tisztázására és rögzítésére. Ez a feladat az, amelynek elvégzését Mengzi szándéka szerint felvállalja, és reményei, vélekedése szerint annak eleget is tesz.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- A Collection of Mencius' Sayings* 1991. An English-Chinese bilingual Textbook (ed. Luo Cheng-lie). Peiping: Qi Lu Press.
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi ethika*. (Ford. Szabó Miklós.) Budapest: Magyar Helikon.
- Dalok könyve. Si King* 1959. (Kínai eredetiből magyar prózára fordította, az utószót és a magyarázó jegyzeteket írta Tőkei Ferenc.) Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kínai filozófia. Ókor I–II. köt.* 2005 a, b. (Ford. és szerk. Tőkei Ferenc.) Budapest: Magister Társadalomtudományi Alapítvány.
- Kongzi: Lunyu – Mengzi* 2010. 孔子論語 -- 孟子譯注 - 中華傳世珍藏四書五經 (繁體中文版) 中華書局 (Zhonghua Book Company).
- Les quatre livres confucéens* 1895. Avec un commentaire abrégé en chinois double traduction en latin et en français par Séraphin Couvreur (deuxième édition). Ho Kien Fou: Imprimée de la Mission Catholique.

¹⁵⁴ Eno 1990: 125.

¹⁵⁵ Cheng 1995: 115–117; Lau 1970: 49–50; Várnai 2010: 18.

- Мэн-цзы* 1999. Перевод с китайского, указ. В.С. Колоколова (Под ред. Л.Н. Меньшикова). СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Mencius* 2016. An Online Teaching Translation (Robert Eno).
- Mencius* 2008. (Traduction d'André Lévy) Paris: Payot & Rivages.
- Mencius* 1970. Trans. by Lau, D. C. New York: Penguin Books.
- Meng Zi. Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o* 1982. [1916.] (Verdeutscht von Richard Wilhelm) Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]
- Meng Zi. Reden und Gleichnisse* 2012. (Auswahl, Übersetzung und Deutung von Wolfgang Kubin) Freiburg: Verlag Herder.
- Noël, Franciscus 1711. *Philosophia Sinica tractatibus: Primo Cognitionem PrimiEntis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, iuxta Sinarum mentem complectens*. Pragae.
- Noël, Franciscus 1711. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, libersententiarum, Memcius, Filialis Observentia, Parvulorum Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti a P. F. N.* Pragae: Joannes Kamenicky.
- The Chinese Classics* [1893. Oxford] 1971. Vol. 1. *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean* (Trans. James Legge). Reprinted; New York: Dover Publication.
- The Chinese Classics*. 1871. Vol. 4. *The She king (Classic of Poetry)*. (Trans. James Legge) Hongkong: Lane, Crawford & Co. – London: Trübner & Co.
- The Chinese Classics*. Vol. 2. *The Works of Mencius*. [1895.] 1970. (Trans. James Legge). Oxford: Clarendon Press.

Felhasznált másdlagos szakirodalom

- Allan, Sarah 1984. „Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the Shang shu.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: University of London. 523–539. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00113734>
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown Univ. Press.
- Back, Youngsun 2013. *Handling Fate: The Ru Discourse on Ming*. University of Wisconsin-Madison.
- Cheng, Chung-ying 1995. „Mencius.” In: Bishop, Donald H. (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 110–149.
- Couvreur, Séraphin 1910. *Les quatre livres confucéens*. Avec un commentaire abrégé en chinois double traduction en latin et en français (deuxième édition). Ho Kien Fou: Imprimée de la Mission Catholique.
- Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa* Budapest: Osiris Kiadó.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Eno, Robert 2016. *Mencius*. An Online Teaching Translation.
- Eno, Robert 1990. *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1952. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde). New York: Macmillan.
- Feng Youlan [= Fung Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Geaney, Jane 2010. „Grounding »language« in the senses: What the eyes and ears reveal about ming 名 in early Chinese texts.” *Philosophy East and West* 60(2): 251–293. <https://doi.org/10.1353/pew.0.0097>

- Geaney, Jane 2011. „The Sounds of Zhèngmíng: Setting Names Straight in Early Chinese Texts.” In: Chris Fraser, Dan Robins, and Timothy O’Leary (eds.) *Ethics in Early China: An Anthology*. HongKong: Hong Kong University Press. 125–141. <https://doi.org/10.5790/hong-kong/9789888028931.003.0007>
- Geaney, Jane 2022. *The Emergence of Word-Meaning in Early China: Normative Models for Words* (SUNY in Chinese Philosophy and Culture) State Univ of New York Press.
- Geaney, Jane 2020. *What Is Ming 名? ‘Name’ Not ‘Word’*. In *Dao: A Companion to Chinese Philosophy of Logic* (edited by Yiu-ming Fung) 15–32. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-29033-7_2
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Graham, Angus Charles 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- Graham, Angus Charles 1990. *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*. In: A. C. Graham: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: State University of New York Press. 7–66.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-Mind.” In: Allinson, Robert E. (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford Univ. Press. 75–124.
- Heubel, Fabian 2016. *Chinesische Gegenwartsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Karlgren, Bernhard 1922. *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Karlgren, Bernhard [1959.] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm–Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Karlgren, Bernhard 1962. *Sound and Symbole in Chinese*. Hong-Kong Univ. Press – Oxford Univ. Press.
- Keightley, David N. 1978. *Sources of Shang history : the oracle-bone inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.
- Keightley, David N. 2000. *The Ancestral Landcape: Time Space, and Community in Late Shang China*. Berkeley: Univ. of California Center for Chinese Studies.
- Колоколов, Всеволод Сергеевич 1999. *Мэн-цзы*. (Перевод с китайского) СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Kósa Gábor 2013. „Az ókori konfucianizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 32–121.
- Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) 2013. *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Kroll, Paul W. 2014. *A Student’s Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Brill.
- Kubin, Wolfgang 2012. *Meng Zi. Reden und Gleichnisse* (Auswahl, Übersetzung und Deutung). Freiburg: Verlag Herder.
- Lau Din Cheuk 1970. *Mencius*. London–New York: Penguin Books.
- Legge, James [1895.] 1970. *The Chinese Classics*. Vol. 2. *The Works of Mencius*. Oxford: Clarendon Press.
- Legge, James 1871. *The Chinese Classics*. Vol. 4. *The She king (Classic of Poetry)*. Hongkong: Lane, Crawford & Co – London: Trübner & Co.
- Luo Chenglie (ed.) 1991. *A Collection of Mencius’ Sayings*. An English-Chinese bilingual Textbook. Peiping: Qi Lu Press.
- Lévy, André 2008. *Mencius*. Paris: Payot & Rivages.
- Marshall, S. J. 2002. *The Mandate of Heaven. Hidden History in the I Ching*. New York: Columbia University Press.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.

- Maspero, Henri 1933. „Le mot ming 明”. *Journal Asiatique* CCXXIII: 249–296.
- Mungello, David E. 1985. *Curious Land: Jesuit Accommodation and Origin of Sinology*. Hawaii: Univ. of Hawaii. <https://doi.org/10.1515/9780824845988>
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” (Ford. Fehér Márta) *Filozófiai Figyelő* VI/3: 79–100. [Needham, Joseph 1956. „Human law and the Laws of Nature in China and the West.” In: Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China*.]
- Nivison, David S. 1996. „Problems in the *Mengzi* 6.A. 3-5.” In: *The Ways of Confucianism*. Chicago, IL: Open Court Press. 149–166.
- Pankenier, David W. 2013. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017466>
- Resnik, Michael David 1968. „Logic and Scientific Methodology in the Writing of Mencius.” *International Philosophical Quarterly* 8: 212–230. <https://doi.org/10.5840/ippq19688217>
- Ross, David. 1996. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tharsen, Jeffrey R. 2015. *Chinese Euphonics: Phonetic Patterns, Phonorhetoric and Literary Artistry in Early Chinese Narrative Texts*. Chicago, Illinois: University of Chicago.
- Tiwald, Justin 2008. „A Right of Rebellion in the *Mengzi*. Dao.” *A Journal Comparative Philosophy* 7: 269–282. <https://doi.org/10.1007/s11712-008-9071-z>
- Tőkei Ferenc 2005a, b. *Kínai filozófia. Ókor I–II*. köt. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Várnai András 1976. „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai. A jezsuita Kína-tudósítások.” *Világosság* XVII/1: 19–27.
- Várnai András 1983. *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. (A filozófia időszerű kérdései 57.) Budapest: Oktatási Minisztérium.
- Várnai András 2016. *A jezsuita Kína-misszió interpretációi az eredeti források tükrében. (Morál-filozófia-e a konfucianus bölcsélet?)* Kézirat.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás »összemérhetőségének« nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kínakutatásért Alapítvány. 382–494.
- Várnai András 2010. „Az »egyenes nevek« (zheng ming) és a „nemes ember” (junzi) egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 22: 3–26.
- Várnai András 2011. „»Egyenes nevek«. Zheng ming. Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcséletben. *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 9–31.
- Várnai András 2018. „Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?” *Távol-keleti Tanulmányok* 10/1: 63–103. <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.1.3>
- Várnai András 2020. „Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel (zhengming 正名 »egyenes nevek«): hatalmi rendszer és kormányzati feladat.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.) *Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére* Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet Konfuciusz Könyvtár 4. 3–52.
- Vasziljev, Leonyid Szergejevics 1977. *Kultuszuk, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Wieger, Leon 1916. *Caractères chinois*. Sien-hsien: imprimerie de la mission catholique.
- Wilhelm, Richard 1982. [1916.] *Meng Zi. Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]

UMEMURA YUKO

**A trianoni szerződéshez kapcsolódó japán dokumentumok
elemzése és értékelése**
Diplomáciai szövegek
a magyar–csehszlovák és a magyar–román határ megállapításáról

Abstract

An analysis and evaluation of Japanese historical documents related to the Treaty of Trianon – Diplomatic reports on the Hungarian–Czechoslovak and Hungarian–Romanian borders

This paper introduces and examines the activities of the Japanese members of the Committee of Border Demarcation. As representatives of one of the victorious powers, they participated in the border demarcation processes for the Treaty of Trianon, which ceded parts of Hungary's territory to other countries and was signed during the Paris Peace Conference after World War I.

It is not well-known what role the Japanese members of the Committee of Border Demarcation played on the international stage of post-war settlements. Fortunately, from the period mentioned above, a considerable amount of documents has been preserved in the Diplomatic Archives of the Ministry of Foreign Affairs of Japan and the National Institute for Defence Studies.

In this paper, after examining these documents, the author focuses mainly on two fascinating documents related to the Hungarian–Czechoslovak border and the Hungarian–Romanian border.

What were the activities of the Japanese committee members, and what roles did they play in the border demarcations? By examining and citing the related documents, this paper tries to find answers to the following questions. What did the daily workflow of the Japanese members of the Committee of Border Demarcation look like? How did they interact with the representatives of other victorious nations and other countries? What influence did they have on the border demarcation plans, and what did they learn from these processes?

Keywords: Japanese–Hungarian relations, Treaty of Trianon, World War I, Paris Peace Conference, Committee of Border Demarcation, Japanese diplomacy, Austro-Hungarian Monarchy, territorial question, Hungarian–Czechoslovak border, Hungarian–Romanian border

Bevezetés

2020-ban volt az első világháborút lezáró párizsi békekonferencia 100. évfordulója, amelyre számos új tanulmányt mutattak be. A Magyar Tudományos Akadémia szervezésében megvalósuló projekt, a „Trianon 100” keretein belül a Magyarországot érintő japán diplomáciai jelentések kutatásával foglalkoztam. Történész kollégámmal, Wintermantel Péterrel főként a közelmúltban digitalizált nagy mennyiségű dokumentumot néztük át, a kiemelt részeket magyarra fordítottuk, ez az anyag 2021-ben jelent meg.¹ A kötet történelmi források közlését tartalmazza, ennek jelentősége pedig abban rejlik, hogy eddig nem ismert értékes dokumentumok kerültek napvilágra magyarul a téma iránt érdeklődők számára.

Ebben a tanulmányban a fent említett anyagból a legfontosabb részek elemzését és értékelését végzem el. A dokumentumok közül a Magyarországra vonatkozó és máig hatást gyakorló iratokat választottam ki, amelyek a határmegállapítás folyamatának a részleteit írják le. Vajon hogyan viszonyultak ehhez az abszurd új határhoz és a területek átadásához a japán biztosok? Mi volt a véleményük erről, és hogyan értékelték mindezt? Képesek voltak-e bármilyen hatást gyakorolni a folyamatokra, és milyen tanulságot vonhattak le belőle?

Az említett, kiadott kötet kerek egészet alkot, ám még nem végeztük el a részletes elemzését. A kutatómunkának fontos feladata az is, hogy a feltárt anyagot a háttérrel együtt elhelyezze a történelmi kontextusban, és ezáltal értékelje a szereplők tevékenységét az adott időszakot meghatározó körülmények között. A vizsgált szöveg történelmi kontextusú elemzést igényel: a forrásközlés anyagát megfelelően rendszerezni kellett, tematikusan nem lehetett szétbontani úgy, hogy az elkülöníthető jelentések egymás után következzenek. Ahhoz, hogy az eseményeket világosabban lássuk, szükség lenne a mozaikszerű részletek összeállítására, hogy így egyértelművé váljanak a folyamatok és az eredmények. A tanulmány a lényegre és a fontosabb szempontokra mutat rá, hogy a japán biztosok tevékenysége és a hozzáállásuk világosan kirajzolódjon, továbbá az is egyértelművé váljon, hogy milyen alaposan megfigyelték a helyzetet.

A határkérdés bonyolult és összetett dolog; ez számomra különösen nehezen értelmezhető, hiszen hazám, Japán szigetország. Minthogy már hosszú ideje élek Budapesten, így sokszor ellátogattam a történelmi Magyarország területére, és csak ezáltal értettem meg lassanként a valós helyzetet.

Egy új határ megállapítása mindig a háború eredményének a következménye: Magyarország számára ez azt jelentette, hogy területének kétharmadát a szomszédos új államokhoz csatolták, és lakosságának egyharmada pedig

¹ Umemura–Wintermantel 2021.

az országhatáron kívül rekedt. A döntéskor „a népek önrendelkezési jogát” hangoztatták, ennek ellenére ez nagyszámú „új kisebbséget” eredményezett, így ellentmondásokkal teli, abszurd helyzet alakult ki. Az a fajta határmeghúzás, amellyel számos magyarlakta város az országhatár túloldalára került, egyoldalú döntés eredménye volt, és magyarellenességet is mutat, továbbá hiányzik belőle mindennemű racionalitás. Ez a későbbiekben is számos probléma forrásává vált, így egyáltalán nem mondható, hogy a békét szolgálta volna. Ma is népes magyar közösség él a szomszédos országokban, és tény, hogy ez aktuálisan különböző problémák forrása, valamint emberi jogi kérdéseket is felvet, amelyekért Magyarország felelősséget érez.

A trianoni szerződés aláírásakor az érintett országok ratifikációját sürgetve olyan kísérőlevelet és különutasítást is csatoltak, amelyben az országhatár egyes részeit „ideiglenesnek tekintik, és problémás esetben későbbi korrekciót tesznek lehetővé”.² De valójában alig lehetett módosítást végrehajtani. Mindenesetre ennek az ideiglenes határnak az egyértelmű meghatározása érdekében a békeszerződés ratifikációja után a győztes országok határmegállapító bizottságot alakítottak, amelybe Japán is elküldte a képviselőit.

A japán biztosok tevékenységéről nagy számban maradtak fent kordokumentumok a Japán Külügyi Levéltárban 外交史料館 és a Honvédelem Minisztérium Kutatóintézetében 防衛省防衛研究所, amelyek ma már nyilvánosak. Ezek nagy részét az utóbbi években digitalizálták, így a kutatás számára könnyebben hozzáférhetővé váltak. Másrészről ezekről a kordokumentumokról ez idáig nem végeztek alapos kutatást, így a részletek a történészek előtt sem voltak ismertek.³ A fent említett kötetben a történelmi jelentéseket és naplókát jelentettük meg. Korábban már publikáltam néhány rövidebb beszámolót ebben a témában,⁴ ám most a jelenlegi akadémiai forrásgyűjtemény-kötetben megjelent passzusokat felhasználva kísérlem meg az elemzést. A kiválasztott források a magyar–csehszlovák, valamint a magyar–román határral kapcsolatosak, mint-hogy ezekről maradtak fent a legrészletesebb és legaprólékosabb jelentések.⁵

² Wintermantel 2021: 36–37.

³ Ugyanezzel a kordokumentummal foglalkozó rész kutatásról jelent meg publikáció, például egy szlovén kutató részéről, aki az ebben az időben újonnan megalakult országok, Szerbia–Horvátország–Szlovénia és Magyarország közötti határmegállapításban részt vevő japán küldött, Yanagawa tevékenységét elemezte (Bertalanich, Boštjan 2020).

⁴ Umemura 2017: 79–86; Umemura 2020: 89–98.

⁵ Ajia rekishi siryōsentā: A csehszlovák–magyar határral foglalkozó digitalizált fájlszám: JACAR B06150278200, a román–magyar határral foglalkozó pedig JACAR B06150278800. Ezentúl csak ezeket a fájlszámokat és oldalszámokat tüntetem fel a külön kiemelt idézeteknél, majd a magyar fordításnál jelölöm a megjelent kötetből az oldalszámokat. A főszövegben röviden utalt részekhez pedig az eredeti fájlban lévő oldalszámokat, a naplórészekhez a dátumokat adom meg zárójelben.

Kik vettek részt biztosként a folyamatokban, és milyen tevékenységet végeztek? A biztosok számára meglehetősen ismeretlen vidéken mennyire tudták kezelni ezt a kérdést, hogyan érintkeztek a többi biztossal és az érintett országokkal?

Ami a Japánban megjelent kutatások helyzetét illeti, az első világháború kevésbé feldolgozott téma, ezért a közvetlenül nem érintett országokkal kapcsolatban csekély az érdeklődés. Ennek ellenére az utóbbi 10 évben néhány figyelemre méltó kutatás született.⁶ Am a Magyarországot érintő súlyos területi problémával szinte senki sem foglalkozott.⁷

Az 1945 utáni időszakban a Szovjetunió politikai kereteihez tartozó Magyarország egyre távolabb került Japántól, így értelemszerűen nem sok kutatás folyt ezen a területen. A nyelvi nehézségeken túl a szocialista blokkhoz tartozó országgal kapcsolatban csak korlátozottan volt lehetőség a tudományos vizsgálatokra. Bár a rendszerváltás óta már eltelt 30 év, Magyarország még mindig kevésbé ismert országnak számít, amelyről kevés ismerettel rendelkeznek a japánok.

Az első világháború utáni párizsi békekonferencián a háborúban elért sikereinek köszönhetően Japánt először hívták meg győztes országgént ilyen szintű nemzetközi diplomáciai szintérre. Ismeretes, hogy a békeszerződés szövegét meghatározó konferencia kezdetén az őket közvetlenül nem érintő eseményekben nem vettek részt aktívan, ritkán szóltak hozzá bármihez is, ezért „csendes partnerként” gúnyolta a japánokat a többi ország. Ez azonban azért történt így, mert a tokiói minisztériumból ezt az utasítást kapták.⁸

A trianoni szerződés aláírása előtt a győztes hatalmak azt hangoztatták, hogy lehetséges a részleges korrekció, a határmegállapító bizottság tevékenysége pedig ezen alapult. A „részleges korrekció” kifejezés értelmezését illetően később eltérések merültek fel a biztosok között. A területétől megfosztott fél nagymértékű módosítást remélt és követelt, míg a területet szerzett fél mindenképpen csak a legminimálisabbként vette és értelmezte a részleges korrekciót. Valójában a fontos részek már el voltak döntve, és nem hagytak lehetőséget a Magyarország által követelt nagymértékű változtatásra, így a bizottság feladata éppen csak a határ menti területekre korlátozódott.

⁶ Például Yamamuro Shinichi 2014; Iikura Akira 2016; Kimura Seiji 2014; Betsumiya Danrō 2014; Iikura Akira-Yamamuro Shinichi 2020 stb. Továbbá a hadifoglyokkal kapcsolatban is számos új kutatást publikáltak.

⁷ Egy Erdélyről írt tanulmány hangsúlyozza, hogy Franciaországnak nagy volt a felelőssége abban, hogy Magyarország területe ekkora lett (Itō Yoshiaki 2006: 185).

⁸ Minohara Toshiihiro – Naraoka Sōchi 2016: 154–157.

1. A határmegállapító bizottság japán biztosai és a megbízott területek (a magyar csehszlovák és a magyar–román határnál)

A békekonferencián részt vevő országok, miután ratifikálták a békeszerződést, megalakították a határmegállapító bizottságokat, hogy végleges döntést hozzanak a határokat illetően. A bizottság a négy győztes ország, azaz Anglia, Franciaország, Olaszország és Japán részéről egy-egy főből, valamint az érintett országok biztosaiból, összesen hat főből állt. A bizottság tagjai 1921 és 1923 között helyi megfigyeléseket végeztek, majd a bizottsági ülésen ennek alapján végül döntöttek a határvonalról. Magyarország akkori határa négy országnál húzódott: Csehszlovákiánál, Romániánál, Szerbia–Horvátország–Szlovéniánál és Ausztriánál.

A japán biztosok mindannyian a szárazföldi hadsereg tisztjei voltak, akik az angliai vagy franciaországi nagykövetségeknél katonai attaséként tevékenykedtek. Csehszlovákia esetében időközben Tsuchiya Yoshimotot 土谷義幹 leváltották, és Andō Rikichi 安藤利吉 lett a megbízott, Románia esetében Sano Mitsunobu 佐野光信, Szerbia–Horvátország–Szlovénia és Ausztria esetében pedig Yamaguchi Jūhachi 山口十八, illetve rövidebb ideig Yanagawa Heisuke 柳川平助 voltak a biztosok.

Az elemzésre kiválasztott területekkel foglalkozó bizottság többi tagjai a magyar–csehszlovák határnál Angliából Carey, Franciaországból Uffler, Olaszországból Pellicelli, Magyarországról Tánczos, cseh részről pedig Lobeck voltak. Fontos szerepet kapott a bizottság elnöke, mivel a hat főből álló bizottság döntéshozatalakor gyakran fordult elő a 3-3 arányú véleménynyilvánítás. Ilyenkor a bizottság elnökét hatalmazták fel azzal a jogkörrel, hogy végül még egyszer szavazhasson, ennek eredményeként gyakran ez az egy szavazat döntött a bizonytalan tervjavaslatról. A bizottság elnökének az angol Carey-t választották.

A japán képviselő, Andō Rikichi (1884–1946) katonai akadémiát végzett, majd később Nagy-Britannia követségére került katonai attaséként európai kiküldetésbe. A határmegállapítás feladatának idején őrnagyi beosztásban volt. Ezután ismét angliai megbízást kapott. Előléptetése után a szárazföldi haderők tábornoka lett. A háború alatt többek között Indokínában vezette a hadsereget, 1941-től pedig Taiwan katonai erőinek a parancsnoka lett. Ugyanez év decemberétől Taiwan főköormányzójává nevezték ki. Miután Japán megadta magát a Szövetségeseknek, ő írta alá a kapitulációt. A kínai hatóságok letartóztatták, majd 1946-ban egy shanghai börtönben öngyilkosságot követett el.⁹

A biztosok által felügyelt terület a mai Magyarország és Szlovákia határ menti pár száz kilométeres vidéke volt. A határ egy részét itt a Duna jelenti,

⁹ Hata Ikuhiko 2005: 4; Itō 2007: 18; Nichigai Associates 2004: 867.

akkoriban pedig arról is értekeztek, hogy mennyire hajózható egy adott dunai szakasz. A valós helyzet felmérése igen nehéz feladatnak bizonyult. Akkortájt még nem lehetett a domborzatot részletesen, például drónokkal felmérni, mint napjainkban, sőt még a közlekedés módozatai is korlátozottak voltak. Ebből következően hogyan is mérték volna meg pontosan a folyó mélységét? Ilyen feltételek közepette járták be többször is a biztosok a vitatott területeket, és szakemberektől kértek adatokat, amelyek segítségével folytatták a vizsgálódást. A keleti részen található nagyváros, Kassa is határ menti település lett, majd pedig Kárpátalja következik, és ennek szomszédságában már a Romániával közös határszakasz húzódik. Ezért sem volt egyszerű a kérdés.

A még lezáratlan kérdések közül a legfontosabb rész a bányákat is magában foglaló salgótarjáni terület volt. A szerződésben meghatározott határt a bánya felett húzták meg, és az eredetileg magyar oldalon lévő bánya egy része, a bejáratával együtt, Csehszlovákiához került. Emiatt számos konfliktus keletkezett, amely mindkét fél számára elégedetlenséget okozott. A kitermelt ásványkincset feldolgozó acélmű magyar magánvállalat volt, ám mivel ezt a csehszlovák fél nem tudta ellenőrizni, így a csehszlovák oldalon a szellőzőnyílásokat befedték, és a kitermelést nagymértékben akadályozták. A békeszerződés szövegének megalkotásakor az ilyen helyzetekre nem voltak tekintettel (1921. szept. 29.).

Ebben az ügyben különösen sok eltérő vélemény hangzott el, és a vita mindvégig megmaradt. Számos bonyolult probléma okozott komplikációt. Végül Andō és az angol biztos a magyar oldalra, a francia és az olasz biztos pedig a csehszlovákok oldalára állt, majd végül, amikor az angol biztosnak mint a bizottság elnökének érvényesíteni kellett volna a hatáskörét, és még egy szavazattal kellett volna élnie, az ügyet ismét a Nemzetek Szövetsége elé vitték. Így a bányához közeli kis terület, Somoskőújfalu és a bánya egy része visszakerült Magyarországhoz. A stratégiailag fontos Somoskő vára és Sátorosbánya viszont Csehszlovákia területén maradt.

A romániai határral megbízott biztosok Sano-n kívül az angol Russel, a francia Meunier, az olasz Paolocci, a magyar Dormándy, akit menetközben leváltottak Csehre, és román részről pedig Domitrescu voltak. A bizottság elnöke a francia Meunier lett azért, mert a bizottságban egyedül ő rendelkezett volt tábornoki ranggal, a többi biztos csak főtiszt volt. Sano jelentése szerint Meunier személyét emberileg is kifogásolni lehetett, akinek a bizottsági elnökké választásával nemhogy nem értett egyet, hanem egyenesen nem tartotta őt erre alkalmas személynek. Hasonlóan a csehszlovák helyzethez, a bizottság elnökének végső szavazata itt is döntéshozói jogot jelentett, így a megfelelő személy kiválasztása igen fontos lett volna.

A román határnál megbízott japán biztos, Sano Mitsunobu (1882–1942) is a szárazföldi erők akadémiájáról került ki. A tokorozawa-i és matsumoto-i repülő-

iskolában oktatott. A katonai akadémián háborús stratégiát is tanított, az előadásaiból készült szöveget 1919-ben kiadták.¹⁰ Ezután a párizsi nagykövetségen katonai attaséként szolgált, és ekkor került kapcsolatba a határmegállapítás ügyével. Később a tokorozawa-i szárazföldi hadtest repülő akadémiájának igazgatója lett, 1933-tól pedig őrnagyként a 2. számú légi hadtest Kvantung hadseregének légierijében szolgált parancsnokként, 1936-tól pedig altábornagyként.¹¹

Románia esetében a határ mentén elszórt számos falu és kisváros szolgált vita tárgyául. A következőkben szemléltetésként következzen a helynevek egy része aszerint, hogy melyik félnek ítélték a települést. Manapság az interneten található részletes térképeken is könnyen azonosíthatók ezek a nevek.

Romániához került területek: Bors, Ant, Kisiratos, Nagyiratos, Németpereg, Kispereg, Börvely, Csenaros, Csengerbagos, Atyás, Kispereske, Nagypereske, Nagyvarjas, Óvári, Körösgyelés, Körösszeg, Köröstarján, Vizesgyan stb. A Magyarországnál maradt, azaz visszakerült települések: Bagamér, Álmosd, Nyírábrány, Váralj, Csengerújfalú stb. Nagypalád jelenleg Ukrajnához tartozik, abban az időben Csehszlovákiához került mint három ország határával érintkező határtelepülés.

Sano jelentésében többször megemlíti a határ mentén fekvő és Romániához csatolt Szatmárnémetivel, Nagyváráddal és Araddal kapcsolatban a határmegállapítás racionalitásának a hiányát, de ezekről a városokról a bizottság nem folytatott érdemi vitát. A bizottság tevékenységét az a hallgatólagos megállapodás határozta meg, hogy a békeszerződés alapvető „eszmeiségét és szellemét” kell alkalmazniuk, így ezeknek a városoknak a visszacsatolása még csak nem is kerülhetett a megvitatandó tételek közé. Erdély, ahol nagyobb magyar városok és falvak találhatóak, és ahol több százezer magyar él közösségekben, még csak témaként sem került fel.

2. A határmegállapítás folyamatának mindennapjai és a tagok közötti viszonyok

Az alábbiakban a biztosok naplóbejegyzéseit és a záró jelentéseinek a részleteivel foglalkozom. A csehszlovák határmegállapítás folyamatában részt vevő Andō 1921. szeptember 26-tól 1923. március 26-ig vezetett naplót, jöllehet 1922. november 30-án elhagyta Budapestet. Ezután főként Pozsonyban, majd

¹⁰ Sano 1919.

¹¹ Lásd Bōeishō 1935: JACAR Ref.C13070953800; Fukukawa 1999: 235; Fukukawa 2001: 356. *Japán történettudományi előadások* online kiadás: <http://kitabatake.world.coocan.jp/rikugunsidan10.html>.

Párizsban a további adminisztrációt rendezte. A salgótarjáni problémakör mindvégig jelen van a bejegyzésekben.¹²

A román határkérdésekkel foglalkozó Sano is írt jelentéseket és munkanaplót 1921. augusztus 1-től 1923. március 25-ig.¹³ Mindketten nagyjából azonos időszakban a napi tevékenységeket és a megbeszélések részleteit, valamint az akkori benyomásaikat jegyezték le. Andō alapos beszámolót készített, amelyből megtudhatjuk azt is, hogy az érintett országban kikkel találkozott. Előfordultak pusztán udvariassági látogatások, de véleménycserék is vacsora vagy fogadás keretében. Magyar részről Horthy Miklós kormányzó (1922. nov. 30.), Bethlen István miniszterelnök (1921. dec. 10., 1922. nov. 30.), Bánffy Miklós külügyminiszter (1921. nov. 10., 1922. máj. 27.), a váci püspök (1921. nov. 26.), csehszlovák részről pedig Beneš elnök (1921. dec. 21., 1922. ápr. 11., szept. 1., valamint 1921. dec. 22-én a csehszlovák miniszterelnöknél és a külügyminiszternél tett hivatalos látogatás), valamint a Japánnal kapcsolatban lévő személyek közül a tiszteletbeli konzul, Palotay Ödön (1921. okt. 11., 1922. jún. 17.) vagy az ismert orientalista és parlamenti képviselő, Pröhle Vilmos (1921. okt. 11., 30. és nov. 7.),¹⁴ valamint más személyek neve is felbukkan. Andō tartózkodása alatt hunyt el hirtelen Palotay (1922. aug. 2.), akinek az augusztus 5-én tartott temetésén a japán biztos is részt vett. Úgy tűnik, hogy Pröhle volt a következő konzuljelölt. Andō a naplójában Pröhléről, mint a konzul utódjáról, elismerően írt, továbbá feljegyezte azt is, hogy a Monarchia felbomlásával Ausztria és Magyarország két külön ország lett, Ausztria korábbi nemzetközi tekintélye megszűnt, ezért át kellene helyezni a japán követséget Bécsből Budapestre, de legalábbis titkár vagy konzul kihelyezésére lenne szükség (1922. aug. 23.).

Találunk bejegyzéseket a találkozókon elhangzott, Andō által fontosnak tartott dolgokról is. Bethlen miniszterelnökkel többször is folytatott eszmecsere, és különösen mély benyomást tettek rá a miniszterelnök szavai egy vacsora-meghíváskor, amely egybe az utolsó találkozásuk is volt. Bethlen megkérdezte Andō-t, hogy mikor látogat legközelebb Közép-Európába, és erre azt válaszolta, hogy nem tudja. Bethlen azt mondta, hogy feltétlenül jöjjön el, nézze meg a határ mentén kialakult helyzetet. A japán biztos visszagondolva a tapasztalataira nem hitt abban, hogy az új határ hosszú életű lehet. A miniszterelnök szavaiból érezte a magyarok elégedetlenségét és azt, hogy reménykednek a korábbi határ visszaállításában (160). A magyar–román határnál Sano is találkozott megbí-

¹² JACAR B06150278200. munkanapló rész 58–157.

¹³ JACAR B06150278800, munkanapló része 90–160.

¹⁴ Pröhle Vilmos (1871–1946) neves orientalista, nyelvész. Budapesten a Pázmány Péter Egyetemen (ma Eötvös Loránd Tudományegyetem) oktat, a Kelet-ázsiai Tanszék központi személyisége. Japánnal kapcsolatos írása a *Napkeletről* 1910, *A japán nemzeti irodalom kis tükré*, 1937.

zatása ideje alatt Horthy kormányzóval és ismert államférfiakkal (1921. aug. 22–24.), de ezekhez a találkozókhoz különösebb megjegyzést nem fűzött.

Ami figyelemre méltó feljegyzés az akkori társadalmi eseményekre kapcsolódó reflektálásként, az az utolsó magyar király, IV. Károly kísérlete arra, hogy repülőgéppel visszatérjen az országba. Erről így ír Andō: „mozgósították a hadsereget, és a helyzet fokozódott”. IV. Károlyt elfogták, és a portugál Madeira szigetére száműzték, a japán biztos naplójában az esetről a következő megjegyzést teszi: „A királyt feltartóztatták, és őrizetbe vették. Egyébként a lakosság között meglepően sokan szimpatizálnak a királlyal. A jelenlegi nemzetközi helyzet nyilvánvalóan nem engedi meg a magyar király visszatérését az országba, ezért a magyar kormány bűnbánóan ugyan, de kénytelen volt fegyvert fogni ellene” (1921. okt. 29.).

A hosszú ideig tartó munka során gyakran kellett félreeső, távoli vidékekre utazgatni, sokszor nehéz időjárási körülmények között, néha még balesetek is előfordultak. 1922. július 11-én az a lovas kocsi, amelyen a japán biztos utazott, vonattal ütközött össze, és Andō az eszméletét veszítette. Szerencsére végül kisebb sérülésekkel megúszta a balesetet. Az időjárás tekintetében leginkább a havazás okozott problémát, sokszor ellehetetlenítette az utazást, vagy csak egyszerűen meghibásodott a kocsi. Mindezekről ránk maradtak feljegyzések.

A nyelvi nehézségek is gondot jelentettek, hiszen nem volt olyan japánul tudó tolmács, akit alkalmazni tudtak volna, néha pedig maguknak a biztosoknak kellett az összes aprólékos adminisztrációs munkát elvégezni, ami „olyan szármalmas állapot, mint amikor a parancsnoknak kell az egyszerű katonai feladatokat ellátnia” (1922. okt. 1.).

Előfordult a biztosok között ellenségeskedés, alkudozás, néha viszály. Arról is vita alakult ki, hogy hol legyen a bizottsági ülések helye, vagy hol legyenek a biztosok irodái. A magyar biztos a már elszakított magyarok lakta vidékeket javasolta, ez nem tetszett a csehszlovák biztosnak, tartott a helyiek revíziós törekvésétől. Így nehezen jutottak döntésre, valamint sokszor a munka is kényelmetlen volt, hiszen az iroda távolra került. Erről szól az alábbi feljegyzés.

A cseh–magyar határon a folyamatos viszálykodás sokszor akadályozza a biztosok munkáját. Míg a magyar biztos a cseh területen maradt magyarokat feltüzel, és fűti a revíziós mozgalmat, addig a cseh biztos katonai és csendőri erővel igyekszik azt elfojtani. A magyarok eljárás módja többnyire rosszhiszemű, a cseh hatalom módszerei viszont erőszakosak. A cseh kormány a revizionista vezetőket azonnal lecsukja, és belügyi indokokra hivatkozva figyelmen kívül hagyja a biztosok figyelmeztetéseit. A cseh parlament magyar képviselői a magyarok érdekvédelmére való hivatkozással a parlamentben is folyamatosan napirenden tartják a kérdést. Hozzánk, biztosokhoz is sok bejelentés érkezik, a magyar biz-

tos eltúlozva panasolja a csehek erőszakos bánásmódját. Ez egy soha véget nem érő vita.

A határőrök között is kisebb összeütközések alakulnak ki időnként, ami már elviselhetetlen a bizottság számára. Ha így megy tovább, elkerülhetetlen lesz, hogy ezt a nem kívánt határt valódi erővel kényszerítsük ki.¹⁵

A román határnál a francia biztos, Meunier viselkedését és hozzáállását Sano kritikusan figyelte, és többször is továbbította észrevételeit jelentésében a nehéz helyzettel kapcsolatban. Az alábbi idézet jól szemlélteti a biztosok közötti viszonyt, a korrupcióra való hajlamot, valamint az igazságtalanságot.

[A D–H és K szakaszokat illetően] az angol biztos és én eleinte elleneztük ezt a határozatot, de Meunier tábornok, a francia biztos ragaszkodott hozzá, és úgy tűnt, hogy ennek a vitának soha nem lesz vége. Sejthető, hogy a francia és az olasz biztos összejátszik, és mindig a saját véleményüket igyekeztek érvényre juttatni. Nekünk viszont, az angol biztossal, semmi hasznunk vagy kárunk nem származik abból, akárhol is húzódik majd a román–magyar határ.

A parttalan heves vita nagyban megnehezíti a munkánkat, ezért végül Meunier tábornok állhatatossága miatt olyan döntést hoztunk, amiről már megszíról büzlött, hogy egyoldalúan Romániának kedvez. Tudtuk, hogy helytelen, mégis kénytelenek voltunk elfogadni. Ha mi az angol biztossal ragaszkodunk az ellenvéleményünkhöz, akkor kénytelenek vagyunk azt a kérdést szavazásra bocsátani. Viszont mivel az olasz biztost megvesztegették, a szavazás eredménye kettő-kettő, és a végső döntés úgy születik meg, hogy Meunier felhasználja a bizottság elnökeként őt megillető plusz egy szavazatát. De ha ilyen szavazási helyzet alakul ki a négy ország biztosai között, akkor az a jövőben is méltatlan eredményekhez vezethet a munkálataink során. Ez a jelenség aztán csak még jobban elnyújtja és még hevesebbé teszi a vitát.

Meunier tábornok már a munkálataink kezdetétől fogva, akár a határmegállapítás alapját képező vasútvonal mentén szükséges sávról vagy akár városokról és falvakról volt szó, bármilyen kicsiny földterület kapcsán is, a határvonalat illetően minden esetben ragaszkodott a Romániának kedvező állásponthez. A franciák eleve ki nem állhatják a németeket, gyűlölik őket, akár a kígyót vagy a skorpiót, és talán azért viseltetnek ellenszenvvel Magyarország iránt, mert az ő oldalukon harcolt. A franciák talán azt feltételezik, hogy egy jövőbeni német–francia háború esetén Magyarország mindenképpen a németeket fogja segíteni. Másrészről hiszem, hogy a románok latin népként eleve a franciákat kedvelik, legalábbis az egyszerű társalgásukból ezt lehet sejteni.

¹⁵ JACAR B06150278200:73–74; Umemura et al. 2021: 145.

Akár hivatalos, akár magánérinkezésről van szó, a francia eleve barátilag viszonyul a románokhoz, és szembeötlő a magyarelles viselkedése. A Kísérőlevél alkalmazását illetően is már természetesen a kezdetektől fogva várható volt, hogy ilyen eredmény születik. De persze ők ezen idő alatt végig nagyon igyekeztek palástolni az ilyen magatartásukat, és ha vitára került a sor, amikor csak lehetett, igyekeztek nekik megfelelően csürni-csavarni a szöveg értelmezését. És ezt az ármánykodásukat csak megkönnyítette az olasz és az angol biztos hiányos francia nyelvtudása, amit velük szemben jól ki tudtak használni. Ami azt illeti, Meunier tábornok még a franciák között is ritka hitvány alak, hallatlanul önző és beképzelt. Meggyőződésem, hogy az ilyen ember teljes egészében alkalmatlan a bizottság elnöki tisztségére. Ráadásul tartalékos állományú ezredes révén érdeke, hogy minél hosszabb időt húzhasson ki ebben a pozícióban, és azért is késlelteti a határmegállapítás folyamatát, hogy az minél tovább eltartson. Még az is a fülembé jutott, hogy ez az ezredes Romániától földet és vagyont fog kapni, amit már egy titkos szerződésben rögzítettek is (akkor írták alá ezt a megállapodást, amikor legutóbb egyedül utazott fel a román fővárosba). Egyébként a román hivatalnokokról már messziről látszik (teljesen függetlenül attól, hogy milyen magas vagy alacsony rangban vannak), hogy hajlamosak a vesztegetésre.

Akkor, amikor Meunier tábornokot – aki tehát súlyos jellemhiányban szenved, és nyilvánvalóan alkalmatlan lenne akár a biztosi tisztségre is – megtették a bizottság elnökének, minderről mi az angol és az olasz biztossal nem tudhattunk, a katonai rangja miatt pedig nem is tiltakozhattunk a jelölése ellen. Ha Meunier tábornok elmozdítását kezdeményeznénk a francia kormánynál, az súlyos diplomáciai problémát okozna, ezért ettől kénytelenek vagyunk eltekinteni. Azt ugyanakkor őszintén meg kell vallanom: változatlanul az a helyzet, hogy igazságtalanul zajlik a magyar–román határmegállapítás folyamata.¹⁶

Még így is meglepő a biztosok közötti megvesztegetés ténye és az, ahogyan a saját érdekeik szerint irányítanak. Egy ország méretéhez képest kis terület feletti döntésről volt szó, mégis sokatmondó, hogy a háború utáni békeszerződésben egy országhatárról szóló döntést ilyen módon befolyásolhassanak.

3. A helyi emberek reakciója

Amikor a biztosok helyszíni szemlére mentek a határhoz, a helyi magyar lakosság már várakozással, sokszor üdvívalgással fogadta őket. Ezt tapasztalva japán biztos tisztában volt azzal, hogy az ottani emberek elvárásainak nem

¹⁶ JACAR B06150278800:107–108; Umemura et al. 2021: 130–131.

tud megfelelni. Ezért tele volt lelkiismeret-furdalással, és kellemetlenül érezte magát, amit többször meg is említ a naplójában. Ennek egyik példája a következő bejegyzés.

Rimaszombatról érkeztünk Putnokra. A környékbeli falvakból a tömeg a község-háza előtt gyűlt össze. A községházán az önkormányzati tisztviselők és a helyi nótabilitások véleményét kérdeztük, főleg a gazdasági viszonyokról. Ahogy kiléptünk az épületből, az összegyűlt tömeg hirtelen üdvrivalgásban tört ki, de ez hamar elcsitult. Amikor beszálltam az autóba, a tömeg egyszerre megéljenzett, és tudtam, hogy ez nekem, a japán biztosnak szól, ezért válaszképpen kiszálltam. Ekkor még nagyobb éljenzést hallottam. Csak sejtem, hogy a magyarok azért éljeneznek meg, mert azt remélik, hogy távoli fajtestvérüként a magyarok iránti különleges együttérzéssel fogok majd viszonyulni a dolgokhoz, amikor biztosként részt veszek a magyar országhatár megállapításában. De közben én ezzel ellentétes dolgokat kell, hogy tegyek. Engem a Magyarországgal szembeni és a magyarok számára kedvezőtlen békeszerződés végrehajtására küldtek ide. A magyarok itt a fehér fajok közepette több mint ezer éve már, hogy büszkén megalapították az államukat, és engem most azért küldtek ide, hogy őket leigázzuk. Ugyan együttérzéssel vagyok irántuk, de a békeszerződés megváltoztatására nincs módom. De átérzem a szomorúságukat, és vödörnyi hideg veríték patakzik rólam, amikor ezt az éljenzést hallok, és bizony nem tudom könnyek nélkül megállni. A szomorúságuk által letaglózott magyarok bizalmát én nem tudom viszonzni. Csak imádkozni tudok azért, hogy a jövőben a magyarok által nagyra becsült és a bizalmukat élvező Nagy Japán Birodalom ne cselekedjen majd a magyarok óhajával ellenkezően.¹⁷

Mély benyomást kelt ez a bejegyzés az akkori valós helyzet leírásával és saját érzelmeinek az ábrázolásával is. Nemcsak az üdvrivalgásról lehet beszámolni a magyarok részéről, de helyenként heves vitáról is. Amikor a függőben lévő fontos tétel, a salgótarjáni vidék helyszíni szemléje előtt az illetékes ország biztosai elkezdtek szervezkedni, akkor magyar biztos előzetesen tájékoztatta a helyi lakosságot a szemléről, és kérvénygyűjtésre buzdította őket. A cseh biztos pedig, minthogy a terület már saját országa fennhatósága alatt volt, csendőrök és katonák bevetésével próbált nyomást gyakorolni és megakadályozni a gyülekezést. Andō-t a cseh biztos figyelmeztette a polgármester meghívására tartott díszvacsora előtt, hogy a magyarok a helyszínen már összejövetelt tartottak, és a magyar biztossal, Pencz kapitánnyal megbeszélést is folytattak. Másnap a helyiekkel találkozáskor a japán biztos meglepetésére az emberek önmaguk ellen

¹⁷ JACAR B06150278200: 64; Umemura et al. 2021: 142–143.

érveltek. A magyar biztos tiltakozott, mondván, szerinte a cseh csendőrség nyomására kellett ezt tennie a magyar lakosságnak (1921. szept. 29.).

Gyakran történtek hasonló események, és ez néha akadályozta a tárgyalást, ezért később Andō-ék úgy döntöttek, hogy nem értesítik előre a lakosságot a helyszíni szemléről. Ennek eredményeként egyik fél sem kapott elég információt, így már alkudozni sem tudtak. Bár a biztosok megbeszélték, hogy nem mennek az utcára katonai egyenruhában, mert ez rögtön feltűnő lesz a környezet számára, végül mégis egyenruhában jelentek meg, így a helyiek azonnal felismerték őket, éljenezni kezdtek, és a magyar himnuszt énekelték. Andō-nak még virágcsoportot is átnyújtottak az ülésre érkezésekor (186–187).

Sano jelentései nem mutatnak ilyen részletes képet, de többször szóvá teszi, hogy a helyszíni szemlénél a helyiek és a román csendőrség között alkudozás folyt, sőt incidensek is előfordultak. A feljegyzés szerint a csendőrség nyomása miatt a helyiek nem tudták elmondani a valós véleményüket, de az is megtörtént, hogy maga a gyülekezés okozott konfliktust (23, 33 és 73–74).

Különösen izgalmas, ahogyan a helyi magyar lakosok a japánok felé fordultak, és barátként fogadták őket. Ebben a korszakban jelentősen megnőtt a magyarok érdeklődése a Kelet iránt, a Nyugat irányában viszont elvesztették a hitüket és a reményt az ország területének ilyen mértékű vesztesége miatt. Japán felé azonban rokoni érzéseket tápláltak, ezért abban reménykedtek, hogy a japánok semlegessége és azon túllépve a számukra kedvező döntéseket segítik. Ezeknek az elvárásoknak azonban nem lehetett megfelelni; az emiatti keserűség olvasható Andō jelentéséből.

4. Magyarország képe Japánban

A magyarokat Európán belül magányos szigetként tartják számom, hiszen közismert, hogy a szomszédos országoktól eltérő népcsoportról van szó. Ahogy már korábban szó volt róla, az első világháború után bekövetkező, abszurdnak is nevezhető határvonal-módosítás traumaként érte Magyarországot, így ellenérzésekkel fordult Nyugat-Európa irányába. A magyarok a gyökereiket Keleten keresték, és népszerűvé váltak az identitást kutató mozgalmak. A Monarchia idején terjedt el a turanizmus ideológiája, ennek hatására a japánokra rokon népként tekintettek. Az efféle eszmék és mozgalmak bizonyos mértékben teret nyertek a magyar társadalomban, de azt nem lehet pontosan tudni, hogy a japánok között ez mennyire volt ismert. Az eddigi kutatások szerint néhány Magyarországgal foglalkozó személy már hírt adott erről. Ebből a szempontból az Andō-tól származó bejegyzések különösen figyelemre méltóak. A határkérdésekkel foglalkozó tisztként számos ismeretet szerezhetett azokról a területekről,

amelyekért felelt, meghallgatta a magyarokat, és a vizsgálat során sok minden-nel megismerkedhetett. Ahogyan az idézett szövegben is láttuk, a magyarokkal kapcsolatban a „fajtestvér” vagy a „testvér nép” kifejezést használta, Magyarország szempontjából tehát Japán volt inkább a „testvér nép”, és a környező országokat lakták az „idegen népek”. Feltűnő, hogy ezek a kifejezések milyen gyakran szerepelnek a szövegben, mindez némileg meglepő. Andō Magyarország irányában baráti érzéseket táplált, így az ország területének szétszabdálása együttérzést válthatott ki belőle.

Másrésről ezek a kifejezések egyedül Andō jelentéseiben találhatók meg, a többi biztos feljegyzéseiben nem szerepelnek, és Sano sem írt le ilyesmit. Csak a hadifoglyok állapotáról és a hazatérésükről készült egyéb jelentésekben fordul elő hasonló leírás. A háború végén a magyarokkal kapcsolatba került japán katonák egy része rendelkezhetett hasonló ismeretekkel, a szárazföldi hadsereg kapitánya, Ōi Shigemoto 大井成元 szibériai tartózkodása során ugyanis érintkezett magyarokkal, és ismeretes, hogy 1929 körül a turanizmus ideáját elterjeszteni szándékozó japán társaság ülésén is részt vett.¹⁸

5. A japán biztosok véleménye és érzései az új országhatárral kapcsolatban

A mindvégig vitatott salgótarjáni kérdéssel kapcsolatban Andō többször is konkrétan megemlíti a jelentésében, hogy ezt a határkijelölést mennyire abszurdnak tartja, és az nem felel meg a vidék tényleges helyzetének. 1921. szeptember 29-én Vácon és Balassagyarmaton keresztül szemlére mentek, hogy megvizsgálják Salgótarján környékét. Az akkori helyzetről így számol be:

A lakosság nagy része az anyaországhoz való visszatérést kívánja. Azzal érvelnek, hogy a békeszerződésben meghatározott új határvonal teljesen tönkreteszi a helyi gazdaságot, és sehol nincs, ahol ne kérnék ennek a megváltoztatását. Ezen a környéken nincs egyetlen olyan vonal se, ami ezt a felosztást indokolná. Teljesen természetes hát, hogy ha ilyen helyen most hirtelen húznak egy határt és ezzel szétszabdálják a közlekedést meg a gazdaságot, közigazgatásilag is szétválasztják ezt a területet, akkor ez ellen mindenütt sok a panasz és a tiltakozás.

Főleg azért, mert a régi Magyarország közlekedési infrastruktúrája Budapest-központú volt, minden a fővárosból áradt ki, minden irányban kiváló összeköttetés kapcsolta össze a külső területeket a központtal, ami régtől fogva megteremtette az alapját közöttük a kereskedelemnek, a keresleti-kínálati viszonyoknak.

¹⁸ A japán turáni társaság kiadványa, a „Daidō”-ban 大道 cikk olvasható arról, hogy Ōi többször is részt vett az üléseken (Umemura 2006: 94–95).

Azonban a cseh–magyar határ létrejötte ezt a kelet–nyugati vonalon szétvágta, mintegy kihatva Magyarország északi részét. A határvonalal közvetlenül szomszédos városok esetében teljesen szétszakadtak az addig kialakult gazdasági összeköttetések is. Mára már két év eltelt a békeszerződésben előírt határvonal alkalmazásától és a hátrányos helyzetet valamelyest ellensúlyozó lépések eredményeként már nincsenek újabb helyi zavargások. Csodálkozom, hogy nagyobb fegyveres összetűzésre nem került sor, de az bizonyos, hogy ha rögtön a fegyverszünetet követően került volna sor a határmegállapításra, rákényszerítve azt erre a vidékre, akkor biztos nagy katonai erőre lett volna szükség.¹⁹

Ahogy már említettem, a vita sarokpontját az jelentette, hogy a határvonal a bányát két részre osztotta. Bár az új határ meghatározása óta közben eltelt két év, kiderült, hogy a kisebb-nagyobb módosítások ellenére a helyszínt megtekintő Andō által kritizált lehetetlen határhelyzet azóta is folyamatosan fennmaradt.

Andō a munkanaplóban és a záró jelentésben is gyakran írja le saját véleményét. Időnként érzéseit is lejegyzí, és azt, hogy a magyarok felé húz a szíve, akiknek a háború elvesztése után a saját földjüket is kihúzták a lábuk alól.

A környékbeli emberek életét szemlélve és ebbe belegondolva számomra teljesen értelmetlen és felfoghatatlan az, ahogyan a határvonal megállapításra került. Ha a helyiek érzelmeire gondolok, nem tudom megállni könnyek nélkül. Nem elég, hogy ez a vidék a vesztes háború hatására meg kellett, hogy szenvedje az ellenséges megszállást, most kénytelen elviselni az ország területének ilyen kegyetlen megcsonkítását is. A nemzeti nagypolitikát követve sokan mentek közülük külföldre harcolni, az apáik és bátyáik a harcmezőn hősiessen helytállva kockáztatták az életüket. A hátramaradt gyerekek és asszonyok pedig otthon védték a vidéket, és szorgalmasan őrizték az otthonaikat. Azonban mindennek ellenére a párizsi béke elszakították őket a saját országukból, az őseiktől megörökölt vidéktől és termőföldtől, az egymással kezdetektől fogva jó viszonyt ápoló szomszéd településektől. Most vasfal szakítja el őket innen. Mostantól fogva, a korábban lenézett idegen népek uralma alatt szemernyi reményük sem lehet többé az egykori gazdag és virágzó életükre. Ez lenne hát számukra a háború hagyatéka és a nekik járó fizetség?

Rabszolgasorba nem juttatják a helyi lakosságot az országuk területéből az újkori háború hatására végbemenő elcsatolások. Kisebbségként azonban el kell fogadniuk lelki életükben és a tényleges mindennapi-társadalmi érintkezésben is az elnyomatásukat. Nem tudok szabadulni attól a gondolattól, hogy a helyiek bizony reggeltől estig abban bíznak, hogy egyszer visszakérülhetnek az anyaor-

¹⁹ JACAR B06150278200: 61–62; Umemura et al. 2021: 141.

szághoz. Mindenki békéről papol, de ha a jövőbe tekintünk, akkor a valóságban csak a jövő háborúk csíráját vetik el így, micsoda dolog ez?! Akik a tartós világbékéről szónokolnak, azok jöjjenek el egyszer ide a közép-európai határvonalakra, és nézzék meg jól, beszélgessenek el az ottani családokkal, hogy az idegen népek uralma alatt milyen siralmas élet vár.²⁰

A román oldalon Sano az új határral kapcsolatban írja le a véleményét. Az országhatár túloldalára átkerült három nagyvárosról is van feljegyzés, ez is az abszurdításra mutat rá.

Az lenne üdvös, ha az egyes vidékeket kettészelő határ lehetőleg egy földrajzi képződmény, például egy hegy vagy egy folyó lenne, máskülönben nagyon károsan hathat a vitatott terület gazdasági és közlekedési állapotaira. A mi bizottságunk által vizsgált román–magyar határkörzet teljesen sík vidék, nincsenek rajta természetes gazdasági vagy közlekedési választóvonalak, amelyek egy-egy egységet határolnak. Emiatt az új országhatár teljesen szétszakít egymással nagyon szoros kapcsolatban lévő városokat és falvakat, sík vidéket és hegységet. Ez a határváltozás mindkét félnek egyaránt kedvezőtlen dolgokat eredményez, visszavetheti a régiós központként működő városok gazdasági és kereskedelmi viszonyait, és elsorvasztja az ipart. Ezt nem nehéz észrevenni, elég, ha összehasonlítjuk, hogy a mostani természetellenes országhatár következtében a három nagyvárosnak, Nagyváradnak, Aradnak és Szatmár[németi]nek a térségi gazdasági és közlekedési viszonyai már most mennyire tönkrementek a mai román uralom alatt a korábbi közigazgatáshoz képest. Ami pedig a személyi kapcsolatokat illeti, a családi és rokoni kapcsolatok ellenére sokan kényszerültek az új határvonal miatt más állampolgárságot választani. Hiába van a szomszéd falu olyan távolságban, hogy kézzel át lehet integetni, ha a közjük húzott határon való átkeléshez mégis hatalmas kerülőutat kell tenni. Rengeteg ilyen dolog mutatja, hogy az érintett lakosság milyen lelki és fizikai csapást kellett, hogy elszenvedjen. Ezért is gondolom, hogy ha valódi természeti képződményeket vehetnénk az országhatár alapjául, az üdvözítő módszer lenne a béke megőrzésére.²¹

Sano véleménye a helyszíni szemléken alapuló világos tények leírása. Ennek ellenére a városok visszacsatolásáról érdemi vitát kezdeményezni nem lehetett. A bizottság tevékenységének kezdetekor e határ menti városok Magyarországhoz való visszacsatolásának a tervét benyújtotta a magyar biztos, ám mivel ez a terv már nem egyezett meg a békeszerződés szellemiségével, a győztes hatalmak négy biztosa azonnal elutasította (1922. okt. 1.). Természetesen távolabb,

²⁰ JACAR B06150278200: 202; Umemura et al. 2021:181–182.

²¹ JACAR B06150278800: 83–84; Umemura et al. 2021: 125.

a magyarok lakta Székelyföld esetében sem merült fel vita a határmegállapítás lehetőségéről. Ez a terület az 1930-as évek második felében a bécsi döntés alapján aztán visszakerült Magyarországhoz.

A japán biztosok egyébként mind katonatisztek voltak, akik védelmi és stratégiai szempontból is bírálták a határvonalakat. Az alábbi leírás a csehszlovák határról szól.

A trianoni szerződésben meghatározott cseh–magyar határ a népek önrendelkezési elvének megfelelően a szlovákok, Nyugaton pedig a rutének által lakott területet határolja körül, a Csehszlovák [sic!] állam megalapításához szükséges területet veszi alapul. Ez egy nagy erőfeszítések árán meghúzott, aránylag megfelelő határvonal. Vitathatatlan tény, hogy amíg a szövetségesek oldalán álló csehszlovák állam érdekeit figyelembe vették, addig a háborúban vesztes Magyarország és a magyarok érdekeit teljesen figyelmen kívül hagyták. De el kell vajon fogadni ezeket a dolgokat pusztán azért, mert katonai erő által lettek eldöntve?!

Ha a népek vonatkozásában vizsgáljuk, ez a határváltozás azon túl, hogy szlovákokat és ruténeket is érint, a vegyes lakosságú területeken élő magyarokra egyáltalán nincs tekintettel. A határ menti területeken többnyire színmagyar falvak vannak. Hol van itt akkor a népek önrendelkezési joga, ha a magyarok jogait ennyire semmibe vették?! Pressburg (egykori magyar város, magyar neve Pozsony, cseh neve Bratislava) lakosságának nagy része magyar, mégis a szlovákok fővárosa lett, és Csehszlovákiához tartozik. Azért, hogy Csehszlovákia Duna menti ország lehessen, és hogy Pozsonynak mint szlovák fővárosnak a létét megerősítsék, a 300 ezer magyar által lakott Csallóközt odavetették Csehszlovákiának. Bratislava túlsópartjának egy részét a város számára szükséges területként Ausztriától és Magyarországtól vették el. Ahhoz, hogy megkaphassák Csehszlovákia egyetlen kelet–nyugati irányú – Csehszlovákiát és Romániát összekötő (Zilina [Zsolna]–Kassa–Magosliget–Máramarossziget) vasútvonalát, a Magyarország számára történelmi jelentőségű Kassát és vidékét is átadták, és amikor a Bodroglóközt szétszakították, illetve a környék vízgazdálkodását szabályozták, akkor az ott élő magyar népességet is kettészakították. A Magyar Királyság számára a keleti népekkel szemben fontos stratégiai jelentőséggel bíró Sátoraljaújhelyet is szét darabolták. Ezzel egyben hosszú időkre elvették a két ország közötti viszály csíráját. Az amerikai delegátusok kezdetben a népek önrendelkezésének elvét hangoztatták, és ellenezték a Csallóköz meg a Bodroglóköz – illetve az így Szlovákiához kerülő rengeteg magyar – ügyét, de mivel ezek a dolgok szükségesnek bizonyultak az új csehszlovák állam megteremtéséhez,

ezért végül is felhagytak az irányú próbálkozásokkal, hogy ezek visszakerüljenek Magyarországhoz.²²

Andō különösen a Duna folyó, mint határ visszás voltára figyel fel, és ezt külön bejegyzésben bírálja. Geopolitikai szempontok alapján is a határ megváltoztatásának a nehézségére mutat rá:

Emellett olyan kisebb vízfolyásokat is kijelöltek határvonalnak, amelyek nem is képezhetnének határvonalat, mert nem valami magasak, és gyakran az emberek által minden nap igénybe vett közlekedési útvonalak mentén húzódnak, ezért az ilyen helyek új határnak egyértelműen természetellenesek. Ennek a vidéknek a gazdasági kapcsolatai, a keresleti-kínálati viszonyok által alakítva, már régóta szorosan a fővárosra, Budapestre irányultak, de az új határvonal ezeket a viszonyokat is sok helyen teljesen tönkretette. Azt mondják, hogy Közép-Európa legnagyobb folyója a Duna. De ez nem jelenti azt, hogy a két partja teljesen elszakadt volna egymástól, hanem épp ellenkezőleg, ennek a vízi útvonalnak köszönhetően igenis élénk gazdasági viszony alakult ki a két oldal között.

A mostani határtól már harminc-nyolcvan kilométerre vannak olyan nagyobb hegységek, amelyek természetes geográfiai határvonalat képeznek, és inkább megfelelhetek volna a két ország közötti új határnak. Viszont azáltal meg a csehek és a szlovákok közötti közlekedés vált volna nehézkessé, és a szlovák terület leszűkülne egyetlen vékony csíkra. A magyaroknak így az új szövetségi állam stabilitására tekintettel kell mindezt eltűrniük. Mindez csak úgy értelmezhető, hogy bár természetellenes, és nem is megfelelő az új határvonal, az említett okokra tekintettel azt mégis Magyarországra kellett kényszeríteni.²³

Andō ezután különböző nézőpontokból megvizsgálva arra is felhívja a figyelmet, hogy az így felszabdalt Magyarország katonai szempontból mennyire előnytelen helyzetbe került. Záró jelentésének a végén arról ír, hogy mindent egybevetve ez a határ nem lesz tartós, jó, ha 20 évig fenntartható. A csehszlovák határral kapcsolatban, amelyet ő maga is megtekintett, és a döntéshozatalban is részt vett, arról ír, hogy a csehszlovák területen maradt magyarok kisebbségként a mindennapjaikban nehézségekkel küzdenek, lenézik őket, és számukra kellemtelen körülmények között kell élniük. Ezért vágnak arra, hogy visszacsatolják őket az anyaországhoz. Revíziós mozgalmakat szervező társaságok alakultak, és Andō előre látta, hogy ezek egyre tevékenyebbek lesznek. A feszültség nagyon erősen nőtt, így ennek a határnak a japán biztos mindössze 20 évet jósolt

²² JACAR B06150278200: 167–168; Umemura et al. 2021: 161–162.

²³ JACAR B06150278200: 168–169; Umemura et al. 2021: 162.

(225–226). Megemlíti továbbá azt is, hogy a békeszerződés aláírásakor a különutasítást is csatolták, sürgetve Magyarország aláírását (170).

A román oldalon Sano kiemelten ír a Meunier-től eltérő véleményéről Szeged és a határ túloldalára került Nagyszentmiklós helyzetével kapcsolatban. A francia biztos azt hangoztatta, hogy ezen a vidéken a népek úgysis összekeveredtek, ezért a kísérőlevelet egyáltalán nem kell figyelembe venni. Sano véleménye azonban más volt, megjegyezte, hogy nem lenne helyes teljesen figyelmen kívül hagyni a terület Szegeddel való szoros gazdasági kapcsolatát (116–117).

6. Dilemma az igazságérzet és a diplomáciai elvárás között

A japán biztosok sokszor hiába szerették volna az igazságot és a racionalitást képviselni, előfordult, hogy Japán álláspontja, a szövetségesekkel való diplomáciai kapcsolatok vagy a párizsi nagykövet és a minisztériumi utasítás miatt elbizonytalanodott, így a biztosoknak ellentmondásos helyzetben kellett döntést hozniuk. Különösen a salgótarjáni problémánál érzékelhető, hogy a véleményüket érvényesíteni akarták. A jelentésekben még a japánok egymás közötti vitáiról is olvashatunk.

Ma reggel titkos távirat érkezett a [japán] szárazföldi hadseregnek a békeszerződés végrehajtását felügyelő irodájától: japán biztosként a munka menetét kell szem előtt tartani, és tekintetbe kell vennünk azt, ahogyan a Nemzetek Szövetsége megkísérelt közvetítő szerepet betölteni a magyar–szerb viszonyban, azonban a megoldás megtalálása nagy nehézségekbe ütközik az érintett országok közreműködésének hiányában. Mindezekre tekintettel nem tudunk egyetérteni a salgótarjáni kérdésnek a Nemzetek Szövetsége elé történő terjesztésével, és nem tudjuk ezt a javaslatot támogatni. Ezt a békeszerződés végrehajtását felügyelő bizottság elnökétől érkezett utasítást nagyon különösnek és érthetetlennek tartom. Már fél éve vitatkozunk erről az ügyről, a véleményem jól ismert volt előttük, azonban az előbb említett oknál fogva most mégis szeretnék, hogy vizsgáljam felül az álláspontomat. Ezt én furcsállom, mert ha ilyen irányban meg kellene változtatni a véleményem, akkor annak még sokkal nagyobb lenne a kihatása, mint azt az ember elsőre gondolná. Kihatna ugyanis az összes érintett területre, a határmegállapító bizottságunkra, a budapesti diplomáciai képviselőinkre, a prágai követségünkre és még a Nagykövetek Tanácsára is. Mindazonáltal korábban Párizsból megkaptam Okada kapitánynak a véleményét is, aki egyetért a kér-

désnek a Nemzetek Szövetségéhez történő utalásával. Ezért is furcsa nekem ez most, mivel úgy tudom, hogy ő továbbra is fenntartja ezt az álláspontját.²⁴

Végül Andō-ék erőfeszítéseinek köszönhetően az ügyet az Nemzetek Szövetsége elé vitték, és így a vidék egy kis része Magyarországon maradhatott. Andō a záró jelentése végén visszatekintett a munka egészére, és írt a döntés nehézségéről is. Lejegyezte nyomasztó érzéseit arról, hogy van-e értelme részt venni egy ilyen bonyolult vitában, ha semleges pozícióból úgysem tudna olyan döntést hozni, amely mindenki számára elfogadható lenne. Elkerülhetetlen volt, hogy mindez elégedetlenséget szüljön. Még azt is papírra vetette, hogy különösen a Japán számára érdektelen vidékeknél jobb, ha nem keverednek effélébe bele (222–224). Sano is őszintén ír a román határnál végzett munkája során érzett hasonló ellentmondásról:

M szakasz: Atya, Nagypeleske, Kispesleske, Szárazbereg, Fertősalmás, Nagypalád. Ezekon túlmenően nincs olyan település, ahova ki kellene szállnunk terepszemlére. Persze ez a vélemény is Meunier tábornoknak a románokkal szimpatizáló véleményének hatására alakult így. Vagyis nem egészen igazságos, ugyanakkor egyelőre nem látom sok értelmét erről vitát nyitni. Ezért most inkább nem feszegetem tovább ezt a kérdést, még ha az angol biztossal mi ebbe nehezen egyeztünk is csak bele. Úgy gondolom, hogy Meunier tábornok határozott románbarát magatartást tanúsít minden egyes ponton, és mindig megtalálja a módját annak, hogy a románoknak kedvezzen. Ezzel szemben a magyaroknak kedvező okfejtést minden igyekezetével igyekszik megsemmisíteni. Ha a bizottság nyilvánvalóan méltánytalan országhatárt állapít meg, azzal nem tudjuk majd fenntartani a békét hosszú időre, mivel a rendkívüli módon igazságtalan román–magyar határ az elzász-lotaringiaihoz hasonló problémát idézhet elő Kelet-Európában. Ezért én a Kísérőlevél alkalmazásával kapcsolatban mindig igyekszem igazságosan eljárni és pártatlan véleményt megfogalmazni. De közben az is igaz, hogy az országunk politikai helyzetét illetően törekednünk kell a győztes nagyhatalmak közötti együttműködés fenntartására, és az olyan kérdések kapcsán, melyek nem állnak hazánk közvetlen érdekében, inkább ezekre a nagyobb összefüggésekre kell tekintettel lennünk. Miután kikértem a véleményét a békeszerződés végrehajtására felállított [japán] bizottság elnökétől, 1921. október 28-ai dátummal érkezett levelében a következő választ kaptam: „Nekünk japánoknak sem Romániához, sem Magyarországhoz nem fűződik közvetlen érdekünk. Ezért az ezen országok közötti határmegállapítás során törekedhetünk ugyan állhatatosan az igazságosságra és annak alapelvként való érvényesítésére, azonban,

²⁴ JACAR B06150278200: 130; Umemura et al. 2021: 152.

ha ezzel esetleg kiváltjuk a többi nagyhatalom rosszallását, az más szempontból sértheti az érdekeinket. Ezért ezen a téren nagyon körültekintően kell eljárni.”²⁵

Többször alakult ki ehhez hasonló vita vagy egyezkedés, ezekről Sano jelentésében többször is olvashatunk. Amikor helyszíni szemlére ment, látta a román csendőrök által megfélemlített magyarokat, így elmondása szerint úgy érezte, hogy az emberek nem merik elmondani a valós véleményüket és megmutatni a valódi érzéseiket. Sano úgy vélte, hogy több falut vagy vidéket vissza kellene csatolni Magyarországhoz, ám különösen a románok felé elfogult francia biztos miatt nem sikerült racionális és érdemi vitát kialakítani. Amikor a szavazás eredménye 3-3 lett, a bizottság francia elnöke a döntő szavazatát saját érdekeihez használta fel, így végül a javaslatot elutasították. A japán biztos megkérdőjelezte a bizottság elnökének az alkalmasságát, ám minthogy a további ellenvélemények a négy nagyhatalom között diplomáciai problémát eredményezhettek volna, és ez nem egyezett Japán érdekeivel, ezért Sano keserű érzéseit elfojtva a véleményét csak néha vetette papírra. Ezeket a hosszú jelentéseket és naplóbejegyzéseket olvasva azok egészét ez a hangulat hatja át.

A feljegyzések közel másfél éven keresztül készültek, a japán biztosoknak ez alatt az idő alatt két újévet is Európában kellett megünnepelniük. Sano az első év végén Magyarországon tartózkodott, a vidéken eltöltött ünnepnapokat is inkább a munkának szentelte, hiszen karácsony, szilveszter és újév második napján is kiment helyszíni szemlére (1921. év vége – 1922. újév). Andō-tól pedig egy rövid feljegyzés maradt az év végéről és az év elejéről, amely nagyon jól kifejezi akkori érzéseit.

Este vendégül láttam az itt élő japánokat, és japán ételek mellett együtt szilvesztereztünk. Negyedik évemet töltve már Európában elszorul a szívem, ahogy hazámtól távol, külföldön búcsúztatom az óévet (1921. dec. 31.).

[...] a közép-európai helyzet még mindig borús. A mi munkánk jövője is eléggé bizonytalan, a genfi konferenciától azt várjuk, hogy megvilágítja az európai béke kérdését. Azt remélem, hogy büszkeséggel térhetünk majd haza, miután teljesítettük a feladatainkat. Szeretném, ha e meggyötört nép mielőbb lelki megváltást nyerne! Az itt élő japánok együtt köszöntöttük az új esztendőt. Kicsit szomorkásan kezdődik az újév (1922. jan. 1.).²⁶

²⁵ JACAR B06150278800: 119–120; Umemura et al. 2021: 132.

²⁶ JACAR B06150278800: 79; Umemura et al. 2021: 146, 147.

Összegzés

Láthattuk, hogy ebben a két esetben hogyan ment végbe a békeszerződésben előzetesen meghatározott új határ felőli döntés, és ebben kik játszottak szerepet. Nagyon jól megfigyelhető, hogy a négy nagyhatalom egyikeként részt vevő japán biztosok milyen bonyolult és nehéz feladattal álltak szemben, és hogyan próbáltak kiállni azért, hogy semlegesek maradjanak, és minél igazságosabb döntést hozzanak. Másrésről a dokumentumokban az is kirajzolódik, hogy a békeszerződés mennyire sok ellentmondást tartalmazott. Érezhető az abszurd helyzet és az is, hogy a biztosok bár mindent megpróbáltak az igazságért, mégsem tudták megvalósítani. Érzékelhető a biztosok közötti alkudozás, sőt a japán biztos egyszer még a megvesztegetés tényét is észlelte, mindez megmutatja az akkori feszült hangulatot. Meglepő az, ahogyan meghatározták egy ország határát – ebben a folyamatban észlelhető volt egyfajta közömbösség is. A japán biztosok személyében olyan diplomaták alakját látjuk, akik viszonylag jól ismerték a helyi körülményeket, és a békekonferencián kigúnyolt japán képviselőkkel ellentétben kellően képzett, nagy tudású, felelősségteljes szakemberek voltak. A Meiji-kor diplomatái és katonatisztjei fiatalon elitképzésben részesültek, akik között sok kiváló meglátással rendelkező, jó nyelvtudású hivatalnok akadt. Az ismert történész, Haga Tōru tanulmányában rámutat, hogy a Meiji-kor diplomatái már korán külön kiképzésben részesültek, majd rögtön nehéz próbára tették őket, amelynek során javult a megfigyelőkészségük, és rátermettséget is szereztek. Már akkor nyitottak a világ felé, és a diplomácia frontvonalában tudásuk legjavával és elszántságukkal komoly felelősséget vállaltak. Mindezt akkor, amikor Japánra a világ fejlődő országgént tekintett.²⁷ A határmegállapításban részt vevő japán biztosok esetében is érzékelhető ez a háttér.

A kíméletlenül szétszabdalt Magyarországon létrejött az irredenta mozgalom, amely az 1920-as és 30-as években politikai céllá nőtt. Végül az első világháború után Magyarország a győztesek által kialakított rendelkezésekkel elégedetlen Németországhoz közeledett, és Hitler közbenjárásával az 1930-as évek második felében a terület egy része visszakerült Magyarországhoz. Az így született új határ bizonyos mértékben már racionális döntés eredménye volt. Ahogyan Andō megjósolta, húsz évig sem maradnak fenn a trianoni békeszerződésben foglalt határok. 1940-ben Magyarország csatlakozott a Háromhatalmi egyezményhez, amelynek aláírási ceremóniájáról Japánban is hírt adtak. Amikor később a bécsi döntésre került sor, akkor újságcikkek is részletesen beszámoltak arról, hogy Észak-Erdély visszakerült Magyarországhoz.²⁸ Végül a második világháborúban

²⁷ Haga Tōru 2020: 136–137.

²⁸ Az 1940. 11. 22. dátumú napilapok, mint a Yomiuri 読売, Asahi 朝日, Miyako 都, Hochi Shimbun 報知新聞 Magyarországot, mint új szövetségest mutatják be.

vesztes Magyarország nem tudta ezt az új határt megtartani. A Szovjetunió által bekebelezett területeken nemcsak a kisebbségeket, hanem a teljes lakosságot is megfosztották a szabadságától és a korábbi korszakok értékeitől, és ez már egy erősen korlátozott világot mutat. Ennek eredményeként az emberek már nem beszélhettek nyíltan sem a területi, sem a nemzetiségi kérdésekről, és ez az állapot fél évszázadig fennmaradt. Az 1980-as évek végén, a rendszerváltáshoz közeledve már az erdélyi magyarokról sem kellett suttozva beszélni. Ekkor azonban magyarok egy része már nem is tudott a határon túli honfitársairól. Az 1989-es romániai forradalom kirobbanásának Tökés László református lelkes tevékenysége adott lökést Temesváron, ami igen szimbolikus volt.

A rendszerváltás után a magyarok már felemelhették a hangjukat a kisebbségek jogaiért, és tiltakozásukat is kifejezhetik, de ez még nem jelenti azt, hogy önrendelkezési jogot is kaptak volna. Mind a Felvidéken, mind Erdélyben a magyar kisebbségek még ma is számos területen küzdenek nehézségekkel. Bár a társadalom immár szabad, a környező országok magyarlakta vidékeiről folyamatos az elvándorlás az anyaországba. A száz évvel ezelőtti határmegállapítás feladatát vizsgálva kiderült, hogy a teljes történeteknek csak egy kis epizódjába pillantottunk bele – az akkori döntés még száz év elteltével is nagyon sok megoldandó kérdést hagyott hátra.

Ismeretes, hogy az ideálisnak tartott Jugoszlávia az 1990-es polgárháború után több kisebb országra szakadt. Eközben egy másik, kisebb súlyú esemény nyilvánvalóan nem kapott túl nagy hírverést a nemzetközi sajtóban, ám megmutatja a száz évvel ezelőtt meghúzott határ jellemzőjét. Nevezetesen a szlovák–ukrán határ által kettévágott magyar falu, Nagyszelmenc és Kísszelmenc ügyében végül amerikai nyomásra sikerült elérni, hogy a falvak lakosai közvetlenül átkelhessenek a határon.²⁹ Szlovákia és Ukrajna között 2005-ben új határátkelő helyet létesítettek. A település kettévágásának és a határátkelő létesítésének az emlékére egy kettévágott székelykaput állítottak fel, amely a két ország határán néz egymással szembe. Most 2023-ban ezt a területet ismét háborús nyomás sújtja. A híradásokban közvetítenek a folyamatosan érkező ukrán menekültekről, de erről a kárpátaljai tényről nem sokat beszélnek. A közép-európai és balkáni országok jelene mutatja meg azt, hogy mennyire bonyolultak a határ- és a nemzetiségi kérdések.

Jelen cikk alapjául szolgáló tanulmányutat a Japán Alapítvány 2021/2022. évi Japán Kutatási Ösztöndíjának (fellowship) a segítségével a tokiói tartózkodásom során végeztem. Ezúton is szeretném köszönetemet kifejezni a lehetőségért.

²⁹ Ez az eset akkor Magyarországon nagy figyelmet kapó hírek számított, és a napilapoktól kezdve számos híradás közölte. Például a Magyar Nemzet, a Népszava 2005. 12. 23. és 24. dátumú lapszáma.

Felhasznált irodalom

- Ajia rekishi siryōsentā アジア歴史資料センター „Chekku” hangari osutori porando doitsu-kan kokyōkakutei iinkai shūmatsu hōkokusho. *Gyōmu nissshi, Hōkokusho* 「チェック」匈牙利・墮太利・波蘭・獨逸間国境劃定委員会終末報告書、及び同業務日誌、報告書 [Cseh és magyar, osztrák, lengyel, német közötti határmegállapítási bizottság záró jelentése, munkanaplója és bejelentése]. JACAR B06150278200. Tokyo: Ajia rekishi siryōsentā.
- Ajia rekishi siryōsentā アジア歴史資料センター *Ru han kokukan kokyōkakutei gyōmu shincho-ku hōkoku, Gyōmu nissshi, Shūmatsu hōkokusho* 羅匈国間国境劃定業務進捗報告、同業務日誌、同終末報告書 [Román–magyar határmegállapítás folyamatának bejelentése, munkanaplója és záró jelentése]. JACAR B06150278800. Tokyo: Ajia rekishi siryōsentā.
- Bertalanic, Boštjan 2020. „Kokkyō-wa donoyōni hikaretaka 国境はどのように引かれたか” [Hogyan húzták meg a határt?]. In: Ōtsuru Atsushi 大津留厚 *Minzoku jiketsu-toiu gen-ei* 民族自決という幻影 [A nemzeti önrendelkezés illúziója]. Tokyo: Shōwado: 203–225.
- Betsumiya Danrō 別宮暖朗 2014. *Daichiji sekaitaisen-wa naze hajimattanoka* 第一次世界大戦はなぜ始まったのか [Miért tört ki az I. világháború?]. Tokyo: Bunshun shinsho.
- Bōeishō 1935. *Kantōgun shokuinhyō shōwa 10 nen* 関東軍職員表昭和10年 [Kwantung hadsereg tisztjeinek névsora, Showa 10. év]. Tokyo: Bōeishō bōeikenkyūjo.
- Fukukawa Hideki 福川秀樹 1999. *Nihon rikukaigun jinmeijiten* 日本陸海軍人名辞典 [A japán szárazföldi hadsereg és tengerészet személynév névsora]. Tokyo: Fuyōshobō shuppan.
- Fukukawa Hideki 福川秀樹 2001. *Nihon rikugun shōkanjiten* 日本陸軍将官辞典 [A japán szárazföldi hadsereg tábornokainak lexikona]. Tokyo: Fuyōshobō shuppan.
- Haga Tōru 芳賀徹 2020. „Gaikō kaikoroku-no miryoku” 外交回顧録の魅力 [A diplomáciai emlékiratok érdekessége Diplomatak írásának stílusjegyei] In: Haga Tōru *Gaikōkan-no bunshō* 外交官の文章 [Diplomatak írásának stílusjegyei]. Tokyo: Chikuma shobō.
- Hata Ikuhiko 秦郁彦 2005. *Nihon rikukaigun sōgōjiten* 日本陸海軍総合事典 [A japán szárazföldi hadsereg és tengerészet lexikona]. Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.
- Iikura Akira 飯倉章 2016. *Daichiji sekaitaisen-shi* 第一次世界大戦史 Tokyo: Chūshinsho.
- Iikura Akira – Yamamura Shinichi 飯倉章 – 山室信一 2020. *Sekaiishi-toshiteno daichiji sekaitaisen*. 世界史としての第一次世界大戦 [Az első világháború a világtörténelemben]. Tokyo: Takarajima-sha shinsho.
- Itō Takashi 2007. *Kindai nihon jinbutsu siryōjōhō jiten* 近現代日本人物史料情報辞典 [Új- és jelenkori japán ki kicsoda]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Itō Yoshiaki 伊藤義明 2006. „Gekidō-no toransiruvania – Transiruvania kōkoku-to torianon jōyaku-no jidai” 激動のトランシルヴァニア – トランシルヴァニア侯国とトリアノン条約の時代 – [A változó Erdély – Az Erdélyi Fejedelemség és a trianoni szerződés idején]. *Utsunomiya: Sakushin Gakuin Daigaku Kiyō* 16:175–188.
- Kimura Yasuji 木村靖二 2014. *Daichiji sekaitaisen* 第一次世界大戦 [Az első világháború]. Tokyo: Chikuma shobō.
- Minohara Toshihiro – Naraoka Sōchi 蓑原俊洋 – 奈良岡聰智 2016. *Kindai nihon gaikōshi* 近代日本外交史 [Modern kori japán diplomáciatörténet]. Kyoto: Minelva shobō.
- Nichigai asosieitsu 日外アソシエーツ2004. *Nijusseiki nihon jinmeijiten* 20世紀日本人名辞典 [20. századi japán személynév lexikona]. Tokyo.
- Nihon-no rekishigaku kōza* 日本の歴史学講座 [Japán történettudományi előadások]. <http://kitabatake.world.coocan.jp/rikugunsidan10.html> (utolsó letöltés: 2023.03.01.).
- Sano Mitsunobu 佐野光信 1919. *Taishō sichinendo kōkūsenjutsu koujuroku* 大正七年度航空戦術講授録 [Előadások a légierő stratégiájáról Taishō 7. évéből]. Tokyo: Genmasha.
- Umemura Yuko 2006. *A Japán-tengertől a Duna-partig*. Budapest: Gondolat Kiadó.

- Umemura Yuko 2017. „A trianoni békeszerződés és a határmegállapító bizottság japán tagjai”
In: Umemura Yuko: *Japánok és magyarok egymásról*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 79–86.
- Umemura Yuko 2020. „A japán biztosok tevékenysége a trianoni határmegállapítás során”
In: Vihar Judit (szerk) *Magyarországi és japán kapcsolatok az elmúlt évtizedek tükrében*. Budapest: Magyar–Japán Baráti Társaság, 89–98.
- Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.) 2021. *Trianon és a japán diplomácia – Magyar vonatkozású japán diplomáciai dokumentumok, 1914–1923*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Wintermantel Péter 2021. „Trianon japán szemmel.” In: Umemura–Wintermantel: *Trianon és a japán diplomácia*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 9–55.
- Yamamura Shinichi (ed.) 山室信一他編 2014. *Daichiji sekaitaisen, Gendaino kiten 1–4*. 第一次世界大戦、現代の起点 1–4 [Az első világháború, A jelenkor kezdete]. Tokyo: Iwanami shoten.

GACSÁLYI ANNA

A művészetterápia kulturális meghatározottsága

Abstract

The cultural determinations of Japanese art therapy

The concept of art therapy covers a particularly wide area and can be approached from many different aspects. Therefore, the concept has several definitions and can be divided into numerous subgroups. In essence, art therapy includes music therapy, drama therapy, literature therapy, dance therapy, and generally therapies involving the visual arts. In the case of Japan, the use of the arts in a therapeutic context is in many ways linked to traditional techniques, such as *kadō* and calligraphy. This study aims to identify the characteristics of art therapy in Japan by analysing the cultural characteristics of independent and interdependent societies, as well as the relationship between therapeutic choices and the two main concepts of the self. Firstly, it is important to introduce the terminology related to the topic and its main interpretations from a historical point of view. Placed in a historical context, it is necessary to address the circumstances of the adoption of psychology as a new discipline in Japan, which significantly influenced the development of Japanese art therapy. At the same time, in order to present the cultural differences of the self, it is important to review the research related to self-perception, as well as Japanese-specific psychological concepts, such as *amae* and *aidagara*. In addition, in the case of Japan, it is also relevant to examine the relationship among traditional Japanese arts, sandplay therapy, and art therapy, as there is a complex connection in their approaches and methodologies. The works of Seiichi Ijuin, Hisao Nakai, Tamotsu Sakaki, Naoko Takano, Hayao Kawai, Eva Pattis Zoja, Toshihiko Kamei, and Toyoko Yamaguchi provide insights into the process of therapy and the effectiveness of image-based, non-verbal communication in therapies in different cultural settings, as illustrated through case studies.

Keywords: art therapy, cultural influences, independent and interdependent self, Japanese art therapy, psychoanalysis, *amae*, sandplay therapy, *hakoniwa*

Bevezetés

A művészetterápia mint tudományterület tágan értelmezhető, és számos típusa van attól függően, hogy milyen eszközöket alkalmaz, illetve milyen elméleti megközelítést használ. A terápiát szűkebb és tágabb értelemben is definiálni lehet, egyrészt utalhat konkrétan a komoly pszichés zavarokban szenvedő betegek kezelésénél használt módszerre, másrészt utalhat általánosan a művészeteket alkalmazó gyakorlatokra is, amelyen bárki részt vehet annak érdekében, hogy önismeretre tegyen szert, megoldjon belső konfliktusokat, és javítson a kapcsolatain. A művészetterápia széles körű alkalmazásával kapcsolatban sokan úgy vélik, hogy az eltérő kultúrákkal való együttműködéskor elengedhetetlen a kulturális érzékenység. Japán esetében már a hetvenes évek végén megállapították, hogy vezetési struktúráját erősen befolyásolják kulturális sajátosságai, különösen a kollektív viselkedésminta. Az independens és az interdependens társadalmak énfelfogásával kapcsolatos vizsgálatok pedig bebizonyították, hogy az adott kulturális folyamatok erősen befolyásolják az egyén személyiségét és énképét.¹ Ebből kiindulva feltehető a kérdés, hogy milyen szerepe van a személyiségnek a terápia során, valamint az eltérő énfelfogás hogyan és milyen mértékben befolyásolja a terápia jellemzőit.

Japán szempontjából elsőként lényeges általánosságban megismerni az adott kor körülményeinek az áttekintésével, hogy a pszichológia mint új tudomány milyen történeti háttérrel honosodott meg, illetve milyen tényezők befolyásolták az elterjedését. A tudományterület alakulása szempontjából jelentős, hogy milyen hatások érték és milyen folyamatok segítették elő a pszichoanalízis, majd a különféle művészetterápiák térnyerését. Ezzel kapcsolatban az is kérdés, hogy a korszak sajátosságainak, valamint az általános világszemléletnek milyen szerepe volt ebben.

A tanulmány elsődleges célja a művészetterápia eltérő kultúrákhoz való viszonyának elemzésén túl bemutatni, hogy konkrétan Japán esetében hogyan jelent meg ez a terápiaforma és az ezt erősen befolyásoló pszichoanalízis, továbbá konkrét eseteket tekintve szemléltetni, miként zajlanak a különféle művészetterápiás foglalkozások. Ezeket figyelembe véve szeretnék választ kapni arra, hogy hogyan befolyásolta a japán kultúra a terápia egészét, továbbá hogyan ítélték meg nemzetközi viszonylatban a japán viszonyokhoz igazított terápiákat.

¹ Axel 1995/2: 57–73.

A művészetterápia fogalma és célja

A művészetterápia az expresszív pszichoterápia egyik fajtája, ide sorolható a drámaterápia, a zeneterápia, a meseterápia, a mozgásterápia és általában a vizuális művészeteket kifejező terápiák. A nemzetközi szakirodalomban az *Art Therapy* kifejezés mindenekelőtt a képzőművészetet bevonó terápiákat jelöli.² Ez a fogalom az 1940-es évek végén jelent meg először Adrian Hill (1895–1977) műveiben, aki a képalkotás terápiás alkalmazásának a definiálására használta. Hill munkája során felfedezte a rajz és a festészet terápiás előnyeit, úgy vélte a művészetterápia értéke abban rejlik, hogy „teljesen elárasztja az elmét [...] és felszabadítja a beteg alkotó energiáját”.³ Egy másik értelmezés Margaret Naumburg (1890–1983) pszichológushoz köthető, aki a művészetterápiát a pszichoanalízis módszereivel ötvözte. Úgy vélte, a terápia nagyban függ a terapeuta és a kezelt közötti kapcsolattól, a művészet pedig – amelyet a kezelt szubjektív módon értelmez – egyfajta szimbolikus kommunikációt teremt a beteg és a terapeuta között. Míg ebben az értelmezésében az *Art Therapy* a művészet bevonása és felhasználása a terápiában, addig Hill esetében a művészet maga a terápia.⁴

Judith A. Rubin a művészetterápia lényegét Naumburghoz hasonlóan közeli-tette meg. *Child Art Therapy* című könyvében úgy fogalmaz, hogy maga a művészet terápiás hatású, az alkotás hozzájárul az érzelmek feldolgozásához, és társadalmilag elfogadott formában fejezhető ki tiltott gondolatok, érzések. Habár minden művészi tevékenységnek lehet terápiás hatása, a művészetterápia esetében kifejezetten ez az elsődleges cél. Az alkotófolyamatnak kulcsfontosságú szerepe van, emiatt a képi kommunikáció értelmezése mellett a terapeuta feladata a megfelelő környezet kialakítása és az alkotás elősegítése is.⁵

A művészetterápia alapját a pszichoanalízis elméletei és módszerei képezik, ezért sokan Sigmund Freudot és Carl Gustav Jungot tekintik a művészetterápia elsődleges megalapítóinak. Freud személyiségelmélete nagyban hatott a terapeutákra, és összekapcsolta a pszichológiai és a pszichoanalitikus folyamatokat a képzőművészetrel. Nála még passzív módon volt szerepe a művészetnek, az alkotást nem vonta be aktívan a terápiába, mindössze a betegben hatásokat kiváltó folyamatként tekintett rá. Jung azonban úgy vélte, maga a kép áll a központban, semmint a szimbólum megfejtése.⁶ Pszichoterapeutaként először kezdett el képeket készíttetni a lelki folyamatok megismeréséhez, és ennek kapcsán

² Antalfai 2016: 26–27.

³ „Completely engrossing the mind [...] releasing the creative energy of the frequently inhibited patient” (Hill 1948: 101–102).

⁴ Edwards 2004: 1–4.

⁵ Rubin 2005: 348–351.

⁶ Adler 1982: 57.

megállapította, hogy a belső képek ábrázolása egyenlő a lélek életre keltésével. Jung álláspontja szerint a tudattalan nemcsak személyes elemeket tartalmaz, hanem olyan kollektív részt is, ahol megtalálhatók a személyiség kialakulását befolyásoló archetípusok és az univerzális pszichológiai struktúrák.⁷ Szintén Jung alakította a rajzolást pszichológiai szempontból terápiás technikává, és az egyéni kezelése során tudatosan alkalmazta ezeket. Mindemellett hatása a művészetterápiára abban is megfigyelhető, hogy a *kollektív tudattalan* fogalmát gyakran felhasználják, mint egyetemes, kultúrákat átívelő szimbolikus nyelvet. Noha a terápia az évek során sokféle pszichológiai elmélethez kapcsolódott, és alkalmazása széleskörűvé vált, vannak, akik mai napig elsősorban ezekkel a pszichoanalitikus technikákkal társítják.^{8,9}

Kawabata Yasunari (川端康成, 1899–1972), az első japán irodalmi Nobel-díjas író Hirosimában tett látogatása után úgy fogalmazott, hogy a művészet elengedhetetlen része az életnek. Nem sokkal az atombomba-támadások után járt a városban, ezt követően pedig Kiotóban töltött két hetet, hogy megcsodálja a kiotói tájat és az ott található régi műalkotásokat. Ennek kapcsán kemény kritika érte őt, sokan egyfajta nyaralásnak tekintették az utat, Kawabata azonban úgy vélte:

Hirosima és Kiotó a mai Japán két legszélsőségesebb pontjának tekinthető. Most alkalmam van ezt a két helyet egy időben látni, és szeretném mindkettőt a magam valójában megfigyelni. Egyértelmű, hogy a régi műalkotások befogadása nem nevezhető hobbinak vagy egyszerű időtöltésnek. Mindez létszükséglet.¹⁰

Ebben a kontextusban a művészet szó szerint létfontosságú, hiszen a traumát átélteknek segít újra meglátni az élet szépségét, ezáltal megerősítheti élni akarásukat. Különösen fontos szerepe van az élvezet képességének a helyreállításában, ilyen élmény lehet a műalkotás konkrét befogadása (tárgyától függetlenül), de azokra az örömekre is emlékeztethet, amelyeket az adott kép örökít meg, például az *ukiyo-e* (浮世絵) nyomatokon megjelenő színházvilág. Számos háború után készített japán alkotás azt sugallja, hogy rendkívüli kényszer és trauma alatt a pozitív esztétikai tapasztalat elősegíti a gyógyulási folyamatot, növeli az illető magabiztosságát, és adott esetben enyhíti az emberek körüli borzalmak súlyát.¹¹

⁷ Roesler 2019: 84–94.

⁸ Junge 2016: 7–16.

⁹ Antalfai 2016: 24–25.

¹⁰ „広島と京都とは今日の日本の両極端かもしれないし、そのやうな二つのものを私が同時に見てゐるわけであらうが、二つともよく見たいものである。古美術を見るのが趣味とか道楽とかでないのは言ふまでもない。切実な生命である。(Yamamoto 1967: 2).

¹¹ Miller 2014: 261–275.

A japán nyelvű szakirodalom szerint a művészetterápia hatékonyan szabadítja fel az elmét és a testet, fokozza a kreativitást, az önismeretet, a problémamegoldó és a kommunikációs képességet. Elősegítheti az elme és a test gyógyulását a mentális problémákra való összpontosítás nélkül. A terminuson különféle művészeti terápiák értendők, egyik legismertebb típusa a festésen és a kollázskészítésen alapszik, emellett van tánc- és mozgásterápia, valamint szintén ide sorolható még a zeneterápia, az írásközpontú irodalmi terápia és a drámaterápia is.¹²

Kulturális meghatározottság – a két fő létmeghatározás

Hazel Markus (1949–) és Kitayama Shinobu (北山忍, 1957–) szociálpszichológusok énfelfogásról szóló kutatásaival felmerült a kérdés, hogy adott kulturális folyamatok hogyan és milyen mértékben befolyásolják az egyén személyiségét és énképét.¹³ Ezzel kapcsolatban megállapították, hogy a kultúra és az éntudat egymásra épülve kölcsönösen határozzák meg egymást, és ez folyamatos és ciklikus. A világ különböző régióinak kultúráját összehasonlító vizsgálatok olyan különbségekre mutattak rá az *émmel* és a kontextusokhoz való igazodás mintáival kapcsolatban, amelyek addig nem voltak nyilvánvalóak. Ennek eredményeként számos olyan folyamatról – észlelés, megismerés, érzelmek, motiváció, csoportközi viselkedés –, amelyeket korábban alapvetőnek, univerzálisnak és az emberi működés szempontjából természetesnek tartottak, kiderült, hogy egyáltalán nem egységes.¹⁴

Attól függően, hogy az egyén hogyan definiálja önmagát, két fő *self*típusról lehet beszélni. Kitayama *Cultural Psychology of the Self* című munkájában az európai–amerikai independens és a Kelet-Ázsiára jellemző interdependens kultúrák énfelfogását vizsgálta. Alapvetően az independens társadalmakban az egyén megelőzi a társadalmat és saját függetlenségét, önálló akaratát és jogait helyezi előtérbe, ennél fogva a terápia során is a képességeire, a preferenciáira és az önmegvalósítására fókuszál. Ezzel szemben az interdependens társadalmakban központi szerepe van az egymástól való kölcsönös függésnek, és az *én* mindig az adott viszonyrendszerben fogalmazódik meg. Ez mindig situációfüggő, és csak abban az adott rendszerben értelmezhető. Az éntudat nem különálló individuummént létezik, hanem a közösség részeként,¹⁵ így a szociális szerep kerül előtérbe. Ebből következően az *én* mindig az adott körülmény és a másik

¹² 表現アートセラピーとは (2020.06.29)

¹³ Fülöp 2004/2: 3–25.

¹⁴ Markus–Kitayama 2010: 420–430.

¹⁵ Hamaguchi 1997: 41–63.

viszonylatában definiálható, és ez folyamatos, és ciklikusan ismétlődik. Ennek egyik meghatározó vonása, hogy a viselkedés is alapvetően társas: nem választható el a situációtól és a szociális helyzettől. Következésképpen a terápia során az énnel való foglalkozás leglényegesebb eleme az önfejlesztés, ami kulturális kontextusban szimbolikus megerősítése annak, hogy a kapcsolat, amelyben az illető van, értékes.¹⁶ Kawai Hayao (河合隼雄, 1928–2007) klinikai szakpszichológus megállapította, hogy a fő különbséget a japán és a nyugati egotudat között a társadalmi berendezkedés adja. A nyugati ember először megpróbálja másoktól elkülönülten értelmezni önmagát, és csak ezután keresi a kapcsolatépítés módját másokkal. Ugyanakkor a japánok esetében úgy látta, először egy egészségérzetet és hovatartozást alakítanak ki, majd ebből kiindulva próbálják meg egyénként meghatározni önmagukat.¹⁷

A környezet észlelése ugyanazt a logikát követi, mint a *self* észlelése. Az independens én az analitikus gondolkodáshoz köthető: ahogyan az egyén, úgy a tárgyak is kontextustól függetlenül léteznek, amelyeket lényegük vagy mögöttes tulajdonságaik alapján lehet megérteni. Az interdependens én viszont holisztikus megközelítéssel a tárgyak, a környezet és a kontextus közötti kapcsolatokat vizsgálja, ami egy kontextuális vagy funkcionális kapcsolaton alapuló osztályozást eredményez. A gyakorlatban ez a következőképpen mutatkozik meg: az analitikus gondolkodás egy jegyzetfüzet és egy folyóirat összeállításához vezet, míg a holisztikus szemlélet szerint a jegyzetfüzethez egy ceruza tartozik. A kommunikációban szintén észrevehető ez a fajta különbség. Az independens kultúra nagyobb figyelmet fordít a szavak explicit jelentésére, míg a kapcsolatorientált társadalmakban sokkal nagyobb hangsúlyt kap a szavak implicit jelentése, valamint a hangnem és a testbeszéd.¹⁸

Mivel az énfelfogás jellege az élet minden területét érinti, így a különböző terápiák kiválasztását is erősen meghatározza. Noha a két fő öndefiníció kultúrán belül és kultúránként is eltér, csoportos szinten megfogalmazhatók általános jellemzők, amelyek segíthetnek a terápiás munka hatékonyságában. Az interdependens szemlélettel rendelkező személyek esetében előnyösebb az a terápiaforma, ahol jelentős figyelmet szentelnek a tárgyak és személyek, valamint a környezet viszonyának. Az én változékonyabb és cselekvésorientáltabb, mindig a normáknak, a szerepeknek, az elvárásoknak és az adott helyzetnek megfelelően cselekszik, ami megköveteli az alkalmazkodóképességet és a rugalmasságot. Egyes terápiák, mint például a homokterápia más verbális kifejezéssel

¹⁶ Markus–Kitayama 1991: 224–253.

¹⁷ Kawai 1996: 3–25.

¹⁸ Gorodnichenko–Roland 2012: 213–236.

szemben cselekvésorientált, és magában foglalja az én kifejezését annak környezetében, ami elősegítheti a rugalmas, kontextualizált én feltárását.¹⁹

Új tudományág Japánban – a pszichológia és a pszichoanalízis

Japán szempontjából elsőként fontos áttekinteni általánosan a pszichológia és a pszichoanalízis átvételének körülményeit, kitérve a korszak sajátosságaira és az új ismeretek elterjedését befolyásoló tényezőkre. A pszichológia különösen összetett és hosszú folyamat részeként érkezett az országba. A hagyományos japán kultúrára mindig jellemző volt más kultúrák elemeinek az átvétele és integrálása. A történelem során számos eszme befogadását annak jellege és a császári rendszerrel való összeegyeztethetősége határozta meg. 1853-ban – sokéves zártságot követően – az ország ismét nyitott a külföld felé, ezúttal azonban nem Kína volt rá befolyással, hanem hangsúlyosan a Nyugat tudományos ismeretei és társadalmi szokásai nyertek teret.²⁰ A Meiji-restauráció politikai és kulturális forradalmak időszaka volt, ez szintén hozzájárult, hogy az újszerű eszméket viszonylag könnyedén befogadták. A korai szakaszban az átvett ismeretanyagot nyugati minta szerint használták, és nem igazán vegyítették saját tapasztalataikkal. Ugyan hagyományosan a zen buddhista gyakorlatok szerves részei a kultúrának, ennek ellenére ezek csak a háborút követően jelentek meg aktívan a terápiás gyakorlatokban. A korai pszichológusok feladata főleg a nyugati szakirodalom lefordítása és az addig nem ismert fogalmaknak megfelelő japán terminusok kialakítása volt. A pszichológiára a *shinrigaku* 心理学 elnevezés Nishi Amane (西周, 1829–1897) filozófusnak köszönhető, aki eredetileg ezt a *mentális filozófia* lefordítására alkotta meg, a szó azonban igen népszerű lett, és végül a pszichológia megfelelőjeként kezdték el használni.²¹

Az új kulturális elemek terjedését a külföldi tanulmányutak is elősegítették, 1868 és 1945 között 118 pszichológia iránt érdeklődő személy (beleértve a filozófusokat és a pszichiáterekeket) tanult a tengerentúlon, főként az Egyesült Államokban és Németországban. Többek között ennek köszönhető az is, hogy a japán pszichológiára ez a két ország hatott a leginkább, és az angol, illetve a francia irányzatoknak pedig nem lett akkora befolyása. Ezzel párhuzamosan a japán kormány 1868-tól egészen 1900-ig évente több mint 9500 külföldi tanácsadót (*oyatoi gaikokujin* お雇い外国人) alkalmazott a modernizáció elősegítése érdekében. Ezeket a tanárokat és tudósokat bízták meg a nyugati országokban már kialakult új ismeretek oktatásával. A külföldi utak és a meghívott szak-

¹⁹ Enns – Kasai 2003: 93–112.

²⁰ Taketomo 1990: 951–955.

²¹ Baker 2012: 347–349.

emberek mellett a kereszténység térnyerését is érdemes megemlíteni a tudományterületek fejlődése kapcsán. Sokak számára a kereszténység a nyugati civilizáció szellemét testesítette meg, a misszionáriusi iskolák (*eigakkō* 英学校 / *yōgakkō* 洋学校) pedig hozzáférést biztosítottak ezekhez az eszmékhez. Az első japán pszichológus Motora Yūjirō (元良勇次郎, 1858–1912) szintén ilyen iskolában tanult.^{22, 23}

Az ország császárközpontúsága alapvetően politikai és kulturális háttérrel biztosított a pszichoanalitikus ötletek behozatalához, ezek azonban hiába nem számítottak az uralkodó rendszerre veszélyes ideológiának, első körben nem volt akkora sikerük, hiszen szorosan kapcsolódtak az egyén mint individuális személyiség fejlődéséhez. Áttörésnek számított az 1905-ös orosz–japán háborúban aratott győzelem, minthogy ennek dicsősége hozzájárult a személyes tapasztalat megfogalmazásához, ez pedig az öntudatra nézve is változásokhoz vezetett.²⁴ A 19. század végén a többi iparosodó országhoz hasonlóan az egyén jelentősége Japánban is elkezdett növekedni. A változások és az új vallási irányzatok hatására előtérbe került az önvizsgálat és a spirituális önmegismerés. A művészeti szférában szintén megfigyelhetővé vált az egyén térnyerése, például irodalmi művekben a narrátor szerepe gyakran az individuális személyt reprezentálta. Válaszul az individuum növekedésére teret nyert a pszichoanalízis, ennek a belső tapasztalatok és az elzárt témák képezték a tárgyát.²⁵

A pszichoanalízis a kezdetektől fogva szerette volna bizonyítani az emberiség pszichikus egységét, azt, hogy a felszíni különbségek ellenére ugyanazok a mechanizmusok találhatók meg mindenütt. Robert LeVine nevéhez köthető a „*pszichológia japán problémája*” kifejezés, miszerint a japán pszichológiai fejlődés alapvetően eltér az addig egyetemesnek vélt nyugati mintától, ami az addigi felfogástól eltérően nem tekinthető fejlődésbeli vagy modernizációs különbség következményének. Japán gazdasági sikereinek köszönhetően azonban a világ vezető gazdasági nagyhatalmai, valamint társadalomtudósok, pszichológusok és pszichoanalitikusok elkezdtek vizsgálni azokat a jelentős pszichés működésbeli különbségeket, amelyeket egészen addig nem vettek figyelembe, mondván ezek a fejlődés elmaradottságának köszönhetők. Dr. James Clark Moloney amerikai pszichoanalitikus szerint a Japánban gyakorolt pszichoanalízis a társadalom hierarchikus természeté miatt nem tartható fenn, hiszen azt hangsúlyozza, hogy az embereknek inkább harmóniában kell élniük másokkal, mintsem egyéni szabadságukat és függetlenségüket fejleszteniük, miközben a nyugati értelemben vett terápia az autonómiát tekinti céljának. Ōtsuki Kenji

²² Baker 2012: 348–350.

²³ McVeigh–Gerteis 2016: 62–77.

²⁴ Taketomo 1990: 951–955.

²⁵ McVeigh–Gerteis 2016: 7.

(大槻憲二, 1891–1977) japán pszichoanalitikus szerint azonban lehetséges egyszerre kollektivistának és autonómnak lenni, a kettő nem zárja ki egymást. Arra a kérdésre, hogy akkor jók-e a japán pszichoanalitikusok, ha megfelelnek a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesületnek, vagy akkor, ha elismerik a japán és a nyugati pszichoanalízis különbözőségét, Ōtsuki úgy válaszolt, a „vagy-vagy” helyett az „és” a megoldás. Kezdetől fogva sajátos, japánspecifikus lélektani értelmezéseket fogalmaztak meg, a japán kulturális értékeket pedig a nyugati értékek mellé helyezték.^{26,27}

A sajátos lélektani megfigyeléseket tekintve ki kell emelni az *amae* 甘え fogalmát, amely Doi Takeo (土居健郎, 1920–2009) japán pszichoanalitikus nevéhez köthető. Az *amae* szubjektív érzéseket és cselekedeteket fejez ki, jelentése pedig a másik szeretetétől függeni, azt feltételezni. Emellett a szó gyöke megegyezik az édes (*amai* 甘い) melléknévvel, amely plusz jelentést ad a kifejezésnek. Általában az anya-gyermek kapcsolat leírására szolgál, a gyermek hogyan áll hozzá ehhez a kapcsolathoz, milyen magatartást tanúsít a szüleivel és különösen az anyjával szemben. Az *amae* egyszerre egy nonverbálisan kifejeződő érzés és viselkedés, miszerint függeni akarunk a másiktól, és számítani akarunk az ő teljes elfogadására, gondviselésére, illetve gyöngéd szeretetére. Két másik ehhez szorosan kapcsolódó szó a *suneru* 拗ねる és a *higamu* 僻む, amelyek szintén a gyermek viselkedésével kapcsolatosan használatosak. A *suneru* az, amikor a gyermek felhúzza az orrát, és duzzog, mert úgy érzi, nem kap elég szeretetet (*amae*-t). Habár szélsőséges esetben dühös, heves kitörésben is jelentkezhet, a *suneru* alapvetően visszafogott jelzése annak, hogy az illető igényli a másik szeretetét. A *higamu* pedig abban az esetben jelenik meg, amikor mással is osztozni kell a figyelemben, ezért ez főként testvéreknél gyakori. Az egyik fél úgy érzi, igazságtalanul bántak vele, a másik javára kedveztek.²⁸

Egy másik fontos kifejezés, az *aidagara* 間柄, egy olyan pszichoszociális kontextust jelöl, amely Japánban különösen meghatározó. Az *aidagara* kapcsolatban az „én” nem hétköznapi értelemben vett „én”, hanem a másik szemszögéből indul ki: ahogyan a másik lát engem. Ebből kifolyólag a japánok hajlamosak az adott problémával úgy szembenézni, hogy a másik fél helyébe képzelik magukat. A nyugati gondolkodásmódhoz képest Japán esetében meghatározóak még a *holon* és a *relátum* fogalmak, amelyek szorosan összefüggenek egymással. A *holon*, az egészlegesség elve kimondja, hogy a világban megtalálható tárgyak, személyek nem önmagukban állnak különálló egységet alkotva, hanem együttesen, egymással való kapcsolatukban fontosak, ennél fogva az élet minden területén az adott helyzet körülményeivel együtt érvényesülnek. Mindig

²⁶ Doi 2005: 1–7.

²⁷ Fülöp 2004/2: 3–25.

²⁸ Doi 2005: 9–10.

az adott kapcsolat és nem az adott személy, tárgy a hangsúlyos. A *relátum* kifejezés az individuum párvaként értelmezhető, mindkettő egy konkrét létformára utal, ahogyan az egyén az adott szituációban megjelenik. A *relátum* egy olyan önszervező rendszer, ahol az érintett konkrét, specifikus kapcsolatban áll az adott helyzettel, amelyben létezik, és cselekvését folyamatosan ellenőrizve ennek megfelelően igazítja. Mindezekből következik, hogy az alany *relátum* kontextusban szituációfüggő, emellett személye tárgyként is megjelenhet attól függően, mire esik a hangsúly az adott helyzetben.²⁹

A művészetterápia Japánban

A művészet terápiás eszközként való alkalmazása nagy múlttal rendelkezik Japánban és általában Ázsiában, ugyanakkor sokáig ezekre nem terápiaként tekintettek. Több művészeti ágánál – tustfestés, kalligráfia, tájkertek, kollázs, *kadō* (華道) – évezredek óta fontos szerepe van az érzések kifejezésének. A papírkollázs már a 12. században művészeti funkciót töltött be Japánban (kalligráfiában dinamikus háttér). Szerepe a képzőművészet világán túl a terápiás környezetben is jelentős, kifejezőképessége mellett lehetővé teszi a betegek számára az önállóságot és a terapeutától való függőség csökkentését. Számos művészeti terapeuta kollázst használ annak érdekében, hogy elősegítse a résztvevők kreatív művészi megnyilvánulását.³⁰

Japánban főként olyan irányzatok terjedtek el, mint a pszichoanalízis, a viselkedésterápia, a csoportterápia, a művészetterápia vagy a Morita-terápia. Mindegyik irányzat jellegzetes módon határozza meg a probléma forrását: ki alkalmas a terápia vezetésére, hogyan hatékony a kezelés, valamint mi minősül gyógyulásnak vagy előrehaladásnak.³¹ Japánban a művészetterápiát önálló terápiaként és terápiás technikaként is használják, emellett más terápiák kiegészítéseként is előfordul. Helyileg sokféle intézményben alkalmaznak ilyen terápiákat, például közegészségügyi központokban, pszichiátriai intézetekben vagy iskolákban és vállalatoknál mentálhigiénés tanácsadás részeként.³²

Dr. Ijuin Seiichi (伊集院清一, 1958–) elmélete szerint a rajzterápia segít a gátlások felszabadításában és elengedésében. Ezenkívül a súlyosabb betegek-nél a zárt térben történő alkotás elősegíti és fejleszti az emberi kommunikációt, illetve az érzelmi kifejezőképességet. Korosztálytól és céltól függően számtalan rajztípus létezik, ezek közül a leggyakrabban használt rajztesztek a házrajzok,

²⁹ Hamaguchi 1997/9: 41–63.

³⁰ Coss – Wong 2016: 718–726.

³¹ Reynolds 1987: 93–114.

³² Ijuin 2005: 227–233.

a farajzok és az emberrajzok. Ennek egyik oka az, hogy ezek a leggyakrabban használt motívumok, amelyek már gyerekkorban is ismertek, és így ritkán alakul ki ellenállás a kapott feladattal szemben. Másrésztől, mindhárom téma értelmezhető az önarcképmotívum egy-egy megjelenési formájaként.^{33, 34} A farajztesztek előnye továbbá, hogy jobban megjelenik a tudattalan, és kevesebb védelmi mechanizmus lép életbe a készítésekor. A legalapvetőbb érzelmeket tükrözi az alany világgal, környezettel és önmagával való viszonya szempontjából, emellett a teszt képes a személyiség legmélyebb szintű leképezésére. Sokan kiemelik a fa mint archetípus fontosságát, mivel megmutatkozhatnak rajta az idő múlásának a jelei, jelképezheti a növekedést, így a személyes fejlődésről egyaránt képet adhat. Egyes részei – a gyökerek, a törzs, a lombkorona vagy az ágak – szintén információval szolgálnak, illetve a fa méretei és térben való elhelyezkedése is jelentéssel rendelkezik. A gyökérszék például a stabilitást és az egyensúlyt mutathatja, míg a törzs alapvetően az életerő megtestesítője, a lombkorona és az ágak pedig főként a kapcsolatokat reprezentálják. A terápiák során sokszor megfigyelhető, hogy a kezelés előrehaladtával a fa ábrázolása is megváltozik.^{35 36}

Japánban gyakran alkalmazott módszer még a tájképmontázs-technika (LMT – Landscape Montage Technique), amelyet Dr. Nakai Hisao (中井久夫, 1934–2022) japán pszichiáter alkotott meg 1969-ben, és főleg skizofrén betegek kezelésére használta. Később ezt a technikát nemcsak terápiás, hanem diagnosztikai eszközként is elismerték, miután klinikai környezetben ugyanúgy hatékonynak bizonyult. Népszerűségének egyik oka az lehet, hogy Japánban a természet és a természeti tájkép különösen fontos szerepet tölt be, továbbá sokak számára az emberi lélek tükré, és a belső világ leképezését reprezentálja. Az alkotófolyamathoz általában egy A4-es méretű papírt, fekete filctollal és színes rajzeszközöket adnak, a feladat maga pedig összesen 15–25 percet vesz igénybe. A terapeuta fekete tollal körberajzolja a papírt, amely keretet ad a munkának. Ezután megkéri a résztvevőt, hogy rajzoljon le egy tájat. Tíz tételnek kell szerepelnie a képen, ezeket megadott sorrendben kell lerajzolni: folyó, hegy, mező, út/ösvény, ház, fa, ember, virág, állat, kő/homok. Ezután a rajz szabadon kiegészíthető, illetve kiszínezhető. Ennek a technikának a segítségével a terapeuták jobban megismerhetik az alkotó belső világát és pszichológiai terének a jellegzetességeit.^{37, 38}

³³ Vass 2003: 67–71.

³⁴ Ijuin 2005: 227–233.

³⁵ Vass 2007: 67–71.

³⁶ Vass 2011: 89–105.

³⁷ Ki et al. 2012: 279–286.

³⁸ Ijuin 2005: 227–233.

Japánban a rajztesztek mellett a különféle színezési technikák is gyakoriak. Sakaki Tamotsu (酒木保, 1948–) klinikai szakpszichológus foglalkozott a *Sárga-fekete váltott színezési módszerrel* (*Kikuro kōgo saishikihō* 黄黒交互彩色法), amely a vizuális érzékelés és a színek kapcsolatán alapul. Ez egy olyan terápiás technika, amely a klinikai gyakorlatot és a színekkel kapcsolatos kísérleti ismereteket ötvözi. Az, hogy az adott szín milyen mértékben vonzza a megfigyelő tekintetét, nemcsak magától a színtől, hanem annak környezetétől és háttérétől is nagyban függ. Ezt a vizuális érzékelést felhasználva aktiválódik az észlelési funkció, valamint megfigyelhető, hogy a színek milyen pszichológiai jelentést hordoznak az egyén számára. Gyerekek kezelésekor gyakran fordul elő ellenállás a rajzolással szemben, és néha nehéz elérni, hogy részt vegyen a kezelésben. Ilyen esetben a legtöbben attól félnek, hogy értékelni fogják a rajzaikat. Ez a probléma a sárga-fekete módszer alkalmazásával elkerülhető, mivel a váltakozó színezés nem vált ki felkészültségérzetet a rajzolóban. A terápiás kezelés minden esetben a terapeuta és a beteg közötti interperszonális kapcsolaton alapul, hiszen kiemelten fontos szempont, hogy a betegség nem az egyén betegsége, hanem az egyén és a többiek közötti kapcsolat elváltozásaként definiálható. A terápia segítségével javítható a beteg és a környező világ közötti kommunikáció, emellett az illető önállóságát is erősítheti.³⁹

Takano Naoko (高野尚子) pszichoterapeuta az Egyesült Államokban tanult művészetterápiát. Hamar felfigyelt arra, hogy más a kultúrákkal való együttműködésben fontos a kulturális érzékenység. Napjainkban a művészetterapeutaiknak ismerniük kell más kultúrák szokásrendszerét a mélyebb megértés és a hatékony terápia érdekében. A kulturális háttér különösen fontos lehet a terápia típusának a meghatározásánál.⁴⁰ A téradás szerves része a japán társadalomnak és a japán kapcsolatrendszernek. Takano szerint ez a tér különösen fontos a terapeuta és az egyén között, mert ennek köszönhetően nem olyan közvetlen a kapcsolat, kisebb eséllyel alakulnak ki összetűzések, ezáltal kevesebb a frusztráció. A műalkotás közvetítő szerepével kialakul egy olyan kommunikáció, amely segíti ennek a térnek a létrehozását.⁴¹ Munkája során kínzásokat átélt kambodzsai menekültekkel is foglalkozott. A legtöbben közülük a PTSD (Posttraumatic Stress Disorder)⁴² tüneteit mutatták, úgymint alvásképtelenség, ismétlődő rémálmok, a kínzás újbóli átélése, idegesség, hiperaktivitás, öngyilkosságra vagy erőszakra való hajlam. Az alkalmazkodási problémákat erősítette

³⁹ Sakaki 1997: 123–131.

⁴⁰ Wadeson 2016: 122–131.

⁴¹ Wadeson 2010: 58–61.

⁴² A posztraumás stressz egy olyan pszichiátriai rendellenesség, amely traumás eseményt, például természeti katasztrófát, súlyos balesetet, terroristaeseményt, háborút, nemi erőszakot vagy más erőszakos cselekményt átélt/tanúként részt vevő személyeknél fordulhat elő (Torres 2020).

a családtól való elszakadás, a megélhetés elvesztése, a társadalmi státusz csökkenése és a nyelvi nehézségek. Az önkifejezés több okból is nehezített volt, kulturálisan tiltották a problémák családon kívüli megosztását, erős bizalmatlanság és gyenge közösségérzés lépett fel. Idővel a csoport tagjai képessé váltak arra, hogy leküzdjék gátlásaikat, szenvedésük egy részét a művészeti terápiában fejezték ki. A legtöbb menekült rajzában megjelent a virág motívuma, amely az imát és az áldozatot reprezentálta, ezért az egyik résztvevő vallomását követően, miszerint nem tud az öngyilkosságon kívül másra gondolni, Naoko virágot hajtogatott velük. Ez az ötlet az egész csoportot pozitívan érintette, nemcsak a foglalkozások hangulatán javított, hanem a résztvevők önértékelésén is, ugyanis a papírvirág-készítés kambodzsi szokás szerint Buddhának tett felajánlás, ezáltal az alkotófolyamat egyszerre volt ima, felajánlás és tradicionális szokás. A művészetterápia kép- és metafora-központúsága így több szempontból is hasznos volt, egyrészt hagyományaik ápolása, másrészt a tevékenység monotonitásának nyugtató hatása miatt.⁴³

Kawai Hayao (河合隼雄, 1928–2007) klinikai szakpszichológus munkája során foglalkozott az anya/nagymama archetípussal, amely Japánban különösen domináns, és kihat az emberek közötti viszonyrendszerre. Például a diákok egyszerre akarnak édesanyjukkal lenni és lázadni ellene. Azzal, hogy otthon maradnak, és nem mennek iskolába, egyszerre lehetnek az anyával együtt fizikálisan, és tudnak lázadni ellene, hiszen ő azt akarná, hogy iskolában legyenek. Ez a viszonyrendszer a terapeuta-kliens kapcsolatokban is megfigyelhető. Több terápia a társas kapcsolatok fontosságának a felismerésén alapszik. Japánban a terapeuta és a páciens közötti kapcsolat alapvetően támogató és akár gyógyító tulajdonsággal is rendelkezik. A japán pszichiáterek, pszichológusok és szociális munkások többnyire ezt a támogató terápiát alkalmazzák. Doi Takeo rámutatott a passzív függőség (*amae*) szerepére a japán karakterben, amely a terápiás interakciókra is kihat. Az egyén értékeli a felé irányuló figyelmet és aggodalmat, a terápia végéhez és lezárásához pedig egyfajta elhagyatottságot társít.⁴⁴ A terápián részt vevő fél függ a terapeutától, úgy tekintenek terapeutájukra, mint a nagymamára, aki bármit meg tud oldani, mindig lehet rá támaszkodni, kérdés nélkül mindent elfogad, és bármikor rendelkezésre áll.⁴⁵

⁴³ Wadeson 2010: 58–61.

⁴⁴ Reynolds 1987: 93–114.

⁴⁵ Kawai 1996: 3–25.

Homokterápia

A homokterápia (*Sandplay Therapy, SPT*), japánul *Hakoniwa* 箱庭, egy olyan cselekvésorientált művészi folyamat, amelynek során az alkotó homokkal, különféle figurákkal és tárgyakkal dolgozik egy nagy, sekély homoktárolóban, feladata pedig egy tetszőleges kert felépítése. Szervesen kapcsolódik a művészetterápiához is, mivel az alkotófolyamat során háromdimenziós homokképek készülnek, amelyek lehetővé teszik a fantázia kifejezését és a személyes jelentéssel rendelkező szimbólumok ábrázolását. Mindez erősíti az egyén non-verbális önkifejezését, az érzelmi reakciók szélesebb skálája válik elérhetővé, a blokkolt érzések felszabadulhatnak, ezzel mélyül az önismeret és a spontán problémamegoldás, illetve viselkedésváltozás állhat be. A japánkertekhez hasonlóan művészi és spirituális értékeket közvetítenek, és gyakran használják a világ szépségének az ábrázolására egy szimbolikus mikrokozmoszban. Ebben az esetben a kert az illető személyes világát tükrözi.⁴⁶

A terápia alapja Margaret Lowenfeld (1890–1973) brit gyermekpszichiáter munkájához köthető, elsőként használt egy homokkal teli tálcát válogatott játékgúrákkal, amely a gyermek és a terapeuta közötti kommunikáció nehézségeinek enyhítésére szolgált. Úgy tartotta, a gyerekeknek tapintható elemre van szükségük összetett belső énjük kifejezéséhez. Nem a megjelenő szimbólumokat értelmezte, hanem egyfajta eszközt adott arra, hogy a gyerekek tudatos értelmezés nélkül fejezhessék ki saját érzelmi és mentális állapotukat.⁴⁷ Dora Kalfi (1904–1990) svájci analitikus úgy vélte, a homok megfelelő arra, hogy a vizsgált személyek szimbolikus formában fejezhessék ki személyiségüket, valamint egy olyan biztonságos környezetet nyújt, ahol az önmagukról alkotott képekben a tudatos és tudattalan elemek egyaránt megjelenhetnek, a homokozó váza pedig – azt körbevéve – egyfajta védelmi szerepet jelképez. Más kreatív terápiás módszerekhez hasonlóan segít a problémák, a tudattalan témák és a konfliktusok kifejezésében. Az érzelmi tartalom homokképpé alakításának folyamatában a személy közvetlenül módosíthatja és megváltoztathatja belső gondolatait, érzelmeit, átalakíthatja belső világát, és ezzel rendet tehet önmagában. Képsorozatok létrehozásával dolgozik a problémáin, amelynek során bizonyos elemek és szimbólumok ismétlődhetnek, valamint a terápia során a változások is megfigyelhetők. A legújabb kutatások ötvözték a terápia klasszikus megközelítését narratív technikákkal és más művészetterápiás módszerek-

⁴⁶ Enns–Kasai 2003: 93–112.

⁴⁷ Natori Takuji 2020: 1–2.

kel, valamint kibővítették a célcsoportot, és most már párokkal, családokkal is tartanak ilyen alkalmakat.^{48 49}

Eva Pattis Zoja fejlesztette ki az expresszív homokterápiát, amely csoportos keretek között zajlik, és akut krízishelyzetben szenvedő gyermekekkel folytatott terápiás munkára alkalmas. Ezekben az esetekben az egyéni pszichoterápia a helyzet krízisjellege miatt nem lehetséges. Minden gyereknek megvan a maga homokozója, és kap egy rövid képzésben részesült kísérőt, aki megfigyeli és rögzíti a történéseket. Ezek a felnőttek nem pszichoterapeuták, hanem tanárok, pszichológiai hallgatók, szociális munkások vagy önkéntesek, akik többnyire ugyanabból a közösségből származnak, mint a gyerekek. Elméleti hátterét hasonlóan más művészetterápiához Carl Jung munkássága alkotja: a kollektív tudattalan archetípusai konkrét szimbólumokban mutatkoznak meg, ezenfelül az érzelmek megjelenítésével a belső konfliktusok is fokozatosan oldhatók. A gyerekek spontán módon reagálnak a nehézségekre, a bizonytalanságra, a félelemre, valamint az új benyomásokra és az izgalmas tapasztalatokra egyaránt. Ez a spontán és természetes reakció elősegíti a gyógyulást, amely egyfajta öngyógyító folyamatként értelmezhető. Habár a gyerekek ugyanazon a területen osztoznak, arra ösztönzik őket, hogy saját egyéni tapasztalataikra figyeljenek, így nem lépnek kapcsolatba egymással. Ugyanakkor a többiek jelenléte támogatóan hat, mindemellett a hasonló önismereti élmény erősíti a közösségérzetet.⁵⁰

A homokterápia nonverbális megközelítésének köszönhetően sok országban elterjedt, és különösen népszerű Ázsiában, például Japánban, Kínában és Koreában. Japán esetében más pszichoterápiákhoz képest is kifejezetten közkedvelt. A felnőttekkel és a gyermekekkel folytatott munkában egyaránt meghatározó, és ennek számos oka van. A legtöbb nyugati pszichoterápiában az érzelmet közvetlenül, szavakkal kell kifejezni, gyakran hangsúlyozza az egyén önállóságát, a világot lineáris vagy közvetlen ok-okozati viszonyokban értelmezi, valamint különbséget tesz a fizikai és a mentális jóllét között. Ezzel szemben a homokterápia jelentős mértékben a nonverbális és a szimbolikus kommunikációt helyezi előtérbe, amelyet Japánban életkortól függetlenül nagyra értékelnek.⁵¹ Továbbá holisztikus perspektívát igényel, és a művészetekhez mint szellemi kifejezéshez kapcsolódik. Sok szempontból hasonlít olyan hagyományos japán művészeti irányzatokhoz, mint a virágkötészet, a kalligráfia, a festészet és a teaszertartás. A homokterápiához hasonlóan ezeknél a művészi tevékenységeknél is fontos az érzések és a gondolatok szimbolikus kifejezése, a koncentrált figyelem kialakítása, a jelenben való lét megélése, valamint az elme és a test egységének

⁴⁸ Yamaguchi 2005: 227–234.

⁴⁹ Roesler 2019: 84–94.

⁵⁰ Adams 2012.

⁵¹ Roesler 2019: 84–94.

a megtapasztalása, ezek mind elősegítik a gyógyulást. Másrészt, a *hakoniwa* több szempontból hasonlít a hagyományos száraz tájkeretekre (*karesansui* 枯れ山水). A kert legtöbbször gereblyézett homok- és kavicsmintákból, sziklaalakzatokból és esetenként növényzetből áll, amelyek a természet képeit ábrázolják. A látogató csendes meditációval és elmélkedéssel megtapasztalhatja a kert lényegét, ami kihat személyes világára, és egyfajta megújuláshoz vezethet. A fentiekén túl Japánban a kertészkedés szintén fontos szabadidős tevékenység, és ez elősegíti az érzelmi egyensúlyt, valamint lehetővé teszi egy zárt és védett tér kialakítását. Munka közben az egyén megélheti belső konfliktusait, emellett a növények növekedésében segít, és egy ápolt, rendezett világot alakíthat ki. Habár Japánban a homokkertek történelmileg összefüggenek a zen kertekkel, valamint a művészi és vallási kifejezéssel, a homok terápiás eszközként való felhasználása a jungi analitikusoknak köszönhető.⁵²

A homokterápiát először Prof. Dr. Kawai Hayao kezdte el alkalmazni a hatvanas években. Úgy fogalmazott, a tudat ellazítása és a tudattalan felszínre hozása elengedhetetlen a pszichoterápiában történő gyógyításhoz és az öngyógyító folyamatokhoz, a homok megérintése azonnal előhívja a gyerekkori érzéseket.⁵³ Hangsúlyozta a terapeuta és a kliens közötti kapcsolat fontosságát, valamint a képzelet és az elme munkájába vetett bizalmat. Emellett azt is kiemelte, hogy a gyógyító hozzáállása, szemlélete rendkívül fontos. Ebből kiindulva a japán terapeuták a kezdeti szakaszban nem szerveztek tudományos társaságokat, így szabad teret engedtek a tanulásnak és a fejlődésnek.⁵⁴ Kawai végül 1987 júliusában alapította meg a Japán Homokterápiás Szövetséget.⁵⁵ Dr. Yamanaka Yasuhiro (山中康裕, 1941–), a társaság egykori elnöke szerint ez a húsz év az egyesület létrehozásáig rendkívül fontos volt, hiszen egy olyan terápiás attitűd kialakításához járult hozzá, amely védi és elősegíti a beteget belső képeinek az előhívásában anélkül, hogy a terapeuta befolyásolná az értelmezést.⁵⁶

Kamei Toshihiko (亀井敏彦, 1946–) számos tanulmányt írt a homokterápiával kapcsolatban, 箱庭とは (Hakoniwa to wa, Mi a homokterápia?) című munkájában azt vizsgálta, mi is pontosan ez a terápia. Szerinte erre a kérdésre nem lehet egységes választ adni. Összességében úgy fogalmaz, hogy egy olyan terápiás eszközről van szó, amely egy kertet reprezentál. Adott egy fadoboz, benne homokkal – amely lehet nedves és száraz, illetve esetenként tartalmazhat véletlenszerűen elhelyezett játékokat is –, és a feladat mindössze a szabadon látható tárgyak használata és az alkotás. Habár játéknak tűnik, a pszichoterápia

⁵² Enns–Kasai 2003: 93–112.

⁵³ Yamaguchi 2005: 227–234.

⁵⁴ Natori Takuji 2020: 1–2.

⁵⁵ Nihon hakoniwa ryōhō gakkai 日本箱庭療法学会.

⁵⁶ <http://www.sandplay.jp/> (2021.03.18)

és a tanácsadás eszköze, az elrendezés folyamata pedig egy olyan térbeli és időbeli egység, amely az illető belső világát és érzelmeit fejezi ki. Ez a belső világ szavakkal leírhatatlan, csak képekkel lehet kifejezni, a megteremtett kép azonban segít az addig megfogalmazhatatlan dolgok kimondásában, így az alkotó könnyebben kifejezheti önmagát. A két folyamat – a kép megformálása és a megfogalmazás – nem választható el, hanem folyamatosan hatnak egymásra.⁵⁷

Yamaguchi Toyoko (山口登代子) 2005-ben írt tanulmányában bemutatta a Hakoniwa-kísérletét (箱庭実験, Hakoniwa jikken), amelyet farajzteszttel bővített ki. A kép változásainak megismerésére széles körben alkalmaznak farajztesztek, mivel ezek a változások belső folyamatokkal kapcsolhatók össze, valamint egyszerű vetítési tesztként az alany belső világának a megismerését teszi lehetővé. A kísérletben összesen negyven egyetemi hallgató (13 férfit és 27 nőt) vett részt, egy hónapig hetente ugyanabban az időben tartottak alkalmakat, amikor szabadon kellett a homokkal játszani. Yamaguchi az egyik hallgató munkáit külön kiemelte az elemzésben. A kísérlet során két farajz készült, az egyik az első foglalkozást megelőzően, majd a másik az utolsó alkalom zárásaként. Az illető két rajzát összehasonlítva szembevető volt a minőségi változás: a kísérlet után készített fa alakja kifinomultabb, összetettebb volt, és a térhasználat is megjelent. Az első homokkertje 15 percig készült, amelynek a „Hegyek és tavak” címet adta. Az első foglalkozáson megjegyezte, hogy a homok megbízhatatlan, néha nehéz, néha pedig sima. Egy későbbi alkalommal azt is hozzátette, a homok gyerekkorára és általában a gyerekekre emlékezteti. Az utolsó kertjében több hegyet alakított ki a homokból, és készítés közben megemlítette, hogy az milyen könnyen formálható: „*Mozgás van a mozdulatlanban. A hiba egy apró homokszórással kijavítható és ez végtelenül lenyűgöző.*”⁵⁸ A fentiekből arra következtettek, hogy a miniatűr kertben lévő homok megérintésével és formálásával az illető ellazult, és ezzel egy időben elmélyülhetett önmagában. Az alkotás belső folyamatokat indított el, ez a belső növekedés pedig a farajz mélyebb és térbeli kifejezésében tükröződött. A fizikai érintés mellett a kísérletezővel való kapcsolat elmélyülése is hozzájárult a kísérleti csoport öntudatlan változásához.⁵⁹

A japán homokterápiát elsősorban Jung pszichológiája és az ázsiai értékek befolyásolták. A szimbolikát és az archetipikus témákat nemcsak Jung tartotta fontosnak, ezeknek a japán kultúrában is nagy jelentőségük van, és az élet számos területén megfigyelhetők, többek között a mitológiában, a művészetben, illetve általában az írásban és a nyelvhasználatában. A homokterápia képes

⁵⁷ Kamei 2018: 1–2.

⁵⁸ 「静の中に動がある」「再び砂をかければ簡単に修復でき、なにげに感心」(Yamaguchi 2005: 233).

⁵⁹ Yamaguchi 2005: 227–234.

tudatos szintre hozni ezeket a tudattalan és archetipikus témákat, ez pedig elősegíti a növekedést, és ösztönzi a kreativitást. Az énkép és az öndefiníció közvetlenül kihat a képekre. Kawai Hayao megfigyelte, hogy a nyugati ideológia gyakran határozott különbséget tesz jó és rossz között. Ezzel szemben a japán mitológiák és ideológiák központi jellemzője a kölcsönös létezés és a dolgok között lévő finom egyensúly fenntartása. Jung a személyes növekedést ehhez a szemlélethez hasonlóan közelítette meg, úgy látta, hogy az elutasított, negatív tulajdonságokkal való megbékélés elengedhetetlen. Annak elnyomása vagy elutasítása helyett az elfogadás és a szembenézés a megoldás, ami elvezet az addig elnyomott részben létező valóság felismeréséhez, és az egyensúly, illetve a teljesség megtapasztalását eredményezi. A terápia során a homokban történő nonverbális és tudattalan kifejezéssel az illető feloldja a belső polarításokat, és megtanulja integrálni az én aspektusait. Az elkészített homokképek gyakran kör alakúak, ezt Jung az énnel és az önmegvalósítással kötötte össze hasonlóan az ázsiai nézőponttal, miszerint a körkörös kép az egyensúlyt, a tudatos és tudattalan egyesülését, valamint az én teljességét jelképezi.⁶⁰

Összegzés

Az eddigiekből látható, hogy a művészetterápia a filozófiai és a pszichológiai megközelítéstől függően számtalan részre osztható, és hatalmas területet ölel fel. Idesorolhatók a különféle csoportterápiák, a verbális és nonverbális módszerek, az irodalom- és drámaterápiák, valamint használják a pszichodiagnosztikában és komoly pszichiátriai megbetegedések esetében is. Széles körű felhasználása miatt nincs egységes definíciója, és használatát erősen befolyásolják az adott kultúra nézetei és hozzáállása.⁶¹ Japánban az 1853-as nyitásnak köszönhetően jelenhetett meg a pszichológia mint új tudományág. Ez a későbbiekben hozzájárult nemcsak az európai, hanem az Egyesült Államokban kifejlesztett terápiák megismeréséhez is. A Meiji-restauráció politikai és kulturális forradalma alapvetően biztosította az új eszmék beáramlását. A folyamatot az is elősegítette, hogy a külső kulturális elemek átvétele és beépítése mindig a hagyományos japán kultúra része volt. Idővel ezek a hatások a Japánban már meglévők mellé kerültek, és mint *egész* a kultúra többi részével együtt fejlődött tovább.⁶² Ugyan a pszichoanalízis a kezdetektől fogva szerette volna bizonyítani az emberiség pszichikus egységét, Robert LeVine megállapította, hogy a japán fejlődés alapvetően eltér az addig egyetemesnek vélt nyugati mintától, ez pedig nem

⁶⁰ Enns–Kasai 2003: 93–112.

⁶¹ Antalfai 2016: 26–27.

⁶² Taketomo 951–955.

fejlődési vagy modernizációs különbség következménye. Habár többen támadták a Japánban gyakorolt pszichoanalízist a társadalom hierarchikus természete miatt, a japánok igazolták, hogy lehetséges egyszerre kollektivistának és autonómnak lenni. A legelejétől kezdve rámutattak olyan lélektani tulajdonságokra – mint az *amae* –, amelyek kifejezetten a japán társadalomra jellemzőek, és nem tekinthetők egyetemesnek.⁶³ A művészetterápia alakulására nagy hatással volt Kawai Hayao klinikai szakpszichológus. Elsőként kezdett el homokterápiát alkalmazni, továbbá foglalkozott a japán és a nyugati egotudat különbségeivel, illetve a terapeuta-kliens kapcsolat jellegzetességeivel is. Kawai mellett fontos még kiemelni Nakai Hisao tájképmontázs-technikáját és Sakaki Tamotsu sárgafekete váltott színezési módszerét. Ezen kívül Yamaguchi Toyoko kísérlete példa arra, hogyan lehet a különféle terápiás eszközöket ötvözni, illetve a terápia jótékony hatása hogyan mutatkozik meg a gyakorlatban. A kulturális érzékenység jelentősége jól látható Takano Naoko kambodzsai menekültekkel végzett terápiájában. A hajtogatás nemcsak az alkalmak hangulatán javított, hanem a résztvevők önértékelésén is, valamint sokat segített a trauma feldolgozásában.⁶⁴

Arra a kérdésre, hogy az eltérő énfelfogás hogyan befolyásolja a terápiaválasztást, a személyiség tulajdonságainak és az adott terápia módszertanának az összevetésével lehet válaszolni. A *holon*, az egészségesség elve kimondja, hogy a világban megtalálható tárgyak, személyek nem önmagukban állnak különálló egységet alkotva, hanem együttesen, egymással való kapcsolatukban nyernek értelmet. Figyelembe véve a *holon* meghatározó szerepét a japán társadalomban, érthetővé válik, miért választják sokan a homokterápiát.⁶⁵ Egyrészt ez a terápiaforma holisztikus perspektívát igényel, valamint a felhasznált tárgyakkal kapcsolatrendszerük is kifejezhető, és ez lehetővé teszi a tárgyak, a környezet és a kontextus közötti kapcsolat vizsgálatát. Módszertanából látható, hogy jelentős mértékben a nonverbális és a szimbolikus kommunikációt helyezi előtérbe, amelyet Japánban életkortól függetlenül nagyra értékelnek. Továbbá sok hasonlóság van a terápia és az olyan hagyományos japán művészeti irányzatok között, mint a *bonkei* vagy a *kadō*. Kulcsfontosságú az érzések és a gondolatok szimbolikus kifejezése, a koncentrált figyelem kialakítása és a jelenben való lét megélése, valamint az elme és a test egységének a megtapasztalása.⁶⁶ Mindezek mellett a homokterápia a kertészkedéssel is párhuzamba állítható, ami szintén fontos szabadidős tevékenység Japánban. A folyamat lehetővé teszi egy zárt és védett tér kialakítását, ahol az egyén megélheti belső konfliktusait, emellett ápol, rendezett világot alakíthat ki, ami kihat személyes világára, és egyfajta

⁶³ Fülöp 2004/2: 3–25.

⁶⁴ Wadeson 2010: 58–61.

⁶⁵ Hamaguchi 1997: 41–63.

⁶⁶ Kamei 2018: 1–2.

megújuláshoz vezethet.⁶⁷ Összegezve, a korábban említett szakemberek munkássága jól tükrözi, hogy a képalapú nonverbális kommunikáción túl a kulturális jegyeknek köszönhető személyes kapcsolódás (tájképmontázs – természet; homokterápia – szárazkertek, *bonkei*, kertészkedés; virághajtogatás – Buddhának tett felajánlás) nagymértékben elősegíti a terápia hatékonyságát.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Antalfai Márta 2016. *Alkotás és kibontakozás. A Katarzis Komplex Művészetterápia elmélete és gyakorlata*. Budapest: Lélekben Otthon Közhasznú Alapítvány.
- Doi, Takeo 2005. *Understanding Amae: The Japanese Concept of Need-love*. The Collected Papers of Twentieth-Century Japanese Writers on Japan Series, Volume 1, Collected Papers of Takeo Doi. Folkestone: Global Oriental.
- Hill, Adrian 1948. *Art Versus Illness*. London: Allen and Unwin.
- Ijuin, Seiichi 2005. „A japán művészetterápia és kifejezéspszichopatológia legújabb fejleményei.” In: Dr. Wolfgang Sehringer – Dr. Vass Zoltán (szerk.): *Lelki folyamatok dinamikája A képi világ diagnosztikában és terápiában*. Győr: Flaccus Kiadó. 227–233.
- Kamei Toshihiko 亀井敏彦 2018. „Hakoniwa to wa 箱庭とは [Mi a homokterápia?].” *Archives of Sandplay Therapy* 30/3: 1–2. https://doi.org/10.11377/sandplay.30.3_1
- Kawai, Hayao 1996. *Buddhism and the Art of Psychotherapy*. College Station: Texas A&M University Press.
- Ki, Junghee – Choi, Waesun – Gabsook, Kim – Park, Jooryung 2012. „Landscape Montage Technique as an assessment tool for schizophrenia patients.” *The Arts in Psychotherapy* 39/4: 279–286. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2012.03.007>
- Markus, Hasel Rose – Kitayama, Shinobu 2010. „Cultures and Selves: A Cycle of Mutual Constitution.” *Perspectives on Psychological Science* 5/4: 420–430. <https://doi.org/10.1177/1745691610375557>
- Markus, Hasel Rose – Kitayama, Shinobu 1991. „Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation.” *Psychological Review* 98/2: 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224>
- Natori Takuji 名取琢自 2020. „Hakoniwaryōhō to 'sekai' 箱庭療法と「世界」 [A homokterápia és a világ].” *Archives of Sandplay Therapy* 32/3: 1–2. https://doi.org/10.11377/sandplay.32.3_1
- Roesler, Christian 2019. „Sandplay therapy: An overview of theory, applications and evidence base.” *The Arts in Psychotherapy* 64: 84–94. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2019.04.001>
- Rubin, Judith Aron 2005. *Child Art Therapy*. 25th Anniversary Edition. Hoboken New Jersey: John Wiley & Sons.

⁶⁷ Enns–Kasai 2003: 93–112.

- Sakaki Tamotsu 酒木保 1997. „Ki kuro kōgo saishikihō ni kakawaru shutai-ron no tenkai 黄黒交互彩色法に関わる主体論の展開 [A sárga-fekete váltakozó színezési módszerhez kapcsolódó tantárgyelmélet fejlesztése].” *Jōshoshōgai kyōiku kenkyū kiyō* 情緒障害教育研究紀要 16: 123–131.
- Vass Zoltán 2011. *A képi kifejezéspszichológia alapkérdései – szemlélet és módszer*. Budapest: L'Harmattan.
- Vass Zoltán 2003. *A rajzvizsgálat pszichológiai alapjai*. Budapest: Flaccus Kiadó.
- Vass Zoltán 2007. *Formai-szerkezeti rajzelemzés*. Budapest: Flaccus Kiadó.
- Yamaguchi Toyoko 山口登代子 2005. „Hakoniwa ryōhō ni oite suna o mochiiru koto no imi 箱庭療法において砂を用いることの意味 [A homok használatának jelentősége a homokterápiában].” *Shizuokadaigaku kyōiku gakubu kenkyū hōkoku (jinbun shakaikagakuhen)* 静岡大学教育学部研究報告 (人文・社会科学篇, 2005/3 第55号: 227–234. <http://doi.org/10.14945/00004794>
- Yamamoto Hisao 山本壽夫 1967. „Rokuonji Kinkaku to Kawabata Yasunari 鹿苑寺金閣と川端康成その一 [A Rokuonji aranypavilon és Kawabata Yasunari 1. rész].” *Okayama kenritsu tanki daigaku kenkyū kiyō* 岡山県立短期大学研究紀要, 1967第13号, 論文1: 1–11. <https://doi.org/10.15009/00001440>

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Adams, Kate 2012. „Book review: Zoja, Eva 2011. *Sandplay Therapy in Vulnerable Communities: A Jungian Approach*.” *Journal of Sandplay Therapy* http://www.sandplay.org/pdf/reviews/adams_book_review_pattis_zoja.pdf (utolsó letöltés: 2021.03.22.)
- Adler, Gerhard (eds.) 1982. *C. G. Jung: The practice of psychotherapy. IV. The aims of psychotherapy. Collected works of C. G. Jung*. Vol. 16. Bollingen Series XX. New Jersey: Princeton University Press.
- Axel, Michael 1995. „Toward an Analysis of Japanese-Style Management: A Psycho-Cultural and Socio-Historical Approach.” In: *MIR: Management International Review, Special Issue Vol. 35, Euro-Asian Management and Business II – Issues in Foreign Subsidiary and International Management* 2: 57–73. https://doi.org/10.1007/978-3-322-90985-5_5
- Baker, David B. (eds.) 2012. *The Oxford Handbook of the History of Psychology: Global Perspectives*. USA: Oxford University Press (Oxford Library of Psychology). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195366556.001.0001>
- Coss, Elizabeth – Wong, John 2016. „Cultural Context and the Practice of Art Therapy in Asia.” In: Gussak, David E. – Rosal, Marcia L. (eds.): *The Wiley Handbook of Art Therapy-Wiley-Blackwell*. Wiley Clinical Psychology Handbooks. 718–726. <https://doi.org/10.1002/9781118306543.ch70>
- Edwards, David 2004. *Art Therapy, Creative Therapies in Practice series*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Enns, Carolyn Zerbe – Kasai, Makiko 2003. „Hakoniwa: Japanese Sandplay Therapy.” *The Counseling Psychologist* 31/1: 93–112. <https://doi.org/10.1177/0011000002239403>
- Fülöp Márta 2004. „A pszichoanalízis története és alkalmazhatósága a japán és a kínai kultúrában”. *Thalassa Tanulmányok* 15/2: 3–25.

- Gorodnichenko, Yuriy – Roland, Gérard 2012. „Understanding the Individualism-Collectivism Cleavage and its Effects: Lessons from Cultural Psychology.” In: Aoki, Masahiko et al. (eds.): *Institutions and Comparative Economic Development*. London: Palgrave Macmillan UK. 213–236. https://doi.org/10.1057/9781137034014_12
- Hamaguchi, Eshun 1997. „A methodological basis for Japanese Studies – with regard to „relatum” as its foundation.” *Japan Review* 9: 41–63. <http://doi.org/10.15055/00000316>
- Junge, Maxine Borowsky 2016. „History of art therapy.” In: Gussak, David E. – Rosal, Marcia L. (eds.): *The Wiley Handbook of Art Therapy-Wiley-Blackwell*. Wiley Clinical Psychology Handbooks. 7–16. <https://doi.org/10.1002/9781118306543.ch1>
- McVeigh, Brian J. – Gerteis Christopher 2016. *The History of Japanese Psychology, Global Perspectives, 1875–1950*. London: Bloomsbury Academic.
- Miller, Mara 2014. „‘A Matter of Life and Death’: Kawabata on the Value of Art after the Atomic Bombings.” In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 72/3: 261–275. <https://doi.org/10.1111/jaac.12093>
- Nihon hakoniwa ryōhō gakkai 日本箱庭療法学会, The Japan Association of Sandplay Therapy <http://www.sandplay.jp/> (utolsó letöltés: 2021.03.22.)
- Hyōgen ātoserapī kenkyūjo 表現アートセラピー研究所. „Hyōgen ātoserapī to wa 表現アートセラピーとは [Mi az expresszív művészetterápia?]” <http://www.hyogen-art.com/wordpress/expressivearttherapy/> (utolsó letöltés: 2019.12.06.)
- Reynolds, David K. 1987. *Japanese Models of Psychotherapy*. In: Norbeck, Edward – Lock, Margaret (eds.): *Health, Illness, and Medical Care in Japan: Cultural and Social Dimensions*. Honolulu: University of Hawai’i Press. 93–114.
- Stoddard, Denise Ann 2003. *A Comparison of the Emotional Indicators on the House-Tree-Person Drawings and the Kinetic-House-Tree-Person Drawing*. (PhD Diss., Andrews University) Andrews University Digital Library of Dissertations and Theses. <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/718> (utolsó letöltés: 2021.02.21.)
- Taketomo, Yasuhiko 1990. „Cultural Adaptation to Psychoanalysis in Japan 1912-52.” *Social Research, Reception of Psychoanalysis* 57/4: 951–991.
- Torres, Felix. 2020. „What is Posttraumatic Stress Disorder (PTSD)?” American Psychiatric Association. <https://www.psychiatry.org/patients-families/ptsd/what-is-ptsd> (utolsó letöltés: 2020.06.27.)
- Wadson, Harriet 2016. „An Eclectic Approach to Art Therapy-Revisited.” In: Gussak, David E. – Rosal, Marcia L. (eds.): *The Wiley Handbook of Art Therapy-Wiley-Blackwell*. Wiley Clinical Psychology Handbooks. 122–131. <https://doi.org/10.1002/9781118306543.ch12>
- Wadson, Harriet 2010. *Art psychotherapy*. New Jersey: John Wiley & Sons.

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN
A közép- és kelet-európai tatárjárások történetéhez

The Routledge Handbook of the Mongols and Central-Eastern Europe.
Alexander V. Maiorov, Roman Hautala (eds.) Oxon – New York, Routledge,
2021, 544 oldal

Nincs könnyű dolga annak, aki az európai mongol hadjáratok sokat kutatott történetét átfogó keretben kívánja újra vizsgálat tárgyává tenni. A téma könyvtárnyi irodalmát már annyira megszűrni sem egyszerű, hogy egy összefoglaló tanulmánykötetre elegendő témakörre szűkítse le a szerkesztő a rendelkezésre álló ismeretanyagot, nemhogy egy ekkora műben sok különböző szerző tollából készült tanulmányok esetében fenntartani az egyenletesen magas tudományos színvonalat.

A recenzius dolga a fentiek miatt szintén nem egyszerű, mert a tanulmányok egyenkénti részletes ismertetése szétfeszítené a recenzió kereteit, viszont több tanulmány bírálatának összevonásával csak elnagyolt és a szerzők egyéni erőfeszítéseit kellőképpen nem értékelő recenzió születne. Ezt a méltánytalan helyzetet elkerülendő azt a nem különösebben szellemes, de a célt mindenképpen szem előtt tartó megoldást célszerű választani, hogy minden a kötetben szereplő tanulmányról rövid és lényegre törő bemutatást közlünk.

A kötet hét fejezetre (Section) oszlik: I. Before and after the Great Western Campaign; II. The Mongols and Central Europe; III. The Mongols and South-eastern Europe; IV. The Golden Horde and Russia; V. The Golden Horde and Lithuania; VI. Trade and economic relations; Cultural exchange and church-religious interaction.

Az Alexander V. Maiorov and Roman Hautala által egyébként jó arányérzékkel és a kellő részletességgel megírt bevezető szerint a 13. század közepétől a 15. század végéig tart a történeti keret, de szerencsére ennél korábban kezdődik a tárgyalás, így a hadjáratok előzményeit is megismerhetjük, hiszen szigorúan véve ezt a keretet, maguk a mongol invázió főbb eseményei is csak periférikusan értek volna bele. Az első tanulmányban *Omens of the apocalypse: the first Rus' encounter with the Mongols through the prism of the Medieval mind* címmel Fedor N. Veselov azt vizsgálja, hogyan alakult a Rus' (és rajtuk keresztül

az európaiak) képe a mongolokról a korábbi, biblikus hagyományokon alapuló negatív és pozitív sztereotípiákhoz képest. A kötetet is szerkesztő Alexander V. Maiorov *Diplomacy, war, and a witch: peace negotiations before the Mongol invasion of Rus'* című nagy ívű írásában a mongolok diplomáciai házassági és családi szövetségépítési stratégiáit, valamint azt elemzi a *Tale of the Destruction of Ryazan* című forrás tükrében, hogy a mongol szövetségi feltételek elfogadása, visszautasítása vagy éppen megszakítása hogyan befolyásolta az adott régió és uralkodó geopolitikai pozícióját. Witold Świątosławski tanulmánya, *The Mongol invasions of Poland in the thirteenth century: the current state of knowledge and perspectives for future research* a témára vonatkozó, elsősorban lengyelországi kutatások eredményeit, jelenlegi – gyakran töredezett és további kutatásra szoruló – ismereteinket összegzi a 13. század különböző időszakában Lengyelország ellen lezajlott mongol támadásokról. *Mongol inroads into Hungary in the thirteenth century: investigating some unexplored avenues* című írásában Stephen Pow a mongolok a Magyar Királyság területére történő betörésének útvonalait, majd távozásuk lehetséges okait és körülményeit igyekszik új szemszögből vizsgálni, megkérdőjelezve, hogy Öödej halálhíre, amelyet a visszavonulásuk fő okának tartottak (és amit más, a kötetben szereplő tanulmányok is elfogadnak), vajon elérhetett-e Magyarországra a feltételezett rövid idő alatt. *The Bohemian Kingdom and the Mongol 'invasion' of 1241* című tanulmányban Tomáš Somer a rövid és átmeneti mongol betörés cseh legendákbeli, de történelmi alap nélküli vagy félreértéseken alapuló továbbélését tárgyalja.

A *The Mongols and Central Europe* című részt Michal Holeščák *Mongol attack on the upper Hungary in 1285* című írása nyitja, amelyben a Magyar Királyság azon északkeleti területeire történő mongol betörést kutatja, amelyek ma jórészt Szlovákiához tartoznak, bemutatva a belépő útvonalakat, az érintett megyéket, majd a kivonulást. Vásáry István fontos munkája *Mongol-Hungarian encounters in the fourteenth century* címmel a tatárjárás első (1241–1242) és második (1285) nagy hullámainak tárgyalása mellett, amellyel a magyar nyelvű szakirodalomban kevésbé járatos olvasót is kellő mélységben tájékoztatja a történeti háttérrel, kitér a későbbi magyar Kelet-politikára, a tatárok elleni sikeres központi és erdélyi székely harcokra, valamint szintézisben helyükre teszi az ezeket övező történettudományi tévedéseket. A kötet másik szerkesztője, Roman Hautala *The Polish-Mongol conflict over succession of the Halych and Volhynian Principality in the middle of the fourteenth century* című írásában a lengyelekkel fennálló politikai kapcsolataikon keresztül betekintést nyerhetünk a tatárok kelet-európai berendezkedésének hatalomtechnikai hátterébe, a hűbéri, tributárius stb. rendszerekbe, amelyek a térség életét évszázadokon át meghatározták.

A harmadik rész Alexander Nikolov *Byzantium and the Mongol world: contacts and interaction (from Batu to Tamerlane)* című tanulmányával kezdődik. A mongol–bizánci kapcsolatokról szólva kitér azok közvetlen előzményeire, az 1241-et követő húsz év alatt bekövetkező változásokra, majd az Arany Hordával és az Ilkhanidákkal kialakuló viszonyra. *A century of the Tatars' 'hegemony': the Golden Horde and Bulgarian lands (1241–1341)* című írásában Aleksandar Uzelac balkáni, közelebbről pedig bolgár szempontból tekinti át a mongol inváziót és az azt követő, jórészt dzsingiszida fennhatóság alatti évszázadot, amelyben Bizánc és az Arany Horda sokszor belső ellentétektől is szabdalt érdekei között örlődött az ország.

A negyedik rész első írása Adrian Jusupović *Basqaqs in Rus': social strategy of power* című munkája a *basqaqok/darugák* (hogy ezek utóbbi alakja hogyan keletkezett a mongol *darughachi* alakból, az egyelőre nem ismert) a többi dzsingiszida utóállambelítől némileg eltérő kiválasztását és szerepét tárgyalja a Rus' területén. Roman Iu. Pochekaev tanulmánya *From supreme judge to arbitrator: conflicts of Rus' princes under the Golden Horde khans' trial* címmel négy olyan esettanulmányt vizsgál, amelyekben az Arany Horda bírósága ítélkezett a fennhatósága alatt álló Rus' hercegségekben, és arra a megállapításra jut, hogy a tárgyalások és a tényfeltárás alaposak voltak, és sokszor még a helyi hagyományokat is előtérbe helyezték a mongol birodalmi törvényekkel szemben. Maxim V. Moiseev *The Muscovite Rus' and the Tatar states in the second half of the fifteenth century: the main trends of relations* című írásában az Arany Horda felbomlása körüli és utáni időszakokkal foglalkozik Moszkvának az Arany Horda-utód Kazáni, Nogaj és krími államalakulatok közötti diplomáciai kapcsolatainak keresztül. *The Turks in the Grand Principality of Moscow: migrations, services, and material allowance* című írásában Andrey V. Belyakov a Rus' hercegségek szolgálatába álló türk származásúak szerepét elemzi.

Az ötödik rész Darius Baronas *The Lithuanians and the Tatars: confrontation from a safe distance and vested interests in the common ground* című írásával kezdődik, amelyben a sokáig a történettudományi köztudatban élő, az Arany Hordával keményen szembenálló Litvánia politikai képét igyekszik árnyalni, kitérve a pogány államnak az Arany Horda számára biztosított pajzsszerepére a keresztény nyugati államokkal szemben. Moshe Grinberg *A Lithuanian embassy to the Golden Horde in 1348: the background and consequences* című tanulmánya nemcsak a címében említett, szerencsétlen sorsú követjárást írja le, hanem annak mélyre tekintő történeti kontextusát is Litvánia, a Teuton Rend, Moszkva és az Arany Horda többoldalú szemszögeiből. *Expansion of the Grand Duchy of Lithuania in the middle and the second half of the fourteenth century and its relations with the Horde* című írásában Vladyslav Gulevych a 14. századi nagy léptékű litván expanziót veszi górcső alá, és az azzal kapcsolatos, néha az erős

fantáziát sem nélkülöző történelmi interpretációkat igyekszik tisztázni. Szintén Gulevych jegyzi a következő, *The Grand Duchy of Lithuania, the Kingdom of Poland, and the Tatar World in the fifteenth century* című tanulmányt, amely az előző írás folytatásaként a még szélesebb földrajzi terület geopolitikai összefüggéseit tárgyalja a Litván Nagyhercegség kiépülése utáni és a Horda felbomlása előtti és alatti időszakban.

A hatodik rész Lawrence N. Langer tanulmányával, *The economics of Mongol rule in Rus', 1237–1350, kezdődik*, amelyben a durván két és fél évszázados tatár uralom gazdasági következményeit vizsgálja orosz szemszögből, ismertetve a fontosabb történettudományi, régészeti álláspontokat, kitérve a mongolok gyakran a rabszolgaság eszközével orvosolt mesteremberhiányára, a Rus' ezüsttartálékainak kiszivattyúzására és a mindezeket működtető kereskedelmi útvonalrendszer változásaira. Alexandr Osipian írása *Armenian diasporas between the Golden Horde, Rus', and Poland: long- distance trade and diplomatic services* az örménység gyakran alábecsült, a régiós politikai és gazdasági elitekkel kialakított kivételezett és bensőséges kereskedelmi (yam-rendszer) és diplomáciai kapcsolati hálózatainak kiépülését elemzi. *Genoa and Venice in the Golden Horde: politics, trade, and society* című tanulmányában Lorenzo Pubblici azzal foglalkozik, hogy az itáliai tengeri kereskedővárosok hogyan építették ki kereskedelmi kapcsolataikat már a kereszties hadjáratoktól kezdve, majd a mongol terjeszkedés mintegy melléktermékeként megvalósult viszonylagos kereskedelmi útvonalbiztonság eredményeképpen hogyan szélesítették ki ezeket egészen a 15. századbeli fokozatos visszaszorulás idejéig.

A hetedik rész első írásában Dmitrij M. Bulanin *Alexander the Great and other personages in the 'Tale of the Battle against Mamai'* címmel igyekszik tisztázni a „Tale” körüli, hamis feltevéseken alapuló történettudományi hiedelmeket, meghatározva a mű történelmi forrásként történő használatának határait és elkülönítve a nemzeti mitológiákhoz tartozó részeit. Fedor N. Veselov *From monstrous creatures to neighbouring humans: image of the Mongols in the European book miniatures of the thirteenth– sixteenth centuries* című tanulmányában a mongolok európaiak által a különböző térségi hagyományok szerint készült krónikákban megrajzolt, eleinte szóbeszédén, majd egyre inkább valós benyomásokon alapuló képének változásait kutatja a démonizált vérszomjas barbárok-tól a szofisztikáltabb ábrázolásokig. A *Between the politics of accommodation and independence: Rus', the Mongols, and the church, 1237–1350* című, ismét csak Lawrence N. Langer által jegyzett írás, a mongol invázió Rus' egyházra gyakorolt hatását vizsgálja, megállapítva, hogy azok nemhogy egyszerűen túléltek a megszállást, de a mongol törvények által védve még prosperáltak is alatta. Roman Hautala *Islamization of the Golden Horde during the Özbek Khan's rule according to Muslim, Latin, and Rus' sources* című utolsó, kötetzáró írása

az Arany Horda azon időszakáról, az Özbek uralkodásától kezdődő korszakról szól, amelytől kezdődően már az összes kán muszlim vallású volt, és amely az iszlamizációs törekvések előtérbe kerüléséről ismert.

A szerkesztők törekvése, hogy a különböző földrajzi területeket érő mongol támadások történetét az adott területek kutatóival megismertessék, érthető és a kívülálló szemlélő szempontjából is magyarázható; ráadásul különböző történettudományi iskolák, nyelvek és hagyományok képviselői reprezentálják magukat a kötetben. Részben ez is az oka annak, hogy a tanulmányok színvonala már csak a felvetett témákhoz kapcsolódó ismereteink mélységének egyetlensége, a szerzők szakterületeinek és kutatói tapasztalatainak sokfélesége miatt is óhatatlanul vegyes. A tanulmányok tartalmát tekintve, mivel gyűjteményes tanulmánykötetről van szó, így ez is elkerülhetetlenül tartalmaz – néhol jelentős – átfedéseket.

Az idegen szavak átírását, használatát célszerű lett volna egységesíteni, mert néhol még egy tanulmányon belül is eltérések mutatkoznak. Ugyan a mongolisztikai szakirodalomban jelenleg elterjedt közép-mongol alakban rekonstruált *Sübe'edei* neve leggyakrabban *Sübädäi* alakban szerepel a műben, de előfordul *Sübütai* alakban is (szemben például Ögödej fiának, *Qadannak* a nevével, ahol viszont valószínűleg a rekonstruált közép-mongol alakot kívánna követni az átírás, de a kötetben egy szokatlan *Qada'an* alak szerepel). További különböző átírási változatok a szövegből: *Chinggis/Genghis; Chinggisids/Chingisids; Ögedei/Ögödei; Güyük/Güyüg; Berke/Burke; quriltai/qurultai; Kyiv/Kiev* (ahol az első változat a vizsgált időszakra vonatkozóan anakronisztikus angol szakszövegben – különösen akkor, ha más térségbeli földrajzi névre nem vonatkozik a szövegben az átírási szabály, akárcsak az 1873-ban létrejött Budapest említése Buda vagy Pest helyett); *Ryazan/Riazan; Rashīd al-Dīn/Rashīd al-Dīn/Rashid al-Din/Rashiduddin; Thomas of Spalato/Thomas of Split; Guillaume de Rubrouck/William of Rubruck; Prince Küten/Khan Köten/Kotian; Liegnitz/Legnica*; szintén anakronisztikus alakok *Gemer* (Gömör helyett) és *Mureş* (Maros helyett), ezzel szemben a *Körös* helyesen ebben a formában szerepel, pedig ha az előző, kortárs román helyesírást kívánna követni, akkor *Crîşnek* kellene lennie stb. És akkor az alapvető *Tatar/Tartar* kérdést, valamint a nyilvánvaló elütéseket: *Yeke* helyett *Teke Mongghol Ulus; Szepes* helyett *Szepés; nyögér* helyett *Nyogér* (vö. mongol *nöker/nökör* 'társ' (a kán közvetlen szolgálatában álló tisztségviselő), még nem is említettük. A kínai átírások szintén keverednek, van, ahol tónusjelöléses pinyin átírást találunk (*Yuán Shī*), van, ahol tónusjelölés nélkülit (*Yuan Shi*), van, ahol Wade-Giles-t (*Hsi-li Ch'ien-pu*) stb.

A kötetben szereplő illusztrációk jórészt jó arányérzékkel és forrásválasztással gazdagítják a tanulmányokat, de például szerző nélküli Wiki-térképforrás használatát jobban meg lehetett volna fontolni.

Összességében a kötet szerkesztői igen fontos feladatot tűztek ki célul a közép- és kelet-európai tatárjárások történetének ilyen részletes és alapos vizsgálatával, és a fent említett kisebb hiányosságok ellenére ezt a célt többnyire magas színvonalon sikerült teljesíteniük.

SALÁT GERGELY
Tükör által világosabban

Takó Ferenc: *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme*. Budapest: ELTE BTK Filozófiai Intézet – L’Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, 2020. 336 oldal

Max Weber (1864–1920) megkerülhetetlen alakítója a XX. századi gondolkodásnak, valamilyen módon minden szociológus, gazdaságtudós, történész, jogász, politológus, vallástudós és filozófus találkozik vele tanulmányai vagy kutatásai során. Módszertanának elemeit, terminusait, meglátásait azok is ismerik és alkalmazzák, akik nem is föltétlenül vannak tudatában ezek eredetének. Elsősorban a modern szociológia atyjának tartják, de jóval több volt, mint társadalomtudós, joggal nevezhető univerzális gondolkodónak.

Az ember előbb-utóbb akkor is találkozni fog Weberrel, ha egy olyan, a szociológiától látszólag távol álló tudományággal kezd el foglalkozni, mint a sinológia – e sorok szerzője is a régi kínai és európai városok közötti különbségek kapcsán ismerkedett meg a névvel, és számos Kínával kapcsolatos gondolatról, köztudatba beépült toposzról, amelyet itt vagy ott olvasott, csak utólag tudta meg, hogy eredetileg Webertől származott (vagy ma se tudja). A német tudós a mai napig formálja a Kínáról való nyugati gondolkodást. Számos szerző vitába szállt vele, mára sok tételét cáfolták, munkáit sinológiai szempontból ízekre szedték, de az tagadhatatlan, hogy rendkívül megtermékenyítőleg hatott a modern Kína-kutatásra, és így vagy úgy, de mindenkinek reflektálnia kell rá, aki a kínai társadalomtörténettel, a kínai fejlődés elméleti kérdéseivel vagy Kína megismerésének a problémájával foglalkozik. Weber nemigen hagyja nyugodni az embert, hiszen módszertani felvetései ma is aktuálisak, az általa vázolt akadályok ma is leküzdhetetlenek. Hogyan tarthatja magát a tudós az objektivitás és értékmentesség elvéhez a munkájában, miközben az élet más területein természetszerűleg ilyen vagy olyan értékeket vall? Miként kutatható egy másik kultúra, ha „az európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan” az európai kultúra felől szemléli „az egyetemes történeti problémákat”? S miként kutatható ily módon akár maga az európai kultúra? Hogyan hasonlíthatók össze két egymástól függetlenül fejlődő civilizáció jelenségei?

Weber tökéletlen válaszokat ad mindezekre, de legalább próbálkozik, és tökéletes válaszok valószínűleg amúgy sem léteznek.

Max Weber természetesen nem sinológus volt, elsősorban a nyugati gazdaság-, társadalom- és eszmetörténet foglalkoztatta, de életművében fontos szerepet játszott más kultúrák vizsgálata – ezeket ugyanis egyfajta *tükörként* használta, hogy a nyugati jelenségeket értelmezni tudja. Így terelődött figyelme Kína felé, amely persze önmagában is érdekes és kutatásra érdemes terület, de Weber számára főleg saját főműve alaptételének a bizonyítására szolgált. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1905) című könyve fő állítása szerint a protestáns – elsősorban kálvinista – eszmék meghatározó módon befolyásolták a nyugati gazdasági és társadalmi fejlődést, a „kapitalizmus szelleme” szorosan összefügg a protestáns aszkézissel. Vagyis egy sajátos szellemi-érzületi-vallási tényező alapvetően formálta a gazdaságot, a felépítmény – a marxizmus leegyszerűsített magyarázatával szemben – nagyban hatott az alapra. Kínával és más keleti kultúrákkal ezen tétele megfogalmazása után kezdett el tüzetesebben foglalkozni, és utolsó évtizedének vallásszociológiai kutatásai már jelentős részben a Kelet sajátosságait igyekeztek feltárni – hogy ezáltal érthesse és magyarázhasssa meg jobban a Nyugatot.

Ennek az időszaknak kiemelkedő alkotása a *Konfucianizmus és taoizmus* című írás (röviden: *Kína-tanulmány*), amely először 1915-ben jelent meg az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* lapjain, majd bővített és átdolgozott formában az *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* részeként 1920-ban. A mű igazán mély elemzésére mind ez idáig kevesen vállalkoztak: a szaktudósok, filológusok sokszor megragadtak Weber vélt vagy valós tárgyi tévedéseinek a kijavításánál, a „weberológusok” inkább *A protestáns etikára* és más központi munkákra fókuszáltak, a *Konfucianizmus és taoizmus* filozófiai elemzése, az európai filozófiai Kína-értelmezés kontextusában és a weberi életmű tudományelméleti összefüggésrendszerében való elhelyezése elmaradt. Ezt a hiányosságot pótolja Takó Ferenc könyve.

A *Max Weber Kínája* cím pontosan megragadja a kötet tartalmát: a szerző nem Kínáról ír, hanem *Weber Kínájáról*, vagyis arról, hogy a német tudós miként ábrázolja és használja Kínát saját – Kínától tulajdonképpen független – céljai eléréseire. A könyv tehát nem sinológiai vagy orientalisztikai jellegű, sokkal inkább a (tudomány)filozófia tárgykörébe tartozik, de természetesen egy orientalista számára is fontos, hasznos és komoly önreflexióra késztető olvasmány. A több mint 300 oldalas kötet rendkívüli elmélyülést igénylő, komoly intellektuális teljesítmény, nem véletlen, hogy az alapjául szolgáló doktori disszertációval szerzője elnyerte a Cogito díjat. Jelen recenzióban csak főbb megállapításait van lehetőségem ismertetni.

Az I. fejezet egyfajta eszmetörténeti kontextussal szolgál. A szerző felvázolja Kína európai filozófiai recepciójának Max Weber előtti sajátosságait – amelyek persze sokkal inkább jellemezték az idézett szerzőket, mint magát Kínát. A Középső Birodalmat Európában sokáig idealizálták, sőt egyes gondolkodók bálványozták, majd ez az ellentétébe fordult, és megjelent Kína stagnációjának az elmélete, Kína az „ész birodalmából” meghaladott kövületté vált, amelynek lakói „mintha még ma is az emberi nem gyermekkorának idejét élnék” (Condorcet). A szerző meggyőzően, idézetekkel alátámasztva mutatja be a folyamatot, amelynek során Kína követendőből elrettentő példává vált. Bár a XVIII–XIX. században megjelent a sinológia mint szaktudomány, ez sokáig gyerekcipőben járt, és Kínát még a XIX. századi szerzők is leginkább saját gondolatrendszerük igazolására használták. A fejezet második részében a Kínarecepció kontextusáról a szerző áttér a Weber-életmű társadalomtudományi, történelemelméleti, gazdaságtani, szociológiai előzményeire, bemutatja ezen tudományok megjelenését, komoly diszciplínává válását és az ezeket kísérő elméleti vitákat, amelyek természetesen Webert sem hagyták érintetlenül. Sajátos tudomány- és történelemszemlélete, illetve módszertana ezek eredőjeként alakult ki.

A II. fejezet a weberi életmű módszertani és tematikus kérdéseivel foglalkozik. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy bár a Max Weber nevével összekapcsolódó objektív tudomány szemlélet szerint a megismerő tudomány nem követhet gyakorlati értékszempontokat, ez nem azt jelenti, hogy a tudománynak ne volna gyakorlati jelentősége és alkalmazhatósága. Az objektivitásra törekedve Weber egy olyan eljárást igyekszik kidolgozni, amelyben a tárgy megválasztását befolyásolja ugyan a kutató szubjektivitása, de a vizsgálat módszerének alapelve csak az objektív érvényesség lehet. Ebben vannak segítségére az *ideáltipikus konstrukciók*, amelyek absztrakció útján, mesterségesen megalkotott, viszonyítási pontként használt határfogalmak. Amikor a tudós ideáltipikus fogalmak segítségével ír le egy történeti jelenséget, valójában összehasonlítást végez a jelenség és a korábban megalkotott absztrakt határfogalom között, és ezzel lehetségessé válik az adott jelenség tárgyilagos elemzése vagy meghatározása. Az egyes történeti, társadalmi, kulturális jelenségeket egy adott szempont szerint objektív módon úgy tudjuk megvizsgálni, hogy e szempont tekintetében közös skálán helyezük el őket, megmutatva, mennyire közelítik meg az ideáltípust. Az ilyen komparatív módszerrel végzett vizsgálatok célja Webernél egy sajátos jelenség okainak a feltárása, amely Takó Ferenc elemzése szerint kétlépcsős folyamat: az „elsőfokú összehasonlítás” során a két jelenséget bizonyos szempont szerint azonos típusba soroljuk; a „másodfokú összehasonlítás” pedig a két jelenség összehasonlító vizsgálatát jelenti. A könyv elemző része, a IV–V. fejezet ezt a logikát követi.

A módszertan – az itt leírtnál természetesen jóval részletesebb – ismertetése után a szerző a Kína-tanulmány témáját járja körül, és ennek során azt igyekszik igazolni, hogy a *Konfucianizmus és taoizmus* szorosan kapcsolódik a *Protestáns etikához*, fő célja annak alátámasztása. Az utóbbi mű megjelenése után Weber szisztematikusan kezdte keresni azokat a pontokat, amelyeken a „nyugati” és a „keleti” társadalomtörténet eltérő módon alakult, és törekedett annak kimutatására, hogy a vizsgált nem nyugati kultúrákban a „kapitalizmus szelleme” hiányának – és ezzel a modern kapitalizmus kialakulása elmaradásának – oka a protestáns aszkézis hiánya volt. Az így született világvallás-tanulmányok – köztük a *Kína-tanulmány* – tehát a protestáns-etika-tézis indirekt bizonyításaként, egyfajta negatív kísérletként foghatók fel. (Természetesen a szerző is jelzi, hogy a két és fél száz oldalas *Kína-tanulmány* ennél jóval mélyebb és összetettebb munka, de ezen aspektusáról nem szabad megfeledkezni.)

A III. fejezet „A szöveg és története” címet viseli, és ennek megfelelően a *Konfucianizmus és taoizmus* születéséről, megjelenéséről, forrásairól, szerkezetéről és szövegváltozatairól szól. A szerző jelzi, hogy a tanulmány 1915-ös és 1920-as verziója között jelentős különbségek vannak, a második kiadáshoz Weber bővítette és némileg átdolgozta a *Kína-tanulmányt*. A könyvet végigkísérik azok a megjegyzések, amelyekben a szerző jelzi, ha egy adott szöveghelyen a két változat között érdemi eltérés van – ezek a részek nyilván olyan fontos kérdésekkel foglalkoznak, amelyeket Weber jobban ki akart dolgozni, vagy pontosítani kívánt. A fejezet röviden ismerteti az egyes részek tartalmát, továbbá a rejtett és említett forrásokat. Ez utóbbi részben lényegében összefoglalást kapunk a korszak sinológiájának aktuális állásáról, hiszen Weber szinte minden releváns művet ismert, amely nyugati nyelven addig megjelent. Takó itt jelzi azt a problémát is, amelyet a felhasznált szerzők Európa-központúsága, elfogultságai, félreértései, félreértelmezései és félrefordításai jelentettek a filológiai kérdésekkel nem foglalkozó Weber számára. A fejezet emellett részletesen ismerteti a világvallásokkal foglalkozó rész elméleti szempontból nagyon fontos nyitófejezetét, valamint a *Köztes vizsgálódás* című írást, amely a *Kína-tanulmány* és a *Hinduizmus és buddhizmus* című fejezet között helyezkedik el.

A következő két fejezetben található a könyv legfontosabb része, a *Konfucianizmus és taoizmus* tematikus elemzése, az előző fejezetekben tárgyalt módszertan és elméleti alapok felhasználásával. A IV. fejezet témája az, hogy miként jelennek meg Webernél a Kína és a Nyugat közötti hasonlóságok, az V. fejezet pedig a különbségeket veszi számba. A szöveget nem fejezetei sorrendjében elemzi, hanem bizonyos kulcskérdések köré rendezve. Mivel a *Kína-tanulmány* nem szakítható ki Weber gondolatvilágából, a szerző gyakran hivatkozik a *Gazdaság és társadalom* című művére és más írásaira is, ezáltal helyezve el az írást az életműben.

A „hasonlóság eszközeivel” foglalkozó fejezet első része egyes kiemelt fogalmak – *kapitalizmus, racionalizáció, patrimoniális bürokrácia* – részletes elemzésével mutatja be, hogy Weber miként használja vizsgálataiban az ideáltípusokat. Az elsővel kapcsolatban Weber arra a megállapításra jut, hogy Kínában létezett – általános értelemben vett – kapitalizmus, ez azonban különböző okok miatt – nem utolsósorban az „érzületi” alapok hiánya miatt – nem fejlődött racionális gazdasági rendszerré, nem alakult ki a „kapitalizmus szelleme”. A racionalizáció sem hiányzik Kínában, legalábbis a hivatalnokréteg kormányzási technikáit illetően – sőt éppen az okozza a kapitalista fejlődés szuboptimális szinten való megakadását, hogy a racionális cselekvés a hivatalnokréteg körében extraoptimális mértékben érvényesül, ami megakasztja az összes többi szféra hasonló folyamatát. Éppen ez a jelenség, a konfucianus hivatalnoki etika túlracionalizáltsága motiválja Webert Kína vizsgálatára, hiszen itt a bürokratikus uralom – az életmű egyik központi témája – csaknem tiszta ideáltípusa jelenik meg. A patrimoniális bürokrácia, amely a Kína-elemzés egyik meghatározó terminusa, abban sajátos, hogy míg Nyugaton ez átmeneti állapot volt (a könyv szerint „kései” patrimonializmus és „korai” bürokrácia), Kínában tartós formának bizonyult. Kína tehát egy olyan állapotban merevedett meg, amely Nyugaton átmenetiként, egy, a korábbtól minőségileg különböző struktúra első fázisaként jelent meg.

A hasonlóságok weberi alkalmazását bemutató fejezet a történelmi párhuzamok bemutatásával folytatódik, a szerző itt is alapfogalmakat – ideáltípusokat és egyben korszakokat – elemez. Takó a *patriarchalizmus, feudalizmus, patrimonializmus* terminusait emeli ki annak szemléltetésére, hogy az egyes időszakokban Nyugaton és Kínában is megfigyelhető alakzatok miként vezetnek eltérő fejlődési utakhoz. A szerző a *Kína-tanulmány* fő tételként azonosítja azt a megállapítást, amely szerint a konfucianus bürokrácia nem szemben állt a patrimonializmussal, hanem megszilárdította, tartóssá tette azt. A bürokratikus uralom Kínában tehát nem alapját, hanem gátját jelentette a kapitalizmusba való minőségi továbblépésnek.

A hasonlóságokkal foglalkozó fejezet harmadik része azokat az eseteket veszi számba, amikor egy jelenség vizsgálata az „elsőfokú” és „másodfokú” összehasonlítás határán történik, vagyis az azonos kategóriába rendelésnek és az így egyazon rendszerben elemezhető mintázatok közti különbségek feltárásának az érintkezésénél, találkozásánál. Itt is három fogalom(pár) illusztrálja Weber módszerét. Az egyik a *teremtő király és teremtő isten* Kína és Elő-Ázsia vonatkozásában, itt a vízszabályozásnak van kiemelkedő szerepe. A másik a *hős és a hivatalnok* Kína és a görögség esetében – itt idézi a szerző azt a rendkívül fontos weberi tételt, miszerint „minél távolabbra megyünk vissza a történelemben, a kínaiak és kultúrájuk (a nekünk jelenlegi szempontjainkból fontos

vonásokban) annál inkább *hasonlónak* tűnnek ahhoz, ami nálunk is található”. A harmadik bemutatott fogalom a *pontifexé* Kínában és Rómában. Összességében a fejezetből kiderül, hogy a megértés eszközei Webernél a *Kína-tanulmány*-ban is az ideáltipikus konstrukciók, a hasonlóságok és a különbségek összetett viszonyrendszere ezeknek a keretei között épül fel. Ebben a rendszerben kerül sor a kínai társadalomtörténet valamennyi elemének a vizsgálatára is, Weber tehát következetesen ragaszkodik a saját maga által lefektetett alapelvekhez és módszerekhez.

Az V. fejezet a „különбözöség eszközeivel”, a Weber által Kína és a Nyugat között feltárt különbségekkel foglalkozik. A fejezet első pontja a Kínából hiányzó *nem* vallási-érzületi (elsősorban gazdasági) tényezőket veszi számba. Az egyik ilyen természetesen a *város*, amely ugyan létezett Kínában, de teljesen más jellegű és funkciójú volt, mint Európában; nem rendelkezett szabadsággal, és „a bürokratikus igazgatás kegyétől való függés” jellemezte. Külön pont foglalkozik a *polgársággal*, amely természetesen Kínában szintén nem volt jelen, még hozzá a nemzeti kötelek fennmaradása miatt, ami megakadályozta, hogy a lakosok nem vérségi alapú társulásokra lépjenek egymással. Emiatt Kínából hiányzik a városi racionális „üzem” is. Végül a *jog és a szabadság* – pontosabban a racionálisan kodifikált jog – kínai hiánya is kiemelten hozzájárul ahhoz, hogy a „kapitalizmus szelleme” Kínában nem alakul ki.

A nem vallási-érzületi tényezők után a fejezet rátér a *Kína-tanulmány* egyik központi kérdéskörére, a „*konfuciánus életorientáció*” tárgyalására, amelyet Weber – aki az érzületi tényezőknek mindig is nagy (bár sose kizárólagos) szerepet tulajdonít – a tanulmány „voltaképpen témájának” tart. Abban, hogy a kínai gazdaság- és társadalomfejlődés úgy alakul, ahogy, kulcsszerepet játszik a konfuciánus hivatalnoki „rend”, amely egyrészt a konfuciánus etika hordozója, másrészt a dolgok természetéből adódóan saját gazdasági érdekeinek az érvényesítője. Az írástudók vonatkozásában a karizmatikus és a racionális vonások összefonódása sajátos kínai jelenség, amelyben a karizmát idővel felváltja a tradicionalizmus. A kínai társadalomban – az elemzés szerint – a racionalizmus és az irracionálizmus egyfajta kettőssége alakul ki: a hivatalnokréteg alapvetően racionális irányultságú (bizonyos irracionális elemei ellenére), ezzel szemben a társadalom minden egyéb szférája az irracionális felé hajlik. A hivatalnokság ütközőréteg a császár pontifikális hatalma és a népi hiedelemvilág között, és a konfucianizmus – amely alapvetően „világon belüli laikus-erkölcsiség” – a vallás korai alakzatait irracionális, mágikus formájukban tartja fenn. Kínában hiányzott egy „megváltásvallás központi, módszeres életorientáló ereje”, az „etikai Isten” és a prófécia bármilyen formája – és ennek komoly társadalmi-gazdasági következményei lettek, a Nyugattól való eltérést éppen ezek a hiá-

nyok okozták. (Sokat mondó, hogy a Takó Ferenc könyvének alapjául szolgáló értekezés főcíme éppen ez volt: „*Was fehlte*”.)

A konfucianizmus személytelenné és érzelmektől mentessé tette a hivatalos kultuszt, és az elfogadott rítusok és a népi vallásosság közti űrt a taoizmus töltötte ki, amelynek gyökerei hasonlóak voltak a konfucianizmuséhoz. A taoista bölcs kivonul a világból, kontempláció útján egyesül az istenivel – de hiányzik belőle az aktív szembenállás a világgal, továbbá az aszketikus laikus erkölcsiség is. A taoista misztika egyfajta „varázskertté” alakítja a világot, és a misztikus hit fenntartása révén éppen, hogy a konfuciánus tradicionalizmust erősíti.

A „konfuciánus életorientáció” elemzése után a fejezet harmadik pontja azt tekinti át, hogy a *Kína-tanulmány* miként bizonyítja indirekt módon a *Protestáns etika* fő állítását. A szerző értelmezése szerint a konfuciánusok által hivatalosan elutasított, de „varázskert” formájában fenntartott mágia az újításokkal szembeni tradicionalisztikus félelmet ültetett az emberekbe, miközben a rítusok az élet minden külsődleges vonatkozását a hagyományhoz láncolták. A kötelezettségek, amelyekkel Nyugaton a hívő Istennek tartozott, Kínában csak a nemzetség keretein belül léteztek. A ceremonializmus és a tradicionalizmus uralma megakadályozta, hogy valamiféle „polgári életmethodika” jöjjön létre. A konfucianizmus ugyanis racionális *alkalmazkodás* a világhoz, míg ezzel szemben a puritán racionalizmus – amelynek követője világi hivatással és isteni elhivatással rendelkezik – racionális *uralom* a világ felett. A világhoz való abszolút alkalmazkodás minden haladást meggátol. A *Kína-tanulmány* szerint a Nyugat és Kína közötti számos különbség mindegyike visszavezethető „egy hivatali javadalmas réteg uralmának gyakorlati racionalizmusára”, amelynek eszmei hátterét „a konfuciánus életorientáció” jelenti.

A VI. fejezetben a szerző a könyv fő megállapításait foglalja össze, illetve abból a szempontból is megvizsgálja a szöveget, hogy az mennyiben tartalmaz Weber részéről Európa- és kórkritikát. Ez utóbbira alkalmat nyújt a kínai bürokrácia tárgyalása, amely illeszkedik Webernek az univerzális bürokratizálódási folyamattal kapcsolatos ellenérzéseire és félelmeire. Ezen a ponton Weber láthatólag nem is tudja tartani magát az értékmentesség elvéhez. A könyv a *Konfucianizmus és taoizmus*, illetve Weber Kínával kapcsolatos munkásságának utóéletével, hatástörténetével, illetve egy rövid konklúzióval zárul.

A *Max Weber Kínájához* hasonló könyv nagyon régen nem jelent meg Magyarországon. A sinológusok elsősorban Kínával foglalkoznak, az európai gondolkodási hagyományban jártas filozófusok, eszmetörténészek pedig kevésbé mozognak otthonosan „kínai” terepen, a jelenleg élő tudósok közül talán csak Várnai András foglalkozott mélyebben az európai Kína-recepcióval. Nem véletlen, hogy a szerző egyik fő támogatója és mentora is ő volt. Az orientalisztikai és európai eszmetörténeti tudás Takó Ferencre jellemző ötvözése kül-

földön is ritka, a kötet nemzetközi tudományos közegben is megállná a helyét. Bár a szaktudományok sok tekintetben meghaladták Max Weber – a könyv végi összegzés utolsó gondolata éppen ennek természetes voltáról szól –, a könyvben felmerülő legfontosabb problémákkal, a mások és magunk kultúrájának megismerésével járó nehézségekkel, a valóban objektív módszertan alkalmazásának a lehetetlenségével a mai kutatóknak is szembe kell nézniük. A *Kína-tanulmány* ma is aktuális, mert – ahogy a szerző fogalmaz – „a jelentős művek akkor is ilyenek maradnak, ha aktualitásukat azon új *kérdésfeltevések* miatt veszítik el, amelyek épp belőlük táplálkozva születtek meg”.

SALÁT GERGELY
Trianon felül- és alunézetből – japán szemmel

Trianon és a japán diplomácia. Magyar vonatkozású japán diplomáciai dokumentumok, 1914–1923. Szerkesztette, a dokumentumokat válogatta és fordította Umemura Yuko és Wintermantel Péter. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, 2021. 214 oldal

Japán a győztesek oldalán fejezte be az első világháborút, így az azt lezáró békeszerződések kidolgozásában és végrehajtásában is szerepet kapott a nagyhatalmak között. A párizsi békekonferencián a japán diplomaták újoncnak számítottak a nemzetközi politikában, ráadásul az európai rendezés mikéntjében Tokiónak nem volt különösebb érdekeltsége, ezért a szigetország küldöttei kifejezetten visszafogottan viselkedtek. A japán résztvevők külügyminiszterük 1917-es utasításához tartották magukat, miszerint 1) a japánt közvetlenül érintő kérdésekben (vagyis Kínában és a csendes-óceáni szigetvilágban a volt német területek és jogosultságok megszerzése ügyében) lépjenek fel aktívan a japán érdekek képviseletében; 2) azon ügyekben, amelyekben nem merülnek fel japán érdekek, tartózkodjanak a felesleges részvételtől; 3) azokban a kérdésekben, ahol Japán és a szövetségesek érdekei egybeesnek, járjanak el a szövetségekkel egységben, hozzájuk alkalmazkodva. Ennek megfelelően a japánok a győztes hatalmak „csendestársai” voltak Párizsban, a Magyarországot érintő kérdésekben sem exponálták magukat, energiáikat a Nemzetek Szövetségéről és a faji megkülönböztetés elleni klauzuláról zajló viták kötötték le.

A konferencián kidolgozott békeszerződés csak nagyjából rögzítette a határokat, a pontos vonalakat határmegállapító bizottságok jelölték ki, ezek egyrészt a győztes nagyhatalmak küldötteiből, azaz angol, francia, olasz és japán tagokból, másrészt határszakaszonként az érintett államok képviselőiből álltak. A végleges döntést e bizottságok szakvéleménye alapján a Nagykövetek Tanácsa hozta meg. A Magyarország új határait kijelölő testületekben tehát japánok is helyet kaptak, ahogy a Budapesten az antant tábornoki bizottságának átalakulásával létrejött Szövetségi Katonai Ellenőrző Bizottságban (SzKEB) is. Így 1921–1927 között egy tucat japán katonatiszt töltött hosszabb-rövidebb időt Magyarországon, öten a négy határmegállapító bizottságban, a többiek

a SZKEB-ban. Utóbbiaknak csak protokolláris szerepük volt, de a csehszlovák, román, jugoszláv és osztrák határt kijelölő bizottságokban a japán tisztek tevékenyen részt vettek, és volt némi részük a végleges határvonal kialakításában.

A párizsi konferencián és a magyarországi határkijelölésben részt vevő japán küldöttek természetesen folyamatosan tájékoztatták hazai feletteseiket a munkájukról, jelentéseket, feljegyzéseket, naplót írtak. Ezek az iratok fennmaradtak, de egészen a legutóbbi időkig ismeretlenek voltak a történészek és a közvélemény számára. Ezen a helyzeten változtat Umemura Yuko és Wintermantel Péter könyve, amely összesen 41 magyar vonatkozású japán külügyi irat magyar fordítását teszi közzé az első háború alatti és utáni évekből. A kötet, amely az MTA Lendület Trianon 100 Kutatócsoport Trianon-dokumentumok és -tanulmányok sorozatának kilencedik részeként látott napvilágot, számos érdekességgel egészíti ki mindazt, amit egyrészt Trianonról, másrészt a korabeli japán diplomáciáról tudunk.

A könyv rövid előszóval kezdődik, majd Wintermantel Péter terjedelmes tanulmányát olvashatjuk (9–55), amely összefoglalja a kutatás fő tanulságait. Ebben a szerző ír Japán felemelkedéséről és nagyhatalommá válásáról, a szigetország első világháborús szerepvállalásáról, a magyar–japán kapcsolatok alakulásáról, illetve a japán küldötteknek a párizsi békekonferencián és a békeszerződés végrehajtása során játszott szerepéről. A magyar–japán viszony alakulása eddig sem volt feltáratlan terület – korábban például Tóth Gergely *Japán–magyar kapcsolattörténet 1869–1913* és Wintermantel Péter *Nipponbabona – A magyar–japán kapcsolatok története* címmel írt olvasmányos kapcsolattörténeti monográfiát –, de ilyen mélységben a világháborús és trianoni problémakört még senki nem dolgozta fel (Umemura Yuko írt ugyan egy rövid tanulmányt a határmegállapító bizottságok japán tagjairól, de ebben a jelen kötetben szereplő információknak csak a töredéke szerepelt). Az értekezés epilógusa a magyar revíziós gondolat japán támogatottságával kapcsolatos magyar illúziókat veszi górcső alá.

A kötet legnagyobb részét (63–199) a japán dokumentumok fordításai teszik ki. A tokiói Nemzeti Levéltárban, a japán Külügyminisztérium Diplomáciai Irattárában és a japán Honvédelmi Minisztérium Honvédelmi Kutatóintézetében több ezer oldalnyi anyag található a kérdéskörrel kapcsolatban, ezek jelentős részét a közelmúltban digitalizálták, így ma már a világ bármely pontjáról hozzáférhetők a Japán Nemzeti Levéltár által létesített Ázsiai Történelmi Források Központja online felületén keresztül. A szerkesztők ezekből választottak ki 41-et, sok esetben emberfeletti munkát végezve, mert az iratokat jórészt nehezen olvasható kézirással írták a maitól jelentősen eltérő nyelvezettel, mára már kiveszett kandzsik és diplomáciai kifejezések használatával. Az iratok közül a legkorábbi 1914-es, ekkor ért véget az addig nem túl szoros, de viszonylag

baráti viszony Japán és az Osztrák–Magyar Monarchia között, a kibontakozó világháborúban ugyanis a felek az ellentétes oldalra kerültek, és Qingdaóban harci cselekmények is történtek köztük. A legutolsó irat pedig 1923-as, ebben az évben születtek meg a határmegállapító bizottságokban részt vevő japán biztosok zárójelentései. Ez utóbbiak mellett jelentős iratesoportot tesznek ki a párizsi megbeszéléseken tárgyaló japán küldöttek magyar vonatkozású anyagai. Különleges – a határkérdéshez nem kapcsolódó – kérdéskör volt a Japánban vagy Oroszországban japán felügyelet alá került magyar hadifoglyok ügye, ezekkel kapcsolatban is több dokumentumot olvashatunk.

Az iratokat Umemura Yuko személyes utószava követi (201–203), amelyben a kutatás körülményeinek és nehézségeinek az ismertetése mellett arról is szó esik, hogy milyen japánként, de a határon túli magyarok sorsát személyes élmények által is jól ismerve, találkozni Japán száz évvel ezelőtti képviselőinek a feljegyzéseivel. A kötetet névmutató és japán nyelvű összefoglaló zárja.

Az első világháborút követően a magyar közvéleményben kifejezetten kedvező kép élt a japánokról, és ennek okai a kötetből is kiderülnek. A magyarság keleti eredetének tudata és ehhez kapcsolódóan a magyar–japán rokonság gondolata már korábban is létezett a magyarok körében, akik hagyományosan nagy érdeklődést mutattak Japán iránt. Az első világháború elején ugyan a szigetország ellenséggé vált, és egy ideig a magyar közvélemény a japánok ellen fordult, de a háború végén a győztes hatalmak közül Japán felé fordultunk a legnagyobb bizalommal és bizakodással. Ennek a rokonságtudat mellett oka volt az is, hogy – ahogy a kötetből kiderül – a magyar hadifoglyokkal a japánok kifejezetten emberségesen, sőt barátságosan bántak, a táboraikban uralkodó körülményekről pozitív hírek érkeztek. A párizsi békekonferencián az európai ügyek iránt a japánok nem mutattak mély érdeklődést, de elfogulatlanságukat, korrektségüket a magyarok hajlamosak voltak az európai rokonok iránti szimpátiaként értelmezni. A határmegállapító bizottságok japán tagjait sok helyütt ünneplő tömegek fogadták, és tőlük várták, hogy a bizottságok a magyaroknak kedvezően jelöljék ki a végleges határt. Bár erre a békeszerződés megszabta szűk keretek, illetve a többi bizottsági tag ellenmunkája alig adott lehetőséget, tény, hogy – feljegyzéseik szerint – a japán tisztek kifejezetten szimpatizáltak a magyarokkal, és tudatában voltak a trianoni döntések igazságtalanságának. A szerzők szerint végül abban volt szerepük, hogy 700 négyzetkilométernyi terület Magyarországhoz került.

A diplomáciai iratok közül különösen érdekesek Szano Micunobu kapitánynak, a magyar–román, illetve Andó Rikicsi őrnagynak, a magyar–csehszlovák határmegállapító bizottság japán tagjának a feljegyzéseiből vett részletek (35. és 36. dokumentum), valamint Andó Rikicsi záró beszámolója (39. dokumentum). A japán tisztek átfogó képet adnak a bizottságok munkájáról, a határkijelölés

konkrét menetéről. Beszámolnak például a cseh és román csendőrök erőszakosságáról – amellyel a kérdéses hovatartozású falvak lakosságát igyekeztek megfélemlíteni –, Meunier bizottsági elnök románbarátságáról, az olasz tag megvesztegethetőségéről és egy sor más olyan motívumról, amely megnehezítette az etnikai elvet legalább valamivel jobban figyelembe vevő határok kialakítását. Ugyanakkor a magyar biztosok taktikázásáról és felbujtó tevékenységéről sem feledkeznek meg. Olyan jellemző apróságok is kiderülnek, mint hogy például a csehszlovák határbizottság magyar tagja valószínűleg azért támogatta a testület központjának átköltöztetését Budapestről Pozsonyba, mert ott valutában folyósított napidíj-kiegészítésre számíthatott.

Összességében azonban a japán biztosok magyarok iránti szimpátiája egyértelmű, és azt is jól látják, hogy a rosszul meghúzott határok milyen következményekkel járnak a jövőben. Ahogy Andó írja: „Rabszolgasorba juttatják a helyi lakosságot az országuk területéből az újkori háború hatására végbemenő elcsatolások. Kisebbségként és idegen népként el kell fogadniuk lelki életükben és a tényleges mindennapi-társadalmi érintkezésben is az elnyomatásukat. Nem tudok szabadulni attól a gondolattól, hogy a helyiek bizony reggeltől estig abban bíznak, hogy egyszer visszakérülhetnek az anyaországhoz. Mindenki békéről papol, de ha a jövőbe tekintünk, akkor a valóságban csak a jövődő háborúk csíráját vetik el így, micsoda dolog ez?! Akik a tartós világbékéről szónokolnak, azok jöjjenek el egyszer ide a közép-európai határvonalakra, és nézzék meg jól, beszélgessenek el az ottani családokkal, hogy az idegen népek uralma alatt milyen siralmas élet vár.” (Andó Rikicsiről érdemes megjegyezni, hogy később jelentős karriert futott be, és Tajvan utolsó japán főkormányzójaként fejezte be pályafutását.)

Persze a bizottságokban egyetlen szavazattal rendelkező japánok nem tehetek sokat, még a jellemzően tárgyilagos, de erélytelen angolokkal összefogva sem. A magyar határok elhelyezkedése természetesen nem volt fontos Japán számára, nemzeti érdekük nem fűződött a kérdéshez, így komolyabb konfliktust akkor sem vállaltak a többi hatalommal, ha küldötteik egy döntéssel személyesen nem értettek egyet. Viselkedésük azonban ahhoz elegendő volt, hogy Magyarországon az a kép alakuljon ki, miszerint az ország számíthat Japán támogatására az esetleges határrevízió esetén. A japánok magyarok melletti elkötelezettségének elképzelése mögött kitapintható némi vágyvezérelt gondolkodás, amelyet a korban népszerű turanizmus is fokozott, valójában – érthető módon – Japánt nem hozta lázba a magyar ügy. Az azonban tény, hogy míg a párizsi békekonferencia európai ügyekkel foglalkozó ülésein a japánok lényegében csak megfigyelőként voltak jelen, a határmegállapító bizottságok japán tagjai tevékenyen részt vettek a békeszerződésben csak nagyjából előírt határ-

vonalt pontos helyszíni meghatározásában és kitérésében, és ebben a magyar igényekhez rendszerint jóindulatúan álltak hozzá.

Umemura Yuko és Wintermantel Péter könyve értékes történelmi munka, amely nem írja ugyan felül az eddigi Trianon-kutatások eredményeit, de jó néhány fehér foltot eltüntet, és érdekes adalékokkal egészíti ki ismereteinket. S hallatlanul izgalmas olvasmány, amely a külső szemlélő szemével mutatja be a száz évvel ezelőtti Magyarországot, a nagyhatalmi alkudozásokat és a kishatalmi mesterkedéseket, az új határ kialakításának a menetét, továbbá számos olyan érdekességet, mint Qingdao japán ostroma vagy a japánbeli magyar hadifoglyok sorsa. Bízunk benne, hogy hasonló kötetek a kapcsolattörténet más, vidámabb fejezeteiről is készülnek majd.

TAKÓ FERENC

A KRE Japanológia Tanszék újabb eredményei

Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.): *Kortárs Japanológia IV.* Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2022, 320 oldal

A Károli Gáspár Református Egyetem 1994 óta működő Japanológia Tanszéke 2015-ben indította útjára kötetsorozatát. A széria ambiciózus címe, a *Kortárs Japanológia* azt sejtetheti, hogy a kötetek átfogó képet nyújtanak a magyarországi japanológiai kutatásokról. Igaz, a kiadványok nem a teljes hazai japanológiát, hanem a KRE japán szakához valamilyen módon kötődő kutatók, oktatók, volt hallgatók szakmai eredményeit mutatják be, az olvasó nem csalódik, ha színes és színvonalas írásokat szeretne forgatni, hiszen a sorozat darabjai mind ilyen munkákat sorakoztatnak fel, formailag szép kivitelben. Az első három kötet rendre a következőket tartalmazza: (I) a KRE japán szakos képzésének 20 éves fennállása alkalmából összeállított jubileumi tabló; (II) a Japán Alapítványnak a hazai japánnyelv-oktatás, kultúraterjesztés, kutatási tevékenység bemutatását is célul kitűző SacuraCore Projectjének eredményei; (III) a KRE Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézetéhez kötődő doktori disszertációk áttekintése. Ezek a munkák diszciplináris értelemben lefedik a japanológia széles spektrumát: a japán történelem, művelődéstörténet, művészet, társadalom, irodalom, színház, film, műfordítás, nyelvészet, média és kommunikáció, nyelv- és kultúraoktatás egyaránt nagy súllyal jelennek meg bennük.

A *Kortárs Japanológia IV.* – ez egyszerre sorozat- és kötet cím – újabb tematikus gyűjtemény, amely a japán művészetre összpontosít, ám azt igen izgalmas megközelítésben, kifejezetten nem művészettörténeti aspektusból, hanem a bölcsészettudomány részdiszciplinái felől mutatja be. Ahogyan a két szerkesztő, Doma Petra és Farkas Ildikó az *Előszó*ban fogalmaz, intézetük „oktatói különböző megközelítésekkel vizsgálják meg egy-egy művészeti témát, így a japán művészet multidiszciplináris és interdiszciplináris feldolgozása révén a japán kultúra komplex értelmezésére nyújtanak lehetőséget, a japán történeti, társadalmi, kulturális, művészeti, vallási kommunikációs és esztétikai keretekbe ágyazva” (9–10). Mint hangsúlyozzák, a multidiszciplinaritás vonatkozik a japán és más kultúrák viszonyának, kölcsönhatásának az elemzésére, a külföldi

Japán-recepció és a különböző hatások japánbeli befogadásának a vizsgálatára is, reflektálva a legújabb nemzetközi metodológiai eredményekre.

A kötet három nagyobb egységbe foglalja az írásokat. Ezek tárgya „A japán művészet japán kontextusa”, „A japán művészet külföldi percepciója”, valamint „A változó japán művészet”. A következőkben e struktúrát követve tekintem át a kötetben szereplő egyes írásokat, hangsúlyozva, hogy ez csakis felszínes ismeretése a tartalmas gyűjteménynek. (Az áttekintésben a tanulmányok címe a KRE Japanológia Tanszékének kiadványaiban, így ebben a kötetben is alkalmazott úgynevezett magyaros átírásban szerepel.)

Az első szakasz Lázár Marianna tanulmányával kezdődik, amelynek címe „A Kofun-kor művészete: japán sírépítészet a 3–7. században”. A szerző rendkívüli alapossággal, gazdag kép- és jegyzetanyaggal mutatja be a *kofun* sírépítészet jellegzetességeit. A sírépítészet vizsgálata önmagában is számos tudományterület alapos ismeretét igényli, és az írásban a szerző kamatoztatja is történelmi, művészettörténeti és régészeti háttértudását. Ezzel mintegy jelképesen megnyitja az interdiszciplinaritást programszerűen célul kitűző kötetet.

Soós Sándor írása a „A *Tíz bika* képsorozat mint a csan szerinti tiszta tapasztalás megvalósulása a fokozatos út keretei között” címet viseli, amelynek komplexitását a cím is tükrözi. Elmélyült elemzést nyújt a *Tíz bika* szimbolikájáról, mind a zen buddhizmus vonatkozásában, mind – egy-egy kitekintő gondolatban – Nishida Kitarō gondolkodásával összefüggésben. A szerző az eszmetörténetben kevésbé jártas olvasó számára is érthető módon fogalmazza meg gondolatait, míg a jegyzetek gazdag eligazítást nyújtanak a további tájékozódáshoz.

Farkas Mária Ildikó, a kötet egyik szerkesztőjének elemzése, „A művészet mint a kollektív kulturális identitás része – a *kokugaku* az irodalomról” precízen mutatja be a *kokugaku* iskola irodalomfelfogását, az irányzat Japán-központú gondolkodásmódjának művészeti vonatkozásait. Vizsgálja emellett e művészetértelmezés kapcsolatát a *kokugaku*-nak a társas viszonyok mibenlétéről alkotott elképzelésével is. Az írás remek érzékkel tágítja ki a kultúrtörténeti vizsgáldás bevett kereteit, így módszertani értelemben is példaadó.

Samu Veronika izgalmas, „Miben rejlik az onomatopoeitikus kifejezések művészi ereje? A japán onomatopoeiák a gyermekirodalomtól az (audio)vizuális művészetekig” című írása a nyelvészet és az irodalomtudomány, illetve a művészetelmélet színes határterületén mozog. A tanulmány erőssége, hogy a precíz nyelvészeti háttérrel és elemzést élvezetesen kapcsolja össze a vizsgált nyelvi elemek irodalmi használatával, kifejezőerejének az elemzésével, így akár a nyelvészeti elemzéstől idegenkedő olvasókhöz is közelebb hozhatja a területet.

Varrók Ilona írása, „A japán nevelés esztétikai háttere. A szinkretizáló művészetek és a vizualitás hagyománya” arányos körképet tár elénk a vizuális ábrázolás, illetve a vizualitás és a különböző művészeti ágak viszonyának a történetéről a japán művészetben. Jól érzékelteti nemcsak a művészeti vonatkozásokat,

hanem ezeknek a társadalom alakulástörténetével mutatott párhuzamait is. Ismét példáját látjuk annak, hogy egy írás a társadalomtörténet és a művészeti megjelenítés szoros kapcsolatát érzékletesen tárja fel.

A szakaszt Vihar Judit „A haiga és japán térhódítása” című írása zárja, amely némiképp eltér a kötet legtöbb szövegétől, amennyiben sokkal inkább ismeretterjesztő stílusban megírt munka. Az írás egyértelműen tükrözi a japán irodalmat jól ismerő szerző területe iránti őszinte odaadását, ám a szöveg ebben az esetben, úgy érezzük, kisebb mértékben íródott az irodalomtudós, mintsem a gyakorló műfordító és szerző asztalán, így az olvasó általa a japán művészetet mintegy „belülről” ismeri meg.

A második szakasz igen erős felütése Janó István „Az imagizmus esztétikája, avagy a japán haiku és a francia szimbolizmus szintézise” című munkája. A szöveg nemcsak a japanológusok, hanem az irodalmár olvasó számára is fontos ismeretekkel szolgál a japán költészet nyugati recepciójáról. A szerző roppant precízen, az alapok lefektetésétől, az irányzatok meghatározásától az átfogó recepciótörténeti kép megrajzolásáig halad végig a témájául választott anyagon, az elemzés a kötet egyik kiemelkedő írása.

Tokaji Zsolt „»Most míves kardok dívnak a japánok földjéről...« A »japán kard« motívuma a Song-kori kínai költészetben” című tanulmányának vállalása visszafogott, ezt azonban rendkívüli alapossággal viszi végig. A japán kultúrtörténet kínai recepciójának vizsgálata hazánkban alig előforduló téma, így az írás tartalmi szempontból is igen értékes. Emellett módszertani szinten újabb példája a multidiszciplináris vizsgálódásnak, amennyiben komoly történeti, irodalmi, kultúrtörténeti és természetesen nyelvi tudást mozgósít.

Szabó Noémi „Japán »apróságok« a magyar sajtóban 1854 előtt” című írása aprólékos áttekintése Japán magyar sajtóbeli megjelenéseinek a meghatározott időszakban. A szöveg számos új eredményt tartalmaz, elsősorban az „egzotikus” növényekre adott hazai reflexió vonatkozásában, amelyet eddig alig tárgyalt a szakirodalom. A tanulmány igen nagy mennyiségben, olykor, úgy érezzük, már-már rendhagyó terjedelemben tartalmaz a korabeli cikkekből származó idézeteket, így mintegy kis szöveggyűjteményként is szolgál.

Dénes Mirjam „Japanológia és művészettörténet határán: a japonizmus vizuális forrásainak kutatásáról” című tanulmánya alapos áttekintés a regionális és magyar japonizmuskutatás történetéről, forrásairól. A vonatkozó művek datálási, elemzési nehézségeit, módszertanát a szerző egy esettanulmányon keresztül mutatja be, amelynek révén a terület gyakorlatába is bepillantást nyerhet az olvasó. Az írás remek olvasmány azok számára is, akik japanológiai ismeretek nélkül, művészettörténeti érdeklődéssel veszik kézbe.

A harmadik szakasz első írása Doma Petrának, a kötet másik szerkesztőjének a tanulmánya, amely két színésznő munkásságát állítja fókuszba a múlt század

első évtizedében, „A nők színpadi megjelenésének lehetőségei a 20. század eleji Japánban” címmel. Az írás első szakaszában kitér a kutatásban gyakran méltatlanul marginalizált női színjátszás előzményeire, majd a vizsgált időszak társadalmi korpéjét rajzolja meg. E rendkívül gondosan felépített háttér előtt érthetően, komplex szociokulturális összefüggésrendszerében elemzi szűkebb témáját.

Tóth Evelyn tanulmánya „Barbárból szomszéd: az ezó néppel kapcsolatos vadzsín gondolkodásmód változása írott és képi források vizsgálatán keresztül” címmel szisztematikusan mutatja be, hogyan alakultak a többségi japán társadalomnak a főszigettől északra fekvő népcsoportról alkotott elképzelései. A szerző precízen, az igen érzékeny témát nagy objektivitással kezelve tekinti át az elemzett területet. Itt az olvasónak annyiban hiányérzete támad, hogy a képi források elemzéséhez nem tartozik kép.

Farkas György „Terajama Súdcsi experimentális vizuális világa” című írása a hazai japanológiai szakirodalomban (persze a szerző korábbi munkáit kivéve) egyáltalán nem vizsgált alkotó filmes munkásságának egy aspektusát tárja elénk. Magyarországon alig ismert alkotóról lévén szó, elengedhetetlen az életrajzi áttekintés, amelyet követően a szerző, igaz, sajnos kissé röviden, de annál nagyobb szakértelemmel elemzi a tárgyat jelentő szempontokat. Az írás fontos kiindulópontja a további kutatásnak.

A kötet utolsó szövege, Kenéz László munkája szintén elüt a gyűjtemény többi darabjától, amennyiben a szerző a tőle megszokott szellemességgel ötvözi a valláselméletben is jártas kutató és a gyakorló hangszerjátékos szemléletmódját a japán bambuszfuvola-játék és a dzsesszimprovizáció (lehetséges) viszonyáról szóló írásában „Improvizáció a japán zene határán” címmel. Kenéz a személyes, esszéisztikus stílus és a tudományos ismertetés között egyensúlyoz, ami nem veszélytelen, de kétségtelenül bevonja témájába az olvasót.

Összegzőképpen ismét hangsúlyozom, a kötet írásai kivétel nélkül alkalmasak rá, hogy a nem japanológus olvasó számára is érthető, érdekes ismeretekkel szolgáljanak, ugyanakkor a tudományos kutatásnak is fontos forrásai legyenek a hazai japanológiában. E tulajdonságaik nyomán az írások remek segédanyagot szolgáltathatnak a japán kultúra oktatásához. A tanulmányok tartalmi szempontból jól strukturáltak, a feldolgozás módszertana átgondolt, a terület hallgatói számára több esetben is példaértékű, a szövegek nyelvezete olvasmányos, számos esetben kifejezetten élvezetes és választékos.

A kötetet a szerkesztők és a szerzők Sági Attila (1985–2021), a KRE Japanológia Tanszék és az ELTE Japán Tanszék oktatója, a korábbi kötetek szerkesztője emlékének ajánlották, akinek szakmai tudása és remek stílusa ebből a gyűjteményből éppúgy hiányzik, mint a magyar japanológiából –, de aki maga is büszke volna a sorozat újabb darabjára.

GACSÁLYI ANNA

Három Edo-kori kibyōshi fordítása és értelmezése

Csendom Andrea: *Kinkin szenszei álmától a jó és rossz lelkek küzdelméig* –
Három edői kibjōsi a XVIII. század végi Japánból
Budapest: Ráció Kiadó, 2021, 424 oldal

Csendom Andrea doktori disszertációjából készült monográfiáját *Kinkin szenszei álmától a jó és rossz lelkek küzdelméig* címmel adták ki a Pagoda és Krizantém sorozat részeként. A kötet az Edo-korban (Edo jidai 江戸時代, 1603–1868) különösen népszerű műfajt, a *kibyōshi*-t 黄表紙 mutatja be három fordításon, annak elemzésén, továbbá egy kísérőtanulmányon keresztül. A *kibyōshi* alapvetően egy olyan élcelődő irodalmi képeskönyv, amely a kortárs társadalmat, az akkori emberek tulajdonságait figurázta ki az edo-i humorra jellemző könnyű, csipkelődő stílusban. Elsődlegesen a városban élő felnőtt férfiak számára készítették ezeket a gunyoros műveket, témáját pedig a főváros mindennapjai és az ott zajló események ihlették. Ahogyan a lefordított írásokban is látható, gyakran foglalkoztak az örömnegyedekkel, az akkori öltözködéssel, a divattal, a kapzsisággal, és nem egyszer reflektáltak a politikai életre.

A kiadványban szereplő munkák a két legjelentősebb kibyōshi írótól, Koikawa Harumachi-tól (戀川春町, 1744–1789) és Santō Kyōdentől (山東京伝, 1761–1816) származnak, ezek először jelentek meg magyarul Csendom Andrea fordító és japán gondolkodástörténet-kutatónak köszönhetően. Fontos kiemelni, a kötet a fordítások mellett az eredeti illusztrációkat is tartalmazza, és felváltva olvasható a füzet lapjainak másolata, a magyar nyelvű átírat és az adott szövegrészlethez tartozó kiegészítés. Az egyes fejezetek végén egy olyan átfogó értelmezés is található, amely kontextusba helyezi az elbeszélést.

Az első fejezet Koikawa Harumachi *Kinkin sensei dicsőséges álma* (Kinkin sensei eiga no yume 金々先生栄華夢) című élclap kommentárral ellátott fordítását és annak értelmezését mutatja be. A szerző egy szegény falusi legény, Kanemuraya Kinbei kalandos álmán keresztül meséli el, hová vezet a nagyra-vágyás és a pénz gondatlan felhasználása. A történet elején Kinbei elhatározta, hogy a fővárosba megy szerencsét próbálni. Az utazástól elfáradva és megéhezve

betért egy üzletbe, ahol az ételre várva elaludt. Álmában az Izumiya-ház örökösévé tették, ennél fogva többé semmiből sem szenvedett hiányt, és Kinbei-ből Kinkin sensei, vagyis „Arany tanár úr” lett. Nemcsak életmódjában, de küllemében és viselkedésében is megváltozott: az idő múlásával egyre felelőtlenebbül bánt a pénzével, a gazdagságával, és szinte minden percét kurtizánokkal töltötte. Ennek eredményeképpen elüldözték a gazdag kereskedőházból, és az utcára került. Kinbei álmából felébredve újra a megurō-i cukrászdában találta magát, a történetektől megvilágosodva pedig úgy döntött, visszatér a falujába.

Az 1775-ben megjelent *Kinkin sensei dicsőséges álma* újító műnek számított, hiszen mind szövegében, mind illusztrációiban erősen eltért a korábbi képeskönyvektől. Egyfelől egy klasszikus műveltséget feltételező, nehezebben értelmezhető bevezetővel nyit, ez addig nem volt megszokott. Másfelől, tartalmát tekintve nem múltbéli korokat elevenít fel, hanem az akkori társadalomra reflektál. Emellett a már korábban is népszerű keretes szerkezetű álommotívumot modern nyelvhasználattal ötvözte: az ábrázolt karakterek nyelvezetére korszerű, divatos szóhasználat jellemző, amely többletjelentéssel rendelkezik, és ezáltal az író több szálon is kapcsolódhatott a célközönségéhez. Az illusztrációk szempontjából kiemelendő, hogy a korábbiakkal ellentétben a rajzok sokkal valóságosabbak és aprólékosabbak lettek, hiszen a szöveg megértését segítették elő, és a szerepük már nem korlátozódott pusztán az adott kor felidézésére. A szóhasználathoz hasonlóan a résztvevők ruházatából és hajviseletéből is megállapítható az elbeszélés ideje, valamint az egyének társadalmi háttere. Ezen felül a képeken feltűnő motívumok (havas fák, mochi-készítés) a hangulat megteremtéséhez és a közvetített élethelyzet mélyebb megismeréséhez is hozzájárultak.

A kötet második fejezetében Koikawa Harumachi másik írása, *A kakadu visszafordítása, avagy a bölcseletek és a hadászat két útja* (Ōmugaeshi bunbu futamichi 鸚鵡返文武二道) olvasható. Az utalásokkal és a szimbólumokkal átszőtt kibyōshi kritikusan szemléli az edo-i társadalmat, illetve a Kansei-reformok (Kansei no kaikaku 寛政の改革, 1787–1793) idején hozott rendeleteket. A történet a nagy béke következtében kialakult helyzettel nyit: rég nem volt már háború, és a jólét hatására az emberek szórták a pénzt, és értelmetlenül költekeztek. A tényleges irányítás az újonnan kinevezett Kan miniszter kezébe került, aki úgy vélte, igencsak régóta tart a béke, ezért újra taníttatni kell a hadászatot. Kinevezett egy-egy személyt a kardvívás, az íjászat és a lovaglás oktatására. Mind a három lecke komikus és parodisztikus előadásba fordult át: a kardvívók esetlenül mozogtak, a nyilazók emberi céltáblákat használtak, a lovaglásnál pedig egymást fogták be hátasként. A hadászati rendelet az összes térségben divatossá vált, ez pedig zűrzavarhoz és káoszhoz vezetett. Végül a fejtelenség megoldása érdekében a harcművészetekkel együtt elrendelték a böl-

cselet és a tudományok oktatását is. Kan miniszter a régi klasszikusok helyett saját művét, *A beō szavait* tette meg az tanítás alapjának. Az intézkedéseknek köszönhetően mindenki elkezdett iskolába járni, és Kan uraság könyve ország-szerte elterjedt.

A komplex elbeszélésen keresztül Harumachi a teljes lakosságot kinevettette, továbbá a hadi tudományok művelését, a műveltséget és a túlzó finomkodást is kifigurázta. Emellett gunyoros soraival a megszorító rendelkezésekből fakadó problémákra is reflektált. A korábbi elképzelésekkel ellentétben Csendom Andrea rávilágított olyan összefüggésekre, amelyek egészen új értelmezést adnak a kibyōshi üzenetének. Az eddigiekkel szemben – miszerint a mű magát Matsudaira Sadanobu (松平定信, 1758–1829) Edo-korban élt főminiszter intézkedéseit és a Kansei-reformokat gúnyolta ki – történelmi forrásokkal alátámasztva arra a következtetésre jutott, hogy a paródia tárgya nem személyesen Sadanobu, hanem a reformokat és az ő írásait alig értő magas státuszú vezetők. Harumachi a politikai rendszeren túl általánosan minden létezőt kifigurázott annak vagyoni háttérétől vagy státuszától függetlenül. Ebből kifolyólag pártatlan maradt a kérdésben, és egyik politikai nézet oldalán sem foglalt állást. Koikawa Harumachi munkásságáról alapvetően elmondható, hogy humoros történetei egyszerre szórakoztatnak, és keresnek megoldásokat komoly társadalmi problémákra. Az illusztrált jelenetek egyfajta rejtvényként, etoki-ként 絵解き szolgálnak, mivel az olvasókra van bízva ezek felfejtése és értelmezése saját tapasztalataik mentén.

A harmadik fejezet az utolsó fordítást, Santō Kyōden *A szív tanításainak festett sorait* (Shingaku hayasomegusa 心學早染草) tartalmazza. A mese-szerű elbeszélés az emberi lélek kettősségéről szól komikus és tanító jellegű formában. Főszereplője egy kereskedőház fiatal ura, Ritarō, akit Tentei, a tiszteletre méltó istenség áldott meg születésekor. A zendamashii, vagyis a jó lélek támogatásával Rintarō gyerekkorától fogva tehetséges és jólnevelt volt, felnőve pedig tiszteletre méltó életet élt. A rossz lelkek, az akudamasii-k egy óvatlan pillanatban átvették felette az irányítást, és bár a fiú próbált ellenállni, Yoshivara-ban, az örömnegyedben kötött ki, és egy kurtizánnal töltötte az éjszakát. Idővel a rossz lelkek teljesen megszállták testét, ennek köszönhetően Rintarō egyre mélyebbre került, lezüllött, és szinte minden pénzét kurtizánokra, szerencsejátékokra és italra költötte. Végül családja is kitagadta, így földönfutóvá vált, és rákényszerült a lopásra. Egy jóakarátú nagymesternek, Dōri sensei-nek a segítségével azonban sikerült újra megtalálnia a helyes utat, és vétkeit megbánva visszatérhetett családjához.

Az 1790-ben kiadott *A szív tanításainak festett sorai* című élclap a műfajra kevésbé jellemző módon humoros tanmeseként hívja fel a figyelmet természetünk jó és rossz voltára. Az újszerű megközelítésben a szerző nem magát a taní-

tást, hanem a téves utat követő jellemet gúnyolja ki a megszemélyesített lelkek illusztrációjával. A mű érdekességei közé tartozik, hogy sokszor utal színházi darabokat kísérő hangeffektusokra és zeneszámokra, ezzel intenzívebb és több-rétű olvasási élményt biztosít.

A lefordított művek után Csendom Andrea egy olyan részletgazdag tanulmányt is közöl, amely sokoldalúan mutatja be a kibyōshi történelmi vonatkozásait, illetve helyét az edo-i kultúrában. Az első felében megismerhető a képeskönyvek eredete, fejlődésének körülményei és a műfaj keletkezéséhez vezető út. A tanulmányból jól kirajzolódik, hogyan hatottak az irodalomra a korszakban végbemenő átalakulások és események, és ennek következtében hogyan változott a könyvek tartalma és stílusa. Általánosan az edo-i kultúráról és annak vetületeiről is szó esik, kezdve a korabeli kikapcsolódási lehetőségekkel, az örömnegyedek helyzetével vagy az edokko öntudattal, vagyis a tōsgyökeres, Edo-ban születettek öntudatával. A következő fejezet áttekintést nyújt a történelmi és társadalmi háttérrel nagy hangsúlyt fektetve a Tanumakorszakra (Tanuma jidai 田沼時代, 1767–1786) és a Kansei-reformok korára (1787–1792). Ezután a hitéletről, valamint az oktatás akkori állapotáról is olvashatunk, ennek birtokában jobban meg lehet érteni a történetek burkolt utalásait, szimbólumait vagy a karakterek jellemvonásait. Végezetül az utolsó fejezet a fordításról és a magyar nyelvre való átültetés nehézségeiről számol be, amelyet különféle szempontokra oszt, és konkrét példákon keresztül illusztrálja a folyamatokat. Összességében a tanulmány könnyed és informatív módon ismerteti a kibyōshi-t, illetve a műfaj és az edo-i kultúra kapcsolatát.

A kiadvány utolsó fejezete Buda Attila, a kötet szerkesztőjének munkájával zárul a Meiji-kor (Meiji jidai 明治時代, 1868–1912) előtti japán irodalom magyar fordításairól. Csendom Andrea írását kiegészítve átfogó képet ad a korabeli fordítási viszonyokról, a közvetítő nyelvek szerepéről és a Japán iránti érdeklődés kialakulásáról. Továbbá a XVIII. századtól napjainkig korokra bontva bemutatja az adott időszak módszereit és a legfőbb magyar írók eredményeit.

A *Kinkin szenszei álmától a jó és rossz lelkek küzdelméig* című kötet hiánypótló gyűjtemény az irodalomtudomány és a japanológia terén egyaránt. A kiválasztott műveket precíz alapossgal elemzi, emellett átgondoltan és logikusan fűzi össze az egyes részeket. A kibyōshi Európában eddig csupán angol és német nyelven jelent meg, ezért a magyar nyelvű változat nem csak Magyarországot tekintve meghatározó. A könyv bárki számára érdekes lehet, aki érdeklődik a japán irodalom iránt, hiszen a szöveg közérthető, és magyarázatokkal egészül ki. A fordításokon és a kísérőtanulmányon keresztül az olvasó mélyebben megismerkedhet az Edo-kori irodalom egyik sajátos műfajával.

GOTTNER RICHÁRD GÁBOR

Egy japán klasszikus a szamurájok hajnaláról immáron magyarul

Heike monogatari, avagy a Heike tündöklése és bukása. Fordította: Bärnkopf Zsolt. Budapest: Flaccus Kiadó, 2022, 672 oldal

A hazánkban is elérhető klasszikus japán irodalmi művek egy régi, nagy adósságát sikerült törleszteni (még ha nem is feltétlenül úgy, ahogyan az ideális lett volna). A japán történelem leghíresebb háborús eposza a *Heike monogatari* 平家物語, a háborús krónikák (*gunki monogatari* 軍記物語) műfajának legismertebb darabja, amely a Minamoto 源 (más néven Genji 源氏) és a Taira 平 (más néven Heike 平家) család közt dúló, egyben a Heian-kort (794–1185) is lezáró Genpei-háború 源平合戦 történetét meséli el.

Némileg vegyes érzésekkel vettem kezembe a tekintélyesen vaskos (670 oldal), egyébként ízlésesen megszerkesztett, kemény fedeles magyar kiadást. Egyrészt mindenképpen örömteli és üdvözlendő, hogy a *Heike monogatari*, amelyet minden japánal foglalkozó kutató, hallgató ismer, és amelyről valószínűleg minden Japán iránt érdeklődő laikus is hallott már, végre megjelent magyarul. Másrészt viszont szomorú, és a hazai szakma számára mindenképpen nagy veszteség, hogy a magyar fordítás nem az eredeti, klasszikus japán, hanem angol közvetítő nyelv alapján készült el – igaz, a kötet megjelenését a Japán Alapítvány támogatta.

Ez a jelenség nem ismeretlen hazánkban: rengeteg példát lehet említeni arra, hogy a japán irodalom kiemelkedő jelentőségű munkái nem eredeti nyelvről, hazai szakemberek, műfordítók közreműködésével, hanem valamely már meglévő idegen nyelvű fordítás alapján jelennek meg magyarul. Olyan híres művek esetében is megtörténik ez, mint a szintén háborús krónikák műfaját gazdagító *Soga monogatari* 曾我物語¹ vagy a szamurájok kapcsán legelterjedtebb

¹ Magyarul megjelent: Kárpáti Gábor Csaba (szerk.): *A Szoga fivérek krónikája*. Fordította: Tóth Andrea. Budapest: Szenszár Kiadó, 2005. A magyar fordítás az angol nyelvű *The Tale of the Soga Brothers*. Translated, with an Introduction and Notes, by Thomas J. Cogan. Tokio: University of Tokyo Press, 1987 kiadás alapján készült.

irodalmi mű, a *Hagakure* 葉隱.² Ez a jelenség közel sem az eredeti nyelvből fordítani kész szakemberek hiányán, sokkal inkább a terület finanszírozásán, a könyvkiadás mögött rejlő, elsősorban nem tudományos szempontú megfontolásokon múlik.

Van ugyanakkor számos ellenpélda is: Takuan Sōhō 沢庵宗彭 szerzetes *Fudōchi shinmyōroku* 不動智神妙録,³ illetve Yagyū Munenori 柳生宗矩, a híres szamuráj *Heihō kadensho* 兵法家伝書 című,⁴ a harcművészeti kutatásban alapműnek számító írásait elsőként ugyancsak angol nyelvről (mindkét kiadás esetében William Scott Wilson munkája alapján) fordították le, ám 2016-ban ezeknek a műveknek az eredeti japán nyelvről elkészített, szakszerű magyar fordítása is megjelent Szabó Balázs *Test és tudat* című hiánypótló munkájában.⁵ A harcművészeteken túl pedig egészen a közelmúltból is vannak példák régi japán művek megjelent magyar fordítására: az *Orpheus Noster* XIII. évfolyamában megjelentek többek között részletek a *Tsurezuregusa* 徒然草,⁶ illetve a *Makura no sōshi* 枕草子 (elterjedt magyar nevén *Párnakönyv*)⁷ című klasszikus irodalmi munkákból, de önálló kötetben néhány éve a *Hōjōki* 方丈記 magyar fordítását is publikálták, két másik kapcsolódó mű fordításával *A fűkunyhóból* című kötetben.⁸ Precedens tehát van, a klasszikus japán szövegek műfordítása

² Magyarul megjelent: Jamamoto Cunenoto: *Hagakure: A szamurájok kódexe*. Fordította: Kárpáti Gábor Csaba. Budapest: Szenzár, 2011. A magyar fordítás az angol nyelvű Yamamoto Tsunetomo: *The Hagakure. A Code to the Way of the Samurai* (edited by Takao Mukoh). Tokio: The Hokuseido Press, 1980 és a szintén angol nyelvű Yamamoto Tsunetomo: *Hagakure. The Book of the Samurai* (edited by William Scott Wilson). Tokio: Kodansha International Ltd. 1979 kiadások alapján készült.

³ Hazánkban először megjelent: Takuan Szóhó: *A korlátaitól megszabadított elme. A zen mesterének írásai a kard mesteréhez*. Fordította: Gajdos László. Budapest, MX BT, 1997. A magyar fordítás az angol nyelvű Takuan Soho: *The Unfettered Mind translated by William Scott Wilson*. Kodansha International Ltd. 1986 kiadás alapján készült.

⁴ Hazánkban először megjelent: Jagjú Munenori: *Az életet adó kard. Heiho kadenso. Titkos tanítások a sógun házából*. Fordította: Ambrus Kata. Budapest: Torii Könyvkiadó, 2006. A magyar fordítás az angol nyelvű *Life-Giving Sword: Secret Teachings from the House of the Shogun by Munenori Yagyū, translated by William Scott Wilson*. Kodansha International Ltd. 2003 kiadás alapján készült.

⁵ Szabó Balázs: *Test és tudat: A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Budapest: Torii Könyvkiadó, 2016. A kiadványról Stéger Ákos írt recenziót a *Távol-keleti Tanulmányok* 2017/2. számában.

⁶ Máté Zoltán: „Curezure-gusza (részletek, bevezetővel)” *Orpheus Noster* 2021/4. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 78–100.

⁷ Mayer Ingrid: „Párnakönyv (részletek, jegyzetekkel és tanulmánnyal)” *Orpheus Noster* 2021/4. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 101–112.

⁸ Yasutane-Chōmei-Bunting: *A fűkunyhóból*. Szerkesztette, fordította és a jegyzeteket készítette: Fülöp József és Szemerey Márton. Budapest: Gondolat Kiadó, 2017. A kiadványról Muth Patrícia és Pecze Ágota írt recenziót a *Távol-keleti Tanulmányok* 2018/1. számában.

az eredeti forrásnyelv alapján egyáltalán nem kivitelezhetetlen vagy példa nélküli Magyarországon.

A *Heike monogatari* magyar fordítása azonban sajnos egyelőre az előbbi, nem pedig az utóbbi esetek táborát erősíti. A magyar fordítás Helen Craig McCullough (1918–1998), a berkeley-i Kalifornia Egyetem japanológus professzorának *The Tale of Heike* címen megjelent angol nyelvű kiadása alapján készült.⁹ A magyar kiadás hűen átvette az eredeti angol fordítás szinte minden elemét, annak majdnem összes erényével és hiányosságával egyetemben. Az valószínűleg mindkét fordító munkáját dicséri, hogy a szöveg gördülékeny megfogalmazású, kellemesen olvastatja magát, ugyanakkor ügyesen őrizte meg a mű prózai mivoltát, tárgyilagos hangvételével nem bocsátkozik magasztos költői túlzásokba. Nem lengi körbe a legtöbb laikusok által írt vagy fordított, a japán kultúrához kapcsolódó műben gyakran előforduló, a „varázslatos Távol-Kelet” misztikumát éltető pátosz. A történet drámaiságát a szereplők sorsa, nem pedig a modoroskodó fogalmazás szolgáltatja. Se nem száraz, se nem szirupos, tökéletesen fogyasztható olvasói élményt nyújt.

A szakmaiság jegyében néhány helyen az eredeti angol fordítás szerzője lábjegyzetekkel igyekszik egy-egy szót, fogalmat tisztázni, bővebb jelentését megadni. Gyakori ez a szövegben, amikor egy bizonyos kifejezésnek a hominim mivoltával játszik az eredeti mű, ehhez pedig az angol fordító igyekszik magyarázatot fűzni. Nagy hiányossága mindkét fordításnak viszont, hogy ezekhez a magyarázatokhoz nem ad meg írásjegyeket, így az érdeklődő csak saját kutatómunkájára támaszkodva találhatja meg, konkrétan melyik *kanji*-król van szó, amelyeknek azonos hangalakja a szójátékok alapjául szolgál.¹⁰ A magyar fordítás ezt a problémát sajnos nem orvosolja. Ugyancsak veszteség, hogy sok esetben a szereplők konkrét művekből, elsősorban buddhista és konfuciánus klasszikusokból idéznek, vagy azokra hivatkoznak, itt azonban nincsenek külön lábjegyzetek az említett források megnevezésére, további magyarázatára. Az olvasó találkozik például Buddhák, Bódhiszattvák, buddhista istenségek neveivel, szútrák címeivel, ám ezekről semmilyen további információ, magyarázat nem áll a rendelkezésre, amelynek alapján megérthetné a szerepüket, jelentőségüket a mű kontextusában.

Mind az angol, mind pedig a magyar kiadás tartalmazza McCullough eredeti előszavát és bevezetőjét, amely kísérőtanulmányként is értelmezhető a szöveg

⁹ *The Tale of Heike*. Translated, with an Introduction, by Helen Craig McCullough, Stanford [California]: Stanford University Press, 1988.

¹⁰ Ilyen például a *heiji* szó, amely hangalakban egyszerre utalhat a Taira családra 平氏, illetve a korabeli borosüvegre 瓶子. A lábjegyzet megadja ezt a két jelentést, ám az azokhoz tartozó írásjegyek (ahogyan most ebben a lábjegyzetben megadtam) nem szerepelnek sem az eredeti, sem a lefordított szövegben. Így az olvasó jobb híján a fordítók szavahihetőségében bízhat.

kialakulásáról és történelmi előzményeiről, benne a fordító megjegyzéseivel és a fontosabb szereplők ismertetésével. A könyv végén pedig térképek, részletes háttérinformációk – a nap (kínai időszámítás szerinti) órái, időszakok nevei, császárok uralkodási ideje, családfák, összefoglaló a történelmi előzményként szolgáló Hōgen- és Heiji-lázadásról –, részletes kronológia, egy újabb tanulmány „A *Heike* mint irodalom” (angolul: „The *Heike* as Literature”) címmel, valamint egy szöveget is található (ez utóbbi sajnos ismételt *kanji*-k nélkül). Ezeket a magyar kiadás ugyancsak hiánytalanul átvette, annyi elismerésre méltó különbséggel, hogy a térképeket kicsit átszerkesztve, új jelmagyarázattal könynyebben áttekinthetővé tette az angol verzióhoz képest.

További különbségek, hogy az angol kiadásban a szövegbe ágyazott illusztrációk (a regény eseményeit ábrázoló klasszikus fametszetek) a magyar kiadásból terjedelmi okokból teljesen kimaradtak. Ugyanakkor az mindenképpen kiemelendő a hazai fordítás javára, hogy míg a szövegben található versek az angol kiadásban csupán latin betűs Hepburn-átírással és angol fordítással szerepelnek, addig a magyar kiadásban a fordító mellékelte az eredeti japán írásjegyekkel írt versszöveget, a Magyar Tudományos Akadémia által ajánlott magyar hangrendszer szerinti latin betűs átírást,¹¹ valamint a magyar nyelvű fordítást. Ez utóbbi formai elemeiben (a sorok és az egy sorban található szótagszámok tekintetében) tükrözi az eredeti japánt, jelentésében pedig a magyar fordító az eredeti japán és az angol fordítás alapján igyekezett a verset magyar nyelvre átültetni.¹²

A magyar kiadás természetesen kiegészült a magyar fordító, Bärnkopf Zsolt előszavával is, amelyben számot ad az inspirációról, illetve a fordítás alapjául szolgáló munka kiválasztásáról, valamint őszintén fejezi ki saját álláspontját az elkészült fordítás minőségéről:

Fontosnak tartom kiemelni, hogy egy közvetítő nyelvről történő fordítás soha nem tudja visszaadni az eredeti mű gazdagságát, így ez a fordítás sem méltó igazán a *Heike monogatari* igazi súlyához. Tovább rontja a helyzetet, hogy én magam nem vagyok műfordító, így a szakma technikai eszköztárát sem tudtam úgy alkalmazni, mint egy igazán hozzáértő. Mégis úgy gondolom, hogy harminc-

¹¹ A fordítás egésze ezt az átírási módot használja, ami elsősorban a laikus olvasóknak kedvez.

¹² Mivel a magyar fordító számára bár nem ismeretlen a japán nyelv, ám a klasszikus japán nyelvtanban, Heian-kori lírában nem igazán járatos, így ezeknek a verseknek a minősége meglehetősen hullámzó, némely fordítás egész jól eltalálta a japán eredeti hangulatát, jelentését, míg másol a klasszikus nyelvtani szerkezetek ismeretének hiányából adódóan, igencsak távol áll a vers eredetijétől. Ez azonban még így is több annál, mintha a fordító egyszerűen az angol versfordítást ültette volna át magyar nyelvre, az eredeti japán szöveg megadása pedig lehetőséget biztosít az ahhoz értők számára az eredeti elolvasására, értelmezésére is. A lábjegyzetekben lévő magyarázatoknál is ugyanerre lett volna szükség.

évnyi várakozás után még egy nem túl jó fordítás is sokkal jobb a semmilyenél, egy gyenge szövegből is többet lehet megtudni, mint egy nem létezőből.¹³

A bevezetés jól tükrözi a megjelent magyar fordításhoz fűződő véleményemet, a fordítóval egyetértve, ez is határozottan több, mint a semmi. Remélhetőleg a kiadás valóban elindít egy olyan folyamatot, amelynek a végén Takuan Sōhō és Yagyū Munenori munkáinak mintájára, egy eredeti, japán fordításon alapuló kritikai kiadás is napvilágot láthat. Addig is, legalább ebben a formában lehetőség adódik megismerni a *Heike monogatari* történetét, nemcsak a területtel foglalkozó kutatók, hanem a lelkes laikusok számára is.

¹³ *Heike monogatari*. Fordította Bärnkopf Zsolt. Budapest: Flaccus Kiadó, 2022. 11.

