

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

17. ÉVFOLYAM, 2. SZÁM

2025

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borítókép:

Buddhista templom, Dél-Korea. Gwanamsa, Palgong-hegy, Daegu. Fotó: Mecsí Beatrix, 2023

Szerkesztőbizottság

Apatóczy Ákos Bertalan, Károli Gáspár Református Egyetem, Kínai Tanszék / Bécsi Egyetem,
Institut für Religionswissenschaft, Mongolia Cluster
Árokey Judit, Heidelbergi Egyetem, Japanológiai Intézet
Birtalan Ágnes, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék
Raquel Bouso, Pompeu Fabra Egyetem, Humántudományi Tanszék
Michael Conway, Ōtani Egyetem, Shin Buddhista Tanulmányok Tanszéke
Eschbach-Szabó Viktória, Tübingeni Egyetem, Japán Tanszék
Fajcsák Györgyi, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum
Farkas Mária Ildikó, Károli Gáspár Református Egyetem, Japanológia Tanszék
Robert M. Gimello, Notre Dame Egyetem, Teológia Tanszék
Frédéric Girard, École française d'Extrême-Orient
Berthe Jansen, Leideni Egyetem, Dél-Ázsia és Tibetisztika Tanszék
Kim Kisun, Hankuk Nemzetközi Tanulmányok Egyeteme, Mongol Tanszék
Kósa Gábor, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Kínai Tanszék
Mecsí Beatrix, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Koreai Tanszék
Mario Poceski, Floridai Egyetem, Vallástudományi Tanszék
Salát Gergely, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Kínai Tanszék
Serena Saccone, Nápolyi L'Orientale Egyetem, Ázsia, Afrika, Mediterráneum Tanszék
Jonathan Silk, Leideni Egyetem, Dél-Ázsia és Tibetisztika Tanszék
Szántó Péter-Dániel, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék
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 folyóirat fejlesztését az ELTE Folyóiratfejlesztési Alap támogatja.
A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.



MTA 200 ÉVES
A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA

A kötet megjelent 2025-ben.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Borhy László

Felelős szerkesztő: Hamar Imre

Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina

Angol nyelvi lektor: Zala László

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Nyomdai kivitelezés: CC Printing

ISSN 2060–9655 (Print)

ISSN 2786-2976 (Online)



TARTALOM

TANULMÁNYOK

VÁRNASI ANDRÁS: Yang Zhu: a mindennapi élet dicsérete – a „hírnév” (<i>ming</i> 名) elítélése; „név” (<i>ming</i> 名) és „valóság” (<i>shi</i> 實) viszonya...	1
LI AORAN: Magyarország országnévének kínai fordításai – kronológiai áttekintés az ókortól napjainkig	47
KVACSÁNY TAMÁS: A <i>gso sbyong</i> és a <i>smyung gnas</i> jelentősége a tibeti apácák lelkigyakorlataiban	65
FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: A népkultúra „felfedezése” és jelentősége a japán identitásban.....	109
KOVÁCS JANKA: A lefordíthatatlan elemek fordíthatóságának kérdése Ső Chöngju dél-koreai költő <i>Hwasa</i> című versén keresztül	129
URBÁN ALEXANDRA: A háztartási munka nemek szerinti megoszlása Dél-Koreában a XXI. században	151

RECENZÍÓK

SALÁT GERGELY: Istennők és szappanoperák. Szivák Júlia: <i>Hinduizmus és média a 21. században</i> . Budapest: L'Harmattan Könyvkiadó Kft., 2024	181
ÉSIK SZANDRA: Szempontok a Selyemút vizsgálatához. Kósa Gábor (szerk.): <i>Gazdaság, történelem és politika a Selyemút mentén</i> . Budapest: ELTE BTK Kínai Tanszék, 2024	185
HIDVÉGI ZSÓFIA: <i>Az Edo-kor újragondolva – japanológiai kaleidoszkóp</i> . Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.): <i>Kortárs Japanológia V. – Az Edo-kori Japán</i> . (Károli Könyvek.) Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2024.....	187
ZSIFKOVITS ZOLTÁN: Hivatalból a Selyemúton. Rajkai Zsombor: <i>Xiyu Xingcheng Ji és Xiyu Fanguo Zhi: Két 15. század eleji kínai forrás Közép-Ázsiáról</i> . (Konfuciusz Könyvtár 6.) Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2023	191
BORSÓDI RÉKA: Kert, kultúra, tudomány. Kristály Ágnes – Fráter Erzsébet (szerk.): <i>Kína a kertek anyja. Írások és tanulmányok Kósa Géza emlékére</i> . (Konfuciusz Könyvtár 7.) Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2024.....	195
SZIGETHY BALÁZS: Otthonok határok nélkül: a család ezer arca Ázsiában. Birtalan Ágnes – Teleki Krisztina (szerk.): <i>A család szerepe a távol- keleti és belső-ázsiai régióban. Tanulmányok a család, mint közösség társadalmi, vallási és rituális aspektusairól</i> . (Konfuciusz Könyvtár 9.) Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2024	199

TAKÓ FERENC: Japán történelem magyar hangon. Szabó Balázs: <i>A sógun bukása. A szamurájhatalom vége Japánban.</i> (Értekezések Kelet-Ázsiáról 1.) Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 2025.....	203
DOBÓ AJSA: Betekintés egy magyar koreanista életművébe. Osváth Gábor: <i>Nyelv és kommunikáció Koreában és máshol – Visszaemlékezések és tanulmányok.</i> Budapest: Filmfabriq Kft., 2024.....	207

200 ÉVES A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

SZÁNTÓ PÉTER DÁNIEL: Brassai Sámuel, az első erdélyi szanszkritista	211
VÁRNAI ANDRÁS: Tőkei Ferenc sinológusi munkássága	219
BIRTALAN ÁGNES: Kara György professzor és az ojrát kutatások az ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszékén	239

KRÓNIKA	245
---------------	-----

TABLE OF CONTENTS

STUDIES

András VÁRNAI: Yang Zhu's a praise of everyday life and condemnation of 'fame' (<i>ming</i> 名): The relation of 'name' (<i>ming</i> 名) and 'reality' (<i>shi</i> 實).....	1
Aoran LI: Chinese translations of Hungary's country name: A chronological overview from antiquity to the present day	47
Tamás KVACSÁNY: Exploring the functions of <i>Gso Sbyong</i> and <i>Smyung Gnas</i> in the religious practice of Tibetan nuns	65
Mária Ildikó FARKAS: Folk culture as part of collective identity in Japan ...	109
Janka KOVÁCS: The question of the translatability of untranslatable elements through the poem <i>Hwasa</i> by South Korean poet Sŏ Chŏngju....	129
Alexandra URBÁN: The gendered division of household work in South Korea in the 21st century	151
REVIEWS.....	181

THE 200TH ANNIVERSARY OF THE FOUNDATION OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

Péter Dániel SZÁNTÓ: Samuel Brassai, the First Transylvanian Sanskritist	211
András VÁRNAI: Ferenc Tőkei's Oeuvre as a Sinologist	219
Ágnes BIRTALAN: Professor György Kara and Oirat Research at the Department of Mongolian and Inner Asian Studies of Eötvös Loránd University (ELTE)	239

CHRONICLE	245
-----------------	-----

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

17. ÉVFOLYAM, 2. SZÁM

2025

VÁRNAI ANDRÁS

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Yang Zhu: a mindennapi élet dicsérete – a „hírnév” (*ming* 名) elítélése; „név” (*ming* 名) és „valóság” (*shi* 實) viszonya*

Abstract

Yang Zhu’s a praise of everyday life and condemnation of ‘fame’ (*ming* 名): The relation of ‘name’ (*ming* 名) and ‘reality’ (*shi* 實)

As an introduction, the paper examines the authenticity of Yang Zhu’s figure and the *Yang Zhu*. Speaking about Mozi and Yang Zhu, Mengzi says that their ‘evil doctrines will dupe the people and obstruct humanness [*ren* 仁] and righteousness [*yi* 義]’ and that ‘Yang Zhu is “for oneself” [*weiwo* 為我]’ (*Mengzi* IIIB14, Van Norden’s translation slightly altered). The Chinese tradition is against Yang Zhu based on this statement. The key term of *weiwo* 為我 that appears in solely one part of the *Mengzi* linked with Yang Zhu’s figure is generally labelled in Sinology as ‘egoistic’, ‘selfish’, or ‘hedonistic’—concepts that are not applicable in the examination of Chinese thought. While Yang Zhu showed none of the mentioned characteristics, it was a major novelty in the history of Chinese thought that he ‘discovered the body (*shen* 身)’ and advocated that man is a person (*shen* 身) and thus can decide about himself. His teachings are attacked with good reason by both Confucians and Mohists, as well as later by the Legalists, since similarly to Zhuangzi he considered governing the ‘realm below heaven’ superfluous and thus unnecessary, as life is worth living in its everyday-like nature. He held the view that in reality, the sphere of small-community, family life, and everyday life must have priority. For that reason, all Confucian and Mohist benchmarks are basically incorrect in terms of one’s own needs. A central idea/suggestion of the *Yang Zhu* is to lead a life that one wishes to lead, where life is, as he advocated, irreconcilable with ‘fame’ (*ming* 名). Concerning the central importance of ‘fame’ for the elite, Yang Zhu’s standpoint strongly opposed that of Confucians as he considered it particularly undesirable.

Based on original sources, I argue that an intellectual current of ‘Yangism’ did not exist and that such interpretations stem from misunderstandings of modern Chinese approaches and European Sinology. In reality, Yang Zhu was a lone thinker of ancient Chinese thought. He opposed both Confucians, grounding their views in the elite and Mohists trying to involve commoners in organising society by criticising both ideological approaches, considering as decisive the basic given features of human life. This ‘model’ of leading one’s life that, unlike other streams of thought, did not produce a systematic teaching could not have had a long-lasting effect on ancient Chinese thought.

Keywords: Yang Zhu; Yangism; Mengzi; Mozi; Confucianism; Mohism; *weiwo*; *ming*; *shen*

* Köszönöm Kósa Gábor igen alapos észrevételeit és számomra oly fontos segítségét.

Yang Zhu 楊朱 a kínai hagyomány szerint kb. i. e. 450 és i. e. 370 vagy i. e. 440 és i. e. 360 között élt, de ez lehet más idő is, valójában nem tudjuk, csak azt, hogy a *Lunyu* és a *Mozi* keletkezése után élt. A korai szöveges feljegyzésekben sehol nem található olyan kiterjedtebb összegyűjtött anyag, amely kifejezetten Yang Zhu alakjára vonatkozna, mint az állítólag hamisított, az i. sz. III–IV. századi összeállításban, a *Liezi*-ben, amelyet a Yang Zhu állítólagos mondásainak szentelt 7. fejezetben a szerzők neki tulajdonítanak.¹ Yang Zhu életének részletei, sőt tanításai is nagyrészt elvesztek az idők során, de elég információnk van ahhoz, hogy összeállítsunk néhány elképzelést az alapgondolatáról. A vita az időbeliségről és hitelességről régóta tart a kínai hagyományban is és a sinológiában is. A *Yang Zhu* című mű szövegének az eredeti tanítással való összefüggéséről is sok vita alakult ki, már a kínai hagyományban is és a sinológiában különösen.

A hagyomány szövege és a sinológusok értelmezései

A konfuciánus „ortodoxia” kiemelkedő szereplője, Mengzi egyaránt támadja Mozi és Yang Zhu gondolatait, mert azok paradigmaticusan eltértek Kongzi tanításától, mégpedig két szélső irányba, a *jian 'ai* 兼愛 („kiterjesztett törődés”) tanítása, illetve a *weiwo* 為我 (a „sajátmagáért/sajátmagukért cselekvés” vagy „önmagában/önmagukban tevékenykedő”²) tanítása hirdetésével. Mengzi korában erről a két tanításról lehetett feltenni, hogy veszélyeztetik a konfuciánus tanokat.

Mengzi 孟子 *Teng Wen gong xia* 滕文公下 (III.B.) fejezet 14. szakasza: 楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。[...] 楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼 閑先聖之道，距楊墨放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。[...] 豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

Yang Zhu és Mo Di szavai betöltik az egész égalattit. Mindaz, amit ma az égalattiban beszélnek, vagy csatlakozik Yang Zhu-hoz vagy Mo Di-hoz csatlakozik. [...] Ha Yang Zhu és Mo Di tanai [道 „útjai”] nem pusztulnak el, és Kongzi tanítása [道 „útja”] nem ragyog fel, akkor ezek a tévtanok megcsalják a népet, elfojtják benne az emberségesség (*ren* 仁) és igazságosság (*yi* 義 [„méltányosság”]) erényét. [...] Én félek ettől, s ezért védelmezem a régi bölcssek (*xiangshen* 先聖 tanításait [道 „útját”]. Küzdök Yang Zhu és Mo Di ellen, elűzöm a féktelen szavakat, hogy megakadályozzam a tévtanok érvényesülését. Mert ha érvé-

¹ Brindley 2022: 105.

² Emerson 1996: 554.

nyesülnek a szívekben, kárt okoznak a szolgálatokban, és ha érvényesülnek a szolgálatokban, kárt okoznak a kormányzásban.³

A konfuciánus hagyomány – a *Mengzi* szöveghelyein olvasható állítások alapján – azzal vádolta Yang Zhu-t, hogy *weiwo* 為我 („önmagával törődő”⁴). Valójában Yang „tézise” a „sajátmagáért/sajátmagukért” cselekvés tanításával a mindennapi élet élését igenlő nézetet fejt ki. A Yang Zhu-nak tulajdonított (a *Liezi című taoista gyűjteményben fennmaradt*) szövegegyüttesben találunk egy figyelemre méltó szöveghelyet: *Liezi* 列子 *Yang Zhu* 楊朱 15. passzus: 公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！Tőkei Ferenc ezt így fordítja: „A tökéletes ember éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, egy közösségbe tud olvadni az égalatti minden dolgával. Ezt nevezhetjük a legnagyobb tökéletességnek.”⁵ Némileg szövegközelibben: „Aki közösségben van az égalatti testével/személyével (*shen* 身), az égalatti dolgaival (»levőivel«) az egyedül a beérkezett ember!” A *zhi* 至 terminus szó szerinti jelentése: „megérkezett”, a magát teljesen megvalósított ember. Ez nem éppen azt mutatja, hogy Yang Zhu csak kizárólag önmagával törődő lett volna, hiszen itt a 天下之身 azt mondja, hogy a többi személlyel, vagyis más emberekkel, mivel az „égalatti személyei” nyilvánvalóan ezt jelentheti csak. (A szöveghelyre még visszatérek.)

Ki lehetett tehát ez a saját korában a *Mengzi*-n kívül, a *Xunzi*, a *Zhuangzi*, a *Hanfeizi* és a *Huainanzi* szövegeiben erősen támadott és félremagyarázott bölcselet, akit csak egyedül a *Lüshi Chunqiu*-ban illet felemás egyetértés?

Anton Forke, a *Yang Zhu* első fordítója, ily módon jellemzi Yang Zhu-t:

Az öröm igenlése és az elégedettség megőrzése Yang Zhu-hoz kötődött. Filozófiájának egészét a könnyen megszerezhető, közlelről elérhető boldogság érzete tartja fenn, amelyben a boldogság független az erőszakos és nem megfelelő munkától, amely elfojtja az érzékeket, és az embereket akaratlan vadállattá változtatja, és független a gazdagság terhetétől is, amely önmagában a személyiség korlátozásának közvetlen eszköze. A filozófus nem mondja meg, hogyan kell az életnek ezt a boldog állapotát előidézni. Számára ez valószínűleg annak a következménye volt, hogy felfedezte a gazdagság boldogságra való haszontalanságát.⁶

Angus Graham pedig ezt írja fordítása a bevezetőjében: „A történelmi Yang Zhu (Kr. e. 350 körül) volt az első jelentős kínai gondolkodó, aki filozófiát dolgozott ki azon ember számára, aki nem hajlandó részt venni a gazdagságért és a

³ *Mengzi* III.B. 9. Tőkei 2005a: 386.

⁴ *Mengzi* VII.B. 26. Tőkei 2005a: 386.

⁵ *Yang Zhu* 15. Tőkei 2005a: 318.

⁶ Forke 1912: 20.

hatalomért folytatott harcban.”⁷ Graham a *Disputers of the Tao* című könyvében (amely talán joggal tekinthető főművének) kiemeli, hogy „Yang Chu-ról csak töredékekből tudunk, Konfuciusszal és Mo Di-val ellentétben nem hozott létre tényleges iskolát”, „mitikus figuraként tekintettek rá, és a privatista szemlélet alapítójaként tartják számon, azon az elven, hogy mindent egyvalakinek kell megalapoznia”,⁸ „fiktív személy” is lehet, „aki a korszakban valóban nagy népszerűsége tett szert”, „gondolati és követői áramlata zászlajára tűzött”.⁹ Ez a gondolatmenet, mint valami tükör, megmutatja korszakunk sinológusainak többségét jellemző, meglehetősen ellentmondó álláspontját. Yang Zhu vagy „mitikus figura”, „fiktív személy” vagy „a korszakban valóban nagy népszerűsége tett szert”, és követői voltak, mint a *Mengzi* mondja, és itt is olvassuk. Az, hogy ez mennyiben volt „áramlat”, ha „nem hozott létre tényleges iskolát”, az is kérdéses. Graham harmadik e tárgyú munkájában így fogalmaz: „Yang Zhu egyike azon kínai filozófusoknak, akit a legkevésbé ismerünk. Az i. e. 4. században az ő tanai és Mozi tanai volt a konfucianizmus két legsikeresebb vetélytársa. A későbbi századok irodalma mégis ritkán említi.”¹⁰

Az ókori bölcséletben kétféle viszonyt találunk Yang Zhu alakjához és tanításához (itt csak egy rövid vázlatot van mód erről adni, mert ezek kifejtése túl nagy terjedelmet venne igénybe). Hasonlóan Mengzi-hez a taoista Zhuangzi is támadja, „haszontalan beszéd”-del vádolja azokkal együtt, akik követik, a legista Han Feizi pedig azt mondja róla, hogy, tanai felfordulást okoztak, amelynek nem tudtak véget vetni. A *Lüshi Chunqiu* ellenkezőleg, azt képviseli, hogy érveit nem lehet figyelmen kívül hagyni. A *Huainanzi*-ben megítélése elég felemás, egyfelől úgy mutatja be, mint olyan gondolkodót, aki hangsúlyozta, az embernek meg kell őriznie saját valódi jellegét, ugyanakkor azt mondja róla, hogy tanítása olyan, mint épület alap nélkül. Ennek alapján ne csodálkozzunk azon, hogy a későbbi hagyomány nemigen tudott mit kezdeni Yang Zhu-val.

Azok a toposzok, amelyek Yang Zhu gondolatairól elterjedtek a hagyományban, a sinológiában is befolyásolják az értelmezést. Ha megvizsgáljuk a sinológusok értelmezéseit, elég tarka képet kapunk.

Mindenekelőtt nézzük meg annak az időszaknak, a XIX–XX. század fordulója időszakának a megközelítéseit, amelyben a kínai értelmiség újraérdeklődése a nem konfuciánus hagyomány és így Yang Zhu iránt is megkezdődött. Ennek az időszaknak a realitása az volt, hogy a konfuciánus hagyományra alapozódott állameszme a „Közép Birodalmá”-ról kudarcot szenvedett a Nyugattal szemben. A kínai „új értelmiség” kettős utat keresett a kiláboláshoz. Egyrészt

⁷ Graham 1960: 135.

⁸ Graham 1989: 53.

⁹ Graham 1989: 55.

¹⁰ Graham 2009: 292.

az európai tudomány és filozófia felé fordult, másrészt a saját maga hagyományából megkísérelt más tanításokat újragondolni. Ennek során „került elő” Yang Zhu konfuciánusok által megvetett, feledésbe merült alakja.

Először Kang Youwei értelmezése foglalkozik Yang Zhu-val. Ábrázolásában az összkép olyan valakiről szól, aki természetes beállítottságát követi, nevezetesen értékeli a testi élvezeteket, és aki alig törődik másokkal és azzal, ami a halál után következik. Úgy tűnik, ez a kép az, amire támaszkodik annak bemutatásakor, hogy Yang Zhu elmélete a *wei wo*-ról szól.¹¹ Kang szemszögéből az így jellemezhető tanítás elgyengítette volna befolyásával a kínai kormányzásról és a kínai mentalitásról szóló konfuciánus tanokat. Akik követték az értelmezési sorban, a későbbi kínai értelmiségiek írásaiban megfigyelhető több eltérő tendencia. Hu Shi így értelmezi Yang Zhu tanítását:

Kongzi a világ jóindulatát hirdette, a fejedelmek azonban harcoltak egymással, megtámadták egymást, a haszonért küzdve. Yang Zhu „önmaga megbecsülését” hirdette azzal a példázattal, hogy „a régiek tudták, hogy mindenki egyetlen testnek van szentelve, és nem veszítheti azt el, és akkor mindenki hasznára válik az égalattinak”. Azt is mondta: „Ha irányítani akarod az égalattit, akkor lehet, hogy nem lesz rendben a dolog. Ha mindenki saját magát kormányozza és tiszteli magát, akkor nem támad meg és nem árt másnak. Ha mindenki a saját helyén van, akkor az égalatti jól irányított.” Yang Zhu „önmaga táplálásából” kiindulva felépítette ezt az elméletét. Szándéka egy olyan társadalom létrehozása, amelyben „senki sem veszít semmit, és így mindenki az égalatti javáért tesz”.¹²

A nyugati sinológiában szintén jelentősen eltérő véleményekkel találkozunk. Forke fordítása bevezetőjében így „értékel”: „Yang Zhu magatartáselmélete magányos munkájának egészét áthatja. [...] Ahhoz, hogy összhangban éljen, semmiről sem kell lemondania, semmire sem kell törekednie. [...] Egy egészen logikus életfilozófiát alakít ki, amelyben minden élet és az élet minden kifejezése az érzékekben összpontosul, ahol az érzékek művelése az elsődleges törvény, és ezek kielégítése a legegyszerűbb eszközzel a végső tárgy.”¹³ Henri Maspero így ír róla: „[E]szményképe [...] az az ember, aki eléggé távol tartja magát mindentől ebben a világban, hogy semmi se érintse, ami külső eseményként bármit is hozna számára, a mindig elfogadott tények, ahogy jönnek, úgy lesz úrrá rajtuk, s így mindig ura magának; nem a világ kormányzására keres törvényt, hanem saját maga kormányzására, az egyes ember foglalkoztatja, nem a társadalom.”¹⁴

¹¹ Wang 2023: 299–300.

¹² Hu Shi 1919: 199–200.

¹³ Forke 1912: 18.

¹⁴ Maspero 1978: 408–409.

Feng Yulan véleménye pedig így szól: „a Yang Zhuról szóló fejezetben foglaltak nagy része eltér más, a Yang eszméit bemutató korabeli források állításaitól”, és úgy látja, hogy Yang Zhu tanításának centrumában a „nagyrabecsülni az életet” hirdetése áll, és Yang Zhu nem támogatta a „szélsőséges hedonizmust”.¹⁵ Lau véleménye szerint azonban a *weiwo* tanítása egoista szerzőt mutat.¹⁶ Sőt a *Mengzi* fordításának bevezetőjében is és a *Mengzi* (VII.A.) 26.-ban is a *weiwo*-t úgy fordítja, hogy „chooses egoism”,¹⁷ holott nem értelmezhető ekként. Graham Yang Zhu feltételezett egoizmusáról azt mondja, hogy az csak Mengzi vádja után terjedt el.¹⁸ Graham nagyon tanulságos módon utasítja el a Yang Zhu-t ért vádakát, miszerint ő „önző” és „hedonista” volna. „A szerző lázadó minden konvenció ellen, amely akadályozza az élvezetet, és ellensége a tiszteletre-méltóságnak, az arc megtartása megszálottságának, hanem örömet akar szerezni más embereknek és magának is, ettől azonban még nem »hedonista«.”¹⁹ Thomasine Kushner összeveti a konfuciánus és a motista felfogásmódot Yang Zhu megközelítésével.

A konfuciánusok és a motisták gyakran állították, hogy az embernek kötelessége személyes áldozatokat hozni a világ javára kérdésre válaszolva: „Ha valaki megmentheti az emberiséget önmaga feláldozásával, nem köteles ezt megtenni?” a konfuciánusok és a motisták egyhangúan azt válaszolták: igen, míg Yang Zhu megbotránkoztatta kortársait azzal, hogy: nem. [...] Yang Zhu alapvető gondolatai két mondatban foglalhatók össze: „mindenki önmagáért”, valamint „a dolgok megvetése és az élet megbecsülése”.²⁰

Erica Brindley felidézve Graham gondolatait, szintén kiemeli, hogy a *Yang Zhu* fejezet nagy hangsúlyt fektet arra, hogy az életet örömmel (*le* 樂) kellene megélnie az embernek, de ha a fő témáiról szóló vitában megvizsgáljuk az úgynevezett „hedonista” kérdés jellegét és terjedelmét, megkérdőjelezendő, hogy a fejezet orientációja jogosan érthető-e hedonisztikusnak.²¹ Mint látható elég tarka és kissé zavaros kép előtt állunk. Ezek után nézzük meg a *Yang Zhu* szöveghelyeit, hátha kitisztul a kép.

¹⁵ Fung 2003: 94–95.

¹⁶ Lau 1970: 29–30.

¹⁷ Lau 1970: 30, 187.

¹⁸ Graham 1989: 61.

¹⁹ Graham 1960: 136–137.

²⁰ Kushner 1980: 320–321.

²¹ Brindley 2022: 105–106.

A *Yang Zhu* kiemelt téziseinek értelmezése és a szöveghelyek mondandója

A sunji hao 損一毫 – „egy hajszál/szőrszál elvesztése”

Yang Zhu-nak ez a példázata Mengzi vádja nyomán vált az egyik értelmezési vitakérdéssé. *Mengzi* 孟子 *Jinxinshang* 盡心上 (VII.A.) fejezet 26.: 孟子曰：楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。 „Mengzi mondotta: Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> mindenhez csak önmagáért nyúlt (*qu weiwo* 取為我). Ha egy hajszálát kellett volna kitépnie, hogy hasznára legyen az égalattinak, nem tette volna meg.”²²

Hu Shi értelmezése szerint

Yang Zhu gondolatai biztosan a „saját maga értékelése” vagy „valakinek a számára” szemlélete körül forognak. A későbbi generációk gyakran kritizálták Yang Zhu-t azzal, hogy „önző”, „dekadens” személynek nevezték. A késő „Tavaszi ősz” időszakban, valamint a „Hadakozó fejedelemségek” korai és középső időszakában az egyes államok folytonosan harcoltak egymással, és ártottak egymásnak a haszonért. Yang Zhu ezért ennek megfelelően viszonyult a világhoz. Mindennek elvetését és az „önmaga megbecsülése” elméletét hirdette azzal a példázattal, hogy „a régi kor emberei egyetlen hajszálát sem veszítettek volna az égalatti javára”.²³

Lau a *Mencius* bevezetőjében egy rendkívül éleselméjű észrevételt tesz. Azt írja, hogy Mengzi éppen azért emeli ki Yang Zhu tanításából, hogy „egy hajszálát sem áldozná fel a birodalom hasznáért”, mert ez az a gondolat, amely alkalmas arra, hogy „Mengzi félrevezessen, s ez abban rejlik, hogy kiemeli azt, ami tulajdonképpen csak következmény, és Yang Zhu tanításának alaptételeként mutatja be”.²⁴

Forke értelmezése úgy mutatja be ezt az álláspontot, mint az értelmes, örömteli életigenlés dicséretét:

Az önfeláldozás kérdésében a filozófus egészen világos. Az élet nem önmagában számít, hiszen csak rövid ideig tartó létezésről szól. Az önfeláldozásból nincs semmi, amit meg kellene szerezni, talán a kis hírnevet meg kéne spórolni, mert ez a személyiség rovására és kárára történik, így helytelen dolog. [...] Ha a világ

²² *Mengzi* VII. A. 26. Tőkei 2005a: 379.

²³ Hu Shi 1919: 199–200.

²⁴ Lau 1970: 30.

megköveteli ezt a végső önfeláldozást, akkor a világ rossz és a dolgok olyan állapota, amelyek erre az önfeláldozásra szólítanak fel, helytelenek.²⁵

Graham azt mondja, hogy a „hedonizmusra” utaló fejezetrészek betoldások. Ilyen közülük

Yang Zhu és Qin Guli, Mozi fő tanítványa párbeszéde. Nyilvánvalóan motista forrásból származik, többek között azért, mert a történetet Qin Guli oldaláról mesélik el. Ez a rész, amelyben Yang Zhu egy hajszálát sem hajlandó adni a világ javára, azt a hamis benyomást kelti, ha figyelmen kívül hagyjuk külön eredetét, hogy a Yang Zhu fejezet szerzője mintha amorális egoista és hedonista is lett volna. [...] Ezért kigúnyolták Yang Zhu-t, mint egy olyan embert, aki egy hajszálnyit sem áldoz fel azért, hogy az egész világ javára váljon.²⁶

Matt Stefon helyesen állítja: „Yangnak az az állítólagos elutasítása, hogy egy hajszál feláldozásával megváltsa a világot, egyáltalán nem támogatta a »mindenki csak magáért« elvet, ahogy Mengzi hitte. Yang Zhu azt hangsúlyozta, hogy az önkárosodás, amelyet a haj kitépése jelképez, semmiképpen sem vezet mások javára.”²⁷

Nos az értelmezések után vizsgáljuk meg magát a *Yang Zhu* szövegét, mit is mond valójában saját korának.²⁸ Először nézzük meg a *Yang Zhu* passzusa alapján, hogy mit állít a szöveghely:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 11. passzus: 楊朱曰：[...] 古之人，損一毫利天下，不與也，悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。禽子問楊朱曰：去子體之一毛，以濟一世，汝為之乎？楊子曰：世固非一毛之所濟。禽子曰：假濟，為之乎？楊子弗應。

Yang Zhu mondotta: [...] A régi idők emberei egy hajuk szálát sem adták oda, ha az égalattinak használhattak volna vele; s ha egy valakinek akart hódolni az egész égalatti, azt nem fogadta el. Az egyes emberek egy hajuk szálát sem adták oda, az egyes emberek nem igyekeztek használni az égalattinak, az égalattiban mégis rend volt. Qinzi 禽子 <Qin Guli> megkérdezte Yang Zhu-tól „Ha testedből mester, ki kellene tépned egy hajszálát s azzal segíthetnél az egész világon [a *shi*

²⁵ Forke 1912: 25.

²⁶ Graham 1960: 136–137.

²⁷ Stefon 2011. <https://www.britannica.com/biography/Yang-Zhu>

²⁸ A *Yang Zhu* 楊朱 szövegeinek fordításakor azt a bemutatási módot választom, hogy közlöm Tökei fordítását és más fordítók terminusértelmezéseit, majd igyekszem megvilágítani, miért helytelen ezt az európai filozófia történetéből vett fogalmakkal interpretálni, amiként az a más kínai bölcselek által használt terminusok fordításakor is történik, ezzel félreértelmezve az eredeti gondolatok mondandóját.

世 jelentése itt „a kor” vagy „a nemzedék” – V. A.], vajon megtenné-e?” Yangzi így felelt: „A világon nem egy hajszállal lehetne segíteni.” Qinzi tovább kérdezte: „Tegyük fel, hogy segítene. Megtenné-e?” És Yangzi erre semmit sem felelt.²⁹

Ennek a passzusnak a tétje, hogy Yang Zhu miért nem felelt vitapartnere kérdésére? Azért nem, mert az láthatóan (amint a passzus későbbi szövegrészéből ki is derül) semmit nem fogott fel abból, amit neki mondott, és ami a mondandója mögötti életszemléletének magja, nevezetesen: hagyni kell mindent spontán módon menni, a „maga olyansága” (*ziran* 自然) alapján, az adottságoknak-hajlamoknak (*xing* 性) megfelelően. Nem arról van szó, miszerint Yang Zhu egy „hajaszálát” vagy „szőrszálát” sem volt hajlandó feláldozni másokért, hanem értelmetlennek találta a „felvetést”, vagyis a metaforát szó szerint értve, vitapartnere kérdésére adott válaszában joggal állította, nem mondhatjuk egy ilyen „áldozat”-ról, hogy bármin is segítene.

Emerson egy igen megszívlelendő megvilágítást fűz ehhez a passzushoz:

Yang Zhu doktrínája szilárdan a családi kötelmek kínai hagyományain alapult. A hagyományos kínai nézet az volt, hogy az életet kötelesség ápolni, a termékenység egyfajta követelmény volt. Az áldozatokra úgy gondoltak, mint az ételre, amelyet a szellemeknek visszaadtak hálából; a föld gyümölcsei, a hosszú élet, az egészség és az utódok voltak azok az áldások, amelyekért áldoztak a rítusok által. Az ókori kínaiak számára az ember teste (vagy élete) nem volt a sajátja, a szüleié és ősieié volt, ez volt az ő felajánlása nekik. A háborúk időszakában, annak minden veszedelmével együtt, a hadi érdem mindig az egyik fő út a magas

²⁹ Yang Zhu 11. Tőkei 2005a: 313. Nézzük a terminusok fordításait: A *tianxia* 天下 értelmezése csak Tőkeinél: „az égalatti” és Малявин-nál: „Поднебесной” pontos, a többiek átértelmeznek, Forkénél „world”, sőt „universe”, illetve „world a perfect state”, Grahamnál „Empire”, Clearynél „world”, Wiegernél „l'État”, Wilhelmnél „ganzen Welt” szerepel. E szöveg hely értelmezésénél érdemes kitérni egy látszólagos apróságra, amely azonban rávilágít arra, hogy a fordító-értelmező milyen helyzetbe kerülhet saját nyelve korlátai miatt. A szöveg mondandója a *hao* 毫 írásjegy körül forog. Tőkei „hajszál”-ként fordítja, Forke „hair”-ként, Graham „hair”-ként, Cleary kétféleképpen, „hair”-ként és „hair of body”-ként, Wieger „poil de corps”-ként, Wilhelm „ein Haar”-ként és „ein Haar vom Leibes”-ként, Малявин „один волосок”-ként. Az angolban, a németben és az oroszban nincs külön szó a „haj”-ra és a „szőr”-re, és a helyzet az, hogy mivel csak a magyarban és a franciában van külön szó (a „szőr”: „poil”, a „haj”: „cheveux”) ezért nehéz, de nem lehetetlen a hajszál és a szőrszál elkülönítése. A *hao* 毫 egyik eleme a *mao* 毛, amelynek jelentése: „szőr”; a „haj” az *a fa* 髮, tehát a szöveg helyen szőrszálról van szó. Ezért itt csak Wieger fordítása adja vissza egyértelműen az eredetit, aki megerősítésként az egyértelműsége, egy helyütt még hozzá is teszi: „poil de corps”; ezt a megoldást választja (bár csak részben) Cleary a „hair of body”-val és Wilhelm az „ein Haar vom Leibes”-szel. (A szöveg hely fordításai: Forke 1912: 52; Graham 1960: 148; Cleary 2009: 164; Wieger 1950: 131; Wilhelm 1921: 147; Малявин 1995: 370.)

pozícióhoz, így kikerülhetetlen feszültség uralkodott az ember ősei iránti kötelessége és az állam iránti kötelessége között.³⁰

Yang Zhu ebben a feszültségben az egyes embernek a saját közvetlen környezetében való életét részesíti előnyben, a hatalom iránti elköteleződés értelmetlen voltát hirdetve.

A *weiwo* 爲我 – „önzés”, vagy egészen másról szól a szöveg

A Yang Zhu személyével kapcsolatban kulcsterminusának tekinthető *weiwo* 爲我 – amely szintén a *Mengzi*-ben emlegetődik, mint elítélendő magatartásmód. Ez a terminus egyetlen szövegrészben szerepel, a *Liezi* 列子 *Liming* 力命 (6.) fejezet 6.-ban van ez az érdembeli „bejegyzés”, miszerint Yang Zhu meglátogatta beteg barátját, Ji Liangot, és arra inti, hogy legyen türelmes; itt, ebben a passzusban szerepel a *weiwo* 爲我 terminus. Ezt a szövegrészt hitelesnek tekinthetjük.³¹ A hagyomány és nyomában a sinológusok, a „hadakozó” időszak viszonyaira alapozzák azt, hogy a Yang Zhu sarkalatos terminusa a *weiwo*, amely Mengzi támadása (*Mengzi* III.B.9; III.B. 14; VII.B.26) nyomán a kínai hagyományban azt az értelmezést kapta, hogy „önmagamért” teszek, a sinológiaiában pedig, különösen Philip Ivanhoe szerint,³² erre alapozva azt, hogy „önző”, „egoista”.

Yang Zhu abban az átalakulásban, amely a Hadakozó fejedelemségek idején zajlott le, azt a szerepet vállalta magára, hogy az egyes ember szempontjait részesítette előnyben, a valósághoz való hűségnek és a mindennapokhoz való ragaszkodásnak hirdetve elsőbbséget. Ezzel Yang Zhu „felszabadította” a kínai elit egyes tagjait az őket meghatározó funkciók, szerepek és kapcsolatok alól, lehetővé téve az egyes számára az önmagával való 'azonosságtudat' és önfejlesztés új, nem nyilvános, nem rituális formáit.

Az alapvető támpont, amely lehetővé teszi Yang teljesítményének meghatározását, az az, hogy az ókori Kínában (és még később is) a társadalmilag és rituálisan meghatározott én [*wo* 我] nem azonosítható a testtel [*shen* 身], magával az adott személlyel, mint önálló lénnel. Ahogy az én gyengén meghatározott, az ilyen társadalomban az egyes érdekek követését nem ösztönzik. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezik. De először is az egymásba fonódó szokásos kötelezettségek sűrű hálója tette ezt nehezzé, azáltal, hogy egyik vagy másik kötelesség elhanya-

³⁰ Emerson 1996: 552.

³¹ Graham 1960: 136.

³² Ivanhoe et al. 2005: 369.

golását a konfuciánus erények megtagadásaként tekintették, és az egyes emberi érdekek követése gyanús volt, ezért aktívan elfojtották.³³

Most azt a néhány figyelemreméltóan sarkalatos véleményt mutatom be, amelyek nem „önzés”-ként értelmezik ezt a terminust.

Kang Yuwei egy „naturalista” olvasatot kínál: „a *wei wo* átalakul az önző szándékoktól az önfejlesztés felé, a *zong yu* 縱慾 [a vágyak szabadon engedése – V. A.] pedig a negatív érzéstől vágyaikba való belemerülés átvált egy pozitív érzéssé, hogy »szabad utat engedjen« vágyainak. Ebben az olvasatban a *wei wo* beépül Kang víziójába a Nagy Egység iránti vágyba, és olyan ideává alakul át, amelyek kulcsfontosságúak annak megvalósításában.”³⁴ Kang számára a vágyak az Ég adottságai: „E típusok mindegyike csak azt követi, amihez közel állnak hajlamaik, hiszen az egyszerű emberek nyilván érdeklődnek a test jóléte iránt, ezért vannak vágyaik. Mivel ezeket is az Ég ruhazza fel, nem lehet őket megtiltani. Így még a bölcsek sem nélkülözhetik a test kielégítését [...] ezt semlegesesen kell felfogni.”³⁵ Az ok, amiért az embereknek vágyaik vannak, az az emberi lét testisége, és nincs értelme tiltani a vágyakat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vágyaknak nincs határa. Kang úgy látja, hogy a vágyak az emberi élet velejárói, de elmagyarázza, hogy

az Ég korlátokat is szab, ilyen például az ember élettartama, és az embereknek maguknak is vannak szabályai. A bölcsek tudják, hogy a vágyak az égben gyökereznek, ezért szolgálják őket, ám mértékkel, de ők is attól tartanak, hogy az emberek vágyaiknak túlzó módon hódolhatnak, ezért szabályrendet alkotnak, hogy az megfékezze őket. [...] Azok az emberek, akik maguknak élnek, azt teszik, amit tesznek, csak ne tegyék azt, amit nem kellene; ez minden. A *wei wo* lényegében a hajlamból fakadó vágyak kielégítése és más vágyak szükség szerinti visszatartása. [...] Minden teremtménynek, amelynek van vére és lehelete, szükségszerűen vannak vágyai, amely vágyak, változatlanul szabad játékot adnak nekik. Vágyak nélkül lenni egyszerűen az életben is halottnak lenni. A bölcsek a legvágyatlanabbak, de szabad kezet adnak az emberiség és méltányosság utáni vágynak. [...] Tehát ami megzabolázza az embereket, az annak köszönhető, hogy vérük és lélegzetük van, és ami szabad kezet ad nekik, az ugyancsak a vérnek és a lélegzetnek köszönhető.³⁶

³³ Emerson 1996: 537.

³⁴ Wang 2023: 305–306.

³⁵ Kang 2007: 498.

³⁶ Kang 2007: 499–500.

Hu Shi véleménye az, hogy a *weiwo* a „a bölcsek száz iskolája” (*zhuzibaijia* 諸子百家) vitáinak része volt a Hadakozó fejedelemségek időszakában, és a túlzó konfuciánus erényekre és a hírnévre törekvés elleni reflexió volt.³⁷

Emerson egy igen figyelemre méltó észrevételt tesz. Eszerint Yang „mindenki önmagáért cselekszik” elve (*wei wo*) felvet egy problémát, ugyanis ugyanúgy lefordítható „nekem” és „enyém” értelemben, mint az „értünk”, „nekünk”, „miénk” értelemben: a *wo* 我 lehet egyes vagy többes szám, és utóbbi esetben akkor használható, ha egy *jia* 家 „(nagy)család” vagy *zu* 族 „nemzettség” nevében beszél. A kínaiaknál az „én” kifejezés, hasonlóan a „személyes” (*si* 私) kifejezéshez nem határozott meg egy tisztán egyéni világot, így az „egoista”, vagy a „magán” fogalma nem alkalmazható ebben a világképben. „Egyáltalán nem biztos, hogy Yang Zhu vagy az ő követői elutasították a kínai család terhes kötelezettségeit. Csak a motistákat vádolta Mencius [Mengzi] a család elpusztításával, mivel Yang Zhu követői elfogadni látszottak a hagyományos szerepeket, így a család kitüntetett szerepét is.”³⁸ A szövegösszefüggések alapján is észszerű elfogadni, hogy ebben az esetben a terminust helyénvaló Emerson érvelése szerint kezelni, így az egyéni érdek helyett inkább érdemes csoportérdekről, pontosabban azok érdekéről beszélni, akik saját életünkben körülvesznek. Bár Yang Zhu nem ítéli el a hivatali kötelességek teljesítésének híveit, ám fontosabb számára ennek a kisebb környezetnek jólléte.³⁹

Yang Zhu-t gyakran kritizálják amiatt, hogy saját haszonra törekszik, és saját kívánságait mások rovására teljesíti. Hogy ez helyes-e vagy sem, az igen kérdéses. Yang Zhu u.n. „önerdekének” kiindulópontja a *weiwo* álláspontja, és alapvető tétele az, hogy „mindenki értékelje saját magát”, és tekintse magát „nemesnek” (*gaogui* 高貴 [ez a szópár nem szerepel a Yang Zhu szövegében, a *gui* 貴 önmagában igen, jelentése: „nagyra értékelt” – V. A.]). Nem a boldogság és az élvezet keresése mindenki személyes életében az, ami fontos, hanem amiért az ember értékes a saját maga és mások számára, az az életnek az értékelése és egyszerűségében helyes életvitele.⁴⁰

³⁷ Hu Shi 1919: 197.

³⁸ Emerson 1996: 554.

³⁹ Hartyándi 2012: 229.

⁴⁰ Zhong 2021: 19.

A *ming* 名 – „hírnév” és „név”

A konfuciánus követelményrendszer a hagyomány követését és a „hírnév” (*ming* 名), tehát a „neveség” (vagyis az ősöknek való megfelelés és az utódok számára mintaként szolgálás) elérését tette kötelességgé. Egy ilyen „neves” helyzet egyben nyilvánvalóan biztosította a hierarchiában betöltött helyet és a vele járó jómodot. Egy másik kiemelkedően fontos gondolata-tanácsa a *Yang Zhu*-nak az élet normál vitele és a hírnév közötti összeegyeztethetlenséget hirdeti. A „hírnév” szerepének az elit számára kiemelkedő szerepe kapcsán Emerson bemutatja, hogy Yang Zhu álláspontja milyen élesen szembenáll a konfuciánus követelménnyel, amely annak elérését kívánatosnak tekinti.

Azáltal, hogy a nyilvános kitüntetések és címeket, az udvari szertartásokat és az uralmi kapcsolatokat külső körülményeknek tekintő és negligálhatóként aposztrofáló tanítása Yang Zhu-nak a hagyományos rituális rend középpontját célozta meg, életviteli beállítódása élesen különbözött a konfuciánus és hagyományos formák követésének doktrínájától. [...] A változás benne az, hogy a Yang Zhu-nak tulajdonítható kínai élettanítás – aminek mindig is szidalmazva ellenálltak a konfuciánusok – az egyes emberi és családi élet felértékelődése volt a köz- és az udvari élet rovására. A „kínai ént, a személyt” soha nem szűnt meg relációsan meghatározni, elsősorban benne a közvetlen rokoni kapcsolatok feltételeire vonatkozóan; de a legtöbb kínai számára, a konfuciánus elit kivételével, az uralkodóhoz és az előjárókhoz s általában a közülethez való viszony egy külső és gyakran megterhelő aggályt okozott. Ez a változás egybeesett azzal, hogy a hagyományos, rituális cselekvési mintákat egyfajta racionalizálás váltotta fel. [...] Így vagy úgy, a legtöbb korai kínai gondolkodó vagy részt vett ebben átalakulásban, vagy reagált rá.⁴¹

Nézzük meg hát, miként „reagált” Yang Zhu:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 2.: 太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也，故不為名所觀。從性而游，不逆萬物所好，死後之名，非所取也，故不為刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。

A régmúlt idők emberei tudták, hogy az élet nagyon rövid, tudták, hogy a halál nagyon gyorsan elérheti őket, ezért mindig a szívüket követve cselekedtek, nem fordítottak háttal annak, ami a természetben (*ziran* 自然) szeretni való, és nem vetették el maguktól azt, ami testüknek gyönyörűség volt. Ezért nem a hírnév

⁴¹ Emerson 1996: 535–536.

utáni vágy ösztökélte őket, hanem hajlamaik (*xing* [性]) után mentek, s nem helyezkedtek szembe azzal, amit minden létező (*wanwu* 萬物) jónak tartott. A halál utáni hírnévvel mit sem törődtek, ezért büntetés nem is érte őket. Hogy hírt és dicsőséget előbb vagy utóbb szerezzenek, hogy éveiknek száma több vagy kevesebb legyen, mindezt sohasem mérlegelték.⁴²

Vagyis amit a szöveghely mond, az azt igazolja, hogy a *Yang Zhu* – a régiekre hivatkozással ugyan, hogy megfeleljen a tradíciónak – elítélve a hivatalviselés sikerességével elért hírnévnek szentelt életgyakorlatot, azt hirdeti, hogy az értel-

⁴² *Yang Zhu* 2. Tőkei 2005a. 306. Tőkei fordításában a „természetben” értelmezés helytelen, a *ziran* 自然 jelentése szó szerint „a maga olyansága”, a „spontaneitás” kifejezéssel is viszszaadható a gondolat magva; a „hajlamaik” értelmezés a *xing* 性 fordításakor megfelelő, szó szerint: „adottság” (amely az Égtől kapott), a *wanwu* 萬物 szó szerint „a tízezer dolog” vagy „tízezer levő” – itt az utóbbi jelentés a szövegbeillő. A *dangsenzhiyu* 當身之娛 valódi jelentése nem a „test gyönyörűsége”, hanem „kezelj úgy személyedet, hogy örülhess” (rejoice – K549g). Forke az „emberek” helyett „all creatures”-t értelmez, ami képtelenség, a „szív követése”-t „impulses”-ként fordítja, és helyesen „propensities” fordít, csak hogy megtoldja azt a „natural”-lal. Ő is, Tőkeihez hasonlóan „pleasure”-ként fordítja a *yu* 娛-t. Graham jól adja vissza a „spontaneous” értelmezéssel a *ziran* jelentését, ám a *xing* jelentését hibásan „their nature” fordítással átértelmezi. A „hírt és dicsőséget” Tőkeinél, a „glory and fame” Forkénél és a „reputed and praised” Grahamnál értelmezés egyaránt hibás a *mingyu*, 名譽 terminuspár fordításánál, ugyanis így: 名譽, vagy (többnyire) „hírnév”-et, vagy „dicséret”-et jelent. Az ókori szövegekben sok helyen szerepel a terminuspár, a *Yang Zhu*-beli jelentés szempontjából fontos a *Mozi*-ben (2. 4.; 27. 8), a *Zhuangzhi*-ben (XIV. 2. XXIX. 3) és a *Liezi* más szöveghelyein (I. 10. VI. 8) egyértelműen látszik, hogy ezeket a jelentéseket érthetjük, tehát külön 名 és 譽 értelmezés esetén, a „név” + „hírnév/dicséret” megoldás lehetséges csak, a „hírnév” és „dicséret” nem. Itt egyértelműen a „név” és a „hírnév” párbaállítása volt az eredeti szöveghelyen a cél. Cleary fordítása nagyon tanulságos, mert bizonyos kifejezéseket a sztenderd szerint fordít, másoknál azonban ragaszkodik az eredeti értelméhez. A „natural inclinations” jól mutatja ezt, hiszen a „természetes” értelmezés helytelen, viszont a „hajlamok” rendben van; ám később a „naturally” értelmezést választja. Amikor külön értelmezi a minget 名 a szöveg korábbi részében, a „reputation”-t használja, ám a későbbi helyen pontos, amikor „name and fame”-ként fordítja a *mingyu* 名譽 terminuspárt. Itt mutatkozik meg világosan, hogy a *ming* 名 nem jelenthet mindig „hírnev”-et a *Yang Zhu*-ban. Wieger francia fordítása olyannyira átértelmezi a szöveghelyet, hogy egyetlen kulcsterminus sem szerepel benne, a *xing* terminus sem jelenik meg nála; és egyáltalán nincs tekintettel arra, hogy itt a legfontosabb állítás: nincs értelme a „hírnév” hajszolásának. Wilhelm megoldása hasonló, mint (majd egy századdal később) Clearyé, „natürlichen Neigungen”-ként, illetve „ihrer Natur”-ként fordítja a *xing*-et. A hibás értelmezés jellemzi a „hírnév/dicséret” jelentés kettébontását (mint Tőkeinél és Grahamnál is): a „Ruhmes willen” fordítás helyes, ám a „Ruhm und Lob” már helytelen. Малявин fordítása nagyon problémás, szinte minden kulcshelyet átértelmez: „природная желания” („természetes vágyak”), „слава” („dicsőség”), „своей природе” („saját természeténél fogva”), így éppen a mondandó veleje vész el. (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 40; Graham 1960: 140; Cleary 2009: 149; Wieger 1950: 127; Wilhelm 1921: 137; Малявин 1995: 362–363.)

mes magatartás az, ha megragadjuk az amúgy rövid és megismételhetetlen jelen életnek megfelelő örömteliséget.

A „hedonizmus” kifejezés értelmes használata nagyon is kérdéses, de amit ezzel a szakirodalomban egyesek kifejeznek, az óvatosan használható az életről és halálról (*sheng si* 生死), a valóságról (*shi* 實) szóló fejezetben található fontos terminusok csoportjának mélyebb megértése érdekében, a „hírnév” és „színlelés” (*ming* 名 és *wei* 偽), valamint a „belső” és „külső” (*nei wai* 内外) viszonyának vizsgálatakor.⁴³ A „valóság” (*shi*) a „színlelés” (*wei*), helyett a valódi és természetes dolgok iránti aggodalommal teljes, szemben azzal, ami a névvel (*ming* 名) és hírnévvel (*ming* 名) kapcsolatos törődéssel jár. A *Yang Zhu* különösen az az ezek miatti aggodás ellen lép fel.⁴⁴

Ugyanígy ítéli el és veti el a színlelt hűség alapján megszerzett „nevet”:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 17.: 楊朱曰：[...] 安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。

Yang Zhu azt mondta: „[...] Ha megnyugvás biztosítatik a feletteseknek, mégpedig nem a hűség erénye által, akkor a hűségnek a híre [a 名 itt a gondolatsor tartalma miatt »neve« jelentésű – V. A.] semmivé foszlik. Ha pedig haszon származik a rajtunk kívülálló dolgokból, és nem az igazságosság erénye révén, akkor az igazságosság híre semmivé válik. Ha a fejedelem és alattvaló egyaránt megnyugvást talál, ha a rajtunk kívülálló dolgok és az énünk egymásnak kölcsönösen hasznára vannak, akkor a régi idők erénye (*dao* 道) megvalósult.”⁴⁵

⁴³ Brindley 2022: 106.

⁴⁴ Brindley 2022: 119–120.

⁴⁵ *Yang Zhu* 18. Tőkei 2005a: 320. A *shang* 上 Tőkeinél „felettesek”, Forkenél „sovereign”, Grahmannél „ruler”, Clearynél „to rulers”, Wiegernél „princes”, Wilhelmnél „Herr-Oberen”, Maлявин-nál „государ”. A *shang* itt „feljebbvaló”-t vagy „felülvető”-t jelent, a többi fordítás átértelmez. A *zhong* 忠 „hűség erénye”, „loyalty”, „loyal”, „loyalty”, „loyaux”, „Pflichttreue”, „Преданность” („hűség, odaadás”). Ez mindenkinél rendben. A *ming* 名 „híre”, „fame”, „reputation”, „the name”, „renom”, „Ruhm”, „имя”. A *ming* a szöveghelyeknek ezen a részen mindkét értelemben fordítják, de helyesebb a „név”, az utolsó rész mondásainak összefüggésében. A *li* 利 „haszon”, „profit”, „benefit”, „profit-benefit”, „bons pour les êtres” – „concession mutuelle par tous des avantages congrus”, „nützen”, Maлявин nem a *li*-t fordítja le, hanem helyette a „помочь” („segítés”) kifejezést használja; Wieger is kibővíti és átértelmez. A *yi* 義 „igazságosság”, „righteousness”, „dutiful”, „justice”, Wieger itt nem fordítja, hanem „de bonté”-t ír (később „vérité”-t), „Uneigennützigkeit”, „Исполнения долга” („kötelességteljesítés”). Egyik értelmezés sem helytálló, a 義 „méltányosság”-ot jelent (az egyik legfontosabb erényt) a kínai gondolkodásban, Kongzi kiemelt hangsúlyt helyez rá, és majd minden bölcselő él vele. A *jun chen* 君臣 „fejedelem és alattvaló”, „sovereign and subjects”, „ruler and subject”, „sovereign and subjects”, „supérieurs et les inférieurs”, „Fürsten und Untertanen”, „Правитель и подданные”. Itt szinte minden fordítás megfelelő, Wieger „supérieurs” értelmezése kissé pontatlan. A *wo* 我 „énünk”, „I”, „one’s life”, „self”, „égoïstes”, „Ich”, „жить сам себе” („élni magának”). Wieger „égoïstes”-ja nem elfogadható

A *Yang Zhu* e passzusának gondolatmenete így fejeződik be:

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 17.: 鬻子曰：去名者无憂。老子曰：名者實之賓。

Yuzi (鬻子) azt mondta: „Aki lemond a hírnévről, annak nincsen gondja”. Laozi pedig azt mondta: „A hírnév (csupán) vendége a valóságnak.”⁴⁶

Lábjegyzetben Tőkei megjegyzi, hogy a Laozi szájába adott mondás nincs a *Daodejing*-ben (ami így van), ám arra nem gondol, hogy ő maga, mégpedig helyesen „név”-ként fordította le a terminust a *Zhuangzi* (I. 2.) fordításakor, ahol ez az alapvetően fontos állítás szerepel: „A név a valóság vendége.”⁴⁷ Ami pedig a Laozi ebbéli mondandóját illeti, az nagyon is a „név” körül forog, ugyanis a *dao* megnevezhetetlensége több passzusnak (I; XIV; XXV; XXXIII) is tárgya, és világos, hogy Laozi számára a *dao* 道 a „való”.

Yuzi 鬻子 vagy Yuxiong 鬻熊 a legenda szerint tanítója volt Wenwangnak, és szövetséget kötött a Zhou-dinasztiával. Ő volt az alapítója a Chu 楚 fejedelemségnek. Egy másik hagyomány szerint ő volt a „Yuzi” című mű szerzője, és

(nyilvánvalóan befolyásolta az hibás felfogás, amely Yang Zhu-t így tekintette); Малявин értelmezése viszont jól fejezi ki Yang Zhu tanítását. A *dao* „道”, „erény”, „the dictum”, „Way”, „Way”, Wieger nem fordítja, „Sinn”, „Путь”. Csak az „út” fordítások megfelelőek, Tőkei „erény” értelmezése nem helyes, Forke „dictum”-ja átértelmezés, Wilhelm „Sinn”-je pedig teljesen elképesztő, hiszen itt a „régiek útja”-ról van szó. A *ming* 名 „hírnév”, „fame”, „reputation”, „name”, „réputation”, „Namen”, „имя”. Itt kizárólag a „név” értelmezés helyes. A *you* 憂 „gond”, „sorrow”, „care”, „worrie”, „chagrins”, „Sorgen”, „забот” („aggódás”). A jelentés: „aggodalom”. A mondandó: *Qu ming zhe wu yo* 去名者无憂 pontos jelentése: „Azok, akik elvesztik a nevüket, nem aggódnak.” (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 64; Graham 1960: 156; Cleary 2009: 169; Wieger 1950: 135; Wilhelm 1921: 155–156; Малявин 1995: 375–376.)

⁴⁶ *Yang Zhu* 18, 19. Tőkei 2005a: 320. A mondás (amelyet itt a *Yang Zhu* szöveghelye Laozi-nek tulajdonít): *ming zhe shi zhi bin* 名者實之賓 „a hírnév vendége a valóságnak”, Forkénél „fame is the follower of reality”, Grahamnál „reputation is the guest who comes and goes, reality is the host who stays” – ez túlfordítás (sem itt, sem a *Zhuangzi* I.2-ben – ahol a mondás ténylegesen szerepel – nincs a szövegben); Clearynél „name is a guest of reality”, Wiegernél „la réputation ne vaut pas la vérité” – ez félrefordítás; Wilhelmnél „Name ist der Gast der Wirklichkeit”, Малявин-nál „имя – это гость действительности” („a név valóság vendége”). Cleary, Wilhelm és Малявин fordítása a helyénvaló, a 名 itt a gondolatsor tartalma miatt „név” jelentésű. Attól, hogy Tőkei, Forke, Graham és Wieger ragaszkodik ahhoz, hogy a standard értelmezés a „hírnév” kérdését a *Yang Zhu*-ban központi szerepben láttatja, és minden 名 írásjegyet így értelmez a szövegben, ennek megfelelően félreérti és durván félreértelmezi a gondolatot. Wilhelm nem tudja eldönteni, miként értelmezzen, az elején „Ruhm”, a végén „Namen” van. Cleary és Малявин, nagyon helyesen következetes a fordításban mindkét helyen. (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 64; Graham 1960: 156; Cleary 2009: 169; Wieger 1950: 135; Wilhelm 1921: 155–156; Малявин 1995: 375–376.)

⁴⁷ *Zhuangzi* I.2. Tőkei 2005b: 59.

a Han-dinasztia idején a taoisták közé sorolták. Vagyis a *Yuzi* és a *Laozi* szentenciáira hivatkozás csak a későbbi „újrairás” szöveghelye lehet. Az azonban elég egyértelműen látszik, hogy arról van szó, amit itt Yang Zhu (elsőként) állít, a valóságos életet ne kívánjuk a „megnevezés” (*ming* 名) hálójába fogni, ugyanis akárcsak a „hírnév” (*ming* 名), a „név” (*ming* 名), mint olyan, mint ami megszabná az élet vitelét, sem tartozik a normális mindennapi élethez.

Nézzük meg ezt az összefüggést a két *ming* 名 között, amelynek keveredése a fordításokban is zavart okoz.

Liezi 列子 Yang Zhu 楊朱 1.: 實無名，名無實；名者，偽而已矣。

Az igazhoz ... nem tartozik hozzá a hírnév, és a hírnév nem kapcsolódik az igazhoz. Úgy van és nem másképp, hogy a hírnév: hamisság.⁴⁸

Ami az „igaz-hamis” fogalom párt illeti, annak valóban megfelelő terminuspár a kínaiban nem létezett, a fordításokban azonban több gondolkodó szövegeiben is, például a *Mozi* (36.1.) és a *Zhuangzi* (II.10.) értelmezésénél a *Yangzhu* 1-hez hasonló hibát követnek el a *shi-fei* 是非 („úgy van” – „nem úgy”) átértelmezésével. Most csak néhány gondolatot hoznék ide ezzel kapcsolatban. Vajon a klasszikus kínai gondolkodásban azonosítható-e valamiféle absztrakt „igazság”-fogalom? Megállapítható, hogy tulajdonképpen az ókori kínai gondolkodók

⁴⁸ Yang Zhu 1. Tőkei 2005a. 305. Forke „összetömöríti” és kiegészítően kibővíti a gondolatot: „The ignorant, while seeking to maintain fame, sacrifice reality” – a *shi-re* 實 a „reality” pontos, ám a *mingre* 名 hibásan a „fame”-et adja meg, „Graham a „reality” és a „reputation” párost és a *wei-re* 矣 „pretence” kifejezéseket használja, Cleary a „reality” és „name” fogalmát adja meg, és az „artificial” kifejezést. Wieger „megoldása” nem fordítja a *shi-t* 實, hanem fura mód a „renom”-ot kapcsolja a „fausse supposition” formulához, ami azért is hibás, mert „feltételezés” szó nincs is a szövegben. Wilhelm „való” helyett „wahr”-t fordít, és ezt kapcsolja a „Ruhm”-hoz, és utóbbit a „nicht wahr”-ral jellemzi. Малявин fordításában van minden a helyén: „действительность” („valóság”) „название” („megnevezés”), „обман” („megtévesztés”), az eredetinek megfelelően. Tőkei, Forke, Graham, Wieger és Wilhelm fordítása egyaránt hibás, mert bár a *ming* 名 hírnevet is jelent, és a kijelentés egy olyan szövegrészben van, amely a hírnév hiábavalóságáról szól, ám a szöveghely mondanója az, hogy hiába engedte át Yao és Shun az „égalattit” (*tanxia* 天下), ezt csak névleg teheték (hiszen ők kapták az „égi megbízatást”, *tianxia-t* 天命). A helyes jelentés: „A valóságnak nincs neve, a névnek nincs valósága.” Így Cleary és Малявин fordítása a helyes. Ráadásul Tőkei és Wilhelm azt a hibát is elkövetik, hogy a *shi-t* 實, a „valóság” terminust az „igaz(ság)” fogalmával vélik visszaadni, ami már igen súlyos félreértelmezés. A példázat tehát valójában erről szól, ahogyan a *Zhuangzi* ugyanerről beszél (I.2.): 名者，實之賓也 „A név a valóság vendége.” Ráadásul Tőkei és Wilhelm azt a hibát is elkövetik, hogy a *shi-t* 實, a „valóság” terminust az „igaz”, illetve „wahr” fogalmával vélik visszaadni, ami már szintén súlyos félreértelmezés. Ezt igazolja az is, hogy a „hamis”-nak, illetve „nem-igaz”-nak („nicht wahr”) fordított *wei* 偽 terminus sokkal inkább itt „kitalált”, „tetszetős”, „színelte”, „megtévesztő” (Kroll 2014: 473) értelmű. (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 37; Graham 1960: 158; Cleary 2009: 148; Wieger 1950: 126; Wilhelm 1921: 136; Малявин 1995: 361.)

világosan látták a „valós” – „úgy van” [*shi* 實 és *shi* 是] és a „téves-hibás” [*cuo* 錯 és *wu* 誤] megkülönböztetésének jelentőségét, továbbá a valóság [*shi* 實] és a dolgok [*wu* 物] összehangolásának értékét.⁴⁹ Ám egyáltalán nem rendelkeztek a nyugati „igazság”-gal megegyező fogalommal és olyannal sem, amely fedné a nyugati „igaz” predikátumot. Az angol „truth”, a görög „αλήθεια”, a magyar „igazság” szavaknak – amelyek általánosítást kifejező fogalmak – nincsen megfelelője a kínai nyelvben. A görög hagyománnyal ellentétben az „igazság” fogalmának tisztázása, magának az „igazság” kutatásának jelentősége nem mutatható ki a kínai bölcsélet fennmaradt szövegeiben.⁵⁰ „Az ókori filozófiai hagyomány nem foglalkozott olyan kérdésekkel, amelyekben az igazság fogalma központi szerepet játszott. A klasszikus kínai filozófiának gyakorlatilag nem volt metafizikai elmélete.”⁵¹

Miért elvetendő Yang Zhu számára a „hírnév” utáni sóvárgás, miért ítéli azt el olyan élesen? „A *Liezi Yang Zhu* fejezete szerint az ember *xingjét* 性 megzavarná a hosszú élet, a hírnév, a kiváló pozíció és a pénz utáni vágy. A hírnév (*ming* 名) »hiú név«, elrejtí a tényleges személyiséget, a magas pozíció pedig arra kényszerítené betöltőjét, hogy fáradtságosan töltse a napot az élet megélése helyett. A hosszú élet pedig egyre több teljesíthetetlen kívánságot és vágyat hozna.”⁵²

A *shen* 身, a *sheng* 生 és a *xing* 性 – a „test felfedezése”

Yang Zhu kulcsfontosságú újítása a „test felfedezése” volt. A Hadakozó fejedelemségek időszakában az egyes ember és az állam viszonyát „újrendezték”, egyszerre teremtve új hatalmi rendet és egy új érzését az emberi létnek, egyfajta „magaazonosságot”. A *xing* nek, az emberi hajlamoknak közvetlenül a testi vonatkozásokra történő értelmezésével Yang Zhu felszabadította a kínai elit egyes tagjait a nyilvános rituális szerepek és kisebb mértékben a „klánazonosítások” és az ősök szellemeivel szembeni hagyományos kötelezettségek rigid betartásától, amelyek addig uralták őket.⁵³

Yang Zhu számára ez az életforma azt jelentette, hogy a valódi élet, a mindennapi élet megélése elől vont el a cselekvést, a „hajlamok” (*xing* 性) és a „személyesség” (*shen* 身) rovására. Az egész nyilvános élet előtte külső és semmis volt, inkább akadály, mint segítség. Figyelmen kívül hagyott minden nyilvános azonosítást, és csak a saját közvetlen környezettel való együttélés-

⁴⁹ Harbsmeier 1991: 140. skk.

⁵⁰ Harbsmeier 1991: 129–130; 1998: 332–338, 478–487.

⁵¹ Hansen 1985: 493.

⁵² Zhong 2021: 19.

⁵³ Emerson 1996: 535.

ben talált értéket. A *xing* 性 Graham szerint az ember „megfelelő fejlődési iránya” az életben. Az egyes emberek törődnek a saját *xing*jükkel, és mások is törődjenek a magukéval.⁵⁴ A *xing* 性 kínai írott karaktere két részre bontható: egy gyökelemre és egy értelmező elemre, amelynek jelentése „születés”, „növekedés”, „élet” (*sheng* 生). Tehát a *ren xing* 人性 az emberi élet dinamikus kibontakozására utal. Így, Yang Zhu bölcséletének középpontjában az élet teljességének fontossága áll, annak felismerése, hogy a testi épségnek és a jóllétnek kiemelkedő szerepet kell kapnia az életben. Az a helyes attitűd, ha amit az ember tesz, a vallott és kinyilvánított értékeivel összhangban van. Úgy tűnik, Yangzi volt az egyik első kínai bölcselő, akit kifejezetten foglalkoztatott az ember adottságainak-hajlamainak (*ren xing*) kérdése. A *xing* kapcsolata a fentiek alapján, nyilvánvalóan szoros a *sheng* „élet” terminussal, amely a „születés” és „növekedés” jelentést is hordozza, utalva arra, hogy ez az élet alapvető meghatározottsága. Mivel mindhárom jelentés az emberi „test” (*shen* 身) funkciója (is), nyilvánvaló, hogy az a *Yang Zhu*-ban jelen lévő összefüggés, amely a *sheng* és a *shen* között áll fenn, a „test” megőrzésének-gondozásának az „élet” megfelelő módjának szempontjából elsődleges. Emerson szerint az emberi test sérthetlensége ezzel függ össze, és összhangnak kell lennie a személy és a saját élet feletti rendelkezés, valamint a kisközösség normális életében való részvétel között, a *Yang Zhu* tanítása alapján. Kiemeli, hogy éppen ezért nevezhető Yang Zhu az emberi test elsőbrendűsége „felfedezőjének”.⁵⁵

Két szöveghellyel érdemes itt bővebben foglalkozni, mert rávilágít arra, hogy Yang Zhu tanításának mi a fő „motívuma”, és milyen mértékig értik azt félre. A 10. passzusban egy szöveghelyen azt mondja a Yang Zhu-t kérdező: 有人於此，貴生愛身以蘄不死可乎？曰：理无不死。 „Ha valaki nagyra becsüli az életet és szereti a testét, elérheti-e ezzel a halhatatlanságot? (Yang Zhu) felelte: A természettörvény nem ismer halhatatlanságot.”⁵⁶

Először is, a *guisheng aishen* 貴生愛身 „nagyra becsüli az életet, törődik saját személyével” jelentésű, mert „az élet nagyrabecsülése” a magunk nagyrabecsülése, és itt nem pusztán a testünk megőrzése a feladat, hiszen ha csak a testünkkel törődnénk, az nem tenné lehetővé, hogy kiteljesítsük életünket azáltal, hogy szeretteinkkel együtt (*xianlian* 相憐) élhetjük meg az életet. Az 5. passzusban elhangzik egy kérdés: *xi lian* 奚戀 „miért szeretünk?”. A 6.-ban pedig ezt olvashatjuk: „Az életben kölcsönösen vagyunk egymáshoz szeretettel (vagy »szimpátiával«, »együttérzéssel«, »ragaszkodással«) *sheng xiang lian* 生相憐, a kölcsönös szeretet útján [járva] *xianglian zhi dao* 相憐之道”. (A *lian* 憐 rokon jelentésű a később gyakrabban használt *liannal* 戀.) Az a kisközösségi

⁵⁴ Graham 2009: 295.

⁵⁵ Emerson 1996: 533.

⁵⁶ *Yang Zhu* 10. Tőkei 2005a: 312.

élet, amelyről a kínai társadalomban beszélni lehet, az egyes „nagy családok” *jia* 家 harmonikus működésére alapozott élet. Az egyes embernek ez a valóságos élete terepe, amelyben mindennapjai telnek, ezért ebben a közegben érdemes magát angazsálnia. Ha az ember „közösségben [volna] az égalatti minden személyével” *gong tianxia shen* 公天下之身 (15. passzus), akkor hasonlóan ahhoz, ahogyan a *Mozi* a „kiterjesztett kölcsönös törődés” *jianxiang'ai* 兼相愛 elvárását megfogalmazza, az egész „égalatti” egy közösség lehetne, ám mivel ez nem lehetséges, maradjunk saját köreinkben. A külső dolgokat csak az élet táplálására, hasznára, fokozására és megőrzésére szabad felhasználni, a magunk és szeretteink kárára pedig nem, pusztán azért, hogy hasznot húzzunk; ez komoly zűrzavar volna az ügyek fontossági sorrendjét illetően. Lépünk tovább az értelmezésében: a *qi bu si* 斬不死 jelentése nem „elérni a halhatatlanságot”, a *qi* 斬 „kérni”, a *bu si* 不死 nem „halhatatlanság”, hanem „nem meghalni”, ez nyilvánvalóan egészen mást jelent, mint azt, amit a nyugati kultúrkörben halhatatlanságon értünk. A helyes értelmezés: „Lehet-e kérni a nem meghalást?” A *li* 理 – Needham hibás értelmezése, amelyet itt (és más helyütt is) Tőkei átvett – nem jelenthet „természettörvény”-t, mert ennek a fogalomnak a kínai gondolkodásban nincs megfeleltethetője. A *li* 理 nemcsak „minta (egy anyagon)”, „az égi mintázat”, „háló”, „az égi csillagháló”, „rend”. „égi rend”, „szabály”, „elv” vagy később „racionális erény”, „racionális törvény” vagy igei alakban: „rendbe tenni” terminusként is használatos.⁵⁷ Itt tehát a *li wu bu si* 理无不死 helyes értelmezése: „A szabály (vagy a »rend«) az, hogy nincs nem meghalás.”

A *Yang Zhu* 楊朱 1.-ben is szereplő *shi-fei* terminuspár szerepe még egy szöveg helyen válik fontossá, egy olyan összefüggésben, amelyben Yang Zhu arra kíván választ adni, milyen is a helyénvaló élet. „A »szabadság« vagy »elengedés« (*si* 肆) koncepció a szabadság sajátos ízét tükrözi, amely eltér a tipikus taoista elképzelésektől, amelyek a *Zhuangzi*-ben kifejtettek révén váltak népszerűvé, és amelyek egyébként dominánsak a *Liezi* más részeiben is, a *Yang Zhu*-ban viszont hangsúlyos az életöröm (*lesheng* 樂生) gondolata.”⁵⁸ Az a „szabadság”, amelyről itt egyáltalában szó lehet, valaminek az „elengedésére” való hajlam vagy a annak lehetősége, egyfajta „kontrollálatlanság” vagy „kikapcsoltság”, „lazaság”.⁵⁹ (Természetesen szó nincs a nyugati filozófia által értelmezett „szabadság” fogalmáról, amely a szabadságjogok és az önálló döntésen alapozódó cselekvés szabadságának összefüggését jelenti az antikvitás óta.) Olyan termi-

⁵⁷ Needham 1984a: 84–85, 88–89; Várnai 1984: 101–102; Karlgren 1940: 978–979, 202–203.

⁵⁸ Brindley 2022: 106.

⁵⁹ Kroll 2014: 429; Schuessler 2007: 479, 565.

nusok is hangsúlyosak, mint a *yangsheng* 養生 („az élet táplálása”). Yang Zhu számára az igazi tápláló élet az örömről, az egészségről és a vitalitásról szól.⁶⁰

Liezi 列子 Yang Zhu 楊朱 7.: 養生於 [...] 肆之而已, 勿壅勿闕。 [...] 肆之而已恣耳之所欲聽, 恣目之所欲視, 恣鼻之所欲向, 恣口之所欲言, 恣體之所欲安, 恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲, 而不得聽, 謂之闕聰; 目之所欲見者美色, 而不得視, 謂之闕明; 鼻之所欲向者椒蘭, 而不得嗅, 謂之闕顫; 口之所欲道者是非, 而不得言, 謂之闕智; 體之所欲安者美厚, 而不得從, 謂之闕適; 意之所欲為者放逸, 而不得行, 謂之闕性。 [H]ogyan kell az étellel bánni (*yangsheng* 養生). [...] [A]nnyi az egész, hogy szabadjára kell engedni és nem szabad gátolni, nem szabad akadályozni. [...] Engedni kell, hogy azt hallgassa, amire a füle vágyik, azt nézze amire a szeme vágyik, ahhoz hajoljon közel, amire az orra vágyik, azt mondja, amire a szája vágyik, abban találjon nyugalmat, amire a teste vágyik, és azt tegye, amire az akarata vágyik. Füle arra vágyik, hogy szép hangokat halljon, és ha nem hallgathatja őket, akkor megakadályozod hallása élesedését. Szeme arra vágyik, hogy szép dolgokat lásson, és ha nem nézheti őket, akkor gátoltat látása erősödésében. Orra arra vágyik, borshoz és orchideához hajoljon közel, és ha nem szívhatja be illatukat, akkor meggátoltat érzékelésében. Szája arra vágyik, hogy megmondja mi igaz és mi hamis, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcselkedésben. Teste arra vágyik, hogy találjon meglegedést élvezetében, de ha nem követheti vágyát, akkor meggátoltat élvezetében. Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, de ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad hajlamait (*xing* 性).⁶¹

Mivel ez a passzus a *Yang Zhu* egy lényegi mondandóját hordozza, a fontos gondolatok esetében elemzem a kifejtés sarkalatos terminusait, megmutatom a fordítások problematikusságát, és ezekhez a gondolatokhoz saját fordítást is megadok.

A kifejtés első mondata kulcshely Yang Zhu mondandója szempontjából: „Szája arra vágyik, hogy megmondja mi igaz és mi hamis, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcselkedésben.”⁶² A fontos kifejezések és terminusok:

⁶⁰ Brindley 2022: 114.

⁶¹ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 307–308.

⁶² *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. Forke: „What the mouth likes to talk about is right and wrong; and if it is not permitted to speak I call it obstruction of the understanding.” Graham: „What the mouth wishes to discuss is truth and falsehood and if this is denied it, I say that the intelligence is restricted.”; Cleary: „What the mouth wants to express is judgment; if it can't, that is called inhibiting the intellect”; Wiegner nem fordítja le, hanem összevon: „Il faut laisser le repos de l'esprit”; Wilhelm: „Mund verlangt über Recht und Unrecht zu reden; wenn man ihn nicht darüber sprechen läßt, so unterdrückt man die Ausbildung der Klugheit”; Малявин: „устам угодно обсуждать истинное и ложное, и, когда им в этом отказано, ум терпит

yu 欲 „akar”, „kíván”; *dao* 道 eredeti használatában „út”, igei alakban „menni”, itt a „mondani” jelentés megfelelő (amely a *Mengzi*-beli használata nyomán értelmezhető bölcseleti szövegben – K 1048a–e);⁶³ *shi-fēi* 是非 „úgy van” – „nem úgy”; *yan* 言 „beszélni”; *zhi* 智 „bölcsség”. Az én értelmezésem (mivel itt a *dao* igei funkcióban van): „Amit a száj mondani akar, az az »úgy van« vagy »nem úgy«, de ha nem beszélhet, azt a bölcsség akadályozásának hívják.”

A második mondat mondandója: „Teste [*ti* 體] arra vágyik, hogy találjon megelégedést élvezetében, de ha nem követheti vágyát, akkor meggátoltad élvezetében.”⁶⁴ Nézzük a kifejezéseket: az *an* 安 „biztonság”, „kényelem”, „nyugalom”;⁶⁵ a *mei* 美 „szép”, „jó”, „kitűnő”, „dicséretes”;⁶⁶ a *hou* 厚 „gyarapodás”, „bőség”, „jómódú”, „prosperáló”;⁶⁷ a *cong* „engedelmes” „követni-következő”, „részesé lenni”, „vminek az útján”;⁶⁸ 從 a *shi* 適 „megfelelő”, „helyénvaló”, „elégedett”.⁶⁹ A mondat valójában így szól: „A test biztonságban kíván lenni, hogy elégedett (legyen), és jómódban (legyen), és mégsem követheti azt, amit elégedettségnek hívnak.”

A harmadik mondat gondolata: „Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, de ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad hajlamait (*xing* 性).”⁷⁰ A fontos kifejezések: a *yi* 意 „akarat”, „szándék”; a *fang* 放 „elenge-

стеснение.” („A száj szereti megvitatni, hogy mi igaz és mi hamis, és mikor ezt tagadják, az elme kényszerít szenved.”). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Alapvetően hibásnak tartom a fordítók értelmezését, mert nem „jó”-ról – „rossz”-ról, nem „igaz”-ról – „hamis”-ról, nem „megértés”-ről, nem „intellektus”-ról, nem „szellem”-ről van szó.

⁶³ Karlgren 1996: 272–273; Kroll 2014: 79–80.

⁶⁴ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. „What the body wishes to find ease in is fine clothes and good food, and if these are denied it, I say that its comfort is restricted.” „What the body wants for comfort is good food and clothing; if it can't get them, that is called inhibiting ease.” Wieger itt sem fordít, hanem összevon: „toute licence pour les aises du corps”. „Den Leib verlangt der Schönheit und Fülle zu genießen; wenn man ihn nicht gewähren läßt, so unterdrückt man sein Wohlbefinden.” „Телу угодно в хорошие, облачаться красивыми одеждными и питаться изысканными кушаньями, и, когда ему в этом отказано, оно терпит стеснение.” („A test arra vágyik, hogy jól legyen, szép ruhákba öltözhessen, és finom ételeket ehessen, és ha ezt megtagadják, elnyomást szenved.”) (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Ezek a fordítások így hibásak, Tőkei kivételével kibővítenek, Wieger pedig elhagy, Tőkei pedig az „élvezet” értelmezéssel eltorzítja a mondandót a sztenderd felfogásnak megfelelően, miszerint Yang Zhu egy „élvhajász”, „egoista”, „önző” figura.

⁶⁵ Kroll 2014: 79.

⁶⁶ Kroll 2014: 299.

⁶⁷ Kroll 2014: 163.

⁶⁸ Kroll 2014: 66.

⁶⁹ Kroll 2014: 418.

⁷⁰ *Yang Zhu* 7. Tőkei 2005a: 308. „What the mind likes is to be at peace ; and its not being permitted rest I call obstruction of the mind's nature”; „What the will wishes to achieve is freedom and

dett”, „korlátozatlan”, „gondtalan”,⁷¹ a *yi* 逸 „konvencióelvető”, „független”, „korlátlan”,⁷² a *xing* 行 „menni”, „tenni”, „viselkedni”. Értelmezésem: „Amit akarata kíván cselekedni, az a korlátozatlan függetlenség, de akadályozott az, amit hajlamoknak hívnak.”

A korabeli szövegek az emberi „lélekre” és testre is több, eltérő jelentésű kifejezést használtak. Egyesek szerint Yang Zhu nézeteinek egyik vívmánya éppen az emberi test „felfedezése” volt. A forrásokból úgy tűnik, mintha az egyéni test (*shen* 身) egységben megőrzésének fontosságát használták volna érvként az egyes ember érdekei elsőbbségének igazolásához.⁷³

Folytassuk az egyes ember és az „égalatti” dolgait „intézők” viszonyának vizsgálatával.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱15.: 楊朱曰：... 有其物有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物不橫私天下之身，不橫私天下物者，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。

Yang Zhu mondotta: „Aki teljesen birtokolni tudná a dolgokat, s teljesen tudná a saját énjét, az egyéni kénye-kedve szerint rendelkezhetnék (*si* 私) az égalatti minden énjével, egyéni kénye-kedve szerint rendelkezhetnék (*si* 私) az égalatti minden dolgával, de hát vajon szent ember lenne az ilyen? A tökéletes ember

leisure, and if it is denied these, I say that man's nature is restricted”; „What the will wants to do is be free; if it cannot, that is called inhibiting nature.”; Wiegier nem fordít, összevon: „Il faut laisser toute liberté”; „Den Willen verlangt darnach, sich unbehindert auszuwirken; wenn man ihn nicht so handeln läßt, so unterdrückt man seine Natur”; „Мыслям угодно скитаться привольно и, когда им в этом отказано, они терпят стеснение.” („A gondolatok szabadon akarnak kalandozni, és amikor ezt tagadják, zavart viselnek el.”). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 43–44; Graham 1960: 142; Cleary 2009: 152; Wiegier 1950: 128; Wilhelm 1921: 139–140; Малявин 1995: 365.) Ami itt a fordításokban alapvetően hibás, az az, hogy a „szabad” – „szabadon” értelmét Graham és Wiegier elferdítik: „freedom”, „liberté”, nem a „szabadság”-ról van szó, ez a kínai ókori felfogásban – eltérően az antikvitástól – nem volt jelen, itt csak a „free” – „freely”, illetve „libre” – „librement” fordítás lett volna lehetséges, ugyanis ezek jelentése „negáció”: „valamitől nem függően”; Tőkei „szabadon”, Cleary „be free” és Малявин „привольно” fordítása helyes, Wilhelm „unbehindert auszuwirken” értelmezése részben kikerüli a jelentés visszaadását, mert a szókapcsolat jelentése körülbelül „akadálytalan kivonulás”, de azért valamennyire tartalmazza a „szabadon” egyfajta negatív értelmét. A kulcsterminus itt a *xing* 性, jelentése: „adottság” (amely az „Ég elrendeléséből” – *tianming* 天命 származik, mint a *Zhongyong* I. mondja), emberi „hajlamok”, így ezek az értelmezések: „nature”, „nature”, „nature”, „Natur” alapvetően ártértelezők és helytelenek, Малявин kikerüli ugyan a problémát, de fordítása: „терпят стеснение” („zavart viselnek el”) eltér az eredeti terminustól is. Csak Tőkei fordítása, a „hajlamok” megfelelő.

⁷¹ Kroll 2014: 109.

⁷² Kroll 2014: 552.

⁷³ Hartyándi 2016: 117.

éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, az égalatti minden dologával. Ezt nevezhetjük a legnagyobb tökéletességnek.”⁷⁴

Ha megvizsgáljuk a terminusokat, akkor más jelentést találunk; a *shen* 身 „test” – „személy”, és nem szerepel „én”; a *heng* 横 „áthat” és nem „birtokol”; a *zhi* 至 „beérkezett”, „egészen végigmenni az úton”; a *zhizhi* 至至 „egészen végigmenni az úton a beérkezésig” – „a legtávolabbi megérkezésig” (Kroll itt a *dao*-ra 到 hivatkozik)⁷⁵; a *wei* 謂 („nevezni”), hogy csak a legfontosabbakat emeljem ki.

A szöveg jelentése pontosabban a következő: „A dolgok (»levők«) vannak, és van testük, a saját hatásuk az égalatti testére, a saját hatásuk az égalatti dol-

⁷⁴ Yang Zhu 15. Tőkei 2005a: 318. A fontos szöveghelyek fordításai: A *you qi wu* 有其物 („a dolgok vannak”): „teljesen birtokolni tudná a dolgokat”, Forke: „possess things”, Graham: „possess the things”, Cleary: „to be possessive about your things”, Wieger: „qui asservit les hommes et les êtres”, Wilhelm: „das Nicht-Ich in der Gewalt hätte”, Малявин: „владеть вещами” („birtokolni a dolgokat”). A *you qi shen* 有其身 („vannak a testek”): „teljesen birtokolni tudná a saját énjét”, „a body born complete could not possess”, „keep life and body intact”, „possess this body”, „à sa jouissance personnelles”, „sein eignes Ich in der Gewalt hätte”, „природу свою, возвращаю владеть своим телом”. A *heng si tianxia zhi wu* 橫私天下之物 („erőszakosan sajátmagának az égalatti dolgait”): „az egyéni kénye-kedve szerint (*si* 私) rendelkezhetnék az égalatti minden dologával”, „would be unlawfully appropriating a body belonging to the whole universe”, „would be violently to reserve for things which belong to the world”, „to arbitrarily privatize things that belong to the world”, „sa domination ou à sa jouissance personnelles”, „könnte willkürlich verfügen über alles in der Welt”, „произвольно при свайвать, что принадлежит всему Поднебесному миру” (önkéntesen kisajátítja azt, ami az egész Égalatti világhoz tartozik”). A kulcsmondat *gongtianxia zhi shen, gongtianxia zhi wu, qi wei zhiren yi* (公天下之身, 公天下之物, 其唯至人矣 („közösségben van az égalatti testével, az égalatti dolgaival, ez egyedül a beérkezett ember”)) fordításai: „tökéletes ember éppen az, aki egy közösségbe tud olvadni (*gong* 公) az égalatti minden énjével, az égalatti minden dologával”, „who regards as common property a body appertaining to the universe and the things of the universe is a perfect man”, „the highest man, who treats as common possessions the body and the things which belong to the world”, „perfect people can be impartial toward bodies belonging to the world and things belonging to the world”, „qui fraternise avec les hommes et les êtres, cherchant et laissant chacun chercher son bien naturel”, „Wer sich mit jedem Ich in der Welt und mit jedem Nicht-Ich in der Welt”, „человек относится к своему телу и к вещам вокруг как к общему достоянию Поднебесной” („az emberek a testüket és a körülöttük lévő dolgokat az Égalattii közös örökségként kezelik”). A *ci zhi wei zhizhi zhe ye* 此之謂至至者也 („ez nevezhető a legtávolabbihoz [vagyis a *dao*-hoz] való megérkezésnek”): „ez nevezhető a legnagyobb tökéletességnek; this which is meant by „highest of the highest”; „This is what is called reaching the ultimate”; „un sur-homme, le plus supérieur de tous les hommes”; „ist die Vollkommenheit der Vollkommenheit”; „называется «вершина высшего»” („nevezhető a »legmagasabb csúcsnak«”). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 61; Graham 1960: 153–154; Cleary 2009: 166; Wieger 1950: 134; Wilhelm 1921: 153; Малявин 1995: 374.) Ezekkel a fordításokkal nemcsak az a probléma, hogy pontatlanok, hanem túl „irodalmiasak” is, és a az eredetihez képest a szöveg egy részét hozzátoldják.

⁷⁵ Kroll 2014: 609.

gaira (»levőire«), ám de ne hass sajátodként az égalatti testére, ne hass sajátodként az égalatti dolgaira (»levőire«), egyedül a bölcs ember [az, aki teheti]! Aki közösségben van az égalatti testével, az égalatti dolgaival (»levőivel«), az egyedül a beérkezett ember! Ezt nevezhetjük a legtávolabbihoz [vagyis a *dao*-hoz] való megérkezésnek.”

A kormányzás elutasítása és a kisközösségi élet igenlése

Ezek a gondolatok sokfelé utat találtak maguknak, és nem csak a korabeli kormányzó elit körében váltak népszerűvé (a konfucianusok támadásai elsősorban ennek köszönhetők), sokkal inkább arra érdemes gondolnunk, hogy a kisebb beosztásokban tevékenykedő *shi*-k 士 és a közemberek számára a valóságban a kisközösségi-családi élet szférája és a mindennapi élet élvezett elsőbbséget, és ez beállítás későbbi szövegekben is megőrződött. Ugyanakkor a követők nem tömörültek intézményes keretek közé, lévén Yang Zhu éppen az egyes kisközösségi élet elsőlegességét hirdette, így nem is fejthetett ki a későbbi irányzatokra maradandó hatást. A Yang Zhu által preferált gondolatrendszer eszmetörténeti jelentőségének megértéséhez inkább azt érdemes vizsgálni, hogy milyen témákat provokált ki.

Az egyes ember és kisközössége életének vitele szembekerül a kötelességek hierarchikus felfogásával, így a kormányzás feladatáról a *Yang Zhu* egy következő passzusa igen sajátos állítást tartalmaz, amely szembemegy mind Kongzi, mind Mozi elvárásaival. Az a kisközösségi élet, amelyről a kínai társadalomban beszélni lehet, az egyes „nagy családok” (*jia* 家) harmonikus működésére alapozott élet.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 13.: 楊朱見梁王，言治天下如運諸掌。梁王曰：先生有一妻一妾，而不能治；三畝之園，而不能芸，而言治天下如運諸掌，何也？對曰：[...] 將治大者不治細，成大功者不成小，此之謂矣。

Amikor Yang Zhu meglátogatta Liang királyát, és azt mondta neki, hogy az égalatti kormányzása olyan (egyszerű) hogy szinte a tenyerünkben fordul meg. Liang királya ekkor így szólt: „Mester, neked van egy feleséged és egy ágyasod, s te mégsem tudod rendben tartani őket; van egy három *mu*-nyi kerted, de még azt sem tudod megművelni. Hogyan vélekedjek arról, hogy az égalatti jó kormányzását a tenyerünkben fordulónak mondod?” (Yang Zhu) így felelt: „[...] Aki nagy dolgokat akar rendben tartani, nem rendezget apró dolgokat. Aki nagy tetteket akar véghezvinni, nem végez kis dolgokat. Ez bizony így van.”⁷⁶

⁷⁶ *Yang Zhu* 13. Tőkei 2005a: 316. A fordításokban az „égalatti” a szokásos módon, átinterpretálásra kerül, itt még *Маявинн*ál is, kivéve Tőkeiét: „az égalatti”, Forkénél „world”, Graham-

Vajon mit ért azon Yang Zhu, hogy kormányozni olyan egyszerű, hogy az 'kézenfekvő'?

A *Yang Zhu*-ban a szükségtelen dolgok iránti ambíció hiánya a belső „szabadság”, „elengedés” igénye, vagyis hogy ne küzdjünk olyan dolgokért, amelyek nem természetesek és nem szükségesek. A középpontban a „belső” (*nei* 内) és a „külső” (*wai* 外) viszonya áll, egy bizonyos szűkebb értelemben vett autarchia szempontjából, így a belső szabadságot dicséri. Amikor megölhetnek vagy életet kaphatunk, az, ami irányítja az életünket, kívülünk van, de amikor a világon semmi sem áll ellenünkben, ami így irányítja életünket, az bennünk van. Yang Zhu nézete az, hogy ez a belső fókusz nyugalmat, míg a külső hatásokra való összpontosítás zavarokat idéz elő.⁷⁷ Ezt a hozzáállást példázza, hogy a megfelelő életvitelhez a belső kormányzása elegendő.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱8.: 夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。

Ha valaki jól tudja kormányozni a külvilágot (*wai* 外), attól a dolgok még nem feltétlenül jönnek rendbe, saját magát azonban fáradsággal terheli meg. Ha pedig valaki jól tudja kormányozni a belsőt (*nei* 内), attól a (külső) dolgok még nem feltétlenül zavarodnak össze, saját hajlamai azonban szabadon érvényesülhetnek.⁷⁸

nél „Empire”, Clearynél „the land”, Wiegernél „l’empire”, Wilhelmnél „Welt”, Малявинnál is, „царство” („birodalom”). A *zhi* 治 „kormányozni-irányítani-vezetni”, a fordítások: „kormányozni”, „govern”, „ruling”, „governing”, „gouverner”, „zu ordnen”, „управлять”, ez rendben van. A kulcshelyet így fordítják: „tenyerünkben fordul meg”, „turning round the palm of the hand”, „rolling it in the palm of hand control”, „operating it in the palm of one’s hand”, „retourner la main”, „gehe im Hand umdrehen”, „вращать на ладони” („tenyérben forgatni” – átvitt értelemben „kézenfekvő”). A *yun zhang* 運掌 kifejezésben a 運 jelentése „revolve” (K 458d), ezt mindenki megpróbálja visszaadni, több kevesebb sikerrel. A *bunengzhi* 不能治 „nem tudsz rendben tartani”, „unable to govern”, „cannot control”, „can’t keep order”, „n’arrivez pas à faire tenir tranquilles”, „nicht in Ordnung halten”, „не можете справиться” („nem lehet elrendezni”). A *cheng* 成 „(valamivé) válni”, „kiteljesedik”, „bevégez”; az értelmezések: „véghezvinni”, „manages important matters”, „successes”, „accomplishes”, „à s’occuper”, „vollbringen”, „занят одерживает победу” („a győzelem elnyerésével foglalkozni”). Wieger ebbe a passzusba is beleértelmez-belefordít: a kérdező király szerint Yang Zhu gúnyolódik („moquer”), Yang Zhu – miután válaszolt, hozzáteszi – „Je pense que vous m’aurez compris”, ez azért probléma mert hogy a beszélgetőtárs éppen hogy nem értette meg (mint ahogyan a „hallgatás” esetében sem, amint láttuk). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 58; Graham 1960: 152; Cleary 2009: 164; Wieger 1950: 133; Wilhelm 1921: 150; Малявин 1995: 372–373.)

⁷⁷ Brindley 2022: 122.

⁷⁸ *Yang Zhu* 8. Tőkei 2005a. 310–311. A *zhiwai* 治外 („a külső kormányzása”) értelmezése. Tőkei: „tudja kormányozni a külvilágot”, Forke: „regulate external things”, Graham: „ordering the lives of others”, Cleary: „govern the external”, Wieger: „réglementez l’extérieur”, Wilhelm: „Ordnung des Äußeren”, Малявин: „повелевать людьми” („parancsolni az embereknek”). A többség visszaadja a formulát, Малявин azonban úgy fordít, hogy az nincs

A *Yang Zhu* az egyes ember mikrotársadalmát helyezi előtérbe, az életet, az egészséget és a valódiságot, szembeállítva a külső dolgokkal, a hírnévvel és a pusztta szertartással, ami a makrotársadalmat jellemzi. Alaptanításai szerint az égalattit az emberek nem tudják rendbe tenni, és aki erre tesz kísérletet, az nemcsak hiábavalóan cselekszik, hanem elkerülhetetlenül elhanyagolja saját magát és életét. Más szóval nem szükséges, hogy az egyes ember irányítsa és rendbehozza az égalattit, és nemcsak hogy egy ilyen próbálkozás végül nem képes az embereket valóban magatartásukban és viselkedésükben megváltoztatni, hanem senkinek sem lesz igazán ereje és ideje ilyen feladatot vállalni, ha megfelelően kell ellátnia saját személyes feladatait az életben. Elég egészséges embernek lenni, élni a mindennapi életünket, mérlegelni a dolgokat és mérlegelni teendőinket és a kockázatokat az alapján, ami valóban hasznos, előnyös és életet tápláló. És mivel egyértelműen az élet az, ami a legfontosabb és a legértékesebb, ezért ugyan tekintettel kell lennünk a külső dolgokra, de soha nem kell őket fontosabbnak tekinteni az életnél. A külső dolgokat csak az élet táplálására, hasznára, fokozására és megőrzésére szabad felhasználni, a magunk és szeretteink kárára pedig nem, pusztán azért, hogy hasznot húzzunk, mert az komoly zűrzavart eredményez az ügyek fontossági sorrendjét illetően.

Ez a szemlélet a háborús viszonyok hatásaiból táplálkozott, azok elvetésére helyezve a nézőpontot. Yang Zhu úgy látta, hogy az olyan, az ember külső

összefüggésben a *wai* 外 jelentésével. A *wu wei* 物未必治 („a dolgok nem feltétlenül kormányozhatók”) értelmezése: „a dolgok még nem feltétlenül jönnek rendbe”, „does not necessarily succeed”, „do not necessarily succeed in governing others”, „les hommes trouvent ainsi obstacles”, „nicht sicher, daß die Welt durch ihn in Ordnung kommt”, „едва ли преуспеет в своем занятии” („nem valószínű, hogy sikeres lesz a tevékenysége”). Mint látható, itt igen variábilis megoldásokkal találkozunk, de nagyjából visszaadják a mondandót. A *zhinei* 治内 („A belső kormányzása”) értelmezése: „kormányozni a belsőt”, „the things become regulated”, „ordering his own life”, „govern the internal”, „penchants intérieurs”, „Inneres in Ordnung zu bringen”, „умеет владеть собой” („tud uralkodni magán”). Малявин némileg mást fordít, de az értelmét ő is tükrözi. A *xing jiaoyi* 性交逸 („átadva magát adottságainak magasabbrendűvé válik”) értelmezése: „saját hajlamai szabadon érvényesülhetnek”, „the mind obtains peace and rest”, „gives scope to his nature”, „are naturally at ease with them”, „instincts leur libre”, „sein eignes Wesen hat eitel Behagen”, „даст волю своей природе” („szabad utat enged a természetének”). Mint látható, senki sem adja vissza az eredeti gondolatot, amely kiemeli az átlagemberek köréből azt, aki belső kormányzása révén képes adottságait kiteljesíteni. Sem a „természete”, sem a „szabadsága” nem megfelelő értelmezés. Forke pedig egyenesen ártételezi az eredetit. Itt elég világosan válik láthatóvá – amit már többször hangoztattam –, hogy mennyire eltérően lehet fordítani egyazon szöveget, és hogy ezek eltérő értelmezésekkel függenek össze. Mindenekelőtt azt érdemes újfent tisztázni, hogy a *xing* 性 nem jelent „természet”-et vagy valakinek a „természetét”, hanem mint itt Tókei helyesen fordítja „hajlam”-ot, még pontosabban „adottság”-ot (amely az Égtől jön). (A szöveghely fordításai: Forke 1912: 48; Graham 1960: 145; Cleary 2009: 156; Wieger 1950: 129; Wilhelm 1921: 143; Малявин 1995: 367.)

viszonyait uraló követelmények, mint a hírnév, státus vagy maga a hatalomban vállalt szerep, ártalmasak az ember számára. Ezért erős távolságot tartott a szer-tartásos műviségtől, ezzel megőrizni kívánta a hajlamait nem elnyomó embert valós állapotában. Az emberek közti kapcsolatok alapja ez a valóságos közvetlen viszony kell legyen, nem pedig valamiféle fennkölt ám elvont elvek. „Mások kiválósága, valamint a holtak emléke helyett pedig a még élő, égi eredetű hajlamainkat kell megőriznünk, nem szabad azokat feladnunk.”⁷⁹

Ehhez kapcsolható az a tanítása Yang Zhu-nak, amely arra figyelmeztet, hogy sem a „hűség” erénye, sem pusztán a külső „haszon” nem oldja fel a konfliktusokat az „égelatti” emberei számára, csak az „egymásnak kölcsönösen hasznára lenni” segít. A *xiang’li* 兼利 gondolata igencsak hasonlít Mozi iniciatívájához, annak ellenére, hogy ő nem a kisközösségi élet, hanem a *jiang’ai* 兼愛, a „kiterjesztett törődés” szempontjai szerint követeli a *xiang’li* 兼利 megvalósítását.

Yang Zhu azt „javasolta” gondolataival, hogy a hadakozó felek elitje szakadjon el a „haldokló rituális univerzumtól”, és ha már muszáj, a „közélet új, észszerűsített formáit” kövesse. Számára a közélet, amely korábban vitathatatlanul az értékrendszer középpontjában volt, csak származékos jelentőségűnek bizonyult.

Nem tartotta a „hűség” (*zhong* 忠) kötelemét akár az előjárók, akár a „felesküdt mesterek” iránt érvényesnek. Ez az új, az egyes emberre fókuszáló megközelítése teljesen összeegyeztethetetlen volt a korszak összes hatalmi rendszerével, s a legélesebben a konfuciánus tanítással, amely alapvetően tisztán látta a rendszer stabilitásának az alattvalóktól való függését, s azt szorgalmazta, hogy azok hűségét a szertartásrenddel (*li* 禮) biztosítsák. Ez az oka annak, hogy Yang Zhu volt Mencius [Mengzi] elsődleges célpontja.⁸⁰

Az emberek mindennapi élete saját közvetlen környezetükhöz kötött, ebben találhatják meg a nekik megfelelő és követhető életvitelt, kölcsönös egymásrautaltságukban.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 6.: 楊朱曰：古語有之：生相憐，死相捐。此語至矣。相憐之道，非唯情也；勤能使逸，饑能使飽，寒能使溫，窮能使達也。相捐之道，非不相哀也；不含珠玉，不服文錦，不陳犧牲，不設明器也。

Yang Zhu mondotta: „Van egy régi mondás: »Az életben szeretjük egymást. a halálban elhagyjuk egymást.« Találók ezek a szavak. A kölcsönös szeretet (*xianglian* 相憐) elve nem csupán érzelmeket jelent, hanem a fáradtságban

⁷⁹ Hartyándi 1916: 117.

⁸⁰ Emerson 1996: 548.

kényelmet tud biztosítani, az éhségben jóllakást tud biztosítani, a hidegben meleget tud biztosítani, a szükségben sikert tud biztosítani. A kölcsönös elhagyás elve sem azt jelenti, hogy nem bánkódunk egymásért, hanem hogy nem teszünk a halott szájába sem gyöngyöt, sem jádét, nem öltöztetjük ékes selyemruhába, nem áldozunk fel neki állatokat, és nem teszünk a sírba lélektárgyakat (*mingqi* 明器).⁸¹

Ez a passzus egyfelől hasonlít Mozi álláspontjára, másfelől mutatja, hogy Yang Zhu nem volt sem „egoista”, sem „hedonista”.

A *Liezi Yang Zhu* fejezetében megjelenő Yang Zhu megkérdőjelezi a siker- és státuszéhséget. De ellenvetései nem annyira erénybeli követelményekből fakadnak, mint inkább életstratégiaiak. Yang Zhu számára arról van szó, hogy ezek a dolgok kontraproduktívak. Nem szabadítanak, hanem bezárnak és megkötnék minket, és veszélybe sodorhatnak. Tehát mit tegyünk helyette? Yang Zhu válasza egyértelmű. Követnünk kell „szívünk kívánságát”, csakhogy valóban azt, nem pedig, mint Kongzi vallotta, amikor „követhettem szívem kívánságát, mégsem hágtam át semmi előírást”.⁸² Yang Zhu egész máshogy érti e kívánsálmot. Kerül-

⁸¹ *Yang Zhu* 6. Tőkei 2005a: 307. A *xianglian* 相憐 (a 憐 „szeret”, „vonzódik” „szimpatizál”, „sajnál”, „szánni-szánalom”, „kedves az ember szívének”) fordítása-értelmezése. Tőkei: „kölcsönös szeretet”, Forke: „pity the living”, Graham „each of us pity”, Cleary: „compassion”, Wieger: „s’aider du rant”, Wilhelm: „gegenseitigen Mitleids”, Малявин: „друг друга жалеть” („egymást sajnálni”). A *lian* 憐 nem „sajnálát”, „szánalom”, „könyörület”, „segítség”, hanem „szeretet”, „kedves a szívnek” („dear to heart”). Csak Tőkei fordítása pontos. A *dao* 道 fordításai: „elv”, Forke nem fordítja, Grahamnál és Clerynél „way”, Wieger ezt elhagyja, „Grundsatz”, „истинно” („való”). A 道 nem elv, hanem a követendő „út” (az „elv”-ként is értelmezés – más jelentésbővülésekkel együtt – csak később jelenik meg a kínai gondolkodásban), Graham és Cleary fordítása pontos, a többieké átértelmez. A *qing* 情 „érzelem”, „feeling”, „to feel for them”, „emotion”, Wieger ezt sem fordítja, „Gefühl”, „сочувствование” („együttérzés”). A *qiong neng shi daye* 窮能使達 (a 窮 „baj”, „nehézség”, „szegénység”, „kimerültség”; a 使 „alkalmaz”, „használ”; a 達 „elér”, „kiterjed”, „siker”) fordításai: „a szükségben sikert biztosít”, „assistance to the miserable”, „in trouble can help to get through”, „in straits can be fulfilled”, „de l’aide procurer les aises de la vie”, „dem Mißerfolg verschafft er Erfolg”, „если он в беде, его нужно освободить” („ha bajban van, ki kell szabadítani abból”). Egyik fordítás sem pontos, de Forkéé kivételével mindegyik elfogadható, mert a gondolatot úgy-ahogy visszaadják. A *xiangyuan* 相捐 (a 捐 „lemondás”, „megszűnés”, „elhagyás”) „kölcsönös elhagyás elve”, „have rightly bewailed them”, „way to abandon”, „abandonment”, Wieger nem fordítja, „voneinander zu lassen”, „друг другой уходит” („egymást elhagyni”). Ezek az értelmezések Forkéé kivételével megfelelőek, de csak Tőkeié pontos. A *mingqi* 明器 (器 eszköz”, „edény”) a 明器 „az elhunytal eltemetett sírtárgyak, hogy az élvezzék azokat az élet után is”; fordításai: a „lélektárgy” értelmezés „tűlfordítás”, „to expose effigies of paper”, „funeral vessels”, „funerary implements”, „les objets offerts au mort”, „prächtigen Geräte”, „памятные предметы” („emléktárgyak”), Forke, Wilhelm és Малявин félrefordít, a többi elfogadható. (A szöveg helyi fordításai: Forke 1912: 42; Graham 1960: 141–142; Cleary 2009: 151–152; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139; Малявин 1995: 365.)

⁸² *Lunyu* II.4. Tőkei 2005a: 61.

nünk kell hajlamaink megsértését. A hírnévvel és státusszal vagy a vagyonnal kapcsolatos aggodalmak nem zavarnak bennünket, és törődnünk kell a test örömeivel. És ezeknek megfelelően kell járnunk a világban, nem állva ellene az élet jó dolgainak, nem aggódva a posztumusz hírnév miatt és nem aggódva a büntetés és a jutalom miatt. Ezek helyett a vágyak és veszélyek helyett arra késztessük magunkat, hogy figyelmen kívül hagyjuk mindazt, amivel kecsesgetnek és aggasztanak, mivel az a helyes, ha a személyünk rendbenléte összpontosítunk. A saját élete az egyes embernek elkerülhetetlenül „értényesebb” számára, mint bármely más emberé. Az elégedettség és a harmónia elnyeréséhez az embernek meg kell szabadulnia a mások iránt való elvárásoktól. Minden külső interakció pozitívan vagy negatívan megváltoztatja más, nem hozzánk tartozó emberek életét, és így káros lehet. „Yang Zhu tanítása az elengedés – mindenki éljen saját belátása szerint – gondolataihoz kapcsolódik. Az ember önbecsülésének forrása »megőrizni az egész közvetlen környezetet, és nem terhelni meg a dolgokat«; törekedni, ha valamire, akkor az élet hiteles értékének felismerésére.”⁸³

Yang Zhu és a taoisták – vajon tényleg az előd?

A Zhou-dinasztiát követően egyre kidolgozottabbakká váltak Yang Zhu-nak a különböző irányzatokkal, elsősorban a taoizmussal társító, a taoistákhoz tartozásáról szóló kijelentések. A tendencia folytatódott a Han-dinasztia alatt. Ekkor is a legerősebb társítás a taoizmussal volt, legyen szó Laozi-ról, Liezi-ről, Zhuangzi-ról vagy általában a taoizmusról. De még különböző alkalmi kihívások is ezt a nézetet osztották abban a késztetésben, hogy „az egyik rivális leszarmazási vonalban találják meg, és elvegyék a saját nézetét, hogy »magáért« kiálljon”.⁸⁴ A sinológiában is követték ezt az „irányvonalat”. Ezért, érdemes röviden megvizsgálni, vajon van-e valóban kapcsolat Yang Zhu tanítása és a taoista tanítások között.

Kang Yuwei ábrázolása támaszkodik annak hangsúlyozására, hogy a Yang Zhu és a Laozi gondolatai között kapcsolat volt. Határozottan Laozi-t és Yang Zhu-t egy leszarmazási vonalba egyesítve Kang nemcsak Yangnak, hanem Laozi-nak is azt tulajdonítja, hogy „nem emberiségük”, vagyis a *ren* 仁 elvetése az, amit hirdettek. Kang számára a „nem emberiség” gondolata egy politikai rendszert támad a *ren* 忍 „közömbösség” eszméjén alapuló mentalitással, amely a *buren* 不忍 „együttérzés” gondolatának ellentéte.⁸⁵ Ez az a terminus, amely kifejezi azt a mentalitást, amit Kang ideálisnak tart a Nagy

⁸³ Tang 1971: 225–226.

⁸⁴ Deefort 2020: 241–242.

⁸⁵ Kang 2007: 495.

Egység *Datong* 大同 konfuciánus eszményének eléréséhez.⁸⁶ Kang durván összemossa a *Laozi*-ben valóban meglévő, a *shengren* nem emberséges” (*Laozi* V.) attitűdöt és Yang Zhu nézetét: „A bölcs ember nem emberséges, és a népet szalmakutyaként kezeli. Ezért távolítja el az együttérző szívet, közömbös és közömbös, és csak a vágnak hódol. Ez a hétköznapi embereknek is közös öröm, így ma is ezen az úton járnak, éppen úgy, mint a nagyok, és így a nagy út tolvajai. Mindig is azt mondtam, hogy Lao és Yang megismerése nagy katasztrófa volt Kínának.”⁸⁷ Ez az összekapcsolás meglehetősen képtelen, hiszen a *Laozi*-ben valóban ott van, hogy a „bölcs úgy bánik az emberekkel, mint afféle szalmakutyákkal”,⁸⁸ viszont a *shengren* „vágytalan”; ám a *Yang Zhu*-ban semmi ilyesmi nem szerepel az emberek megvetéséről, egyetlen helyen szerepel a *yu* 慾 („vágy”), a 8. passzusban, ahol ezt egy konfuciánus használja elítélőleg, mire válasz az, hogy „a benső rendbetétele a fontos”, mert a közélethez való viszony külső és megterhelő, nem az élet megfelelő módja az egyes ember számára.

Forke bevezetőjében azt mondja, hogy „Yang Zhu elveszett műve a láncszem, amely összeköt, közelebb kerülve a taoista doktrínához”,⁸⁹ és ezért beszélhet Feng Yulan arról, hogy Yang Zhu a taoisták „elődje”.⁹⁰ Hu Shi véleménye az, hogy ami „Yang Zhu elméletét illeti, az rokon a *Laozi*-ben mondottakkal (például a *Laozi* 13.: »Ha a személyedet emberként értékeled az égalattiban, és ha el tudod küldeni az égalattinak, hogy szeresd magadat, mint embert az égalattiban, akkor támogatni tudod az égalattit.«). Ez közel áll a taoizmushoz, de nincs teljesen összhangban a *Laozi* gondolataival, a *Laozi* által értékelt bölcs a látóság hirdetője, míg Yang Zhu kinek-kinek saját magát értékelő, saját maga megbecsülésének előtérbe helyező tanát hirdeti, és ezt Zhuang Zhou is elítéli.”⁹¹ Maspero szerint: „Yang Zhu tanítása igen közel van a taoizmushoz, de egyszersmind igen távol is van tőle [...]. Bizonyos tanításai taoista tendenciáit már a kortársak is felismerték: »Ha szavaidat Lao Dan elé vinnék, hogy felőled kérdezzék, szavaid megegyeznének (feleletével)«.”⁹² (Itt a híres „hajszál” példázattal van dolgunk [*Yang Zhu* 11], amelyet részletesen bemutatam.) Ide még az a megjegyzés kívánczik, hogy ha „tendenciákat” emlegetnek, az mindig utólagos észrevétel, és az eredeti szerző saját művét nyilván nem „tendencia”-

⁸⁶ Kang 2007: 497.

⁸⁷ Kang 2007: 497.

⁸⁸ *Laozi* V. Tőkei 2005b: 18.

⁸⁹ Forke 1912: 17.

⁹⁰ Fung 2003: 93.

⁹¹ Hu Shi 1919: 198.

⁹² Maspero 1978: 404.

ként írja. Feng Yulan egyenesen a „taoizmus első szakaszának” tekinti Yang Zhu tanítását,⁹³ Lau pedig „előfutárnak” nevezi⁹⁴. Chan Wing-tsit szerint

a *Liezi Yang Zhu* fejezete taoizmusa tisztán negatív. A mindennek egyenlőségének, az élet és halál iránti közömbösség, a természet követésének, a sors elfogadásának eszméi mind a taoizmus eredeti összetevői. De a *Yang Zhu* fejezet hedonista filozófiája közvetlenül szemben áll a vágytalanság taoista filozófiájával. A *Liezi*-ban a tétlenség taoista doktrínája, azaz a nem mesterséges cselekvés, az erőfeszítés teljes feladásává fajult. A spontaneitást összekeverik a lemondással. Talán az egyetlen építő szempont a szkepticizmus erős érzése, amely, mint Wang Chong esetében, valóban segített megszabadítani a kínai elmét a dogmáktól és a hagyományoktól. Mencius [Mengzi] szerint Yang Zhu az önfenntartásról szóló tanárról volt ismert, aki nem áldozna fel semmit, még akkor sem, ha az egész világ javára válna. Mencius ezért az egoizmusért támadta erősen. Máshol található feljegyzések megerősítik ezt a tanítást. Ezt a gondolatot a *Yang Zhu* fejezete egyes részei reprodukálják. De a fejezet más részei az önfenntartás igénye és egyfajta közöny miatt ellentmondanak ennek, mert az önfenntartás és az élet és halál iránti közömbösség nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen. Különben is, az érzéki élvezetekben való elmerülés nem volt Yang Zhu szerint a természet megőrzésének útja.⁹⁵

Graham azon a véleményen van, hogy „bár *Yang Zhu* tanításának egyes vonásai beépültek a taoizmusba”,⁹⁶ a viszony differenciáltabb: „A Kr. e. 3. századi taoisták a személyes élet művelésével is foglalkozva, könnyen befogadták Yang Zhu-t saját maguk közé. A Yang Zhu fejezeten kívül a *Liezi*-ben Yang Zhu taoista.”⁹⁷ Ám Graham szerint a *Yang Zhu* fejezet szinte érintetlen a taoista gondolkodástól és nyelvtől. A taoista, éppúgy, mint a konfuciánus mérsékelt, megalukvó, aki minden megfontolást az ellenkezőjével egyensúlyoz, és kerül minden túlzást. Ez az alak, éppen ellenkezőleg, temperamentumát tekintve szélsőséges, aki minden kérdést durva világossággal ad elő, és az egy óra intenzív gyönyörűséget az egészséget, a biztonságot részesíti előnyben az erkölcs minden megfontolásához képest. A taoista nevet a társadalmi konvenciókon, és kibújik vagy alkalmazkodik hozzájuk; ő börtönként irtózik tőlük, ahonnan bármi áron ki kell menekülnie. Bármely taoista megértené, hogy mit értünk a »szabad valamitől« gondolata alatt, de ennek a fejezetnek a szerzője talán az egyetlen korai kínai

⁹³ Fung 2003: 93.

⁹⁴ Lau 1970: 29.

⁹⁵ Chan 1973: 309–310.

⁹⁶ Graham 2009: 292.

⁹⁷ Graham 1960: 136.

gondolkodó, aki értékelte volna azt a szenvedélyt, amelyet ez a szó: »szabadság« Nyugaton gerjeszt.”⁹⁸

Graham utal arra, hogy „Zhang Zhan 張湛 (a Han-kor után, a Jin-dinasztia idején élt szerző) azt feltételezi, miszerint a *Yang Zhu* fejezet, amely a fizikai és átmeneti örömekben való elkényeztetésre összpontosít, Lie Yukou 列圉寇, a *Liezi* feltételezett szerzője korábbi éveiből származik, mielőtt taoista lett”.⁹⁹ John Emerson véleménye szerint rossz irányba tapogatóznak azok, akik a taoizmus előfutárát tisztelik benne, mint Feng Yulan, mert teljességgel hiányzik belőle a miszticizmus és az intuíció; csak marginális elemeket vettek át belőle.¹⁰⁰ Zhou Daxing a *Yang Zhu*-t legutóbb tárgyaló kínai sinológus szerint Yang Zhu saját tanai nem előzményei a taoizmusnak.¹⁰¹ Yang Zhu a konfuciánusok hagyománykezelésénél is archaikusabban felfogott hagyományra utalhat vissza azzal, hogy bár az egyes embernek kötelezettségei vannak az „égalatti”, tehát a társadalom ügyeiben, mégis saját kisközössége, családja élete igazi terepe, amelyben mindennapjai telnek, ezért ebben a közegben érdemes megtalálnia a maga helyes útját.¹⁰²

Részben ezért tekinthetjük, mind a kínai bölcsélet egyes gondolkodói, mind a sinológusok egy része a taoistákkal rokon tanítást (*Laozi* LVIII.) vallónak, ám távol áll tőle azok kivonulást hirdetése. Amit eredeti forrásokban szövegszerűen a taoista viszonylatról találunk, az a *Liezi* 列子 *Huangdi* 皇帝 (2.) fejezet 15.passzusában van, amely annak érdekében, hogy – a *Liezi* lévén taoista kompiláció – taoistaként tüntessék fel, azt mondja, hogy Laozi-től tanulta meg az erényt. Ez az utóbbi, nyilván meghamisítása mindannak, amit Yang Zhu-ról a *Yang Zhu* (7.) fejezetben megismerhetünk. Ezt az értelmezést látszik alátámasztani a szöveghely további gondolatmenete: aki a teste kényelmével, a jóléttel és a függetlenséggel kíván élni hajlamainak megfelelően, az nyilván nem vitatkozik *shi*-ről és *fei*-ről. Azt azért jó tudni, hogy igazán közös vonások a taoista gondolatokkal nincsenek.

A helyénvaló élet alapot teremt arra, hogy az egyes ember az életét boldoggá tegye a maga számára.

Liezi 列子 *Yang Zhu* 楊朱 5.: 楊朱曰：... 其可焉在？可在樂生，可在逸身。故善樂生者不寡，善逸身者不殖。

Yang Zhu mondotta: „[...] [M]i az, ami kíváncsú? Én azt mondom: semmi más, mint hogy örömet találjunk az életben és szabadjára engedjük testünket. Aki ért

⁹⁸ Graham 1960: 136–137.

⁹⁹ Graham 1990: xiii.

¹⁰⁰ Emerson 1996: 537.

¹⁰¹ Zhou 2021: 11.

¹⁰² Hartyándi 2012: 229.

hozzá, hogy örömet találjon az életben, az nem szegényedik el; aki ért hozzá, hogy szabadjára engedje a testét, az nem gazdagszik meg.”¹⁰³

A *Liezi* is a kiegyensúlyozottság és az üres szív értékelésére koncentrált; a saját test szeretetét részesítette előnyben, és a természetes adottságok megőrzését tűzte ki célul azáltal, hogy kizárja a külső dolgok okozta zavart és vonzódást. A *Yang Zhu* egy mondása szerint „az emberek élete olyan, mint a hajnali harmat”, amelyben az emberek amennyire csak lehet, élvezettel élik le napjaikat, nem áldozzák fel örömeiket mások javára. A doktrína pragmatikus következményei, az állam és az állam uralkodó ideológiái általi kezelésük tekintetében elárul valamit arról a feszültségről, amely mindig fennáll egyrészt az állam és a társadalomban vett kollektíva külső igényei, másrészt az egyes ember vágyaival, álmaival, szabadságszomjával és örömeivel, a „test” elsőbbségben részesítése között.¹⁰⁴

A hatalomtól való távolságtartás tekintetében *Yang Zhu* elsősorban *Zhuangzi* attitűdjével rokonítható, mert számára a hatalomnak megfelelő lét ugyanúgy irreleváns volt. Ugyanez igaz az Ég értelmezésére is. Gondolkodásában az elrendelés (*tianming* 天命) nem játszik szerepet. Ezzel a hozzáállással *Yang Zhu* ellentétes álláspontot képviselt a társadalmi szerep értelmezésében, mint a konfuciánusok és a motisták, akik a megfelelő szertartásrend szerinti maga-

¹⁰³ *Yang Zhu* 5. Tőkei 2005a: 307. A *qikeyanzai* 其可焉在? fordításai. Tőkei: „[M]i az, ami kívánatos?”, Forke: „But what then will do?” Graham: „[W]here is the right course to be found?”, Cleary: „[W]hat is appropriate?”, Wieger: „Que faire?”, Wilhelm: „Worin besteht nun das Wünschenswerte?”, Малявин: „Как же следует жить?” („Hogyan kell élni?”). Itt csak Малявин fordítása áll még legközelebb az eredetihez: 在 „élni”, a 生 „élet”, de itt az a probléma, hogy „kellést” értelmez, holott a 可 „lehet”. A *zaile sheng* 在樂生 és a *shanle sheng* 善樂生 fordításai: „örömet talál az életben”, „enjoy life”, „found in enjoying life”, „good at enjoying life”, „vivre joyeux”, „sich seiner Gesundheit freut”, „нужно уметь наслаждаться жизнью” („tudni kell élvezni az életet”). A *lei* 樂 „boldog”, „örömteli”, „gyönyörűség”, „jókedv” – „derü”. A *shanyi shen* 善逸身 fordításai: „szabadjára engedi testét”, „take one’s ease”, „freeing ourselves from care”, „avoiding stress”, „bien traiter son corps”, „seinem Leib Bequemlichkeit schafft”, „быть свободным от всех забот” („mentesnek kell lenned minden gondtól”). Mint látjuk elég változatos az értelmezés, és igazából egyik sem adja vissza pontosan az eredetit, Tőkei „örömet talál az életben” megoldása pontos, ám komoly hiba a „test szabadjára engedéséről” beszélni, mert ez ugyanabból a beállítódásból következik, mint az „élvezet” kifejezés használata a korábbi fordításban a *hou-ra* 厚, akárcsak ezen a szöveghehlyen a *le* 樂 „наслаждаться” („élvezni”) értelmezés Малявин-nál (nevezetesen, hogy *Yang Zhu* „egoista élvhajász”), holott nem erről van szó, hanem „örömteli életéről”. A *shen* 身 nemcsak „test”, hanem „személy” is, és ez azért döntő a fordítás során, mert *Yang Zhu* a konfuciánus kíváncságra, a *xiushen* 修身 „javítani-fejlesztetni személyét”, amely „az Ég Fiától a közemberekig mindenkinek feladata (*Zhongyong* I.) követelményére reflektál, elutasítva azt, mondván: 善逸身 – „jól függetlenítí személyét”. (A szöveg helyi fordításai: Forke 1912: 42; Graham 1960: 141; Cleary 2009: 151; Wieger 1950: 128; Wilhelm 1921: 139; Малявин 1995: 364.)

¹⁰⁴ Brindley 2022: 122–123.

tartást, illetve a másokkal szembeni kiterjesztett kölcsönös törődést hirdették. Yang Zhu nézeteinek megjelenése nemcsak Kongzi erénytanával, hanem Mozi hasznosságelvével is ellentétes.

Mintegy zárásul tisztáznunk szükséges egy, a szakirodalomban elterjedten alkalmazott formula körüli zavart.

Az úgynevezett „jangizmus” – a feltételezések és a helyzet

Vizsgáljuk meg a *Yang Zhu* elemzése után, a sinológiában elterjedt nézetet az úgynevezett „jangizmus”-ról. A „jangizmus” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) elnevezéssel egy olyan állítólagosan Yang Zhu által alapított „iskola” illetetik, amely valójában nem létezett, ilyen terminus nem szerepel nemhogy egyetlen ókori szöveghelyen sem, de egészen az úgynevezett császárkor végéig, a Qing-dinasztia bukásáig a XX. század elején. A nyugati szerzők értelmezéseiben Yang Zhu-n kívül egyetlen más „jangistát” nem neveznek meg. Közvetlenül a „jangisták”-tól „ugyan még nem fedeztek fel” saját szöveget, és minden, amit az „irányzatról” tudni lehet, a rivális tanítások megjegyzéseiből származik, állítják az elemzők. Eszerint a beállítás szerint a „jangisták” fő hangsúlya a *xing* (性 „adottság”, „hajlam”) terminus értelmezésére került. Ám a *Mengzi*, a *Xunzi*, a *Zhungzi*, a *Hanfeizi*, a *Huainanzi* és a *Lüshi Chunqiu* szövegeiben nem találunk semmiféle megjegyzést vagy utalást a „jangisták”-ra, csak Yang Zhu-ra.

„Az a tény, hogy Yang Zhu a mindenki »magáért« kell kiálljon nézete mellett érvelt és vitatkozott, a (re)konstruált jangista filozófia két fontos jellemzőjévé válik.”¹⁰⁵ A *Yang Zhu*-ban az „én”/„mi” (*wo* 我)¹⁰⁶ befelé néző, az egyes ember benső erőnyeire figyelő szemléletmódját látjuk, a jangistának nevezett irodalmi forrásokban közölt esettörténetek azonban azt mutatják, hogy egyes „jangisták” időnként vulgáris hedonistáknak tűnnek, és úgy látszik, hogy a hagyományos történetek némelyikében egyfajta „a testnek engedni” állítást hirdetik, és ezen érveik illusztrálására használják anélkül, hogy ez valóban megfelelné annak, ami a *Yang Zhu*-ban olvasható.¹⁰⁷

Figyelemre méltó az is, hogy hiányzik a „jangisták” említése a különböző bölcséleti szereplők olyan nézeteiből, mint például az egyébként Yang Zhu-t említő és őt támadó Zhuangzi szöveghelyeiről, például a *Zhuangzi* „Az égalatti [iskolái]” 天下 vagy a *Xunzi* „A tizenkét mester ellen” 非十二子 és „Az előítéletek eloszlatása” 解蔽 fejezetei, ahol a különböző irányzatok alakjainak

¹⁰⁵ Deefort 2020: 241–242.

¹⁰⁶ Emerson 1996: 554.

¹⁰⁷ Brindley 2022: 121.

sokszor ócsárlásig menő kritikáját fejtegeti. Ugyanígy a *Hanfeizi* „Nyolc téves elmélet” 八經 és „Híres tudósok” 顯學, fejezetei, amelyben a konfucianusokat és a motistákat ítélik el a szöveghelyek. A *Shiji* „A Nagy Asztrológus előszava [az égalatti iskoláiról]” 太史公自序 kissé összezavarva felsorolja az irányzatokat (Sima Qian „adja” valamennyinek az „iskola” címkét), ám „jangista iskolát” ő sem említ. Ami pedig az úgynevezett „jangista” szöveghelyeket illeti: „még csak nem is említik egyszer sem a manapság gyakran jangistaként megnevezett fejezetekben”, ám azok mellett, ezek a szöveghelyek sem tudnak „jangisták”-ról.¹⁰⁸

Ha megnézzük azon szerzők munkáit, akiknek Yang Zhu-val kapcsolatos véleményeit bemutattam, leszögezhető, hogy sem Hu, sem Feng, sem Chan nem szól „jangizmus”-ról, sőt Graham sem a *Liezi* 1960-as fordításában és a „The Date and Composition of Liehtzyy” 1961-es tanulmányában. Ám a sinológusok egy része, azok közül, akik a *Yang Zhu* szövegével foglalkoztak, úgy kezelte a követőket, mint egy irányzatot. Ez megjelenik Lau felfogásában, amikor a *Mencius* előszavában azt írja, hogy Mengzi idején „Yang Zhu iskolája még mindig jelentős befolyást gyakorolt, és még később is”,¹⁰⁹ és a *Mengzi* (VII.B.) 72. fordításakor is Yang „iskoláját” fordítja bele a szövegpasszusba,¹¹⁰ holott ott az eredetiben semmi ilyesmi nincs, csak Yang Zhu-ról magáról van szó. Furcsa mód, Graham fő művében a „Disputers of the Tao”-ban 1989-ben azt a kifejezést használja, hogy Yang Zhu „a jangista iskola [...] egyik tagja”, és ebben a műben a fejezetcím is: „Yangists”,¹¹¹ és sinológusok arról értekeztek, hogy a jangizmus befolyásolta a taoizmust, és a későbbi taoista hiedelmek előfutárának tekinthető. Graham úgy véli, hogy ha egy Yang Zhu nevű személy élt is, csak egy lehetett a „jangisták”-nak nevezett irányzat elterjedt nézeteit terjesztők közül, és hagiografikus hagyomány emelte ki közülük, és az ezt tárgyaló fejezetben következetesen a „jangisták” elnevezést használja, sőt itt Graham az úgynevezett „jangista hedonizmusról” beszél.¹¹² Ez meglehetősen furcsa fordulat, ahhoz képest, hogy – mint idéztem – korábbi, a *Yang Zhu*-t lefordító és elemző munkájában éppen azt taglalta, hogy Yang Zhu sem „önző”, sem „hedonista” nem volt.¹¹³

A jangizmus olyan megközelítést adta a társadalom optimális működése módjáról, amely szemben állt mind a konfucianusoknak az elitre alapozó, mind a motistáknak a közembereket a társadalomszervezésbe bevonni kívánó nézeteivel

¹⁰⁸ Deefort 2020: 240–241.

¹⁰⁹ Lau 1970: 29.

¹¹⁰ Lau 1970: 199.

¹¹¹ Graham 1989: 53–54.

¹¹² Graham 1989: 54.

¹¹³ Graham 1960: 136–137.

azáltal, hogy kritizálva mindkét ideologikus útmutatást, az emberi élet alapadottságait tekintette mérvadónak. Ennek az életvezetési „modellnek”, amely, eltérően a többi irányzattól, nem fejtett ki rendszerszerű tanítást, nem lehetett hosszú távú hatása az ókori kínai bölceletben. A jangizmus közvetlen támadás a konfucianizmus ellen, azt sugallva, hogy a konfucianizmus által védett hatalomgyakorlás, és az emberek életébe való beavatkozás hibás.¹¹⁴

Mindez illik magára a *Yang Zhu* passzusaira, de ettől még a „jangizmust” mint olyat nem látjuk.

Ralf Moritz „Die Philosophie im alten China” című művében is „Der Yangismus und die Entdeckung des Individualismus”-ként beszél a *Yang Zhu* szövegéről,¹¹⁵ holott sem „izmusnak”, sem „az individualizmus felfedezésének” nem találjuk nyomát az eredetiben, csak Yang Zhu-ról olvashatunk.

Emerson szerint ennek a gondolatnak a hívei a fenti okokból megvetették a többi irányzat bölceletét, a „jangizmus” „politikai jelentősége” meglehetően nagy volt, és e tézisével meg kívánja erősíteni azt az állítását, hogy az iskola gyorsan sokféleképpen fejlődött. A jangisták rendre fontosabbnak ítélték az úgynevezett „közéletnél” a „magánéletet”. „Jangista” szempontból a közérdek előremozdításának egyetlen helyes módja az, ha mindenki a saját magánérdekét követi. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyugati analógiák, az egoizmus, hedonizmus és az individualizmus fogalmai jól jellemezhetnék.¹¹⁶ Szögezzük le, Kínában nem volt jelen az individuum fogalma, nincs ennek megfelelő terminus, ami nem véletlen, hiszen az autonóm egyénnek, mint a görög politész esetében, Kínában nem volt a társadalomtestben semmiféle létezési feltétele, így lehetősége sem.

Zhou Daxing megközelítése úgy fogja fel ezt a tanítást, mint amiben megjelenik a hatalommal szembeni bezárkózás.

A jangizmus azáltal táplálja az életet, hogy mérlegeli a kockázatokat és mérlegeli a dolgokat a racionális célokon túl, és a módszert teljesen az egyén szemszögéből szemléli. Ez egy védekező válasz az egyre embertelenebbé és személytelenebbé váló állam hatalmának növekedésére. A közélet külső, és az egyénnek figyelembe kell vennie annak kockázatait, például a háborúk, intrikák és kapzsóság veszélyeit, valamint az erkölcsi, etikai és közéleti aggodalom hiányát. A jangizmus nem annyira a konfucianizmus elutasításáról szól, mint inkább a világ hatalmasságainak és korrupciójának elutasításáról és arról, hogy meg sem próbálja megreformálni vagy rendbe tenni. Minden cselekedetet a közvetlen

¹¹⁴ Graham 1989: 54–55.

¹¹⁵ Moritz 1990: 93.

¹¹⁶ Emerson 1996: 537.

személyes tárgyi viszonyai alapján ítél meg, anélkül, hogy hangsúlyt fektetne a rangra, becsületre, hírnévre, hagyományra vagy közvéleményre, amely nem járult hozzá a személyes jóllétéhez.¹¹⁷

Miközben e szerzők több figyelemreméltó észrevételt tesznek a *Yang Zhu* szöveg helyei alapján annak gondolatairól és azok háttéréről, aközben furcsamód egyetlen más szövegről nem tesznek említést. Ez bizony nem véletlen.

A „jangizmus” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) névvel illetett irányzatról egy mai kínai szöveg hely megad néhány nevet, amelyek viselői lettek volna a „jangisták”. A következőt olvashatjuk:

杨朱学派是战国时期道家学派之一。其创始人为杨子、告子、子华子、詹子、它翳、魏牟等。他们对老子的思想加以发展，旨在通过对个体的自我完善进而达到社会的整体和谐。他们“贵生”，„全生”的观点，对稍后的庄周很有启发。

A Yang Zhu Iskola a taoista iskolák egyike volt a háborúzó államok időszakában. Alapítói Yangzi, Gaozi, Zi Huazi, Zhanzi, Ta Xiao, Wei Mou és mások. Kidolgozták Laozi gondolatait, és az egyéni önfejlesztésen keresztül a társadalom általános harmóniájának elérését tűzték ki célul. Az „élet értékeléséről” és az „egész életéről” szóló nézeteik később nagyon inspirálták Zhuang Zhou-t.¹¹⁸

Nézzük hát meg az e „jangisták” figuráit ’bemutató’ szöveg helyeket.

Gaozi 告子 antikonfuciánus, Mengzi vitapartnere, róla semmi olyan szöveg hely nincs, amely arra utalna, hogy Yang követője lett volna.

Zhanzi 詹子 esetében már el lehet mondani, hogy valami hasonlót beszélt Yang Zhou-hoz (ez egyetlen helyen szerepel):

Lü Shi Chun Qiu 呂氏春秋 *Shen fen lan* 審分覽 *Zhiji* 執一 2.: 楚王問為國於詹子。詹子對曰：何聞為身，不聞為國。詹子豈以國可無為哉？以為為國之本在於為身，身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰以身為家，以家為國，以國為天下。此四者，異位同本。故聖人之事，廣之則極宇宙，窮日月，約之則無出乎身者也。

Amikor Chu királya megkérdezte Zhanzi-t, hogyan kormányozná az államot [szó szerint *guo* 國, „ország”], Zhanzi azt válaszolta: Hallottam már a személy [*shen* 身, „test”, „személy”] gondozásáról, de az állam gondozásáról nem. Valóban azt akarta-e Zhanzi sugallni, hogy nincs mód gondoskodni az államról. Sokkal inkább úgy vélte, hogy az állam gondozásának alapja a személy gondozásában rejlik. Amikor a személyt gondozzák, a háztartást [*jia* 家, „család”, „háznép”,

¹¹⁷ Zhou 2021: 23.

¹¹⁸ <https://baike.sogou>

„háztartás”] is gondolják; amikor a háztartást gondolják, az államot is gondolják; és amikor az államot ellátják, a világot [*tianxia* 天下 „égalatti”] is. Ezért azt mondják: Alkalmazd a személyt a háztartásra, a háztartást az államra, az államot pedig a világra. Ez a négy különböző pozíciót tölt be, de közös alapokon nyugszik. Ennélfogva, amit a bölcs tesz, a szélességét tekintve, eléri a világegyetem [*yuzhou* 宇宙 „égi építmény”, „égbolt” vagy „ég és föld”¹¹⁹] végét, egészen annak határáig, ahol a nap és a hold süt; de ha a lényegét tekintjük, akkor nem lép túl a saját személyén.¹²⁰

Ám mint látható, ennek zárógondolata meglehetősen misztikus, és ezt megerősíti a *Huainzi* egy szöveghelye. *Huainanzi* 淮南子 *Dao Ying Xun* 道應訓 15.: 詹子曰：重生。重生則輕利. „Zhan Zi azt mondta: Újjászületés. Az újjászületés könnyű és hasznos.” Tehát nem lehet „jangista”, hiszen Yang Zhu az élet egyszerűségéről és mindennapi élet megélésének igenléséről beszél.

Zihuazi 子華 figurája ugyancsak nem rokonítható igazán Yang Zhu-val, bár valami hasonlóról ő is beszél. A *Zhuangzi* egyik szöveghelyén és a *Lü Shi Chun Qiu* szövegében néhány helyen jelenik meg.

Zhuangzi 莊子 *Za pian* 雜篇 *Rang wang* 讓王 4.: 韓、魏相與爭侵地。子華子見昭僖侯，昭僖侯有憂色。子華子曰：今使天下書銘於君之前，書之言曰：左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢，然而攫之者必有天下。君能攫之乎？昭僖侯曰：寡人不攫也。子華子曰：甚善！自是觀之，兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。韓之輕於天下亦遠矣，今之所爭者，其輕於韓又遠。君固愁身傷生以憂戚不得也！僖侯曰：善哉！教寡人者眾矣，未嘗得聞此言也。子華子可謂知輕重矣。

Két fejedelemség Han és Wei egy földdarab miatt háborúztak. Zihuazi felkereste Zhaoxi herceget [*a hou* 侯 „részfejedelem”] Han urát. A herceg [*hou* 侯] arcára kiült a sok gond. – Ha egy írással jönnék hozzád, amelyen ez állna: „Ha bal kézzel megfogod jobb kezedet elveszíted, ha jobb kézzel megfogod, bal kezed bánja. Aki megfogja világ [*tianxia* 天下 égalatti] ura lesz” –, megmarkolnád-e az írást, herceg [*hou* 侯]? – kérdezte Zihuazi. – Nem nyúlnék hozzá – felelt a herceg [*hou* 侯]. – Milyen igaz! – folytatta Zihuazi. – Láthatod, hogy a két kezed mennyivel fontosabb, mint az Égalatti, s egész tested még karjaidnál is többet ér. És mily semmiség Han az Égalattihoz képest s te még Hannál is jelentéktelenebb ügyben háborúskodsz! Tested gyötröd, elméd károsítod érte, s keseregsz, hogy meg nem szerezheted! – Bizony úgy van! – Kiáltott fel a herceg [*hou* 侯]. – Sokan tanítottak már engem, de ilyen szavakat még sohasem hallottam. Zihuazi illik a mondás: tudta mi fontos, és mi semmiség.¹²¹

¹¹⁹ Kroll 2014: 570, 614.

¹²⁰ Knoblock–Riegel 2005: 435.

¹²¹ Dobos 2010: 268–269.

Ennek a történetnek a mondandója hasonlít ugyan ahhoz, amit a *Yang Zhu* egy szöveghelyén találhatunk, de még inkább a *Zhuangzi* más szöveghelyeire, például a *Rang wang* többi passzusára, amelyekben minden történet hasonlóan szól arról, hogy különböző szereplők – köztük kissé elképesztően még Kongzi is (a 10. és a 12. passzusban) – a hatalomban való részvétel visszautasítását és az egyszerű életet és az Út követését tekinti helyes életvitelnek, és van egy kissé furcsa szöveghely, amelyben a földművesmunkában és a „szabad kószálás”-ban együtt láttatja a „szív vágyainak” kiteljesedését (1. passzus).

Hasonló a *Lü Shi Chun Qiu* 呂氏春秋 *Zhongchun ji* 仲春紀 *Guisheng* 貴生 7. passzus bemutatása: 子華子曰：全生為上，虧生次之，死次之，迫生為下。 „Zihuazi azt mondta: Az egész [»teljes« – 全] élet az első, a hiányt szenvedő [vagy »fogyatkozó« – 虧] élet a következő, a halál a következő, a kényszerű [»elnyomott«, »zaklatott« – 迫] élet alacsony.”

A *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 *Shenwei* 審為 (128.) fejezet 3.-ban megismétli azt a történetet, amely a *Zhuangzi*-ben Zi Hua-ról szól. A 4. passzus pedig Zhanzi történetét mondja újra. Ez a szöveghely viszont nem egészen azt mondja, amit Yang Zhu tanított a mindennapi élet örömeiről, bár kétségtelenül rokonítható megközelítésű azzal, hogy az élet teljességét igenli, és a kényszerűt alacsonyra sorolja.

A *Zihuazi* 子華子 című mű különféle bölcséleti és misztikus gondolatok gyűjteménye, amelyet egy bizonyos Cheng Bennek, más néven Chengzi-nek tulajdonítanak az i. e. IV. századból.

Tehát a *Zhuangzi*-ben, a *Lü Shi Chun Qiu*-ban szereplő személy és a *Zihuazi* mutatta „kép” nem utal a Yang Zhu-t jellemző attitűdre, sem a *Yang Zhu* tanításában megjelenő gondolatokra, így ez a figura sem lehet a „jangista iskola 楊朱學派” tagja.

Taxiao 它嚣 és Wei Mou 魏牟 együtt szerepel a *Xunzi* 6. fejezet egy passzusában, ahol arról van szó, hogy „félrevezették az ostoba sokaságot”, Taxiao sehol máshol nem fordul elő. Wei Mou viszont szintén szerepel a *Zhuangzi*-ben.

Zhuangzi 莊子 *Za pian* 雜篇 *Rang wang* 讓王 12.: 魏牟，萬乘之公子也，其隱巖穴也，難為於布衣之士，雖未至乎道，可謂有其意矣。

Vej [Wei] hercege Mou tízezer harci szekér parancsolója volt [ez pontatlan, a pontos fordítás: Wei Mou, a tízezer harci szekeres (azzal rendelkező) *gong* fia – a 公 itt „fejedelem” – V. A.] – hogy sziklák és barlangok rejtekén éljen, nagyobb feladat volt ez neki, mint egy közönséges embernek. Az Úthoz bár el nem jutott ő, de sejtése volt róla, azt elmondhatjuk.¹²²

¹²² Dobos 2010: 274.

Ez a szöveghely azt alátámasztja, hogy Wei Mou valamiképpen taoista irányban „kísérletezett”, ám világossá teszi, hogy semmi köze Yang Zhu gondolataihoz. Ugyanez a helyzet egy másik szöveghellyel (*Qiushui* 秋水12.), ahol Gongsun Long-gal szerepel együtt és Wei Mou arról beszél, hogy Zhuangzi tanítását kell követni.

Ha megvizsgáljuk azokat a további szöveghelyeket, amelyek hasonló gondolatokat hordoznak, azokban is egy taoista attitűd van jelen, vagy legalábbis az hüvelyezhető ki a szöveghelyekből.

Zhuangzi tanításában például ez a szempont eltérően szerepel a *Liezi* 列子 *Yang Zhu* 楊朱7-es, valamint 2-es passzusaihoz képest. Ettől a megközelítéstől eltérően a *Zhuangzi* egy látszólag hasonló módú életértelmezést éppen egy rablóvezér szájába ad:

Zhuangzi 莊子 *Dao Zhi* 盜跖 fejezet 1.: 目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病瘦、死喪、憂患，其中開口而笑者，一月之中不過四五日而已矣。天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。

A szem szépet látni vágyik, a fül kedves hangokat szeret, a száj a különféle ízeket szereti, a törekvések pedig teljesülni akarnak. Száz év az ember életének végső határa, a nyolcvanéves már agg, a hatvanéves is öreg már. Ha idejéből elveszed míg gyógyulva lábadozott, amíg gyászolva szomorkodott és keserűségben szenvedett, egy hónapban alig marad négy-öt nap, mikor mosolyra húzódhatott szája.¹²³

Idáig a szöveghely olyasmit mond, mint a *Yang Zhu* passzusai. Ám innen egészen más, nem racionálisan érvelő, hanem a misztikába hajló folytatás következik:

天與地無窮，人死者有時，操有時之具而託於無窮之間，忽然無異騏驎之馳過隙也。不能說其志意，養其壽命者，皆非通道者也。

Ég és föld véget nem érnek, de az ember halálának szabott ideje van. Vedd ezt az időhöz kötött valamit odahajítva a végtelenség¹²⁴ közepébe: oly hirtelen tűnik el, mint a rohanó ló árnya valami falrepedésben. Aki akaratát nem követheti, s a sors [*ming* 命 „elrendelés”] adta éveit kitölteni nem tudja, az mind tudatlan az Út felől.¹²⁵

¹²³ Dobos 2010: 285.

¹²⁴ Pontosabban: *wuqiong* 無窮 „nem befejezettség”, „nem teljesség”; *qiong* 窮 „végső dolog”, „legvégső”, „legtávolabbi”, „teljesség”, „rendkívüli”, „megszűnő”, „befejezettség” (K 1006h) – Karlgren 1996: 264–265. Schuessler 1987: 492; Schuessler 2007: 433; Kroll 2014: 372.

¹²⁵ Dobos 2010: 285–286.

Yang Zhu nem mond semmi ilyet, ez tipikusan Zhuangzi mondandója.

A *Lüshi chungiu* hasonló passzusokat tartalmaz:

Lüshi chungiu 呂氏春秋 *Zhongji* 重己 (3.) fejezet 1.: 夫弗知慎者，... 以此治身，必死必殃；以此治國，必殘必亡。死殃殘亡，非自至也，惑召之也。壽長至常亦然。故有道者，不察所召，而察其召之者，則其至不可禁矣。此論不可不熟。

Ha az ember nem tudja óvatosan [...] irányítani a testét, akkor bizonyosan meghal és katasztrófát szenved, ha így kormányozza az országát, az tönkremegy és elpusztul. A halál, a csapás és a pusztulás nem jön magától, hanem a kísértés idézi elő. Ugyanez vonatkozik a hosszú élettartamra is. Ezért aki rendelkezik a *dao*-val, az nem arra figyel, hogy mit vezet, hanem arra, hogy mi vezet, akkor nem lehet akadályozni. Ez a nézet nem lehet ismeretlen.

Összegezve a szöveghelyek alapján elmondható, hogy Zhanzi és Zhihuazi figuráiról az állítható: hasonló példázatok köthetők a nevükhöz, mint a *Yang Zhu* szövegében találhatók, ám előbbi erősen misztikus megközelítésű, utóbbi gondolatai sem a mindennapi élet körül forognak. A többi szöveghely pedig elég világosan tükrözi, hogy Ta Xiao és Wei Mou esetében sem állítható, hogy Yang Zhu-hoz hasonlót hangoztattak volna. Én azt gondolom, hogy a „jangisták” elnevezés, mint fogalom, „üres név” („Egy gondolat elveszíti értékét számkra, amint felismerjük, hogy valamelyik részének referenciája hiányzik.” Miért? A válasz az, hogy azért, mert érdekel minket az igazság, és referens hiányában egy üres névvel ellátott mondat nem fejezheti ki az igazságot¹²⁶), és az imént tisztáztam, hogy a „jangisták”-nak tulajdonított szerzőkről ez – miszerint „jangisták” – nem állítható. Tehát mindezek után én úgy látom, hogy „jangisták”-ról nem beszélhetünk, „jangizmus” nem volt, a „jangista iskola” (*Yangzhuxuepai* 楊朱學派) modern „találmány”.

¹²⁶ Frege 1892: 198, 203–204.

Konklúzió

Mengzi Mozi-ról és Yang Zhu-ról beszélve azt mondja: „ezek a tévtanok megcsalják a népet, s elfojtják benne az emberségesség (*ren* 仁) és igazságosság (*yi* 義 [valójában: „méltányosság” – V.A.] erényét.”¹²⁷ A *Mengzi* VII.B. 72-ben olvasható kijelentés pedig arra utal, hogy a velük való vita (a pontos fordítása a szövegrésznek: „Yang Mo *bian* 楊墨辯 – Yanggal és Mo-val vitázik”) értelmetlen, nem alkalmas a konfucianizmus tanainak megvédésére, a megoldás a tőlük (valamely motívációtól; erről a szöveghely hallgat) elpártolókat „be kell fogadni”. A szöveghely nem beszél sem „hívek”-ről, sem „követők”-ről, sem „iskoláról”, az csak kikövetkeztethető, hogy Mozi, Yang Zhu és a *ru* 儒 követői többé-kevésbé olyan csoportokként azonosíthatók, amelyekhez egy követő csatlakozhat, vagy onnan elpártolhat. A passzus nem szól arról, hogy ezek „megszervezett” csoportosulások voltak-e (ezt egyébként a források alapján csak a motistákról állíthatjuk¹²⁸), sem arról, hogy „mi forgott kockán,” de az egyértelmű, hogy „híveket” akartak szerezni egymástól.¹²⁹ A következtetés, amely ebből a megközelítésből adódik, az, hogy *Mengzi* e passzusa nem a bölcséleti irányokról szól, hanem másról. Amikor a *Mengzi* Yang Zhu és Mo Di tanítását károsnak tekinti, akkor azokról az emberekről van szó, akik a magatartásukat, tehát a konfuciánusok részben erénytani, nagyjából kormányzati elvárásainak elutasítását követik. Ez tehát nem a motistákról és a „yangistákról” szól, hanem azokról, akik tanításaikat követve – az elit tagjai közül és köznépből – elfordulnak a konfuciánus szabályoktól és követelményektől. Az a *Mengzi* által hangoztatott állítás, hogy a Mo-tól és Yangtól elpártolókat „be kell fogadni” ennek mintegy „visszafordításáról” szól. Ugyanakkor, mivel mindketten igen találó érvekkel támadták Kongzi tanait, és egy nagyon is erős érvrendszert építettek fel, a hatalomtechnikává váló konfucianizmus velejárója a velük szembeni drasztikus elutasítás és a saját álláspontot teljesen abszolutizáló érvelés. A *Mengzi*-féle megközelítés bizonyítja, hogy a „másik oldalt” legszívesebben kitagadták volna a korszak gondolkodásának „történetéből”. Ez bizony a hatalom szava. Meg is tettek sok mindent, hogy a recepcióját ellehetetlenítsék, ennek a fenti érvelés nagyon is a részét képezte. *Mengzi* érvelésében benne van az a hatalomtechnikai és tekintélyelvű fogás is félig rejtetten, miszerint az utolsó szó az övé, ő még vitatkozhat, de más már igazán ne tegye. Ez majd a *Xunzi*-ben és a *Hanfeizi*-ben mintegy visszaköszön.

¹²⁷ *Mengzi* III. B. 9. Tőkei 2005a: 386.

¹²⁸ Knoblock 1988: 57.

¹²⁹ Deefort 2020: 238.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Forke, Anton 1912. *Yang Chu's Garden of Pleasure*. (Trans. by A. F.) London: Wisdom of the East. John Murray.
- Graham, Angus Charles 1960. *The Book of Lieh-tzū*. (Translation A. C. G.) London: John Murray.
- Hu Shi 1919. *Zhongguo zhexueshi dagang* 胡適《中國哲學史大綱》[A kínai filozófia történetének kivonata]. Shanghai: Shangwu Yinshuguan.
- Kang Youwei 2007. *Kang Youwei quanji* 康有為全集 [Kang Youwei összegyűjtött művei]. Jiang Yihua 姜義華 – Zhang Ronghua 張榮華 (ed.). Beijing: Zhongguo renmindaxue chubanshe.
- Knoblock, John 1988–1990–1994. *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works* I–III. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503623057>
- Knoblock, John – Riegel, Jeffrey 2000. *The Annals of Lü Buwei [Lüshi Chunqiu]*. A Complete Translation and Study. Stanford University Press.
- Lau Din Cheuk 1970. *Mencius*. London–New York: Penguin Books.
- Maljavin, Vlagymir Vjacseszlavovics 1995. *Чжуан-цзы Ле-цзы. Философское Наследие [Chuang Tzu. Le Tzu. Filozófiai örökség]*. 123. köt. Москва: Издательство Мысль.
- Tőkei Ferenc 2005a; b; c. *Kínai filozófia. Ókor*. I.; II.; III. kötet. (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Wieger, Léon 1950. *Les pères du système taoïste* I. Lao-tzeu II. Lie-tzeu III. Tchoang-tzeu. Les Humanités d'Extrême-Orient, Cathasia, série culturelle des Hautes Études de Tien-Tsin. Paris: Les belles lettres.
- Wilhelm, Richard 1921. *Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung hü dschen ging: Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. (Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von R. W.)* Jena: Eugen Diederichs Verlag.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Brindley, Erica 2022. *Deconstructing 'Hedonism': Understanding Yang Zhu in the Liezi and Beyond*. In: *The many lives of Yang Zhu: a historical overview*. Ed. by Carine Defoort–Tieng-mien Lee. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9781438490410-005>
- Cleary, Thomas 2009. *The Book of Master Lie (Lieh-Tzu / Liezi)*. Internet Archive. Copyright by T. C.
- Defoort, Carine M. G. 2020. „Five Visions of Yang Zhu: Before He Became a Philosopher.” *Asian Studies* VIII (XXIV).2: 235–256. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.235-256>
- Defoort, Carine – Lee Ting-mien (eds.) 2022. *The many lives of Yang Zhu: a historical overview*. Albany: State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9781438490410>
- Emerson, John 1996. „Yang Chu's Discovery of the Body.” *Philosophy East and West* 46.4: 533–566. <https://doi.org/10.2307/1399495>
- Feng Youlan [= Fung Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris.
- Frege, Gottlob 1892. „Ueber Begriff und Gegenstand.” *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16: 192–205.
- Graham, Angus Charles 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.

- Graham, A.C. 1961. „The Date and Composition of Liehtzyy.” *Asia Major* 8: 139–198.
- Graham, A.C. 2009. „The Dialogue Between Yang Ju and Chyntyzyy.” *Bulletin of the Shcool of Oriental and African Studies* 22.2: 291–299. Published online by Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00068713>
- Hansen, Chad 1985. „Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’.” *The Journal of Asian Studies* 44.3: 491–519. <https://doi.org/10.2307/2056264>
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allindon (ed.): *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford Univ Press, 125–166.
- Harbsmeier, Christoph 1998. *Language and Logic. Science and Civilisation in China*. Vol. 7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartyándi Mátyás 2012. „Az emberi test a korai kínai bölcseletben.” In Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távol” II*. Budapest: Eötvös Collegium Orientalisztikai Műhely, 225–231.
- Hartyándi Mátyás 2016. „A Zhou-kori bölcselet karaktere.” *Műhely Kulturális Folyóirat* XXXIX.5–6: 115–118. <https://doi.org/10.31074/gyntf.2017.3.118.122>
- Ivanhoe, Philip J. – Van Norden, Bryan W. 2005. „Yangism.” In: *Readings in classical Chinese philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 369–379.
- Kushner, Thomasine 1980. „Yang Chu: Ethical egoist in ancient China.” *Journal of Chinese Philosophy* 7.4: 319–325. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1980.tb00164.x>
- Stefon, Matt 2011. „Yang Zhu.” *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Yang-Zhu> (utolsó letöltés: 2025. 03. 03.)
- Wang, (Abigail) Xiaowei 2023. „From Heretic to Hedonist: Kang Youwei’s Transformation of Yang Zhu.” *Asian Studies* XI (XXVII).2: 295–314. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.2.295-314>
- Zhou Daxing 周大興 2021. „Yang Zhu 楊朱.” In: *Huawen zhexue baike 華文哲學百科 / Mandarin Encyclopedia of Philosophy*. Wang Yiqi 王一奇 (szerk.). http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=Yang Zhu (utolsó letöltés: 2025. 03. 04.)

LI AORAN

Beijing Foreign Studies University, Beijing International Studies University

Magyarország országnevének kínai fordításai – kronológiai áttekintés az ókortól napjainkig¹

Abstract

Chinese translations of Hungary's country name: A chronological overview from antiquity to the present day

As Hungary is one of the key member states in the China–Central and Eastern European Countries Cooperation Mechanism (17+1), studying the dissemination and public reception of its culture in China is of great importance. *Yuan Shi* 元史 contains what can be regarded as the earliest written records of Hungary in Chinese. The first systematic Chinese translations of Hungary's name date back to the late Ming Dynasty, appearing on Chinese maps and in geographical works. This study traces the evolution of the Chinese translation of the name of Hungary from the late Ming period to the present day and examines the factors behind its changes, including transliteration, linguistic influences, and official translations. Through an analysis of historical documents and the contributions of key figures, such as Matteo Ricci and Lin Zexu 林則徐, as well as the role of official institutions, the study highlights the development and standardisation of the Chinese translation of the name of Hungary. Matteo Ricci referred to Hungary as Weng'aliya 翁阿利亚 on his map. Lin Zexu's *Sì zhōu zhì* 四洲志, Wei Yuan's 魏源 *Haiguo tuzhi* 海國圖志, and Xu Jishe's 徐繼畲 *Yinghuan zhilüe* 瀛寰志略 referred to it as Hanyali 寒牙里, Xiongyali 匈牙利, and Wenggeili(ya) 翁给里(亚), respectively. In most of Kang Youwei's, Liang Qichao's, Lu Xun's, Zhou Zuoren's, and Mao Dun's works, the authors referred to it as Xiongjiali 匈加利 or Xiongyali 匈牙利.

This research emphasises the importance of consulting authoritative resources for accurate translations and provides insights into the historical and cultural processes behind the adaptation of place names. It lays a foundation for further research and collaboration between Chinese and Hungarian scholars in the fields of translation and linguistic applications. The evolution from inconsistent translations to the now officially recognised and standardised term Xiongyali 匈牙利 reflects China's broader process of understanding and conceptualising the world, including Hungary. The study of the Chinese translation of the name of Hungary provides a valuable perspective on the dynamics of cultural exchange and the processes through which global knowledge is localised and disseminated in China.

Keywords: place name research; place name translation; transliteration and translation; translation standardization; Chinese-Hungarian cultural exchange; national origin; Matteo Ricci; Lin Zexu

¹ A publikáció a 2017 évi Kínai Nemzeti Társadalomtudományi Alapítvány 17ZDA173 kód-számú A Kína és a Kelet-közép-európai Országok Közötti Kulturális Kapcsolattörténetének Kutatása Programjának szakmai támogatásával készült.

A helynévkutatás az onomasztika tárgykörébe tartozik, a névtan pedig a nyelvészet egyik önállóvá vált ága. Az onomasztika a tulajdonneveket tanulmányozza, beleértve az eredetüket és változásuk történetét, valamint az antroponímiát és a helynévkutatást. Az idegen, nem kínai eredetű helynevek és népnevek fordítása a kínai nyelvben hosszú és összetett változásokon ment keresztül az évszázadok folyamán, mielőtt kialakult volna a mai normatív fordítási módszer. A helynevek fordítása általában három fordítási stratégiát alkalmaz: az átírást, a szó szerinti fordítást és az alternatív fordítást. Ma Magyarországot a kínaiak Xiongyali-nak 匈牙利 nevezik, amely a szokásos és hivatalos onomasztikai fordítás bevett kifejezésévé vált. Kínában sokan összetévesztik a Xiongyali első kínai írásjegyet, vagyis a *xiongot* 匈 a *xiongnu*-val 匈奴, amely Kína történelmében az ázsiai hunok azonosításával forrt össze, és ezért tévesen sok kínai úgy véli, hogy a mai magyarok az ázsiai hunok utódai, erre vonatkozóan azonban jelenleg nem áll rendelkezésre egyértelmű tudományos bizonyíték.² Magyarország kínaira fordított országneve folyamatosan változott a különböző korszakokban és művekben. A helynévfordítás változása nagyon összetett okokra vezethető vissza, ide értendő a nagy idő- és térbeli távolság, a közvetítő nyelven keresztüli fordítás vagy átírás és az ezekből eredő különböző megközelítések, valamint a hivatalos szabályoktól eltérő helytelen fordítások is.

Megállapíthatjuk azonban, hogy Magyarország kínaira fordított országnevének eredete egészen a Yuan-dinasztia 元代 (1271–1368) és a Ming-dinasztia 明代 (1368–1644) koráig nyúlik vissza.

1. Hogyan alakult Magyarország nevének kínai fordítása?

Mi a névfordítás kutatásának jelentősége?

Magyarország kínaira fordított országnevének tanulmányozása egyben azt is mutatja, hogy az ókortól a jelenkorig vizsgálhatjuk egy konkrét helynév fordításának az alakulását. A helynév nemcsak a legalapvetőbb földrajzi nevek egyike, hanem nyelvi szimbólumként egy terület elnevezése, és általában egy köznév-ből és egy tulajdonnévből áll. A kínai nyelvben a lefordított országnevnek egyfajta kulturális és történelmi jellege van: egy adott idegen név elfogadásának folyamatát tükrözi egy kultúrában és egy nyelvben, jelen esetben a kínaiiban, egyúttal azonban fordítástudományi és nyelvészeti szempontból a helynevek fordítási alapelveinek alakulási folyamatát is mutatja. Ezek a folyamatok, amelyek végül a mai normák és irányelvek kialakulásához vezettek, összetettek és

² Kong 2010: 53–55.

hosszadalmasak. Magyarország kínai nyelvre fordított országnevének alakulási folyamatából is látható, hogyan mélyül el és válik teljessé a tudás.

Ha Magyarország nevének kínai fordításait tanulmányozzuk, jobban megértjük az ország történelmét és jelenlegi helyzetét, megismerjük a történelem során szerzett tapasztalatokat és tanulságokat, megbízható alapokat, forrásokat és hivatkozási támpontokat nyújtunk a kapcsolódó kutatásokhoz. Továbbá történelemmegőrző funkciója is lehet mindennek, hivatkozással az érintett szakemberek számára. Napjainkban Kínában ezzel a kérdéskörrel viszonylag kevés szakember foglalkozik, az anyag- és forráshiány is korlátozza a kutatást, ebben tud ez a tanulmány segítséget nyújtani. Emellett adalékul szolgálhat a kínai és a magyar tulajdonnév-fordításokhoz és alkalmazásukhoz, így elősegítheti az együttműködéseket a nemzetközi közösségek között a tulajdonnév-fordítások kutatásában. Gyakorlati példákat is kínál a két ország fordítóinak, az íróknak, a magyar szakos tanároknak és a hallgatóknak (főleg a kezdőknek), elősegíti az illetékes területek normatív és szakmai működését, és elkerüli a félrefordításokat.

2. Magyarország kínai nyelvre fordított országnevének történeti áttekintése –gyakorlati példák alapján

A Magyarországról Kínába érkező legelső ismert személy Illés barát szerzetes Yi'ershi jiaoshi 伊勒什教士 volt (más néven Magyarországi Illés, születési és halálozási dátuma ismeretlen). 1337-ben XII. Benedek pápa küldöttségének tagjaként érkezett a Yuan-dinasztia 元代 uralma alá tartozó területekre, majd 1340-ben tért vissza Európába. Ezután XII. Benedek pápa egy újabb küldöttséget küldött, amelynek tagja volt Gergely barát Gai'ergaiyi jiaoshi 盖尔盖伊教士 (más néven Magyarországi Gergely, születési és halálozási dátuma ismeretlen). Ő is az elsők közé tartozott, akik eljutottak a Távol-Keletre (Kínába és Indiába). 1341-ben érkezett Pekingbe, és a Yuan-dinasztia császára fogadta. Róluk kevés információ marad fenn. Az 1370-ben íródott *Yuan Shi* 元史 (*A Yuan-dinasztia története*) említést tesz Magyarországról és a magyarokról, ez tekinthető az első hiteles írásos forrásnak Magyarországról. A műben Magyarországot Mazha 馬箐 és Mazha'er 馬箐兒 néven említik.³ A közép-kelet-európai régió (beleértve Magyarországot is) helyneveinek első tömeges kínai fordításai a Ming-dinasztia végére nyúlnak vissza, amikor Kína térképei és földtudományi műveiben már feljegyzéseket, említéseket találunk róluk. A Ming-dinasztia vége a nagy földrajzi felfedezések korával esik egybe, amelynek a katolikus misszió terjesztése

³ Tokaji 2024: 1.

is fontos szellemi hajtóereje volt. A Ming-dinasztia végétől a Qing-dinasztia 清代 (1636–1912) elejéig és a késő Qing-dinasztia korszakától a korai Kínai Köztársaság korszakáig a nyugati tudományos gondolkodás elkezdett elterjedni Kínában, ezt nevezzük „a nyugati tanulmányok keleti terjedésének” (*xixue dongjian* 西学东渐). Az 1680-as évektől kezdve jezsuita misszionáriusok is eljutottak Kínába, akik a missziós tevékenységeik mellett számos tudományos és technológiai ismeretet is közvetítettek.⁴

2.1. A Matteo Ricci által készített *Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖 térképen szereplő Weng’aliya 翁阿利亚

A nyugati tanulmányok keleti terjedésében egy olasz jezsuita szerzetes, Matteo Ricci (1552–1610) játszott jelentős szerepet, akit 1582-ben küldtek Kínába misszióra, és 28 évet töltött ott, ezalatt nemcsak a katolikus hit terjesztésének szentelte magát, hanem sok művet is írt és fordított, így nagyban hozzájárult Kína és a nyugati országok közötti kulturális kapcsolatok kialakításához. A legjelentősebb tudományos hozzájárulása az volt, hogy ő készített először modern értelemben vett világtérképet kínai nyelven. Ezek a térképek akkoriban széles körben elterjedtek, és erőteljesen hatottak a kínaiak hagyományos világfelfogására is.⁵ Matteo Ricci hatféle kínai nyelvű világtérképet rajzolt, amelyeken a világ helyneveinek kínai fordításaiból kitűnik, hogy Matteo Ricci alaposan tanulmányozhatta az idegen helyneveket a kínai szakirodalomokban, és helyesen fordította le az európaiak által készített térképek idegen nyelvű helyneveit az ókori kínai szakirodalomokban rögzültekre. Az általa rajzolt térképeken azonban a különböző időpontokban kínaira fordított idegen helynevek még mindig némileg eltérnek, ebből is látható, hogy a Matteo Ricci által lefordított helynevek is átalakuláson mentek keresztül.⁶ Az általa 1602-ben Pekingben nyomtatott, 1114 helynevet tartalmazó *Kunyu wanguo quantu* térképen jelenik meg először Magyarország kínai neve: Weng’aliya.⁷ A Huang Shijian 黄时鉴 (1935–2013) és Gong Yingyan 龚缨晏 (1961–) által írt *Limadou shijie ditu yanjiu* 利玛窦世界地图研究 (*Matteo Ricci világtérképének kutatása*) című műben a helynevek általános indexében a Weng’aliya után még egy megjegyzés található: „13/F4 Hungaria”, a szerzők magyarázata alapján tudhatjuk, hogy a „Hungaria” az eredeti latin név,⁸ és Matteo Ricci is valószínűleg átírással fordította le Magyar-

⁴ Ding–Song 2015: 57.

⁵ Huang–Gong 2004: bevezetés.

⁶ Gong 2018:1–12.

⁷ Huang–Gong 2004: 183–209.

⁸ Huang–Gong 2004: 183.

ország országnevét Weng'aliya-ra. Fontos megjegyezni, hogy Matteo Ricci kortársa, az olasz jezsuita misszionárius Giulio Aleni (1582–1649) által írt 5 kötetet és 7 térképet tartalmazó *Zhifang waiji* 職方外紀 című műben szereplő Wengjialiya 翁加里亞 Ukrajnára utal.⁹ Bár a két kínaira lefordított országnév írásmódja és kiejtése nagyon hasonló, nem ugyanarra az országra vonatkoznak. Azt is fontos megjegyezni azonban, hogy 1751-ben, Qianlong 乾隆 császár tizenhatodik uralkodási évében, a császár parancsot adott az udvari festőknek, hogy készítsenek képet a külföldi követek fogadásáról, ez a *Huang Qing zhigong tu* 皇清職貢圖 című munka, amelyben a Wengjialiya Magyarországot jelenti.



Kunyu wanguo quantu – Európa része¹⁰

2.2. A *Hanyali* 寒牙里, *Xiongyali*, *Wenggeili(ya)* 翁给里(亞) kifejezések, szavak vizsgálata

Daoguang 道光 császár uralkodása idején (1821–1846), egészen pontosan az 1840-ben, az angol kormány a Lin Zexu 林則徐 (1785–1850) által irányított,

⁹ Aleni 1996: 96.

¹⁰ „Ming Limadou Kunyu wanguo quantu 明·利玛窦《坤輿万国全图》[Ming-dinasztia, Matteo Ricci: *Kunyu wanguoquantu*]”.

Humennél 虎門 történt ópium megsemmisítését ürügyként felhasználva igazságtalan agressziós háborút indított Kína ellen. Az ópiumháború Kína vereségével ért véget. Kína és az Egyesült Királyság 1842-ben aláírta Kína történelmének első egyenlőtlen szerződését, a nankingi szerződést (*Nanjing tiaoyue* 南京條約). Ebben az időszakban Kína kapuit kényszer alatt nyitották meg, így a nyugati gondolkodásmód és kultúra is tömegesen áramlott be Kínába. Ugyanakkor szembesülve a súlyos nemzeti válsággal, számos előrelátó kínai személyiség ellenállt a külföldi agresszióknak és a belföldi feudális hatalmaknak, reformokat és változásokat követeltek, aktívan tanulmányozva a nyugati fejlett tudományt és technológiát a nemzet megmentése és fenntartása érdekében, ezt nevezték így: „tanulni a külföldiektől azért, hogy felül lehessen kerekedni rajtuk” (*shi yi changji yi zhi yi* 師夷長技以制夷). Az ebben az időszakban történt eseményeket tükröző egyik jellegzetes mű Lin Zexu világföldrajzot ismertető, *Si zhou zhi* 四洲志 (*A négy kontinens krónikái*) című munkája. Lin Zexu összeállította és lefordította a brit Hugh Murray által 1836-ban írt *Encyclopedia of Geography* című művet, majd ezt felhasználta a *Si zhou zhi* című könyvéhez, amely röviden összefoglalja a világ öt kontinensének, valamint több mint 30 országnak történelmi, földrajzi, politikai, társadalmi, néprajzi helyzetét. Ez volt a modern Kína első viszonylag teljes és rendszerezett önálló világföldrajzi kötete. Fontos megjegyezni, hogy Lin néhány helyen saját nézeteit is belefűzte a szövegbe, nem csupán egyszerű fordításokat készített. A könyv 21. fejezete többször is említi Hanyali-t, amely a mai Magyarországra utal:

今譯匈牙利，東歐國家。

Ma Xiongyali-nak fordítják, kelet-európai ország.¹¹

A példák a következők:

歐塞特里國本耶馬尼部落，後值耶馬尼衰弱，遂自立稱王。因娶寒牙里之女王為妃，遂合寒牙里國為一。

Ausztria eredetileg germán törzsekből állt, amely később meggyengült, így Ausztria királysággá kiáltotta ki magát. Mivel Magyarország királynőjét vette feleségül, Ausztria és Magyarország egy országgá váltak.¹²

歐塞特里國，東界俄羅斯，西界耶馬尼，南界寒牙里，北界普魯社及波蘭。

¹¹ Lin 2002: 94.

¹² Lin 2002: 91.

Ausztriát keletről Oroszország, nyugatról Germánia, délről Magyarország, északról Poroszország és Lengyelország határolja.¹³

A szerző ebben a fejezetben külön bemutatja Magyarországot, röviden:

寒牙里俗舊獷悍，較耶馬尼尤甚。[...] 耶穌千年時（宋真宗咸平三年），遂立為國，建都於勃利斯麥。[...] 中被波蘭侵據，旋即奪回。繼而都魯機侵擾不已，直至威音那，邊界百年受患。

Magyarország régi szokásai durvák és vadak voltak, még a németekénél is rosszabbak. [...] A Krisztus utáni 1000. évben [a Song-dinasztia Zhenzong császárának 宋真宗 Hszen-ping 咸平 3. évében] Magyarország végül is állammá vált, és fővárosát Budapesten 勃利斯麥 alapította meg. [...] Közben Lengyelország megtámadta Magyarországot, de később visszaverték a támadást. A törökök azonban folyamatosan zaklatták Magyarországot, egészen Bécsig 威音那, és a határok száz éven át bizonytalanok voltak.¹⁴

A tanulmányban szereplő számos kínaira lefordított helynévből és személynévből megállapítható, hogy a Hanyali kifejezést angolból írta át a fordító.

1841-ben Lin Zexu száműzetésbe került, az indulásakor Lin átadta a *Si zhou zhi*-t és más anyagokat Wei Yuannak 魏源 (1749–1857), és rábízta, hogy írja meg a *Haiguo tuzhi* 海國圖志 (*A tengeri országok térképe*) című könyvet. Ez a könyv Kína modern korának első jelentős műve, amely rendszerezetten tanulmányozza a külföldi történelmet és földrajzot. Ebben a munkában Wei Yuan a nyugati országok tudományának és technológiájának az elsajátítását szorgalmazta, és megfogalmazta a *shi yi changji yi zhi yi* központi gondolatát. A negyvenhatodik fejezetet, Aodilijaguo 奧地利加國,¹⁵ amelyet eredetileg európaiak írtak, Lin Zexu fordította, Wei Yuan pedig újraserkesztette. A *Si zhou zhi* Ouseteliguo 歐塞特里國 című, huszonegyedik fejezetének tartalma nagyjából azonos a negyvenhatodik fejezettel. A *Haiguo tuzhi* negyvenhatodik fejezetében azonban röviden, de különállóan tárgyalja Magyarországot a *Hanyaliguo fuji*-ban 寒牙里國附記, és ezt követően az *Aodiliyaguo yange*-ben 奧地利亞國沿革 további információkat nyújt Ausztriáról, Magyarországról és más országokról. Ebben a részben Wei Yuan hivatkozási pontja Karl Friedrich August Gützlaff (1803–1851) által kínai nyelven írott *Wanguo dili quantu* 萬國地理全圖集, amelyben többször Xiongyali-nak hívta Magyarországot, ahogyan Kínában ma is ismerjük.¹⁶

¹³ Lin 2002: 91.

¹⁴ Lin 2002: 91–94.

¹⁵ Wei 2021: 1325.

¹⁶ Wei 2021: 1331–1333.

A *Wanguo ditu quantuji* ezt írja:

《萬國地理全圖集》曰：[...] 匈牙利邦，廣袤方圓三十七萬五千方里。
Magyarország hatalmas, 375 000 négyzet li¹⁷ területtel rendelkezik.¹⁸

Továbbá Wei Yuan számos alkalommal idézi a José Martinho Marques (1810–1867) által klasszikus kínai nyelven írt *Dili beikao*-t 地理備考, amelyben Wenggeili(ya)-nak hívta Magyarországot, az angol nyelvű átírása alapján. A *Dili beikao*-ban például ezt találjuk:

《地理備考》曰：[...] 第十，翁給里亞部，長二千里，寬一千二百五十里，地面積方十七萬一千一百二十里，[...]。
[...] A tizedik Magyarország, kétezer li¹⁹ hosszú, ezerkétszázötven li széles, területe 171 120 négyzet li, [...]。²⁰

Lin Zexu *Si zhou zhi* című könyvének hatására készült, Wei Yuan *Haiguo tuzhi* című munkáján kívül a Xu Jishe 徐继畲 (1795–1873) által 1848-ban kiadott *Yinghuan zhilüe* 瀛寰志略 című műve is megemlíti. A *Yinghuan zhilüe* egy olyan akadémiai jelentőségű munka a világ földrajzáról, amelyben a nagy számú térkép mellett megjelennek idegen tájak, népek, vallások, történelmi és földrajzi kultúrák, valamint a nyugati demokratikus rendszer is, és ez példatlannak számított a kínai történelemben. 1866-ban a könyv a Tongwen Guan 同文館 (Qing-kori kormányzati fenntartású idegen nyelvű szakiskolák) tankönyvévé vált, és az idegen eredetű szavak, különösen a külföldi országnevek és helységnevek fordítása óriási hatást gyakorolt a későbbi időkre.²¹ A mű ötödik fejezetében, az *Ouluoba Aodiliyagu*-ban 歐羅巴奧地利亞國, a szerző többször is megemlíti Magyarországot, és a szöveges leírások és mellékelt térképek egyaránt Xiongyali néven hivatkoznak rá.²²

Fontos megemlíteni, hogy a könyvben számos idegen helynév található, nemcsak országnevek, hanem olyan városnevek is, amelyeket korábban soha nem említettek vagy fordítottak kínai nyelvre, például két magyar város: Deboxinyi 得伯新邑 (mai nevén Debrecen) és Shi'eding 士額丁 (mai nevén Szeged).

¹⁷ A négyzet li kínai területi mértékegység. 1 négyzet li = 250 000 négyzetméter, 375 000 négyzet li = 93 750 km².

¹⁸ Wei 2021: 1331.

¹⁹ A li kínai hossz mértékegység. 1 li = 500 méter, 2 000 li = 1 000 km, 1250 li = 625 km.

²⁰ Wei 2021: 1337.

²¹ Cui 2016: kínai összefoglaló.

²² Xu 2007: 144–150.

2.3. A *Xiongyali*, *Xiongji* 匈加利 elnevezések előfordulása kínai forradalmárok műveiben

A XIX század második felében a második ipari forradalom eredményeként megjelent a gyorsan kibontakozó kapitalizmus, és a világ főbb kapitalista országai felerősítették külföldi terjeszkedésüket és agressziójukat. Az 1895-ös shimonoseki békeszerződés (*Maguan tiaoyue* 马关条约; maguani szerződés) aláírása tovább gyorsította Kína félkolonizációját és nemzeti válságát. Kang Youwei 康有为 (1858–1927), mint a modern kínai reformisták egyik képviselője, gyermekkorában hagyományos konfuciánus oktatásban részesült. Később a nyugati kultúra befogadása iránt is érdeklődni kezdett, áttért a kínai tanulmányokról a nyugatiakra, és Liang Qichao-val 梁启超 (1873–1929) együtt kezdeményezte a nemzet megmentését és megerősítését, valamint a „száznapos reform” (*wuxu bianfa* 戊戌变法) és az új politika előmozdítását. Miután a 1898-as száznapos reform kudarcot vallott, Kang Youwei külföldre menekült, sok országot bejárt, és megírta az *Ouzhou shiyi guo youji* 歐洲十一國遊記 (*Tizenegy európai ország útinaplója*) című könyvét. Ő többször meglátogatta a régiót, és részletesen tanulmányozta az Osztrák–Magyar Monarchia felemelkedését és hanyatlását, különösen Magyarországot (1904-ben, 1908-ban),²³ és 1908 júliusában írta meg a *Xiongyali youji* 匈牙利遊記 (*Magyarországi útinapló*) című munkáját, amelyet az életműsorozatában publikáltak. Habár látószólag utazásokról szól, valójában Kína politikai rendszerének gondolatiságát, gondolkodását is tartalmazza. Ezekben a műveiben már mindvégig Xiongyalinak nevezi Magyarországot, az Osztrák–Magyar Monarchiát pedig Aoguo-ként 奥国 említi. Sok más országnév azonban nem minden esetben egyezik a mai közismert használatukkal, és a különböző művekben vagy ugyanazon mű különböző kontextusaiban a kínaira fordított helynevek is eltérhetnek. Ezen kívül a késő Qing-kori 晚清 kínai történelmi adatokban az Osztrák–Magyar Monarchiát Aosimajia-nak 奥斯马加 írták át magyar nyelvből.²⁴ A Xiongyali említése Kang Youwei műveiben:

匈之精於音樂，其琵琶最有名，歐各國多延致其樂部，衣紅花衣，稍黃面者是也。[...] 匈牙利本自匈奴遷來，[...]。

A magyarok nagyon tehetségesek a zene terén, különösen híresek a lantjátékban (*pipa*).²⁵ Sok európai ország meghívja zenekaraikat. Vörös virágos ruhában

²³ Zhang 2015: 526–542

²⁴ Ding–Song 2015: 145.

²⁵ A szerző valószínűleg a lantra utalt, a kínai nyelvben azonban nincs megfelelő szó rá. A lant hasonlít a kínai *pipa*-ra, ezért a szerző ezt a szót használta.

lépnek fel, arcuk enyhén sárga.²⁶ [...] Magyarország [népe] eredetileg az ázsiai hunoktól származik, [...].²⁷

Kang Youwei úgy vélte, hogy a magyarok a történelmi ázsiai hunok leszármazottai, ezt a nézetet a *Bu Ao youji* 補奧遊記 (*Ausztriai útinapló kiegészítése*) című művében is megtalálhatjuk.²⁸

A száznapos reform kudarca után Liang Qichao Japánba menekült, és idegen országok történelmét kezdte tanulmányozni, hogy megtalálja a nemzetmentés útját. Ennek következtében Liang kifejezetten figyelte az 1848–49-es forradalomra és szabadságharcra és az Osztrák–Magyar Monarchiára, valamint több művében is említést tett Magyarországról, ebből is látható, hogy Magyarország nagy hatással volt rá. Ezekben a könyveiben Magyarországra Xiongjiali és Xiongyali néven hivatkozik, nem egységesen.

1902-ben megjelent a *Xiongjiali aiguo zhe Gesushi zhuan* 匈加利愛國者噶蘇士傳 (*A magyar hazafi, Kossuth Lajos életrajza*) című cikke, amely a magyar nemzeti hős, az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc vezetőjének, Kossuth Lajosnak (a cikkben Gesushi-nak 噶蘇士 fordította, de ma Kesute 科苏特 a hivatalos átírása) az életét és tevékenységét követi végig, miközben leírja az 1848–49-es magyar forradalmat és szabadságharcot, és elemzi kitörésének és kudarcának okait, valamint hatásait a későbbi Magyarországra. Az írásban az Osztrák–Magyar Monarchia kialakulásának és felbomlásának történetéről is szó esik:

請言匈加利之歷史，匈加利人者，亞洲黃種，而古匈奴之遺裔也，西曆三百七十二年匈奴一部落。

Amikor a magyar történelmet említjük, a magyarok az ázsiai sárga fajhoz tartoznak, az ókori ázsiai hunok leszármazottai, Kr. u. 372-ben az ázsiai hunok egyik törzsét alkották.²⁹

A *Xin Zhongguo weilai ji* 新中國未來記 (*Az új Kína jövője*) című könyve és a *Xiongjiali aiguo zhe Gesushi zhuan* ugyanabban az évben jelentek meg. Az előbbi Liang egyetlen regénye, amelyet a modern Kína első politikai fantáziaregényének neveznek. A regényben többször is említést tett Xiongjiali-ról, ez tükrözi Liang Magyarországra irányuló figyelmét. Például:

²⁶ A szerző azért hozta fel a magyaroknak ezt a jellemzőjét, hogy kifejezze a magyarok és az ázsiaiak, különösen a kínaiak közötti hasonlóságot a külső megjelenésben.

²⁷ Kang 2007: 422–423.

²⁸ Kang 2007: 384–407.

²⁹ Liang 2018: 126.

第六雄飛時代 從匈加利會議後以迄今日。

A hatodik a felemelkedés és szárnyalás korszaka: a magyarországi találkozótól a jelenig tart.³⁰

1913 elején megjelent az *Ouzhou zhengzhi gejin zhi yuanyin* 歐洲政治革進之原因 (*Az európai politikai reformok okai*) című cikke, amely I. Ferenc József, az Osztrák–Magyar Monarchia uralkodójának korszakát felvilágosult abszolutizmusként írja le, amely elősegítheti a politikai reformok sikeres végrehajtását:

有此三因，其國民所以能從政而善治者，大本則既立矣。猶或有所未普及也，則經一度之開明專制以補之，若英之克林威爾時代，普之腓力特列時代，俄之大彼得時代，荷蘭之阿連治時代，法之拿破崙時代，奧匈之周瑟夫時代，皆史家所稱開明專制也。

Három ok van, amely lehetővé teszi az ország polgárai számára, hogy részt vegyenek a politikában, és jól tudjanak kormányozni. Elsősorban a nagy alapok már állnak. Még ha vannak olyan dolgok is, amelyek még nem terjedtek el teljesen, a korszakos felvilágosult abszolutizmus tapasztalatával is lehet pótolni, például az angol Oliver Cromwell korszaka, a porosz II. Frigyes korszaka, az orosz I. Péter korszaka, a holland I. Vilmos korszaka, a francia Napóleon korszaka, az Osztrák–Magyar Monarchiában II. József korszaka, ezeket a korszakokat felvilágosult abszolutizmusnak nevezik a történészek.³¹

A *Zhongguo lishi yanjiufa* 中國歷史研究法 (*Kína történelmének kutatási módszerei*) című cikke eredetileg Liang 1921 őszi előadásának a szövege volt a Nanka-i Egyetemen, és részleteit ugyanezen év novemberében és decemberében közzétették a *Gaizao* 改造 című folyóirat negyedik kötetének harmadik és negyedik számában. A szövegben ő és Kang azonos nézeteket vallottak, miszerint Magyarország az északi hunok nyugati vándorlása révén alakult meg. Ebben a műben ő Xiongyali-nak nevezi Magyarországot. Például:

[...] 而芬族亦建設匈牙利、塞爾維亞、布加利亞諸國。是為千餘年來歐洲國際形勢所自始，史家名之曰 “民族大移轉時代”。此一樁大公案，其作俑之人，不問而知為芬族也。芬族者何？即實憲擊逐西徙之匈奴餘種也。[...] 直至今日，猶以匈奴遺種之兩國（塞爾維亞與匈牙利）惹起全世界五年大戰之慘劇。

[...] A finn nép alapította Magyarországot, Szerbiát, Bulgáriát és más országokat is. Ez évezredek át fordulópontot jelentett Európa nemzetközi helyzetében, amit a történészek a „nagy népvándorlás korszakának” neveznek. Ennek a nagy

³⁰ Liang 2008: 13.

³¹ Liang 2011: 155–161.

eseménynek főszereplője nyilvánvalóan a finn nép. De kik is a finnek? Ők a Dou Xian által nyugatra elűzött ázsiai hunok maradványai voltak [...] Még a mai napig is a két ázsiai hunoktól leszármazott ország (Szerbia és Magyarország) okozta a világ öt éves nagy háborújának tragédiáját.³²

2.4. A *Xiongjiali*, *Xiongyali* kifejezések kínai irodalmárok műveiben

Lu Xun 鲁迅 (1881–1936), a modern kínai irodalom atyja, nagy jelentőséget tulajdonított a „gyenge kisebbségi irodalmaknak” (*ruo xiao minzu wenxue* 弱小民族文学), különösen a lengyel és a magyar irodalomnak, egyrészt, mert Magyarország népe keleti eredetű, másrészt pedig a magyar 1848–49-es forradalom és szabadságharc és más történelmi események megmutatták Magyarországot elszántságát és tapasztalatait a nemzeti függetlenség kivívásában. Lu úgy vélte, hogy ezek a tapasztalatok hasznosak lehetnek Kína számára a nemzet megmentésében. A *Moluo shili shuo* 摩羅詩力說 (*A Mara-költészet hatalmáról*) című művet Lu 1907-ben írta Japánban végzett tanulmányai alatt, ahol hevesen bírálta a régi hagyományokat és a tradicionális kultúrát. Egy egész fejezetet (a kilencediket) szentelt a magyar nemzeti költő, Petőfi Sándor (a cikkben Peituanfei-nek 裴象飞 fordította, ma hivatalosan Peiduofei 裴多菲) munkásságának és életének. Az írásában ő *Xiongjiali*-nak nevezte Magyarországot, és a magyar népet *mojia*-ként 摩伽 említette.

Zhou Zuoren 周作人 (1885–1967) magyar regényeket fordított. 1908-ban angolból lefordította Jókai Mór Kossuth Lajosról írott életrajzi munkáját, az *Egy az Istent* (a kínai címe *Xiongnu qishi lu* 匈奴奇士錄), 1910-ben pedig a *Sárga rózsa* című kisregényét (a kínai címe: *Huang Qiangwei* 黃薔薇), amely egyben az utolsó regény volt, amelyet klasszikus kínai nyelvre átültetett. Ebben a két fordításban Zhou Zuoren *Xiongjiali*-nak nevezte Magyarországot, és a magyarokat *motuo'erren* 摩陀尔人 néven említette, nem *mojia*-ként.

Mao Dun 茅盾 (1896–1981), Lu Xun közeli barátja, a kínai forradalmi irodalom megalapítója, továbbítte a Zhou testvérek (vagyis Lu Xun és Zhou Zuoren) hagyományát a „gyenge kisebbségi irodalmak” bemutatásában és fordításában, valamint tovább is fejlesztette. 1921-ben Mao Dun megkezdte a *Xiaoshuo yuebao* 小說月報, a modern kínai irodalom folyóirat megújítását, ahol számos cikket közölt, és fordított a „gyenge kisebbségi irodalmakról”, továbbá bevezette a *Bei sunhai minzu de wenxue hao* 被損害民族的文學號 (*Sértett nemzetek irodalmi száma*) című különszámot,³³ amelyben számos magyar író és művet mutatott be. Mao Dun magyar irodalomra vonatkozó fordítása novel-

³² Liang 2008: 109–110.

³³ Ding–Song 2015: 210.

lákat, drámákat, verseket és sok más műfajt tartalmazott, továbbá bevezető és kritikai cikkeket is írt a magyar irodalomról, például a *Shijiu shiji ji qihou de Xiongyali wenxue* 十九世紀及其後的匈牙利文學 (*A 19. századi és azt követő magyar irodalom*) és az *Ouzhan gei Xiongyali wenxue de yingxiang* 歐戰給匈牙利文學的影響 (*Az európai háborúk hatása a magyar irodalomra*) címűeket. A műveiben alapvetően a mai Xiongyali kifejezést használta.

Az itt szereplő írók és műveik elemzésének és szemléltetésének részletezésére terjedelmi korlátok miatt nem kerülhet sor, csak néhány jellemző példát soroltam fel. Az említett példákból látható, hogy különböző szerzők különböző időszakokban írt műveiben, sőt ugyanazon szerző azonos művében is eltérő lehet Magyarország országnevének a fordítása. Ezért szükség volt az idegen helynevek kínai fordításának szabványosítására és egységesítésére.

3. Magyarország országnevének kínai fordítása kínai szótárakban

Az idegen helynevek kínai fordításának szabványos használata nemcsak közös népi megegyezésen, hagyományos megállapodáson vagy szokásos gyakorlaton alapulhat, hanem hivatalos szabványok kidolgozását is igényli. Az 1956-ban alapított Xinhuashe yimingshi 新华社译名室 (Xinhua hírügynökség idegen helynévi fordítóirodája), amelyet Cankao xiaoxi baoshe yimingshiként 参考消息报社译名室 (Cankao Xiaoxi Baoshe idegen helynévi fordítóirodája) néven is ismernek, Kína egyetlen hivatalos, médiában megjelenő idegen helynévfordítást vizsgáló és szabályozó hatósága, amely felelős a fontos vagy gyakran használt személynevek, helynevek, szervezetek és intézmények nevei, katonai és technológiai nevek fordítási munkájáért. Az iroda tekintélye visszavezethető Zhou Enlai 周恩来 (1898–1976), a Kínai Népköztársaság korábbi miniszterelnökének az utasítására, miszerint „a lefordított neveknek egységesnek kell lenniük, és a Xinhua hírügynökség hatáskörébe kell tartozniuk” 译名要统一，归口于新华社。³⁴ A hivatalos és hiteles kínai nyelvű fordítások kidolgozása-kor számos elvet kell követni annak érdekében, hogy a kínai nyelvű fordítások eltéréseiből, a bizonytalan karakterhasználatból eredő félreértéseket, sőt még a politikai eseményeket és vitákat is megelőzzék. Az 1977-ben az Államtanács jóváhagyásával alapított Zhongguo diming weiyuanhui 中国地名委员会 (Kínai Helynevek Bizottsága) tekintélyes intézmény, amely a kínai és idegen helynevek fordításáért, kiadásáért és szabályozásáért felelős. Mindkét tekintélyes intézmény hozzájárult az idegen helynevek kínai nyelvre való fordításának szabványosításához és egységesítéséhez.

³⁴ Qu–Li 2013: 93–95.

A *Han-E-Yingwen duizhao waiguo diming shouce* 汉俄英文对照外国地名手册 (*Kínai–oros–angol idegen helynevek összehasonlító kézikönyve*) szerkesztése 1958 tavaszán kezdődött, és 1960-ban jelent meg a Térképkiadónál (Ditu chubanshe 地图出版社). Az elején található „Szerkesztői megjegyzés” konkrétan kimondja a kézikönyv szerkesztésének célját: mivel az idegen helynevek fordítására régóta nem létezik egységes szabvány, bár általában az átírást használják, de helyenként a szabad fordítást is, az átírás és a szabad fordítás köre nem egyértelmű, az átírásban használt kínai karakterek sem szabványosítottak, így a különböző kiadványokban használt lefordított nevek között komoly zavar van, ugyanannak a helynévnek több fordítása is létezik.³⁵ A kézikönyv közel 40 000 helynevet tartalmaz, és három részből áll, ezek a következők: a kínai–oros–angol helynevek összehasonlító táblázata, az orosz–kínai helynevek összehasonlító táblázata, valamint az angol–kínai helynevek összehasonlító táblázata. A Magyarországra vonatkozó bejegyzések ezek:

Magyarország [Európa] Венгрия Hungary Kelet 16–23 Észak 46–48
 匈牙利【欧洲】 Венгрия Hungary 东16–23 北46–48³⁶

Венгрия Magyarország
 Венгрия 匈牙利³⁷

Hungary Magyarország
 Hungary 匈牙利”³⁸

A *Shijie diming lu*-t 世界地名录 (A világi helynevek katalógusa) a Kínai Enciklopédia Kiadó (Zhongguo dabaikequanshu chubanshe 中国大百科全书出版社) szerkesztette, és 1984-ben jelent meg két kötetben. A „Kiadási magyarázat” világosan megfogalmazza a könyv szerkesztési céljait, amelyek a következők: a *Zhongguo dabaike quanshu* 中国大百科全书 (*Kínai enciklopédia*) szerkesztési munkája által támasztott igények kielégítése; az itthoni külföldi helynevek fordítási szakirodalmában és a térképekben mutatózó hiányok pótlása. A Kínai Helynevek Bizottsága jelentős támogatást nyújtott a könyv kiadásához, és megszervezte, hogy a Xinhua hírügynökség, a Vezérkari Osztály Földmérési és Térképészeti Hivatala (Zongcan cehui ju 总参测绘局), az Iránytű Admirális Osztály (Haisi hangbao bu 海司航保部), a Térképkiadó és a Felmérési Kutatóintézet (Cehui yanjiusuo 测绘研究所) és más illetékes intézmények is részt

³⁵ Cartographic Publishing House 1960: 1.

³⁶ Cartographic Publishing House 1960: 885.

³⁷ Cartographic Publishing House 1960: 1007.

³⁸ Cartographic Publishing House 1960: 1475.

vegyenek a könyv kínai nyelvre fordított idegen helyneveinek a vizsgálatában.³⁹ A munka közel 300 000 kínai és külföldi helynevet tartalmaz, és két részből áll: az idegen részből (a latin betűs írásmód – a kínai fordítás – a régió és a földrajzi koordinátái) és a kínai részből (kínai helynevek). Az idegen részben található Magyarországról szóló bejegyzés:

Magyarország [Hungary] Európa Magyarország
Magyarország [Hungary] 欧洲 匈牙利⁴⁰

A *Waiguo diming yiming shouce* 外国地名译名手册 (*Külföldi Helynevek Fordítási Kézikönyve*) című kiadványt a Kínai Helységnevek Bizottsága állította össze, és 1983-ban jelent meg. Ezzel szemben a *Waiguo diming yiming shouce (zhongxing ben)* 外国地名译名手册 (中型本) (*Külföldi helynevek fordítási kézikönyve [kabineti kiadás]*) című kiadvány 1993-ban látott napvilágot, és a szócikkeinek száma 95 000-re bővült. Ennek a kiadványnak a célja is az volt, hogy egységesítse és szabályozza az idegen helységnevek kínai nyelvre való fordítását. Magyarország szócikke a következőképpen szerepel:

Magyarország [Hungary] Magyarország [Európa]
Magyarország [Hungary] 匈[欧洲]牙利⁴¹

Ezenkívül számos könyv jelent meg a külföldi helységnevek fordításának a szabályozása érdekében. 1997-ben például kiadták a *Zuixin shijie diming lu-t* 最新世界地名录 (*A Legújabb világhelynevek katalógusa*), 2001-ben pedig az *21 shiji shijie diming lu-t* 世纪世界地名录 (*A 21. századi világhelynevek katalógusa*), 2008-ban megjelent a *Shijie diming fanyi da cidian* 世界地名翻译大辞典 (*Világhelynevek fordítási nagyszótára*), 2017-ben pedig kiadták a *Shijie diming yiming cidiant* 世界地名译名词典 (*Világhelynevek terminusainak szótára*) stb.

Látható, hogy már a 1960-ban kiadott *Han-E-Yingwen duizhao waiguo diming shouce*-ben Magyarország kínaira fordított neve azonos volt a ma ismert Xiongyali-val. A Xiongyali csak egyetlen példa: jelen tanulmánynak egyik célja az, hogy felhívja a külföldi irodalmi fordítók, alkotók és oktatók figyelmét arra, hogy tekintsék meg az irányadó szakirodalmat, és találják meg minden idegen helységnév egységesített, szabványos kínai fordítását, elkerülve a hibás fordításokat, amelyek szerencsétlen hibákhoz vezethetnek.

³⁹ Xiao 1984: i.

⁴⁰ Xiao 1984: 1319.

⁴¹ Zhou 1993: 433.

4. Összegzés

Magyarország országnevének kínai nyelvű fordítása Kínában összetett és hosszú folyamaton ment keresztül a következtetlenségektől, szabálytalanságoktól a mai egységes és szabályozott állapotig, amely az előző korok áldozatos, jelentős munkájának köszönhető. A szabálytalanságnak két fő oka van: az egyik az átírás kérdése, a másik pedig az egységes fordítási szabvány hiánya. A helynevek fordításának szabályozása fontos szerepet játszik a kínai–külföldi kulturális cserekapcsolatok elősegítésében, Kína általános kulturális szintjének a fejlesztésében és a politikai, történelmi, nemzeti, kulturális és sok más területen fellépő bonyolult problémák elkerülésében. Magyarország példája tipikus jelenség, ha megvizsgáljuk az országnév kínai fordításának egységesítési folyamatát, a jelenség okait és történelmi hátterét. Ezek feltárásával tisztább képet nyerhetünk Magyarország történelmének és kultúrájának kínai fogadtatásáról. Emellett megerősíthetjük a hasonló helynevek és tulajdonnevek fordítási jelenségeinek megértését és megismerését, továbbá erős gyakorlati támogatást nyújthatunk a jövőbeni fordítási munkákhoz.

Felhasznált irodalom

- Aleni, Giulio 1996. Xie Fang 谢方 jegyzeteivel ellátott. *Zhifang waiji jiaoshi* 职方外纪校释校释 [Zhifang waiji jegyzetei]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Cui Tengpeng 崔腾腾 2016. „Yinghuan zhilüe xifang guojia mingcheng yanjiu” 《瀛寰志略》西方国家名称研究 [„A Yinghuan zhilüében lévő nyugati országok nevének kutatása”]. Jinan: Shandong Normal University.
- Cartographic Publishing House 地图出版社 1960. *Han-E-Yingwen duizhao waiguo diming shouce* 汉俄英文对照外国地名手册 [Kínai–orosz–angol idegen helynevek összehasonlító kézikönyve]. Beijing–Shanghai: Cartographic Publishing House.
- Ding Chao–Song Binghui 丁超–宋炳辉 2015. *Zhongwai wenxue jiaoliushi Zhongguo Zhongdonggou juan* 中外文学交流史·中国—中东欧卷 [Kínai–külföldi irodalmi cserekapcsolat története, Kína–Közép- és Kelet-Európa kötete]. Jinan: Shandong Education Press.
- Gong Yingyan 龚纓晏 2018. „Xiancun zuizao de Limadou shijie ditu yanjiu” 现存最早的利玛窦世界地图研究 [„A létező legkorábbi Matteo Ricci világtérképeinek kutatása”]. *Lishi dili* 历史地理2: 1–12.
- Huang Shijian – Gong Yanying 黄时鉴–龚纓晏 2004. *Limadou shijie ditu yanjiu* 利玛窦世界地图研究 [Matteo Ricci világtérképeinek kutatása]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House.
- Kang Youwei 康有为 2007. Jiang Yihua 姜义华 et al. (szerk.) „Bu Ao youji” 補輿遊記 [„Ausztiai útinapló kiegészítése”]. In: *Kangyouwei quanji di-ba ji* 康有为全集第八集 [Kangyouwei életműsorozata, 8. kötet]. Beijing: China Renmin University Press, 384–407.
- Kang Youwei 康有为 2007. Jiang Yihua 姜义华 et al. (szerk.) „Xiongyali youji” 匈牙利遊記 [„Magyarországi útinapló”]. In: *Kang Youwei quanji di-ba ji* 康有为全集第八集 [Kang Youwei életműsorozat, 8. kötet]. Beijing: China Renmin University Press, 422–423.

- Kang Youwei 康有为 2015. Zhang Ronghua 张荣华 (szerk.) „Ouzhou shiyi guo youji xu” 歐洲十一國遊記序 [„Tizenegy európai országúti napló”. In: *Zhongguo jindai sixiangjia wenku Kang Youwei juan* 中国近代思想家文库·康有为卷 [*Modern kínai gondolkodók könyvtára, Kang Youwei kötet*]. Beijing: China Renmin University Press, 365–366.
- Kong Hanbing 孔寒冰 2017. *Dong Ou shi* 东欧史 [*Kelet-európa történelme*]. Shanghai: Shanghai Renmin Press.
- Liao Jia – Li Baoyi 廖佳–李宝奕 2018. *Yidaiyilu guobie gailan: Xiongyali* “一帯一路”国别概览——匈牙利 [*Az Egy övezet, egy út kezdeményezés országáttekintései: Magyarország*]. Dalian: Dalian Maritime University Press.
- Liang Qichao 梁启超 2008. *Xin Zhongguo weilai ji* 新中國未來記 [*Az új Kína jövője*]. Guilin: Guangxi Normal University Press.
- Liang Qichao 梁启超 2008. *Zhonghua lishi yanjiufa* 中國歷史研究法 [*Kínai történeti kutatási módszer*]. Nanjing: Jiangsu Literature and Art Publishing House.
- Liang Qichao 梁启超 2011. Wang Defeng 王德峰 (ed.). „Ouzhou zhengzhi gejin zhi yuanyin” 歐洲政治革進之原因 [„Az európai politikai reformok okai”. In: *Liang Qichao wenxuan* 梁启超文选 [*Liang Qichao válogatott művei*]. Shanghai: Shanghai Far East Publishers, 155–161.
- Liang Qichao 梁启超 2018. Tang Zhijun–Tang Renze 汤志钧, 汤仁泽 (ed.). „Xiongjiali aiguo zhe Gesushi zhuan” 匈牙利爱国者噶苏士传 [„A magyar hazafi Kossuth Lajos életrajza”. In: *Liang Qichao quanji di-san ji* 梁启超全集第三集 [*Liang Qichao életműsorozata, 3. kötet*]. Beijing: China Renmin University Press.
- Lin Zexu 林则徐 2002. Zhang Man 张曼 jegyzeteivel ellátott. *Si zhou zhi* 四洲志 [*A négy kontinens krónikái*]. Beijing: Huaxia Publishing House.
- Lu Xun 鲁迅 1981. „Moluo shili shuo” 摩羅詩力说 [„A Mara-költészet hatalmáról”. In: *Lu Xun quanji di-yi juan* 《鲁迅全集》第一卷 [*Lu Xun teljes művei, 1. kötet*]. Beijing: The People’s Literature Publishing House.
- Qu Wensheng–Li Run 2013. „Jindai yilai waiguo diming yiming de guifanhua” 近代以来外国地名译名的规范化 [„A külföldi földrajzi nevek fordításának szabványosítása a modern idők óta”. In: *Chuban faxing yanjiu* 出版发行研究 [*Kiadás és Terjesztés Kutatása*] 255/2: 93–95. <https://doi.org/10.19393/j.cnki.cn11-1537/g2.2013.02.029>
- Tokaji Zsolt 2024. A sci-fi mint a nemzeti remény és a történelmi igazságtétel irodalmi eszköze Kínában. *Petőfi Kulturális Ügynökség* 1/1: 1.
- Wei Yuan 魏源 2021. Chen Hua 陈华 et al. írásjelekkel és jegyzeteivel ellátott. *Haiguo tuzhi* 海國圖志. [*A tengeri ország térképe*]. Changsha: Yuelu Press.
- Xiao Derong 萧德荣 1984. *Shijie diming lu* 世界地名录 [*A világi helynevek katalógusa*]. Beijing–Shanghai: Encyclopedia of China Publishing House.
- Xu Jishe 徐继畲 2007. Song Dachuan 宋大川 jegyzeteivel ellátott. *Yinghuan zhiliu jiaozhu* 瀛寰志略校注 [*Yinghuan zhiliu jegyzetei*]. Beijing: Cultural Relics Press.
- Zhou Dingguo 周定国 1993. *Waiguo diming yiming shouce (zhongxing ben)* 外国地名译名手册 (中型本) [*Külföldi helynevek fordítási kézikönyve (kabineti kiadás)*]. Beijing: The Commercial Press.

Kép forrása

„Ming Limadou Kunyu wanguo quantu 明·利玛窦《坤輿万国全图》[Ming-dinasztia, Matteo Ricci: Kunyu wanguoquantu]” (https://zhuanlan.zhihu.com/p/629166885?utm_id=0) [utolsó letöltés: 2025. 04. 27.] Public domain.

KVACSÁNY TAMÁS

Eötvös Loránd Tudományegyetem

A *gso sbyong* és a *smyung gnas* jelentősége a tibeti apácák lelkigyakorlataiban

Abstract

Exploring the functions of *Gso Sbyong* and *Smyung Gnas* in the religious practice of Tibetan nuns

In both human societies and the animal kingdom, crisis situations—such as illnesses or infections—are often accompanied by a loss of appetite, which functions as a natural defence mechanism aiding recovery. In Tibetan Buddhism, fasting also appears in ritualised forms, such as the *nyungne* (T. *smyung gnas*) practice within the Gelongma Palmo tradition (T. *dge slong ma dpal mo'i lugs*). This practice emerged during the second diffusion (T. *phyi dar*, 10th–12th centuries) and became a significant tradition among both the monastic elite and lay practitioners in Tibet. However, limited information is available about its founder, Gelongma Palmo (S. *Bhikṣuṇī Śrī*). At the same time, her figure is closely associated with the Mahāsiddha Lakṣmīṅkarā, who became renowned in the *yoga tantra* (T. *rnal 'byor gyi rgyud*) class, and the two female figures are often identified with each other, even though they belonged to different classes of tantra, and there is no sign of antinomian practices in the *smyung gnas* tradition. To better understand the tradition associated with her, I have analysed various text types, including hymns (T. *bstod pa*), hagiographies (T. *rnam thar*), ritual texts (T. *sgrub thabs*), manuals (T. *cho ga*), descriptions of benefits (T. *phan yon*), and commentaries (T. *'grel pa*). This paper focuses on one such manual, describing the *gso sbyong* (S. *poṣadha*) ritual, a core element of the *nyungne* fasting practice. Combining ethical precepts with the meditative visualisation of a tutelary deity (T. *yi dam*), the ritual functions as a method of purification. The translation presented here is based on a chapter from *The Sacred Life of Gelongma Palmo, or the White Garland of Crystals*, authored by the contemporary Ladakhi monk Blo bzang bstan dar. This work incorporates earlier biographies to provide a comprehensive narrative of the nun's life and her enduring legacy. Gelongma Palmo's example is particularly inspiring for Tibetan women, as she attained enlightenment independently—without assuming a male body—and is venerated as the founder of a nearly thousand-year-old spiritual practice. The *smyung gnas*, a ritual for confession and restoration traditionally held every fortnight, as established by the historical Buddha (S. *poṣadha*), is reinterpreted in accordance with *mahāyāna* ideals. It provides an opportunity for lay practitioners to accumulate merits and attain moral and spiritual/mental purification. Furthermore, according to the *smyung gnas*'s etiological myth—which is the main motif of every hagiography—this ritual offers a solution to overcoming the leprosy (S. *kuṣṭha*, T. *mdze nad*) caused by the serpent-like beings (S. *nāga*, t. *klu*), ultimately leading to the attainment of complete enlightenment.

Keywords: Dge slong ma dpal mo; Avalokiteśvara; Lakṣmīṅkarā; nuns; Tibetan buddhism; *gso sbyong*; *smyung gnas*; fasting; leprosy; lay practitioners

1. Bevezetés

Az emberi társadalmakban és az állatvilágban egyaránt megfigyelhető, hogy különféle krízis- és stresszhelyzetek – például egy súlyos betegség vagy fertőzés – természetes élettani válaszreakciókat váltanak ki, amelyek közé tartozik az étvágy csökkenése, sőt az ételtől való teljes tartózkodás is. Ez a reakció egyfajta védekezési mechanizmusként szolgál, amely segíti a szervezetet a megküzdésben és a regenerálódásban. A tibeti buddhista hagyományban elterjedt gyógyító böjti rituálé, a *smjung gnas*¹ (t., ejtsd: nyungne) széles körben ismert. Több, Magyarországon létező buddhista közösség szertartásai között is megtalálható. Ugyanakkor a hagyományt alapító személyének mibenlétéről keveset lehet tudni. E tanulmányban az alapító apáca, Dge slong ma Dpal mo (t., ejtsd: Gelongma Palmo s. Bhikṣuṇī Śrī) élettörténetét, és a hozzá tartozó szövegtörzset mutatom be áttekintő jelleggel.² Kutatásaim során különböző típusú szövegeket gyűjtöttem össze a gyakorlathoz kapcsolódóan: fohász (t. bstod pa), életrajz (t. rnam thar), istenigézés (s. sādhana t. sgrub thabs), rituális kézikönyv (t. cho ga), kommentár (t. 'grel pa), érdekem bemutatása (t. phan yon). Ezek közül alább egy rituális kézikönyv fordítását teszem közzé. Elsődleges célom, hogy kontextusba helyezzem a rítus egyik aszketikus alapkövét, a böjtöt, amely egy rituális tisztító gyakorlaton, az úgynevezett *szodzsong* (t. gso sbyong s. pośadha) rituálén keresztül valósul meg, kiegészülve a *smjung gnas* fogadalmaival. E *gso sbyong* rituálé elvégzéséhez szükséges tudnivalókat leíró mű fordítását közlöm jelen tanulmányban.³

Ez a rítus a buddhizmus etikai dimenzióival foglalkozik, amely a legtöbb spirituális és vallási hagyományban előfordul. Az énikus doktrinális elképzelések szerint a fogadalmak, előírások betartásával, szükség esetén helyreállításával kiküszöbölhetők a negatív tettek jövőbeni következményei, ezáltal pszichés és fizikai tisztulás, gyógyulás idézhető elő. A könyv, amely tartalmazza ezt a fejezetet, Loszang Tendar (t. blo bzang bstan dar) ladaki (t. la dvags) származású

¹ A szakkifejezéseket és tulajdonneveket tudományos átírásban közlöm: tibeti (t.); szanszkrit (s.); kínai (k.); páli (p.), a leggyakoribbaknál a kiejtett alakot is megadom. (A szakkifejezések tibeti és szanszkrit megfelelőit az adott kontextushoz igazodva használom.) Toh: A *dergei* (t. sde dge) tibeti buddhista kánon Tohoku Katalógus referenciaszámai.

² Részletesebben lásd Kvacsány 2025: 6–11. (Megjelenés alatt.)

³ A *gso sbyong* felvételének a szövegét nem közlöm. A Kőrösi Csoma Sándor (1784–1842) tulajdonát képező könyvek között megtalálható egy a II. dalai láma Dge 'dun rgya mtsho (1475–1541) által írt *Dge slong ma dpal mo'i lugs kyi thugs rje chen po'i sgrub thabs* című *sādhana* [BDRC: MW1CZ2857_306070] (Terjék 1976: 114. No. 22). Itt szeretném megköszönni Orosz Gergelynek, hogy évekkal ezelőtt figyelmembe ajánlotta ezt a szöveget, és elindított ezen az úton. Köszönettel tartozom Szántó Péter-Dánielnek a közös tibeti szövegolvasásokért és a *Po bstod* fohással kapcsolatos friss publikáció megszerzéséért. Konzulensemnek, Szegedi Mónikának szeretném megköszönni fáradhatatlan munkáját, éleslátását és javaslatait.

kortárs buddhista szerzetes munkája. A mű címe *Dge slong ma Dpal mo szent élettörténete, avagy „A fehér kristályfüzér”* (t. dge slong dpal mo'i mdzad rnam shel dkar phreng ba), és jelentősége abban rejlik, hogy részletes életrajzi leírást ad az apácáról, amely eddig nem állt rendelkezésre. Részletesen foglalkozik a rítus jellegzetes elemeivel, valamint bizonyítja, hogy egy élő hagyományról van szó, amelyhez kapcsolódóan napjainkban is születnek újabb irodalmi művek. A kevés női szent közül is kiemelkedik Dge slong ma Dpal mo személye azáltal, hogy a megvilágosodást önerőből – nem társnőként – érte el, és egy közel ezeréves tisztító rítus megalapítójaként tisztelik mint szentéletű apácát. Az apáca élettörténete bátorításként és ösztönzésül szolgálhat mindenkinek, de különösen a tibeti hagyományban élő nők és apácák számára.

2. A *smyung gnas* kialakulása

A tibeti királykort (618–842) követő „sötét korszak” (t. mun pa'i bskal pa vagy: sil pa'i dus „széttagoltság kora”) idején Tibetben jelentős politikai és társadalmi válság zajlott, amelyet zavargások, a vallás hanyatlása és a buddhizmus perifériára szorulása kísért. A X–XII. században azonban elérkezett a „második megtérés” (t. phyi dar „későbbi elterjedés”) időszaka, amelynek során a buddhizmus újból felvirágozott. Ez a folyamat éppen az elzártabb vidéki területekről indult el, ahol a helyi nemesek és fejedelemségek támogatásával megőrizték a buddhista tanításokat. A hagyomány indiai közvetítéssel érkező új eszmékkel gazdagodott, és a *smyung gnas* böjti rítus is ebben az időszakban terjedt el Tibetben, több hagyományozási vonalon keresztül.⁴ Ez az időszak egybeesett a buddhizmus ezoterikus irányzatának fénykorával is, mind Bengál, mind Kasmír területén, ahová a *smyung gnas* kialakulása is köthető. Az irányzat korai képviselőinek célja egyértelműen a rigid, konvencionális társadalmi és vallási normák tudatos meghaladása volt az úgynevezett *nem kettős állapot* (s. advaya t. gnyis su med pa) elérése érdekében. Szakítottak a skolasztikus, intézményi képzéssel, és provokatív, antinominánus gyakorlataikról voltak ismeretesek, amellyel a hétköznapi erkölcsi normákat szándékosan megsértették.⁵

A tibetiek szinkretikus és inkluzivista törekvései figyelhetők meg a *smyung gnas* felépítésében is, ahol a három fő buddhista irányzat szellemiségét és praxisát igyekeztek egy koherens rendszerbe integrálni. Hangsúlyos benne az ortodox buddhizmusra jellemző etikai előírások betartása, valamint a szigorú aszketikus rítusok is. Átjárja a *mahāyāna* altruista szellemisége, és lényegében a rituális

⁴ Vitali 2006: 234, 240–254.

⁵ Szántó 2019: 443–451, 2018: 273–279; 2013: 90–115, 2013a 253–260; Downman 1985: 1–32.

tisztító gyakorlat kiegészül egy szellemi vizualizációs szertartással (s. *sādhana* t. sgrub thabs), amely a *kriyā tantra* (t. bya rgyud) osztályba sorolható. Ebben az osztályban a külső cselekvések dominálnak, a különféle tisztasági rituálék, amelyek a *brāhmanikus* gyakorlatokat idézik. A *kriyā tantra* szövegek kezdeti időszakukban csupán különféle világi célok elérésére szolgáltak, szoteriológiai eredményeket nem ígértek. Ugyanakkor Tibetben már mindegyik tantraosztály biztosítja ezt. A *kriyā tantra*-nak dualisztikus látásmódja van, az aspiránsnak előbb önmagát kell megtisztítania, hogy befogadhassa a *jidam* beavató istenség (s. *iṣṭadevatā* t. yi dam) tiszta állapotát. A *jidam* mint „bölcse-séglény” (s. *jñānasattva* t. ye shes sems dpa’) külsőként, felsőbb hatalomként van elképzelve a gyakorló, az úgynevezett „fogadalomlény” (s. *samayasattva* t. dam tshig sems dpa’) mint alávetett szolgáló által.⁶ A *smyung gnas* során azonban az istenséggel való teljes azonosulás a cél, és ez inkább a *yoga tantra*-ra jellemző sajátosság.

Vannak kitüntetett napok, amikor a gyakorlatok végzése különösen ajánlott, előírt. Általában a holdfázisokhoz vagy egy-egy szent, istenség meghatározott napjához igazítják a rítusok elvégzését.⁷ A Buddha korától fogva (i. e. IV–VI. sz.) a kolostorokban (s. *vihāra*) a bűnök megvallásának és az előírások újbóli felvételének szertartása, a *poṣadha* rituálé új- és teliholdkor zajlott, ezeket később kiegészítették a növekvő és a fogyó hold negyedénél tartott alkalmakkal is.⁸ Ezeken a napokon a férfi és női világi gyakorlók (s. *upāsaka*, *upāsikā*, t. dge bsnyen, dge bsnyen ma) is részt vehettek, és jámbor, lemondó, adakozó, önvizsgálatot tartó viselkedésükkel elmélyíthették vallási elhatározottságukat. A bűnvallomást kiemelt buddhista ünnepi időszakokban is végzik, például a *Sa ga zla ba* idején. Ezen időpontokon kívül természetesen máskor is végezhető.⁹

⁶ Guarisco – McLeod 2005: 105, 110, 396. A *samayasattva* a *sādhaka*-t jelenti, ahogyan önmagát az adott istenség formájában elképze-
li, de ezzel nem teljes a gyakorlat. Ahhoz, hogy „élő-
vé” váljon be kell hívnia a *jñānasattva*-t – a tényleges istenséget – is. Ez a folyamat, szertartás
figyelhető meg a tekercsképek (t. thang ka), szobrok (t. sku brnyan), imázslók (t. rlung rta)
és egyéb szent tárgyak felszentelésekor (s. *pratiṣṭhā* t. rab gnas) (Bentor 1996: 290–311).

⁷ Az időszámítási rendszer luniszoláris alapokon nyugszik.

⁸ A kolostorok három kötelező gyakorlata közül az egyik. Három alapvető rítust (t. gzhis gsum cho ga) foglal magába, ezek: a *gso sbyong* (skt. *poṣadha*), a *dbyar gnas* (skt. *varṣā*) és a *dgag dbye* (skt. *pravāraṇā*) (lásd Jansen 2018: 8). A *srāvaka*yāna hagyományban található, világi hívek számára is elérhető *upoṣadha* elsősorban egyéni etikai önvizsgálati gyakorlat. A *mahāyāna gso sbyong* pedig egy altruista, minden lény megsegítésére kiterjedő nézetet képvisel, és egy meditációs istenség megidézése köré építi fel a gyakorlatot. Megtartja az egy napra vonatkozó nyolc fogadalmat (s. *aṣṭāṅgapavāsatha śikṣā* t. bsnyen gnas yan lag brgyad), de már magasabb szintű motivációra alapoz. A *poṣadha* (k. 八關齋 *bā guān zhāi*) gyakorlata összefonódott a hagyományos kínai rituálékkal, a világi hívek között egyedi módon valósult meg. A világi hívek „böjti csarnokot” (k. 齋堂 *zhāitáng*), egy külön helyiséget tartottak fent a házukban, ahová szerzeteseket hívtak (Ding 2019: 71–98; Campany 2015: 323–343).

⁹ Wangchen 2009: 162–163. *Sa ga zla ba* (s. *vaiśākha*) a tibeti időszámítás szerinti negyedik hónap, amikor a Buddha megvilágosodását és *parinirvāṇa*-ját ünneplik, vagy az első hónapban

3. Nők a buddhizmusban

A buddhizmus története során a nők hátrányos megkülönböztetésben részesültek. Ez a helyzet napjainkban is fennáll, bár egyre több kezdeményezés születik az esélyegyenlőség megteremtésének érdekében. Amíg létezett apácaközösség (s. *bhikṣuṇī saṃgha*; hivatalosan ma már csak a *dharmaguptaka* iskolán belül létezik), addig a *garudharma* (t. lci ba'i chos brgyad, „nyolc súlyos szabály”) szerint az apácáknak a *bhikṣu saṃgha*-tól kellett kéthetente kérelmezni a *poṣadha* rituálét. Ez az egyik a nyolc „súlyos szabály” közül, amely a Buddha feltétele volt, hogy a mostohaanyja, Mahāprajāpatī Gautamī által vezetett nők csatlakozhassanak a *saṃgha*-hoz.¹⁰ A nőkhöz való viszony ambivalens volt Indiában. Hátrányos megítélésük alapvetően konvencionális társadalmi berendezkedések alapján alakult ki, amelyet a buddhizmus is „kénytelen” volt elfogadni, mint egy *brāhmanikus* örökséget, hiszen már így is szembement a kor szokásaival, azáltal, hogy beengedte a nőket a közösségbe.¹¹ A monasztikus réteg számára ez egyfajta aszketikus nőgyűlöletet jelenthetett, amely abban gyökerezik, hogy a szexualitás és a női termékenység tisztátalan és fenyegetést jelent a férfiak üdvösségéhez vezető útját illetően. A spirituális célok elérésére törekvő aszketák számára a legnagyobb kísértés a földi, a *samsāra*-hoz béklyózó érzéki gyönyör, amit az égi istennők (s. *apsarā*) testesítenek meg.¹² A nő egyértelműen „vágytermészetű”, aki kevésbé képes az önuralomra, és hajlamos az ellenkező nemet kísértésbe hozni.¹³ Nāgārjuna *Suḥrillekha* című művében is olvashatjuk, hogy a fiatal nőkre mint kilenclyukú, gennyel teli edényre kell tekin-

a *Cho 'phrul dus chen*, amikor a Buddha különböző csodákat mutatott be (Gutschow 2004: 52, 67). A zanszkári Karsha (t. dkar cha) kolostor éves rituális naptárában az első hónap 7–9. napján és a hatodik hónap 3–5. napján tartanak *smying gnas*-t. Az apácák naptárában csak évi egy alkalom található, a negyedik hónap 13–16. napján (Gutschow 1999: 155). 1999-ben a vizsgált, négyszázharmincnyolc fős településen évi tizennyolc *smying gnas*-t tartottak. Egy frissebb adat szerint a *nying ma* iskolához tartozó *Gad chags* nevű (Qinghai, TAR, Kelet-Tibet) apácázárdában 2024-es felmérés szerint megközelítőleg kétszázötven apáca él, akik évente nyolc *smying gnas* ciklust végeznek. Ezen felül minden új apáca száz teljes ciklust is elvégez a csatlakozást követően (McDoughal 2024: 150).

¹⁰ Ez a nyolc szabály feltehetően csak a későbbi kánonszerkesztők betoldása volt, hogy a férfi-dominanciát hangsúlyozzák. Ezekről a szabályokról, a nők elleni diszkriminációról és a nők teljes felszenteléséről (s. *upasampadā* t. rdzogs par bsnyen pa) bővebben: Hüsken 2010: 133–139; 2018: 215–230; Anālayo 2015: 401–448; Tsedroen–Anālayo 2013: 743–774; Schneider 2012: 109–135.

¹¹ Gross 2014: 72; Goonatilake 2018: 161–164; Gutschow 2000: 110.

¹² Lásd bővebben Száler 2018: 119–130, Young 2018: 117–132.

¹³ A *brāhmanikus* leírás szerint a nők veleszületett természete (s. *strīsvabhāva*) szexuális, démonikus. Ez a motívum a tibeti nép származástörténetében is megfigyelhető (lásd Szegedi 2013: 73–91).

teni.¹⁴ A fizikai testet gyakran kapcsolatba hozták a spirituális teljesítmény különböző fokozataival, a rituális tisztasággal, az erkölcsös életmóddal, és az ideális test leírására különféle társadalmi normákat alkalmaztak. Következésképpen a női születést a múltbéli negatív tettek, bűnök eredményének tekintették, és a megítélése a szennyezettként értelmezendő közönséges testnél is súlyosabb volt.¹⁵ Ugyanakkor a Páli Kánonban található *Therīgāthā*, az apácák spirituális élményeiről szóló versek arról adnak számot, hogy az *arhatságot* nők is elérhették.¹⁶ A *mahāyāna* hagyományon belül már kevesebb kötöttség figyelhető meg, de továbbra is hangsúlyos a szoteriológiai androgünia, miszerint kizárólag férfi testben érhető el a megvilágosodás.¹⁷ Ezzel párhuzamosan a *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (Lótusz szútra) tizenkettedik fejezete kiemeli, hogy a nőknek nincs szükségük átváltozásra, hogy elérjék a megvilágosodást. A *thēravāda* és a *mahāyāna* intézményes androcentrizmusával szemben az ezoterikus buddhizmusban felértékelődik a nők szerepe. A transzcendentális bölcsesség (s. prajñā, t. shes rab) megtestesülései lesznek, és saját jogon válnak vallásos aspiránssá, vagy kötnek dinamikus partnerséget a férfi gyakorlókcal.¹⁸ Az ind ezoterikus buddhizmus felemelkedésével egyidőben (VII–XII. század) a śakti kultusz is önálló vallási irányzattá vált, tantrikus gyakorlatokkal összekapcsolódva, amelyekben a női princípium kitüntetett szerepet kapott. Az ezoterikus férfi aspiránsok kötelezettségei (s. samaya t. dam tshig) közé tartozik a nők tisztelete és rituális imádása is, amelynek révén – felismerve azok „bölcsesség természetét”

¹⁴ Szanszkrit kritikai kiadás lásd Szántó Péter-Dániel URL: https://www.academia.edu/61531143/The_Suḥrillekha_of_Nāgārjuna_editio_minor_2_0?source=swp_share (utolsó megtekintés: 2024. 11. 11.); Dngos grub Tshe ring 2020: 226, Kyabje Kangyur 2005: 36–37, 97. 25. vers.

¹⁵ Hüsken 2018: 220.

¹⁶ A Buddha tanításai szerint a nők is elérhetik az *arhatságot*, ám hogy a buddhaság állapotát elérhetik-e, arról már megoszlanak a vélemények. Különbség van a Buddha tanítása és a későbbi kommentárirodalom vélekedése között, valamint a *srāvakayāna* és *mahāyāna* elképzelések között (Appleton 2011: 33–51).

¹⁷ Cook 2009: 359. Jiefeng (2022: 1–14) az Amitābha Buddhához kötődő Tiszta Föld (k. 淨土宗 jingtu zong s. buddhaṣketra t. zhing khams) irodalomban vizsgálja a nemi identitás kérdését, illetve hogy ki lehet jelen a Tiszta Földön. A szanszkrit és tibeti szövegek hangsúlyozzák, hogy a nőnek testet kell váltania ahhoz, hogy bejusson a *Sukhāvātī*-ba (t. bde ba chen), de azt nem állítják, hogy nincs helye ott. Nem megoldás, hogy biológiai értelemben férfivá lesznek, ugyanis még ha férfi nemi szervekkel is rendelkeznek, továbbra is a vágy tárgyai és a szexualitásuk rabjai. Meg kell haladniuk a saját specifikus nemi sajátosságait, nemi identitásukat. Doktrínáisan viszont minden jelenség, beleértve a férfi-női nemi identitást is, öntermészet (s. svabhāva t. rang bzhin) nélküli.

¹⁸ Shaw 1994: 40.

– elérhetik a megvilágosodást.¹⁹ Ennek megszegése kihágásnak (s. āpatti t. ltung ba) minősül, és következményeket von maga után.²⁰

A nőkkel szemben az ind társadalmon belül erősen érvényesült egy ambivalencia: egyidejűleg volt jelen két, látszólag egymást kizáró tényező: a nők társadalmon belüli alárendeltsége és a fénnel övezett istennők kultusza.²¹ Bár ez ma már változóban van, hatása sok tekintetben továbbra is érzékelhető.

Az ind kultúrában nem létezik a „női aszkézis” fogalma. Nem intézményesült, mivel alapvetően csak a felső három *varṇa* (s. brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya) tagjai végezhetek aszkézist, a nők és a *śūdra*-k, betartva a rájuk vonatkozó *dharma*-t (szabályzat, törvény) nem. A *śaiva* vagy *vaiṣṇava* hagyományon belül az utóbbi két csoportot sem zárják ki az aszkézisből.²² Ezzel párhuzamosan viszont számos böjti szokás terjedt el a nők körében. A *névāri* nők a Katmandu-völgyben, amikor a házasságukat megreked, és tanácsstalanok, hogy mitévők legyenek, egy hagyományos módszert, az egy hónapos böjtöt (s. māy-absā) választják.²³ A klasszikus patriarchális társadalomban a nők *śtrīdharmā*-ja írta elő a férjükért és fiúgyermekükért végzett böjtöt. A nő felelős a családja anyagi és érzelmi jólétéért – a böjt során fizikailag is megtanulják, hogy miképpen kell maguknál jelentősebb személyekért vajúdni. A böjti időszak alatt is ők látták el a ház körüli tevékenységeket, ők feleltek mind a házi, mind a rituális tisztaságért is. Menstruáció alatt azonban nem böjtölhetnek.²⁴

Az étel megvonásán keresztül tudtak fellépni a patriarchális társadalmi szokások ellen, és akaratukat, személyiségüket kifejezésre juttatni.²⁵

¹⁹ Shaw 1994: 35–73, 140–178. Ez Lakṣmīnkarā *Advayasiddhi-sādhana* című munkájában is látható. Köszönöm kollégámnak Dömötör Lajosnak, hogy figyelmembe ajánlotta, és rendelkezésemre bocsátotta ezt a könyvet (Gerloff–Schott 2021: 33, 35, 69; Shaw 1994: 39–53).

²⁰ Aśvaghōṣa (t. slob dpon dpa’ bo 7.sz.) olvasatában: *A prajñā természetű nőket rágalmazni a tizennegyedik* [kihágás.] (t. shes rab rang bzhi bud med la/ smod par byed pa bcu bzhi ba/) Abhayākaragupta (XI–XII. sz.) olvasatában: (t. bud med la smod pa ste rtsa ba’i ltung ba bcu bzhi’o/) *A nők iránti megvetés a tizennegyedik fő kihágás*. Itt az látható, hogy feltehetően minden nőt a *prajñā* megtestesítőjeként tart számon Abhayākaragupta, ellenben Aśvaghōṣával. Egy kommentár ehhez: (ford.) Gareth Sparham – Tsongkhapa 2005: 82–84.

²¹ A termékenységistennőkről és a természetkultusszal kapcsolatban lásd Livingston 2021: 202–212.

²² Ojha 2011: 60.

²³ Gubhani 2023: 6–7 az egy hónapos böjt arra szolgál, hogy eldöntsék, szükséges-e a válás vagy sem. A helyszín két *Avalokiteśvara*-hoz kapcsolódó szentély.

²⁴ Talukdar 2014: 141–162. India Legfelsőbb Bírósága 2019-ben törvénytelennek és diszkriminatívának nyilvánította a menstruáló nők templomlátogatásának tiltását (Jamyang 2020: 6).

²⁵ Caughran 1998: 257–274; Talukdar 2014: 141–162; Ojha 1988. A Song-dinasztia (960–1279) alatt a böjt elsősorban a kínai nők körében volt elterjedt hasonló okok miatt (Lu 2002: 73–108). A vallási és gyógyulási céllal végzett böjtökről lásd: Baldissera 2016: 71–81; Rastogi 2013: 123–135.

A köztudatban az terjedt el – még ha csak a későbbi szerkesztők, exegéták munkássága alapján is –, hogy az apácák kulturális, társadalmi, biológiai és egyéb okok miatt a férfi szerzeteseknél alsóbb rangúak, és mint ilyenek nem juthattak hozzá megfelelő és egyenlő szintű oktatáshoz, hatalomhoz, vagyonhoz, rituális képességekhez.²⁶

A hagyomány szerint Śākyamuni Buddha nagynénje, Mahāpajāpatī Gotamī (páli) számára a nyolc *garudharma* elfogadásához kötötte az apácarend megalakulását, és ez ezt követően kihatással volt az apácák megkülönböztetésére.²⁷ Doktrinálisan próbálták hangsúlyozni, hogy a megvilágosodást illetően a nemek tekintetében nincs különbség, de a gyakorlatban továbbra is érvényesült ilyen megkülönböztetés.²⁸

A nagy tibeti kolostorok független közigazgatási egységek voltak, jelentős gazdasági és politikai hatalommal, szemben a szegény, jelentéktelen intézményekként működő apacazárdákkal. Utóbbiak többsége gazdaságilag önállóan működött. Bevételük egy részét a helyi lakosok és zarándokok adományai biztosították, de mezőgazdaságból és kézművességből is származhatott jövedelmük. A tibeti apácák családjuk támogatására támaszkodhattak, amely élelemben, földjuttatásban vagy tűzifában nyilvánult meg. A szegényebb apácák gyakran szolgáltak tehetősebb társaiknál, cserébe ellátásért. A családoknak folyamatosan gondoskodniuk kellett róluk, a legszegényebbek nem engedhették meg maguknak, hogy egy „nem kereső” gyermeket is támogassanak, így az apácák többsége középosztálybeli volt.²⁹

Előfordult, hogy a kisebb településeken az apáca gyakorlatilag otthon maradt, és segített a családjának. Az apácák munkája kevésbé számított társadalmilag értékesnek, de érdemszerzőnek igen. Míg a férfi szerzetesek „teljes munkaidőben” foglalkozhattak saját spirituális fejlődésükkel, addig női társaikra több társadalmi kötelezettség hárult. Az apácák nem mentesültek férjük vagy fivérük tekintélye alól sem.³⁰

A XII. század óta a *mūlasarvāstivāda vinaya*-n belül, amelybe a tibeti irányzatok is tartoznak, nincsen teljes felszentelés (t. dge slong ma) a nők számára.³¹

²⁶ Gutschow 2010: 254.

²⁷ A nyolc *garudharma*-val kapcsolatban bővebben lásd Hüsken 2010: 133–138; Anālayo 2015: 401–448.

²⁸ Gutschow 2010: 260. Ugyanakkor már a Buddha korában számos nő jelentős szerepet játszott a hagyomány támogatásában és fenntartásában (például Visākhā, Khemā). A *mahāyāna* irodalomban a női laikus hívek szerepe még hangsúlyosabbá vált (Havnevik 1990: 27).

²⁹ Havnevik 1990: 55–59.

³⁰ Gutschow 2010: 254–259.

³¹ A felszentelés problémájáról lásd Price-Wallace 2022: 1–24. Padma'tsho (2021: 1–18) az apácák tantervének megújításáról, kibővítéséről, az életminőségük, iskolai végzettségük és státuszuk emelkedéséről számol be annak a nagyszerű változásnak a tükrében, hogy megszerzhetik a *mkhan mo* fokozatot. 2022-ben a 70. Rje mkhan po 'Jigs med Chos mda' 1955–)

Kasmírban – és bárhol máshol, ahol a *mūlasarvāstivāda vinaya* van érvényben – az apácák a szerzetesek jó szándékára lettek bízva. A teljes felszentelés hiánya nagyban befolyásolja az oktatáshoz való hozzáférést, annak minőségét és a támogatások mennyiségét.³² Zanszkárban sok apáca nem is tett fogadalmat, de mégis úgy élnek, mintha felszentelt apácák lennének.³³ A tibeti hagyományban a nők legfeljebb *śrāmaṇerī* (t. dge tshul ma) fogadalmat tehetnek, amely a tíz *śikṣamāṇā*³⁴ fogadalom harminchatos kibontását tartalmazza.³⁵ Zanszkárban a nők számára a kolostori oktatáson kívül nincs más tanulási lehetőség.³⁶ A szerzetesség körében nem tapasztalható túlzott igyekezet arra nézve, hogy az ezoterikus szertartásokat elválasszák a falu élete szempontjából pragmatikus rítusoktól, hiszen a világiak biztosítják a megélhetésüket, így továbbra is a szer-

száznegyvennégy apácát részesített teljes felszentelésben Bhutánban: <https://kuenselonline.com/his-holiness-ordains-144-nuns/> (utolsó megtekintés: 2024. 11. 16.), a felszentelés folyamatáról lásd Heng-Ching 2018: 308–314. A *mūlasarvāstivāda vinaya*-n belül létező apácahagyományról lásd Roloff 2016: 165–246. Gutschow (2000: 108) megjegyzi, hogy a XII–XVI. század között néhány kiemelkedő nő kaphatott teljes felszentelést kizárólag a *bhikṣu saṃgha* által. Wu (2022: 1–9) a XIV–XVII. századi tibeti hagiográfiákban megörökített apácák teljes felszentelésének a célját vizsgálta. Az eredmény: a férfii mesterek teljesítményének a dicsérete és a megkülönböztetett képességű nők kiemelése. Ugyanakkor ez egy vitatott aktus, mert a teljes felszenteléshez mind a két *saṃgha* szükséges volna.

³² Tsomo 2004: 608. A *pāli vinaya* szerint 227 szabály vonatkozik teljesen felszentelt szerzetesekre, és 311 a nőkre. A *dharmaṃguptaka* szerint 250 és 348; a *mūlasarvāstivāda* – amely a tibeti hagyományban elterjedt – szerint ágazattól függően 249/262 és 358/371 szabályt kell betartaniuk (Heirman 2019: 3).

³³ Gutschow 1997: 35.

³⁴ Ez átmenetet képez a *bhikṣunī* és a *śrāmaṇerī* között, kétéves időszakot ölel fel, és a *garudharma*-k egyike. Hagyományosan véve azt a célt szolgálta, hogy felmérjék, érett-e az aspiráns a teljes felszentelésre, illetve hogy kizárják a lehetőségét annak, hogy teherbe esett volna a kolostorba lépése előtt vagy alatt (Heng-Ching 2018: 310).

³⁵ Tsomo 2004: 609.

³⁶ Gutschow 2004: 34. A lányok oktatása nem is volt prioritás, úgy gondolták, hogy otthon el tudják sajátítani azokat a gyakorlati ismereteket, amelyek segítik őket a háztartásban töltött éveik alatt. A 11–12. században Ma gcig lab sgron (1055–1149) volt a kolostori szintű női oktatás úttörője, illetve a *gcod* gyakorlat emblematikus tibeti alakja. Rövid összefoglalót ad a tibeti oktatásról Tseyang 2008: 71–76. Havnevik (1990: 50–53) szerint a tibeti nők körében, csupán néhány kivételtől – arisztokratáktól és a vallási pályát választó nőktől – eltekintve, nem volt jellemző az oktatásban való részvétel. Ez a társadalmi megkülönböztetés a vallási oktatás terén is megmutatkozott, például egy kelet-tibeti apácakolostorban, ahol az apácák Congkapa (t. tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357–1419) *A megtisztulás fokozatos útja, részletes kifejtésben* (t. byang chub lam rim chen mo) című művét csupán egyszerűsített formában tanulmányozhatták. Azok, akik a logika (t. gtan tshig rig pa) és filozófia tanulmányozásának lehetőségét kapták, a *dge lugs* iskolához tartoztak. Ezzel szemben a *rnying ma* és *bka' brgyud* iskolákban inkább a jóga és meditáció gyakorlata állt a középpontban. Az apácák vallásos életében központi szerepet játszottak a szigorú, egymást követő elvonulások, miközben egyesek a tibeti időszámítás szerinti negyedik hónaptól, akár ezer ciklus böjti rítus is végezhettek, vagy akár napi ezer leborulást.

zetesek számítanak az elsődleges rituális szakértőknek. Az apáca és a szerzetesi intézmény közötti különbséget a rítus által felhalmozott érdemek tekintetében, valamint a befolyásukat, státuszukat illetően az anyagi erőforrások, a bevételek mennyisége és a résztvevők száma is tükrözi.³⁷ Számos gyakorlat a falu tisztaságát, jólétét célozza, illetve a katasztrófák és szerencsétlenségek elhárításául szolgál.³⁸ Zanszkárban a *Dkar cha*-i apácázárdában élő nők azért fohászkodnak – és végzik többek között a *smyung gnas* rítust is –, hogy a *samsāra*-ban az alacsonyabb női születéstől szabaduljanak meg, és születhessenek férfivá. Gyakorlataikban főleg az érdemszerzésre összpontosítanak. A helyi apácázárda egyik fő *yi dam* gyakorlata Vajrayoginī rituális szolgálata, bár a hozzá kapcsolódó tűzsertartáshoz (t. *sbyin bsregs*) már nincs felhatalmazásuk. Ugyanígy a *smyung gnas* rítushoz sincs felhatalmazásuk, ezért azt mindig egy apát és néhány rangidős szerzetes vezeti.³⁹

A kolostoroknak nagyobb rituális tekintélye van. Úgy tartják, hogy az emberek természetüknél fogva hajlamosak a hibák és a bűnök elkövetésére, ezért gyakoriak a bűnvallomással, kiengeszteléssel (t. *bshags pa*) kapcsolatos rítusok.⁴⁰ A szerzetesek felelősek a harmónia fenntartásáért az emberi közösség és a szellemlények között a faluban és a háztartáson belül is. Nekik van felhatalmazásuk más pragmatikusabb és ezoterikusabb gyakorlatokhoz. Az apácák viszont világi szinten kevésbé számítanak „hasznosnak”, és inkább képviselik az ortodox buddhista szerzetesi eszményt.⁴¹ Politikai és gazdasági befolyás híján sok esetben nem tudják a napi étkezést sem megoldani, de mégis szívesebben vállalják ezt a fajta lemondást a hagyományos családi, háztartási szerepek helyett.⁴² Bár elméletben a szerzetesi közösségben megszűnik minden korábbi társadalmi norma, az ott megjelenő, a szexualitással kapcsolatos felfogás és egyéb szociális elképzelések azonban továbbra is hatást gyakorolnak az adott közösségre.

³⁷ Gutschow 2004: 116.

³⁸ Gutschow 2004: 51. A gazdasági és technológiai innovációk nem zárják ki a rituálék szerepét, sőt általuk a szerzetesség továbbra is képes legitimálni hatalmát, valamint kifejeződik bennük a világi és szakrális közösség közötti kölcsönös függőség érzése.

³⁹ Gutschow 1997: 40–42.

⁴⁰ Gutschow 1997: 43.

⁴¹ Gutschow 1997: 45–47. Gutschow (2000: 110) szerint az apácákra bízzák a legalapvetőbb érdemszerző feladatokat, mint a böjt vagy leborulások végzése a támogatók nevében, és a laikus közösséggel kevésbé ápolnak szoros kapcsolatot. Az apácák tevékenysége inkább elméleti és spirituális szempontból értékes és fontos, szemben a szerzetesek rituáléival, amelyek közvetlenül szolgálják a falusi, hétköznapi célokat, így ők világi szinten (is) „hasznosabbak”. Havnevik (1990: 59–61) szerint a tibeti falusi apáca kolostorokban szorosabb kapcsolat alakult ki az apácák és a helyi közösség között. Életük fordulópontjain – például betegség, születés vagy haláleset idején – az apácákat is meghívták szertartások és rituálék lebonyolítására.

⁴² Gutschow 2010: 254, 258.

A 20. század végétől azonban egyre több kezdeményezés és mozgalom született a tibeti buddhista hagyományon belüli nők emancipációjának és esélyegyenlőségének az előmozdítására, miközben élénk viták zajlanak a teljes felszentelési intézmény helyreállításának a lehetőségeiről.⁴³

Erre a nagyobb kitérőre azért volt szükség, hogy szemléltethessem az indotibeti szociokulturális nézetek alapján a tibeti buddhizmuson belüli nemi egyenlőtlenségek történeti és doktrinális vonatkozásait. Ezek a részletek rávilágítanak arra, hogy a nők milyen formában és eszközökkel vehettek és vehetnek részt a vallási életben, valamint hogyan törekedhetnek spirituális fejlődésre a kolostori keretek között vagy azon kívül, annak ellenére, hogy intézményes szinten gyakran háttérbe szorulnak.⁴⁴

4. Műfaji meghatározás

A tibeti irodalmi műfajokat elválasztó határvonalak korántsem egyértelműek, különösen az életrajzi és vallástörténeti művek esetében.⁴⁵ Az itt röviden ismer-

⁴³ Egyik legjelentősebb a *Sakyadhita International Association of Buddhist Women*, amelyet 1987-ben hoztak létre Karma Lekshe Tsomo (Patricia Zenn 1944–) nyugati származású buddhista apáca vezetésével. A Sakyadhītā („A Buddha lányai”) nevű egyesület két évente szervez nagyszabású konferenciákat, ahol elsősorban a nők és apácák helyzetét vitatják meg. URL: <https://sakyadhita.org/> (utolsó megtekintés: 2025. 03. 14.).

Először csak néhány nő kapta meg az elsősorban a *nying ma* hagyományban elterjedt *mkhan mo* fokozatot, a megreformált oktatási rendszer következtében. Ezáltal hozzáférnek az exo- és ezoterikus tanításokhoz, és az átadásra is jogosultak (lásd: Padma'tsho 2021: 1–18; Liang-Taylor 2020: 231–262). Az oktatásban megfigyelhető nemi aszimmetria az 1980-as évektől kezd el változni, a *dge lugs* hagyományon belül is végbemegy egyfajta reformáció, és kiépítik a *dge bshes ma* fokozat eléréséhez szükséges tanulmányi rendszert (lásd: Schneider 2022: 1–18). A *mūlasarvāstivāda vinaya*-n belül lehetséges teljes felszentelésekről, és ezen intézmény helyreállításáról szóló elképzelésekről lásd: Tsedroen–Anālayo 2013: 743–774; Tsedroen 2016: 165–246; Roloff 2020; Price-Wallace 2023: 1–24; 2022: 1–24; Schneider 2012: 109–135; Heng-Ching 2018: 307–338.

⁴⁴ Havnevik (1990) a tibeti buddhista apácák történetét, kulturális normáit és társadalmi helyzetét vizsgálja, részletesen elemzi a női szerzetesrend történetét, a kolostorok típusait és jellegzetességeit, valamint az apácák vallási életét és társadalmi szerepét. Bemutatja, hogyan igazodtak a tibeti apácák a buddhista hagyományokhoz, miközben saját vallási és társadalmi identitásukat is kialakították. Elemzi a vallási gyakorlatokat, a képzési folyamatokat és a mindennapi élet kihívásait. A mű értékes betekintést nyújt a tibeti buddhista apácák életébe, feltárva a vallási és társadalmi normák közötti dinamikát, valamint az apácák hozzájárulását a tibeti buddhizmushoz és közösségükhöz. Külön kitér az Indiában diaszpórában élő tibeti apácák helyzetére.

⁴⁵ A tibeti irodalom tipologizálására több lokális és nyugati próbálkozás született, de továbbra sincs egy egységes osztályozás, mert a műfajhatárok gyakran nem különülnek el élesen. Rheingans (2015: 1–28) és Roesler (2015: 29–53) kutatásai a Cabezón–Jackson (1996: 11–35) által elindított tipologizálási folyamatok folytatásaként értelmezhetők.

tetett Dge slong ma Dpal mo életrajz műfajilag *rnam thar*, de maga a szerző a művön belül *lo rgyus*-ként hivatkozik rá. A *lo rgyus* legtöbb esetben 'történelmi krónika, évkönyv, beszámoló, történet' jelentésű.⁴⁶ Az sem szokatlan azonban, hogy pszeudotörténelmi dolgokat kronológiai sorrendben mutat be. Gyakran lefed minden világi és vallásos eseményt, így célszerű egyszerűen narratívának, történetnek fordítani, amelynek csekély köze van a valódi történelemhez.⁴⁷ Azáltal, hogy a szerző a két megjelölést együtt használja, az életrajz valódiságára, tekintélyére és hitelességre helyez több hangsúlyt a tágabb értelemben vett életrajzi hagyománnyal szemben.

Ezen történetek mítoszként is értelmezhetők, olyan narratívák, amelyek egy adott hagyományt szentesítenek.⁴⁸ A buddhista szent élettörténete a transzcendens, megvilágosodott lény státuszát a hétköznapi ember szintjére helyezi, így téve felfoghatóvá azt azok számára is, akik még a *samsāra*-ban bolyonganak, és egyúttal megmutatja, hogy ezen állapot elérése mások számára is lehetséges.⁴⁹ Ezek az elbeszélések a történelmi és társadalmi eseményeket, hátteret és személyes gondolatokat csak mellékesen jelenítik meg, ha azok valamilyen módon kapcsolódnak a főszereplő vallási tevékenységéhez. A főszereplő egyidejűleg három módon létezik, és cselekedetei ezek alapján értelmezhetők. Az avatatlan hallgatóság számára a *rnam thar* külső események, történések sorozataként jelenik meg. A belső, azaz általános spirituális szinten a főszereplő élete során kapott beavatások, tanítási hagyomány és meditációs gyakorlatok kerülnek előtérbe. A titkos, azaz kizárólag a beavatottak számára hozzáférhető szinten a belső, meditációs élmények, látomások kapnak nagyobb hangsúlyt. Ritka a homogén hagiográfia, általában a három szint keveredve jelenik meg. A főszereplő sok esetben már egy előre felvázolt szerepbe születik, kodifikált elvárásokkal és meghatározott cselekvési körrel.⁵⁰ Az írástudó vagy írástudatlan

⁴⁶ Bstan Dar 1994; 2004: 88. „...’di ltar *lo rgyus* mdor bsduś ,di...”. Ebben a részben hangzik el, hogy Dpal mo mikor élt, és milyen egyéb műveket használt fel a szerző az életrajz megírásakor.

⁴⁷ Quintman 2012: 7–8.

⁴⁸ A hagiográfia mint műfaj a keresztény hagyományból ered, ahol az adott szentéletű személyről szóló beszámolókat történelmi tényként ábrázolták. A vallásos jelentést történelmi narráción keresztül meséli el. Nem szükségszerűen összeegyeztethetetlen a történelmi pontossággal, de a tanítás illusztrálása érdekében úgy formálja a narratívát, hogy a vallási üzeneteknek a tények pusztá részleteit alárendeli. Elképzelhető, hogy több cselekményszál, illetve karakter összekeveredik, bővülnek, variálódnak, és egymástól függetlenül keringhetnek. Ahogy terjed és hagyományozódik a történet, úgy bővíthet a narratív szál is, amelyet meg kell magyarázni. A történetet egyaránt lehet lelki értelemben és az olvasó számára történelmi értelemben is igazként bemutatni.

⁴⁹ Robinson 1996: 57–69.

⁵⁰ Ilyen értelemben hasonlóságot mutat más műfajokkal, ahol a megvilágosodott lény korábbi születéseibe és az ok-okozati összefüggésekbe enged bepillantást: s. *avadāna* t. *rtogs brjod*; s. *jātaka* t. *skyes rabs/’khrungs rabs*.

laikusok számára a hagiográfia egy olyan eszköz, amelyen keresztül hozzáférhetnek az elvont buddhista eszmékhez, amelyek egyébként az elit számára voltak elérhetők. Az ok-okozatiság és a *bodhisattva* fogadalmak katalizátorai a történeteknek, emellett valamilyen alapvető buddhista gondolatot fogalmazznak meg bennük, ilyen például a mulandóság.⁵¹ A hagiográfiai művek fontos szerepet töltenek be az ontológiai nézetek és az erkölcsi, valamint egyéb értékek közvetítésében. A szent életű nők életrajzában közös vonás, hogy a legtöbb esetben, mielőtt a lelki gyakorlás mellett köteleznék el magukat, személyes tragédiát élnek át.⁵² Ez a motívum a férfiak esetében ritkább. A nőkkel szemben a konzervatív társadalom által támasztott keretrendszer, elvárás ledöntése fontos toposz. Ezáltal a hagyományosan kevés lehetőséggel rendelkező nők számára inspirációként, útmutatóként szolgál a független és tartalmas élethez. Általános felfogás, hogy ha egy nő képes megvilágosodást elérni, akkor bizonyosan nem átlagos nő, hanem egy istenség, ezért csak szuperlatívuszokban lehet róla beszélni. Ezzel szemben Balza Chödrön történetében, bár hasonlít Dge slong ma Dpal mo történetéhez, sokkal hangsúlyosabb a valódi nő figurája, egy realisabb portrét jelenít meg. A buddhista toposzok és tanítások ugyanúgy megtalálhatók benne, de a főszereplő esetében a személyes csalódottság, veszteség, becsapottság érzése készteti a lemondásra. Története a nők motiválására szolgál, akik számára kevés gazdasági és társadalmi mobilitás volt adott, és laikus státuszuk feladására minimális ösztönzést kaptak. A spirituális útválasztás sokkal inkább személyes elhatározásból és a megtapasztalt fájdalomból fakadó motiváció eredménye lehetett, mintsem a társadalmi elismerés függvénye. A fájdalom, a szenvedés elhagyásának és a kiábrándultság érzése a spirituális fejlődés eszköze.⁵³ A kevés női buddhista hagiográfia közül Dge slong ma Dpal mo életrajza azáltal emelkedik ki, hogy önállóan, apácaként érte el a megvilágosodást, nem pedig társnői minőségben/szerepben. Bár cselekedeteit összemossák ezoterikus és antinomiánus gyakorlatokkal, de továbbra is apácaként tisztelik.⁵⁴

5. Dge slong ma Dpal mo korpusz

A *smjung gnas* rituálé alapítójának, Dge slong ma Dpal mo személyének történeti hitelessége vitatott, ez azonban a hívek meggyőződését nem csorbítja.⁵⁵

⁵¹ Schwieger 2015: 270–278.

⁵² Baker 2004: 36.

⁵³ Baker 2004: 33–55.

⁵⁴ Gutschow 2004: 96–98.

⁵⁵ Egyetlen történelmi forrásként a *Kék Évkönyv* (t. 'gos lo tsa ba gzhon nu dpal: deb ther sngon po 1476–1478) mutatkozik (lásd Price-Wallace 2015: 303–304; Sangseraima 2016: 148–150; Vargas 2010: 5, 2019: 67–68).

A Dge slong ma Dpal mo korpusz nincs feldolgozva, a teljes életrajz és a rituálék exegézise is hiányzik. Legnagyobb mértékben Ivette Vargas foglalkozott az apácához kapcsolódó szöveges forrásokkal.⁵⁶ Több életrajzt is tanulmányozott:

- Jo gdan Bsod nams Bzang po (1341–1433). *Smyung gnas bla ma brgyud pa'i rnam thar*. (A böjti gyakorlat vonalmestereinek életrajzai.) (107 fólióból csak 7 foglalkozik az apácával, és a kolofonból kiderül, hogy már ez is korábbi művek kompilációja.)
- 'Od dpag rdo je 1985. *Thugs rje chen po bcu gcig zhal gyi bla ma brgyud pa'i rnam thar nor bu'i phreng ba*. (A Drágakövek füzére: A Tizenegycarcú Nagy Együttérző hagyományvonal-mesterek életrajza.) Thimphu: Dorje Namgyal, 20–50.
- Bla ma Rab brtan 1953/1963. *Dge slong ma dpal mo'i rnam thar nges 'byung rgyud la skye ba'i chos gtam*. (Dge slong ma dpal mo élettörténete, avagy szent tanítás, amely lemondást ébreszt a tudatfolyamban.) Kalimpong: Tibet Mirror Press, 1–21.
- Brag dkar Blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags 1973. *Smyung gnas bla ma brgyud pa'i rnam thar yig drug dang smyung gnas kyi phan yon bcas legs par bshad pa gser gyi phreng mdzes*. (Arany Füzér, avagy a böjti hagyományvonal-mesterek életrajzai, a hat szótagos mantra és a böjt előnyeinek kiváló magyarázata.) New Delhi: Manjusri, 1–145.

Roberto Vitali elsősorban a *smyung gnas* Indiából Tibetbe való elterjedését elemezte, de keze ügyébe kerültek olyan életrajzok is, amelyeket Vargas nem említ:⁵⁷

- Las chen Kun dga' rgyal mtshan 1972. *Bka' gdams chos 'byung. Bka' gdams kyi rnam par thar pa. Bka' gdams chos 'byung gsal ba'i sgron me*. (Kadampa tantörténet. Kadampa hagiográfiák. A Kadampa tantörténetet megvilágító fénylámpás.) Vols. 1–2. Jamyang Norbu (ed.), New Delhi.
- Zla ba gzhon nu. *Dge slong ma Dpal mo'i rnam thar*. (Gelongma Palmo életrajza.) (Kézirat).
- Ratna shri 1976. *Bsnyung gnas bla ma'i rnam thar. Zhal bcu gcig pa'i smyung gnas rgyud pa'i bla ma'i rnam thar ngo mtshar rgya mtsho*. (A böjti gyakorlat tanítóinak életrajza. A Csodák Óceánja: A Tizenegycarcú Avalokitesvara böjti hagyományvonal-mestereinek életrajza.) In: *Rare Tibetan Text from Nepal*. Dolanji: Tibetan Bonpo Monastic Community.

⁵⁶ Vargas 2001: 157–186, 2003, 2019: 66–78.

⁵⁷ Vitali 2006: 229–259.

- Blo gros mgon po. *Dge slong ma Dpal mo mtsho'i rnam*s (sic) *thar*. Ri khrod pa Blo gros mgon po. *Dge slong ma Dpal mo mtsho'i rnam*s (sic) *thar mthong ba don ldan bzhugs so*. (Kézirat.)

Sangseraima Ujeed a mongol Za ya Paṇḍita Blo bzang 'phrin las (1642–1715) által írott műveket használta fel *Dge slong ma Dpal mo* bemutatásához. Az életrajza a *krīyā* szekció szövegei között található meg.⁵⁸ A kánonban lévő szövegek, az életrajzi sajátosságok és Za ya Paṇḍita munkásságai alapján Ujeed arra a következtetésre jutott, hogy a *niruttara yoga tantra*-ban (t. rnal 'byor bla na med pa'i rgyud) elhíresült Lakṣmīnkarā és *Dge slong ma Dpal mo* ugyanaz a személy a IX–X. századból.⁵⁹ Will Tuladhar-Douglas szerint az apáca a XI–XII. században élhetett Ba ri lo tsa ba Rin chen grags (1040–1112) kortársaként. Ő Lakṣmīnkarāt és az apácát két különálló személyként kezeli.⁶⁰ Gerloff és Schott a IX. században élt *mahāsiddha* Lakṣmīnkarā-ról szóló könyvükben a *smiyung gnas* alapítóját és a *mahāsiddhát* különválasztják,⁶¹ – ahogyan teszi azt Downman is.⁶² Ugyanakkor Vitali hozzáteszi, hogy a *smiyung gnas* mesterek gyakran ötvözték Vajravārāhī (t. Rdo rje phag mo) és Avalokiteśvara gyakorlatát.⁶³ Ahogy láthatjuk, bár két eltérő hagyományról van szó, mégis nagy az igény a két szereplő azonosságának alátámasztására, amellyel mind az egyik, mind a másik hagyományba tartozó gyakorlatok hitelességét növelni lehetne. Az életrajzi eseményeken kívül a praxisban, a rituálék során nincs keveredés. A *smiyung gnas* gyakorlata nem mutat antinómiánus jellegzetességeket. Az émikus hagyomány azzal hidalja át a problémát, hogy – amint már a hagiográfiák ismerteté-

⁵⁸ A katalógusgyűjtemény (t. thob yig) címe: t. *Shakya'i btsun pa blo bzang 'phrin las kyi zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gsal pa'i me long*. Az apáca életrajza: 37b3–45b3.

⁵⁹ Sangseraima 2016: 128–166.

⁶⁰ Ba ri lo tsa ba közvetett módon kapcsolatba került a *smiyung gnas* hagyománnyal: egyrészt az Amoghapāśa-hoz kapcsolódó *pośadha* rituálén keresztül, másrészt azáltal, hogy Tibetbe egy sajátos Avalokiteśvara-kultuszt vitt be, végül pedig azzal, hogy a Katmandu-völgyben segítette az ott élő tibetieket (Douglas 2006: 158–159; Vitali 2006: 235–240).

⁶¹ *Mahāsiddha* Lakṣmīnkarā az *Advayasiddhi* (t. gnyis su med par grub pa'i sgrub thabs) szerzője. Az extrakanonikus 'Bri gung bka bgyud chos mdzod chen mo-ban megtalálható kiadásban szerepel egy rövid *lo rgyus*, amely jelentős hasonlóságot mutat a *smiyung gnas*t megalapozó apáca életével. Felszentelése előtt őt is Lakṣmīnkarā-nak nevezték (Gerloff–Schott 2021: 1–2; 103–107). A helyzetet tovább bonyolítja, hogy több Lakṣmī nevű kasmíri személy is élt, akár nő, akár férfi (Sangseraima 2016: 145). A 11. századi kasmíri tudós Lakṣmī *Pañcakramaṭīkā-kramārtha-prakāśikā* (t. rim pa lnga pa'i ,grel pa rim pa'i don gsal bar byed pa Toh 1842) című kommentárját, amelyet Nāgārjuna *Pañcakrama* munkájához írt, szintén *Dge slong ma Dpal mo* munkái közé sorolja a BDRC.

⁶² Downman 1985: 372–375; Shaw 1994: 126–130 is a X–XI. századra datálja az apácát.

⁶³ Vitali 2006: 249. Ezzel a kijelentésével gyakorlatilag megfelelteti egymásnak *Dge slong ma Dpal mo*-t és a *mahāsiddha* Lakṣmīnkarā-t.

sénél említettem – az apácát is egyszerre három létmódban értelmezik. Külső szinten apáca, hétköznapi személy, aki nemesebb eszmék iránt elkötelezett, belső szinten ő Tārā (t. sgrol ma),⁶⁴ titkos szinten Vajravārāhī.⁶⁵

A Dge slong ma Dpal mo korpusz kanonikus szövegei a következők:

- *Rje btsun ,phags pa spyan ras gzigs dbang phyug zhal bcu gcig pa 'i sgrub thabs.* Toh 2737 (A Tiszteletreméltó, nemes Tizenegy Arcú Avalokiteśvara Úr istenigéző szertartása.)
- *'Jig rten dbang phyug la bstod pa.* Toh 2729 (A Világ Ura fohásza.)
- *Rje btsun thugs rje chen po la bstod pa.* Toh 2740 (A Tiszteletreméltó Nagy Együttérző fohásza.)
- *'Phags pa spyan ras gzigs dbang phyug la bstod pa.* Toh 2738 (A nemes Csenreszi Úr fohásza.)
- *'Phags pa spyan ras gzigs dbang phyug gi bstod pa.* Toh 2739 (A nemes Csenreszi Úr fohásza.)

Extrakanonikus műnek számít a híres *Po bstod* fohász,⁶⁶ amelyben Dge slong ma Dpal mo a személyes meditációs élményén keresztül jellegzetes formában dicsőíti *Avalokiteśvara*-t.⁶⁷

⁶⁴ A Dge slong ma Dpal mo korpuszban található egy a „Hétágú ima” (s. saptāṅga t. mchod pa yan lag bdun pa) formátumban komponált Tārā fohász (t. sgrol mar yan lag bdun pa ‘bul ba. bdr:MW4CZ1042_EC23BB 356/6-358/3 img 372–374), amely egyik hagyományhoz sem kapcsolódik.

⁶⁵ Zopa 2017: 27; Shaw 1994: 41. Minden nő Vajrayoginī (t. rdo rje rnal ‘byor ma) megtestesülése. Tārā Avalokiteśvara társnője (t. phyag rgya). Már az exoterikus *mahāyāna* hagyományban is fontos szerepet tölt be, védelmező, akadályelhárító jellemével. Vajravārāhī viszont a haragos (t. khro mo) megnyilvánulásával az ezoterikus buddhizmusban jelenik meg Cakrasaṃvara (t. 'khor lo sdom pa) társnőjeként. A *nem-kettősséget* (t. gnyis med), valamint a bölcsesség (s. prajñā, t. shes rab) és az üresség (s. *śūnyatā*, t. stong pa nyid) egységét szimbolizálja – azt az állapotot, amelyben a szubjektum nem különül el az objektumtól.

⁶⁶ Sempa Dorje 2023: 4. A tibeti nyelvtenban a „po” alapvetően egy suffixum, amely különféle nyelvtani szerepeket tölt be. Például melléknévképző vagy hímnem jelölője. Jelölhet birtokos esetet is, de ebben a fohászban elsősorban vocativusi partikula, és a vers megfelelő ritmusát biztosító stilisztikai szerepét tölti be.

⁶⁷ Ennek recitálása a napjainkban használt *smyung gnas sādhana*-k központi részét képezi. A *Po bstod* angol fordításáért és egy rövid, de lényeges tanulmányért lásd Sempa 2023. A Toh 2740-es fohász érdekessége az, hogy Avalokiteśvara-t nőneműként festi le, ahogyan ő maga és Avalokiteśvara eggyé válik. Ezáltal Avalokiteśvara a lények szolgálatára már női alakban jelenik meg, és ezzel pozitív értékítéletet ad a női identitásnak (Vargas 2003: 144–146, 2019: 70). A Toh 2739 nem egy konkrét Avalokiteśvara-hoz szóló fohász, hanem annak különböző megjelenési formáit dicsőíti. Külön kiemelendő, hogy ebben a fohászban Avalokiteśvara-t, ahogyan eredetileg Tārā-t, a „nyolc nagy félelemtől” (s. aṣṭamahābhaya t. 'jigs pa chen po brgyad) megszabadítóként tartja számon. A *dhāraṇī* recitálásának, és a hozzá való fohászzkodásnak az eredménye ez. E motívum egy a kelet-tibeti Larung Gar (t. bla rung sgar, kham

Bár a Buddhist Digital Resource Center adatbázisában⁶⁸ a különböző jellegű szövegek egy címszó alatt, *Dge slong ma Dpal mo* neve alatt szerepelnek, a kolofonok és a szövegek eltérő *tantra* osztályba sorolása alapján a következő alkotások a Lakṣmīnkarā hagyományhoz tartoznak:

- *Rdo rje rnal 'byor ma'i sgrub thabs.* (s. Vayrayoginīsādhana) Toh 1547.
- *Rdo rje phag mo dbu bcaḍ ma'i sgrub thabs.* (s. Chinnamunḍa-vajravarāhīsādhana) Toh 1554 (A levágott fejű Vajravarāhī istenigéző szertartása).
- *Lhan cig skyes grub kyi gzhung 'grel.* (s. Sahajasiddhipaddhati. Útmutató a veleszületett természet megvalósításához.) Toh 2261.
- *Gnyis su med par grub pa'i sgrub thabs.* (s. Advayasiddhisādhana. A nem-kettősség megvalósításának szertartása.) Toh 2220.⁶⁹

6. Blo bzang bstan dar műve

Alább ismertetem a *Dge slong ma Dpal mo szent élettörténete, avagy A fehér kristályfüzér*⁷⁰ című életrajzi munkát. A szerző, Blo bzang bstan dar, a nevéből következtetve valószínűleg a *gelug* (t. dge lugs) rendhez tartozott (tartozik?), és feltehetően egy magasabb fokozatot tölthetett be (t. gser khri „aranytrón”). Az előszóból kiderül, hogy egy ladaki kolostorban szerkesztette meg az életrajzi művet. Forrásként két másik munkát említ, amelyek meglehetősen tömörek, és

tartomány) Buddhista Akadémia *mkhan mo* apácái által gondozott kötetben megjelent életrajzban is megfigyelhető, lásd: t. *Dge slong ma dpal mo'i rnam thar bsdus pa* 2013: BDRC: MW1KG16649_CD428B 130 (t. de nub gcan gzan gdug pa can mang po'i sgra skad chen po tshor bas/ 'jigs shing dug sbrul 'byung dogs pa'i 'jigs pa chen po byung bas/ srod la jo bo spyen ras gzigs la rtse gcig tu gsol ba btab pas/ spyen ras gzigs 'jigs pa brgyad skyobs kyi zhal gzigs pas/ bstod pa yang mdzad do/). Művészeti ábrázolása is van: <https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=4838> (utolsó megtekintés: 2025. 03.16.). Külső és belső szinten is értelmezhetők: https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Eight_great_fears uUtolsó megtekintés: 2025. 03. 16.). A Tārā fohász: s. Āryatārāṣṭhaghoratārāṇisūtra t. '*phags ma sgrol ma 'jigs pa brgyad las skyob pa'i mdo* Toh 731: <https://84000.co/translation/toh731> (utolsó megtekintés: 2025. 03. 16.). A közeljövőben tervezem mind az életrajzok, mind az itt említett fohászok összehasonlítását és elemzését.

⁶⁸ BDRC – Works Associated With: *Dge slong ma Dpal mo* – <https://library.bdrc.io/search?r=bdr:P4CZ10542&t=Work> (utolsó megtekintés: 2025. 03. 16.).

⁶⁹ A Toh 2220 fordítását és bemutatását Gerloff–Schott (2021) végezte el, ehhez kapcsolódóan Schott 2024: 1–53 és Gerloff–Schott 2020: 241–260. A Toh 2261 mahāsiddha Indrabhūti *Sahajasiddhi* című munkájának a kommentárja (Kragh 2010: 195–232, 2011: 85–108). Bár ezek a szövegek eredetileg szanszkrit nyelven íródtak, csak tibeti fordításaik maradtak fenn.

⁷⁰ *Gser khri brag dkar rin chen gser chos dge blo bzang bstan dar* 1994. 2004: *Dge slong ma dpal mo'i mdzad rnam shel dkar phreng ba*. Delhi BDRC: WA1KG14797.

nem szolgálták az apáca életének megfelelő megértését. Az egyik a *Dge slong ma Dpal mo szent életrajza, avagy Minden jóság és erény forrása*⁷¹ a másik *Dge slong ma dpal mo élettörténete, avagy Szent tanítás, amely lemondást ébreszt a tudatfolyamban*.⁷² Ez utóbbit ladaki dharmagyakorlók nők adták ki 2002-ben, ugyanakkor megegyezik a Vargas által feldolgozott Bla ma Rab brtan 1953-as életrajzi munkával.⁷³ Blo bzang bstan dar e két hagiográfián kívül más forrásokat is felhasznált.⁷⁴ Műve több kiadásban is megjelent, köztük a Larung Gar-i *mkhan mo* közösség által gondozott két kötetben, amelyek rendkívüli képességű, kiemelkedő jelentőségű indiai és tibeti nőkről, apácaokról, szentekről szólnak.⁷⁵ Avalokiteśvara-hoz és a népi buddhizmushoz szorosan kapcsolódó ‘*das log*’ („aki visszatért a halálból”) hagyomány képviselőinek gyűjteményeiben is megtalálható Dpal mo története.⁷⁶ Azért választottam *A fehér kristályfűzér* című

⁷¹ t. *Dge slong ma dpal mo 'i rnam thar dge legs kun 'byung*.

⁷² t. *Dge slong ma dpal mo 'i rnam thar nges 'byung rgyud la skye ba 'i chos gam*.

⁷³ Bla ma Rab brtan 1953/63. *Dge slong ma dpal mo 'i rnam thar nges 'byung rgyud la skye ba 'i chos gam*. Kalimpong: Tibet Mirror Press 1-21. Bstan dar kiadása számos pontban követi ezt a művet, sőt áttemel adott mondatokat is.

⁷⁴ Bstan Dar 1994; 2004: 88.

⁷⁵ Bstan dar műve a két kötetben: ebben a fejezetek külön-külön vannak, egyedi referenciaszámmal [BDRC: MW1KG16649_C49DA5] 2013: 80–123 és [BDRC: MW3CN2459_BE9425] 2017: Vol. 6. 314–366 (img 325–377). Ebben a kötetben megtalálható egy másik *Dge slong ma Dpal mo* életrajz is, amelynek egyes elemei hasonlítanak a Gerloff–Schott (2021: 103–107) történetre. Alapvetően az életrajzi szövegkorpusz jellegzetes toposzait, fontosabb mozzanatait követi, de vannak benne eltérések is. „*Dge slong ma dpal mo 'i rnam thar bsdu pa* 2017” [BDRC: MW3CN2459_6C7EA4] Vol. 6. 367–384 (img 378–395) és [BDRC: MW1KG16649_CD428B] 2013: 124–138 (img 142–156). Erre a munkára Julia Stenzel a *The Treasury of Lives* oldalon megjelent 2023-as publikációjában is hivatkozik, lásd: <http://treasuryoflives.org/biographies/view/dge-slong-ma-dpal-mo/13773>. (utolsó megtekintés: 2025. 03. 08.). A kötetről és a kötetet gondozó apácaokról bővebben lásd Padma'tsho – Jacoby 2020: 1–19. Egy további életrajz, amelynek egyelőre nyers fordítását készítettem el, egy rendkívül tömör változata a történetnek. Korábban Vargas (2003) is hivatkozott rá: Brag Dkar 2006: BDRC: MW1KG13001_72DA70 382–385 (img 400–403).

⁷⁶ A *manipa-k* (t. ma ni pa „a mani mondó” Avalokiteśvara hat szótagú *mantra*-ját hirdeti) és a ‘*das log*’-ok is egyfajta vándortanítók voltak, akik a nép körében hirdették a buddhista tanításokat és erkölcsöt, gyakran valamilyen narratíván keresztül. Ezek a mesélők többnyire hétköznapi nők. Lásd bővebben: Gelle 2005: 315–331; Epstein 1982: 20–85; Dollfus 2017: 323–348. A *manipa*-król Gelle 2003: 111–119, 2006: 36–48. Dollfus (2017: 327) *Dge slong ma Dpal mo* életrajza és a *Po-bstod* megtalálható egy a XVI. században élt, *Khams*-i (Kelet-Tibet) származású, Gling bza' Chos skyid nevezetű női ‘*das log*’ könyvében. Története Zanszkárba is eljutott, egyike a legelső női önéletrajzoknak, és a jövőbeni ‘*das log*’ narratívák alapját képezi. Az ebben található *Dge slong ma Dpal mo* életrajz megegyezik a bhutáni Bla ma Rab brtan (1953) által kérelmezett életrajzzal (Vargas 2003: 172–219). Az eltérés annyi, hogy ebben a változatban nincs kolofon. Lásd: Gling bza' Chos skyid 1990. *dGe slong ma dpal mo dang 'das log gling bza' chos skyid gnyis kyi rnam thar*. 1 vols. Delhi: Konchhog Lhadrepa. BDRC: MW3CN15696 1–27. A *Po bstod* fohász nélkül ugyanez az életrajz megta-

művet, mert a fentebb említett források egyike sem dolgozta fel, és hivatkozást sem tett rá.⁷⁷ Jelen tanulmányban a *Mahāyāna gso sbyong és a smyung gnas fogadalmak felvételének módja*⁷⁸ című fejezet fordítását közlöm.

Blo bzang Bstan dar e művét nyugati könyvészeti formában adták ki, terjedelme 103 oldal, oldalanként 16 sorral. A szövegben prózai és kötött formájú „lírai” részek keverednek. A verses formát a párbeszédekre, az érzelmek kifejezésére használja. Tizenennyolc fejezetből áll, amelyből tizenegy fejezet a szűk értelemben vett életrajz.⁷⁹ Ezek a részek találhatók meg a lábjegyzetben közölt kötetekben. Az apáca életét itt most nem tárgyalom, de annyit kiemelnék, hogy Bstan dar a nyolcvannégy *mahāsiddha* egyikeként tartja őt számon, azaz megfelelteti a XII. századi Abhayadatta által írt *Caturaśītisiddhapravṛtti*-ben található Lakṣmīnkarā-val.⁸⁰ Az apáca életének datálásával kapcsolatban tibeti időszámí-

lálható még: III. Khri Byang Blo bzang Ye shes Bstan 'dzin Rgya mtsho (1901–1981). *Theg chen gso sbyong dang smyung gnas kyi phan yon mdor bsdu dge slong ma dpal mo'i rnam thar*. 1 vols. Majunuka Tilla, Delhi: Par pa rdo rje tse ring BDRC: MW4CZ321166 16–45.

⁷⁷ Egy hivatkozást kivéve, amely egy amdói (t. a mdo) *smyung gnas* szertartás leírását adja a kulturális örökség megőrzése céljából. Kiderül belőle, hogy a szerző ismeri a Bstan dar-féle életrajzot. Az itt leírt rítus szabad ég alatt zajlik, sátrakban, és van egyfajta „feszítváhangulata” is, ahol különféle közösségi játékokat is rendeznek (lásd: Pad+ma Rig 'dzin 2021: 47–73).

⁷⁸ Bstan dar 1994, 2004: 60–67, 11. fejezet. T. *Theg chen gso sbyong dang smyung gnas ji ltar blang tshul*.

⁷⁹ A maradék fejezetek a rítussal kapcsolatos fontosabb tudnivalókat, előírásokat tartalmazzák, úgymint az itt közölt fordítás is, vagy például a *smyung gnas* érdemével (t. smyung gnas kyi phan yon) vagy a *mantra* recitáció módjával (t. spyen ras zgigs kyi bsnyen pa'i ji ltar bya tshul) foglalkozó fejezetek. Ezen kívül a *smyung gnas* és/vagy a *mahāyāna gso sbyong* rítus nem csak Avalokiteśvara köré összpontosulhat, annak ellenére, hogy ez a változat lett a legelterjedtebb. A *smyung gnas* rítusnak kiterjedt kommentárirodalma van, lásd például: Brag Dkar 2006; 'Jam Mgon 2002: img 993–1039; Bskal Bzang 1975–1983: 235–282 (img 247–294). Ez utóbbi a VII. dalai láma (1708–1757) munkája, amely a II. dalai láma (1475–1541) [bdr:MW1CZ2857 306070] *sādhana*-ját veszi alapul, de az egyes részeket részletesebben kibontja. A II. dalai láma sok esetben az elmondandó részek kezdősorát adja meg, illetve rövid szövegek közötti instrukciókat fűz a rítushoz, és megjegyzi, hogyha a *sādhaka* részletesebben szeretné végezni a rítust, milyen további szövegeket alkalmazzon. A VII. dalai láma művében ezek a részek teljes terjedelmükben megtalálhatók, emellett részletes kommentárt is fűz a gyakorlathoz. Többek között az elalvási és a gyakorlatok szünetében fenntartandó szellemi hozzáállásra vonatkozó instrukciók is szerepelnek benne. Hasonló tartalmú részek az itt közölt fordításban is megtalálhatók.

⁸⁰ Ezt megerősíti, hogy Vajravārahī megtestesüléseként tartja számon, illetve *A siddha Lakṣmīnkarā csodatétele* (t. grub thob lak+Shmi ka ras rdzu 'phrul bstan tshul) című fejezetben bemutatott fejlődés (s. chinnamastā) és egyéb cselekedetei is (Bstan Dar 1994, 2004: 82–86). Megjegyzi, hogy a nevét tévesen „Legs smin kar” formában írták át. További változatok: lcām dpal mo, dpal ldan dpal mo, dpal ldan lha mo, dge slong ma dpal mo, lha lcām dpal mo, Lakṣmī, Śrīlakṣmī (Gerloff–Schott 2021: 1).

tás szerinti adatokat ad meg: születése a fa bivalyévében, halála hatvanhét évvel később, a föld bárányévében volt, amikor a *Kālacakra*-t Tibetbe vitték.⁸¹

A *smyung gnas* aitológiai mítosza szerint, amelyet Dge slong ma Dpal mo fizikai, társadalmi és spirituális átalakulásán keresztül illusztrál, erre a rítusra a gyógyulás érdekében van szükség. A főhős a földi hívságokról lemond, és a spirituális élet felé fordul, amint ez már születése előtt meg volt írva. Miután teljes felszentelésben (s. upasampadā, t. bsnyen par rdzogs pa) részesült, és végigjárta a skolasztikus képzést, korábbi tettei következményeként testén a leprabetegség (t. mdze nad) jelei mutatkoztak. A lepra mai napig létező betegség, és a fejlődő országokban (például Brazília, India, Indonézia), ahol a patriarchális konzervatív rendszer erős, ott a lepra a stigmatizáló hatása miatt a nők sorsát tovább nyomorítja.⁸² A tibeti buddhista doxográfia szerint a betegség kezelésére egyik hatékony megoldás: az egynapos nyolc fogadalom (t. bsnyen gnas) és a böjti fogadalom (t. smyung gnas) megtartása, valamint Avalokiteśvara *sādhana*-ja és *dhāraṇī*-ja.⁸³ Sem Dge slong ma Dpal mo életrajzában, sem az ő általa írt *sādhana*-ban (Toh 2737) nem található meg a *gso sbyong* előírások követése.⁸⁴ Ennek az lehet az oka, amit Vitali (2006) írt le a rítus evolúcióját illetően. Indiában⁸⁵ a *smyung gnas* még joggyakorlatként létezhetett, ahol a *kriyā tantra*-ra (is) jellemzően különféle *siddhi*-k⁸⁶ elnyerése – legyen az hétköznapi vagy spiri-

⁸¹ Az évszámok azonosítása további kutatást igényel. Bár a XI. században megreformálták és egységesítették az időszámítást, kolostoronként, hagyományonként eltérően kezelhetik az évszámokat. Elképzelhető, hogy egy saját időszámítási rendszert használt (Bstan Dar 1994, 2004: 87/14–88/3). Baker (2017: 55) szerint a *Kālacakra* Tibetben 1064-ben jelent meg először Somanātha révén. Ez alapján Dpal mo 997–1064 között élhetett, ami ellentmond *mahāsiddha* Lakṣmīnkarā datálásának, habár a nyugati és a tibeti időszámítások között különböző átváltási módszerek léteznek. A *Kālacakra*-ról bővebben: Newman 2021: 311–353, 1985: 51–90; Orosz 2010: 48–56.

⁸² Bár a nők kevésbé hajlamosak a fizikai deformációval járó leprával megfertőződni, mint a férfiak, továbbra is kettős megkülönböztetésnek vannak kitéve (Shale 2000: 5–17; Morrison 2000: 128–243; Dijkstra–Brakel–Elteren 2017: 419–440). Az aktuális arányokat illetően: World Health Organization – <https://www.who.int/data/gho/data/themes/topics/leprosy-hansens-disease> (utolsó megtekintés: 2025. 03. 05.).

⁸³ A tibeti orvosi munkák (t. rgyud bzhi) említést adnak a higany (t. dngul chu) jótékony hatásáról számos betegség kezelésében, például lepra vagy fekete hímlő (t. 'brum nag) esetén (Simioli 2013: 42; Dolma 2013: 116–117).

⁸⁴ A *gso sbyong* leírása megtalálható a Rgyal sras thogs med bzang po (1295–1369) által írt *smyung gnas* rituáléban. Lásd: BDRC: MW13916 (img3–img57; 1a–27a).

⁸⁵ Legalább három meghatározó központja, és állomása lehetett a *smyung gnas* rítusnak, mielőtt elérte volna Tibetbe. Bengálban (Kelet-India) Puṇḍravardhana (t. li kha ra shing 'phel), a magadhai Bodhgayā-ban és a Katmandu-völgyben lévő Yam bu ya rgyal nevű település (Vitali 2006: 242).

⁸⁶ Különféle mágikus képességek, amelyek eredete a klasszikus indiai irodalomban gyökerezik, és a szellemi gyakorlás eredményeként jelennek meg. A buddhizmus megkülönbözteti a nyolc közönséges *siddhi*-t (s. aṣṭasādhāraṇasiddhi t. thun mong gi dngos grub) és leg-

tuális szükségletet kielégítő – volt a fő cél. A világiaknak nem volt lehetőségük a gyakorlatban részt venni. Tibetben azonban átalakul a gyakorlat, és felveszi a ma látható formáját, és kolostori környezetben hagyományozódik tovább.⁸⁷

Plauzibilis magyarázatnak tűnik, hogy a *smjung gnas* rítus – ahogyan a *Kālacakra* (s., t. dus kyi 'khor lo) szertartások és irodalom is – egyfajta ellenpólusként jelent meg az antinomiánus tanításokat hirdetőkkal szemben. Ez a két hagyomány azonban nem vált teljesen el egymástól, amit jól mutat Lakṣmīṅkarā és Dge slong ma Dpal mo karakterének összefonódása. Dge slong ma Dpal mo Vajravārāhī megtestesüléseként születik meg Lakṣmīṅkarā néven. Lemond a világi életéről, és apácának áll. Miután Avalokiteśvara gyakorlata által megszabadul a leprától, és eléri a megvilágosodást, annak érdekében, hogy a hitetlen világiak szemében bizonyítsa erkölcsi tisztaságát, levágja saját fejét. Ez a motívum Vajravārāhī transzgresszív ikonográfiájával mutat párhuzamot, amelyben a rituális önfeláldozás az erény és az átalakulás végső kifejeződése. Bstan dar a művében Dge slong ma Dpal mo alakját a transzgresszív, antinomiánus hagyományba illeszkedő Lakṣmīṅkarā-val egyenrangúként kezeli.⁸⁸ Ez arra utalhat, hogy a *smjung gnas* rítus eredetileg egy jógikus, kolostoron kívül gyakorolt módszer lehetett, ahogyan az a korai *sādhana* szövegből (Toh 2737) is kirajzolódik. Amikor azonban Tibetbe érkezett, monasztikus környezethez igazították, így a világiak számára is elérhetővé vált. Ebben az új kontextusban a tantrikus istenigéző rítus mellett az erkölcsi tisztaság és az aszketikus figyelem került előtérbe. A *smjung gnas* így köztes helyzetben maradt a transzgresszív tantrikus és a monasztikus hagyományok között, de nem vált teljesen különállóvá. Ehelyett egy sajátos szintézis alakult ki, amely mindkét hagyományból merített elemeket. Ez azonban további kérdéseket vet fel: vajon ez a folyamat tudatos reformként zajlott le, vagy inkább organikus fejlődés eredménye volt? A szövegek és rituális gyakorlatok történeti változásainak alaposabb elemzése segíthetne ennek tisztázásában.

Dpal mo-t követően nincsenek női hagyományvonal-tartók (t. brgyud 'dzin). Ugyanígy az Avalokiteśvara-val a 13–14. századtól összefonódott hat szótagú *mantra* sem annyira kizárólagos a korai időkben, ahogy a dunhuangi szövegek is mutatják.⁸⁹ A Toh 2737 esetében is csak a *dhāranī*-t látjuk, míg Bstan dar modern életrajzában már alapvetően nappal a hat szótagot, éjjel pedig a *dhāranī*-t recitálja. Az apáca gyógyulása csupán azután következett be, miután

főbb (s. paramasiddhi t. mchog gi dngos grub) *siddhi*-t, amely a megvilágosodás (Szántó 2013: 100–101, Rigpa Shedra – https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Eight_ordinary_accomplishments (utolsó megtekintés: 2025. 03. 05.).

⁸⁷ Vitali 2006: 250–257.

⁸⁸ Bstan Dar 1994, 2004: 1–57, 82–86.

⁸⁹ Lásd Kvacmány 2025: 4–5, 16–17. (Megjelenés alatt.)

korábbi egzisztenciális, társadalmi, nemi identitását feladta, és megértette a valóság három ismervét (s. *trilakṣaṇa*, t. *mtshan nyid gsum*).⁹⁰

Kiforrott formájában a *smýung gnas* (böjti rituálé) alapelemei: a *gso sbyong* (s. *poṣadha* tisztító/bűnmegvalló rítus), a *sādhana* mint tantrikus rituálé (recitáció, vizualizáció), a leborulás végzése és a „Po fohász”, amely a *-po* képzőre végződő sorairól kapta nevét. A *gso sbyong* fogadalmak betartásával megtisztítja az adott cselekedetek karmikus lenyomatait, tartózkodik azok elkövetésétől, erkölcsös magatartást gyakorol, és ezáltal elkerüli a negatív következményeket. A rituálé során a *sādhaka* befolyásolja, transzformálja a konvencionális valóság tapasztalását, és igyekszik átlátni ennek téves, illúziójellegű természetén, miközben az istenség tiszta dimenziójában tartózkodik. A *smýung gnas* során is fenn kell tartani azt a mély altruista elhatározást, amelyet Dpal mo is tett az életében: ha bármilyen szenvedés is keletkezik fizikailag vagy mentálisan, azokat minden érző lény szenvedéseként fogja fel, és kívánja azok megtisztulását. A böjt által a test elhomályosultságai, a némaság által a beszéd, és a kimozdíthatatlan mentális állapot, a gyakorlás által a tudati elhomályosultságok tisztulnak meg. Ellenkező esetben az öt méreg (s. *pañca kleśaviṣa* t. *dug lnga*) és a három alsó világba (s. *trirapāya* t. *ngan song gsum*) való születés lehetősége erősödik meg. Jelen esetben elhomályosultság alatt a tíz helytelen cselekedetet (s. *daśa-akuśalāni* t. *mi dge ba bcu*) értik, tehát elsősorban erkölcsi vonatkozása van.⁹¹ A rituálé helyes elvégzéséből származó előnyökkel (t. *phan yon*) külön irodalom foglalkozik. A nők megítélését illetően ezen belül is egyfajta inkonzisztencia figyelhető meg.

Zivkovic (2013.) darjeelingi tapasztalatai alapján kijelenti, hogy a gyakorlók továbbra is azonosulnak a *smýung gnas* során Dpal mo-val, akinek életrajzát a rítust vezető mester adja át verbálisan. A narratíván keresztül megtanulják az érdemhalmozást, valamint fizikai és mentális szenvedésük átformálását. A leborulások alatt a gyakorlók a Dpal mo által írt „Po fohászt” recitálják, és a fejük felett az alapító apácát képzelik el. Világiak szerint a *mantra*-nak és a szívükben érzett meggyőződésnek nagyobb ereje van, mint a teljes rituális szövegnek, így

⁹⁰ Mulandóság (s. *anitya* t. *mi rtog pa*), „éntelenség” (s. *anātman* t. *bdag med*), szenvedés (s. *duḥkha* t. *sdug bsngal*).

⁹¹ Zla ba Rgyal mtshan (12. század) 2006: 203–212. A *smýung gnas* Tibetben való elterjedésének fontos alakja volt, és kapcsolódik hozzá egy történet is. A többszörösen gyilkos, idős asszonynak megtanította a rítus elvégzését, aki viszont megéhezett és megszomjazott, ezért evett-ivott egy keveset, emiatt a halála után egy gazdag *brāhmin* fiaként született újjá, hibája miatt azonban ostoba és visszataszító külsejűvé vált (Brag Dkar 2006: 384/9–17. Bstan Dar (1994, 2004: 87) olvasatában az idős asszony betartotta a fogadalmakat, és az áldása által elkerülte az alsó létszférákba való születést. A „tíz helytelen tett”: ölés, lopás, helytelen szexuális viselkedés, hamis beszéd, megosztó beszéd, durva beszéd, üres fecsegés, mohóság, ártó szándék, téves nézetek. A „tíz helyes tett” (s. *daśa-akuśalāni* t. *dge ba bcu*) ezeknek az ellentétei.

a mély megértés csak másodlagos, de nincs negatív befolyásoló hatása. Ennek oka, hogy a klasszikus tibeti nyelvű szöveg pontos jelentésével már sok szerzetes sincs tisztában.⁹² Gutschow Zanszkárban végzett terepgyakorlataiból az derül ki, hogy a gyakorlók nem a magával Dge slong ma dpal mo-val vagy Avalokitesvara-val történő azonosulást tekintették meghatározónak, hanem a bűnök (t. sdig pa) és akadályok (t. sgrib pa) eltávolításának az eszközeként tekintettek a rítusra, különösen a nők, akiket természetyszerűleg szennyezettként bélyegeztek meg, és emiatt a jobb újjászületést (férfi nemű) célozzák meg.⁹³

A világiak a legtöbb társadalmi vagy magánjellegű hierarchiát és normatív rendszert feladják erre az időszakra. A szertartásnak társadalmi vonatkozása is van, és megerősíti, megújítja a világi hívek és az elit vallási gyakorlók közötti kölcsönös függőségi viszonyt. A társadalmi összetartozás érzésén túl a résztvevők törekednek az együttérzés, az elfogadás és a megbocsátás megvalósítására, és ez elősegíti a békés együttélést a közösségen belül. A szakrális és a hétköznapi dimenzió közötti szakadék eközben elmosódik. Sok megözvegyült vagy idős nő és férfi hajlamos a kolostori életet választani, ehhez a *smyung gnas* rituálé egyfajta kezdeti lépcsőfoknak tekinthető.⁹⁴ Szándékos nemek közötti megkülönböztetés nincs, csak a szerzetesek helyezkednek el külön a világiaktól. Ennek ellenére látványos különbség tapasztalható az apácák és a szerzetesek által szervezett *smyung gnas* rituálé résztvevőinek számában, az adomány- és érdemgyűjtés mértékében, illetve időtartamában egyaránt. E szempontokat figyelembe véve a szerzetesek előnyt élveznek.⁹⁵ Az apácák kolostorában a *smyung gnas* rituálén kívül szinte alig vannak világiak, ezért jóformán ezen alkalmapok szolgálnak jelentősebb bevétellel önmaguk fenntartására.⁹⁶ A társadalom által meghatározott szerepükről lemondó vagy lemondani vágyó nők a becsmélés tárgyai, amint mondják: „A nő férj nélkül olyan, mint istálló ló nélkül.”⁹⁷ A kolostori szegénység, a támogatás és a rituális bevételek hiánya miatt az apácák továbbra is dolgoznak átmenetileg a napi megélhetésért a családi gazdaságban. A gyakorlatok rituális részét általában csak a férfiak végzik, legyen az falusi ünnep vagy kolostori szertartás, a nők főképp az érdemhalmozásra koncentrálhatnak.⁹⁸ Hittek abban, hogy az erkölcselen viselkedés

⁹² Zivkovic 2013: 45–63.

⁹³ Gutschow 1999: 157.

⁹⁴ Jackson 2007: 203.

⁹⁵ Gutschow 1999: 166–173.

⁹⁶ Gutschow 1997: 45.

⁹⁷ Gutschow 2001: 190 (t. bang ra sgo med bu mo mag med).

⁹⁸ A nők és férfiak között meglévő kettős mércéről, diszharmóniáról és a nők hátrányos megkülönböztetéséről lásd Gutschow 1997: 30–58; 1999: 153–173, 2000: 103–118, 2001: 187–216, 2004; Schneider (2015: 474) megjegyzi, hogy volt legalább egy kiváló női meditációs gyakorló Chos Idan Bzang mo (1886–1958), aki számos *smyung gnas*-t vezetett és beavatást adott.

és a rituális tisztátalanság, szennyezettség és az egyéb emberi tevékenység diszharmóniát okozhat a szellem- és az embervilág között. Az olyan tett, mint lopás, házasságtörés, a termés és a kutak beszennyezése a *nyolc osztály lényei* (t. sde brgyad)⁹⁹ által okozott, közösségi vagy egyéni károkhoz vezet. Mivel ezek a lények is a *samsāra* fogságába estek, ezért ők is az érzelmeik rabjai, szemben a megvilágosult istenségekkel, akik csak együttérzéssel reagálnak. A tisztaság és a szennyezettség állandó változása, egyfajta kölcsönösen függő kapcsolatot teremt a folyamatos tisztító rítust végző szerzetesek és szellemlények között. A rítus eredménye nem végleges, különben szükségtelenné válna a rítus, és a rítust végző szerzetes is, aki számára ez a folyamat bevételi forrást jelent. Végző soron pedig megszilárdul a szerzetesi irányítás, a rituális cselekvés és a vallási szentség.¹⁰⁰

Barstow (2018) Tibetben a vegetarianizmus kérdését vizsgálva megjegyzi, hogy más rituálékban elsősorban az együttérzéssel és az állatok szenvedésével kapcsolatban kerül elő ez a fogalom, a *smýung gnas* esetében viszont a rituális tisztaság a meghatározó tényező. A vegetarianizmus elsősorban az elit privilégiuma volt, számukra volt elég erőforrás, hogy megengedhessék maguknak, de náluk sem minden esetben valósult ez meg. Alkalmazható rítus volt, de nem vált normatív gyakorlattá. A *smýung gnas* azonban mindenki számára lehetővé tette ezt, és a legtöbb tibeti ezen rövid idő alatt tapasztalhatta meg a vegetarianizmust.¹⁰¹

7. Fordítás

A mahāyāna tisztító és böjti fogadalmak felvételének módja

- 1) [60] Legelőbb pedig a Nagy Együttérző {Avalokiteśvara} beavatásában, vagy a felső három tantra osztály [valamelyik beavatásában], vagy a *kriyā* osztály Beérkezett vagy a Lótusz család *maṇḍala* istenségei közül bármelyik teljes körű felhatalmazását megszerző gyakorló törekedjen az akkora lett eskük megfelelő betartására. Azok,¹⁰² akik a Nagy Együttérző felhatalmazását helyesen megkapták, asztrológiaileg kedvező napokhoz és egyéb [feltételekhez] igazodva kezdjék el a [gyakorlatot]! Ha nem meghatározott időben [kezdik], az is rendben van.

⁹⁹ Egyfajta osztályozásuk: (t.) 1. *lha*, 2. *mi'am ci*, 3. *lha ma yin*, 4. *dri za*, 5. *gnod sbyin*, 6. *nam mkha'lding*, 7. *klu*, 8. *lto 'phyé*. Bővebben: Bethlenfalvy 2003: 27–30.

¹⁰⁰ Gutschow 2004: 203–205.

¹⁰¹ Barstow 2018: 31–33, 51, 107–111.

¹⁰² Bstan Dar 1994, 2004: 60, t. gang zag kyi [ed. gang zag kyi] nominativus alany.

- 2) Aztán, tisztítsd meg azt a helyet, ahol a gyakorlatot végzed! A Nemes Nagy Együttérzőnek a festményét, szobrát és más, testét, beszédét és tudatát jelképező kegytárgyakat megfelelően rendezd el, és ékesítsd sokféle felajánlási javakkal!¹⁰³ A Nemes Nagy Együttérző *maṇḍala*-ját, amely rendelkezik minden előírászerű jelleggel, rendezd el! A *maṇḍala* jobb oldaláról kezdve a hét felajánlási javakat eszerint kell elképzelni:
- 3) Képzeld úgy, hogy az ivóvíz a száj számára (s. *argha*); lábmossó víz a lábnak (s. *pādyā*); virág a fej számára (s. *puṣpa*); füstölő az orr számára (s. *dhūpa*); mécsesláng a szemnek (s. *dīpa*); illatos víz az elmének (s. *gandha*); étel a nyelvnek (s. *naivedya*); zene a fülnek (s. *vādyā*)! Rendezd el ezeket szépen és tetszetősen, az istenek számáraival megegyezően ajánlj legkülönbözőbb változatú zenehangokat, továbbá bármilyen kifogásolhatatlan áldozati javakat tehetőség szerint helyezd el!
- 4) Ezt követően történik a *gso sbyong* fogadalmak felvétele: Előbb a *guru*-nak a [Buddha stb.] képmása előtt fel kell vennie a [fogadalmakat], és ezután a tanítványoknak kell a *guru*-tól felvenniük azokat. Képzeld el, hogy a *guru* maga a Nagy Együttérző, és hogy a Diadalmasok (buddhák) és Sarjaik (bodhisattvák) mind tiszteletteljesen jobbról megkerülik, majd helyet foglalnak. Fakassz [imigyen] erős hitet és tiszteletet! Ezután háromszor borulj le előtte [61] és tiszteletteljes módon helyezkedj el!

„A tökéletesen beteljesedett megvilágosodás értékes állapotát minden lény érdekében, akik anyáim voltak, kiknek száma végtelen, mint az ég, mindenképpen érjem el! Ennek érdekében, miután a mahāyāna *gso sbyong* fogadalmakat felveszem, és másnap napkeltéig helyesen megtartom!” Ezt a gondolatot nagy elszántsággal erősítsd meg! Ha ekképpen a *guru* előtt egyszer [már] felvették [ezt a fogadalmat] a tanítványok, azt követően ismételten a képmás előtt [is] felvehetik.

- 5) A *buddha*-knak és *bodhisattva*-knak hódolván a test felajánlására, a menedékvételre, a *bodhicitta* felkeltésére és a képmásokra vonatkozóan azt a szilárd képzetet kell létrehozni, hogy azok lényegileg a Nagy Együttérzővel azonosak. A tiszta szándékú *bodhicitta* helyes felébresztése szükséges. A silány és kicsiny erénygyökereket táplálja (t. *gso*), az erkölcsi vétket és kihágást pedig megtisztítja (t. *sbyong*), ezért *szodzsongnak* (t. *gso sbyong*) nevezik.

A *gso sbyong* pedig a világiak körében az egyén megszabadulását (s. *pratimokṣa* t. *so sor thar pa*) célzó, egynapos önmegtartóztatás kedvező körülménye, s mint

¹⁰³ A „három támasz/képmás” (t. *rten gsum*): festmények és szobrok a test, a szent szövegek a beszéd/szó és *stūpa* (t. *mchod rten*) a tudat reprezentációi.

ilyen, mindhárom képzést¹⁰⁴ táplálja és megtisztítja. Az pedig mindhárom felsőbb képzést, az erkölcsöt, az elmélyedést és a bölcsességet táplálja, valamint az erkölcsi és fogadalmi bűnöket megtisztítja. Ezért nevezik *szodzsong*nak.

- 6) A Buddha által felszentelt szerzetesek (s. pravrajita t. rab tu byung ba) számára az egynapos világi fogadalmak felvétele nem helyénvaló – [ugyanis ők már egy élethosszra megfogadták ezeket] –, ugyanakkor a *mahāyāna poṣadha* fogadalmak tanító vagy szent képmás előtti felvétele és megtartása, még a böjti rituáléval nem összekapcsolódó egyéb időszakban történő felvétele is, valamennyi szerzetesi fogadalmakkal [62] rendelkező vagy nem rendelkező számára kifejezetten hasznos. Így szól a tanítás. Továbbá nem elégséges pusztán csak kérelmezni a *mahāyāna poṣadha* fogadalmakat, azokat be is kell tartani egy napig. Ugyanakkor nem elégséges azokat csupán betartani, [hanem meg is kell érteni, hogy] az erényes dolgokat be kell tartani, és az erényteleneket el kell utasítani. Mármint az elutasítandók nyolc ága a következő:

- (1) Kezdvé az ember, a jószág és egyebek megölésével, sőt egészen addig, hogy még egy tetű, egy rovar megölése sem megengedett.
- (2) Kezdvé mások vagyonának az elvételével, a mások által oda nem adott dolgok, sőt még egy fa levelének az elvétele sem megengedett.
- (3) Férfi és nő számára egymás iránti szenvedéllyel paráznság elkövetése, sőt még csak egymásra vágyakozó pillantás vetése sem megengedett.
- (4) Egymás becsapásának szándékával hazugság állítása, sőt pusztán játékból való hazugság sem megengedett.
- (5) Bármilyen törköly, fokhagyma, hagyma, retek és hasonlók sem fogyaszthatók.
- (6) Aznap déltől kezdve másnap hajnalhasadtáig, tea és cukornádle kivételével rizs, lisztes ételek, levesek, joghurt, vaj, sajt és különbözőféle gyümölcsök, valamint egyéb ételek fogyasztása sem megengedett. [63]

¹⁰⁴ Három „tanulandó” (s. śikṣātraya t. bslab pa gsum): erkölcs (s. śīla t. tshul khrims), elmélyedés (s. samādhi t. ting nge ’dzin), bölcsesség (s. prajña t. shes rab). Három felsőbb képzés (s. adhiṣṭhikṣā t. lhag pa’i bslab pa gsum). A kettő között fokozati és megértésbeli különbség van. Az előbbi az alapvető gyakorlást jelenti, míg az utóbbi egy előrehaladottabb gyakorlat, amely a megszabadulás közvetlen elérésére törekszik, és jobban jellemzi a spontaneitást. Illetve az utóbbi a *mahāyāna* ösvény *bodhisattva*-i által gyakorolt. Internetes hivatkozás: Study Buddhism by Berzin Archives – The Three Trainings: <https://studybuddhism.com/en/tibetan-buddhism/about-buddhism/buddha-s-basic-message/a-full-buddhist-life-the-eightfold-path/the-three-trainings> és Training in Higher Discipline & Higher Concentration: <https://studybuddhism.com/en/tibetan-buddhism/path-to-enlightenment/commentaries-on-lam-rim-texts/commentary-on-lamp-for-the-path-to-enlightenment-dr-berzin/training-in-higher-discipline-higher-concentration> (utolsó megtekintés: 2025. 03. 05.).

- (7) Díszes trónra és fekhelyre ülni, amely egy könyöknyinél magasabb, nem megengedett.
- (8) A Három Ékkő¹⁰⁵ magasztalását leszámítva, gyönyörködtetés céljából énekelni és táncolni nem megengedett. Az átlagosnál feltűnőbb ékszerek viselése nem megengedett. Zenélni és a testet kellemes illatszerekkel beszórni a jó illat fokozása érdekében nem megengedett, sőt még az arcra használt olajok sem.

Amit tehát be kell tartani, az a fenti nyolc kategória elkerülése. Így hát, aki mind a nyolc ágat, ha akár csak saját java miatt egyetlen napig is képes hibátlanul megtartani, az a vágybirodalom magas világaiban isteni vagy drága emberi születést ér el, és egyéb áldással is jár a [fogadalmak betartása]. Ezért ezt az embereknek szükséges helyesen megtartaniuk. Különösképpen, ha azzal a szándékkal teszik, hogy minden érző lény érje el a megvilágosodás állapotát, akkor a haszna még az előbbinél is nagyobb. Ezért a megvilágosodás értékes állapotát gyorsan elérik.

- 7) A *mahāyāna poṣadha* fogadalmak gyakorlásának idején saját testedet a nemes tizenegy arcú Avalokiteśvara-ként képzeld el, és a rituális kézikönyvből az összes elvégzendőt recitációval és vizualizációval együtt a lehető legjobban kell a gyakorlatban alkalmazni! Abban az esetben, ha a fentiek szerint nem tudod [végezni a gyakorlatot], akkor képzeld el magadat ténylegesen Avalokiteśvara következő formájában:

Fehér tested, egy arcod és két kezed van. A jobb kezed [64] térdeden nyugszik a „kegyet osztó” (s. varada) gesztusban. Bal kezedben egy kinyílt fehér virágot tartasz a szívednél. Két lábodon állsz, azonos módon kinyújtva. Alsó és felső tested öt színű selyemgyolcs fedi, és drága ékszereket viselsz. A szíved egy fehér HRĪ [magszótaggal] van megjelölve. Szemeddel bármilyen formát látsz, azt mind a Nagy Együttérző testeként fogd fel meggyőződéssel. A beszéded által hagyj el minden értelmetlen fecsegő beszédet, és a hat szótagú óm mani *padmé hūm mantra*-t a folyó áramlásához hasonlóan, szakadatlanul recitáld. Amit a füleddel hallasz, az összes hangot tekintsd meggyőződéssel, mintha azok a hat szótagú *mantra* hangjai volnának. Elmédben a vágy, a harag és hasonló negatív gondolatok képét, az összeset elvetve gondold azt, hogy az éggel egyenlő minden lény, kik anyáid voltak, rendelkezzenek a boldogsággal, váljanak el a szenvedéstől, és ériék el gyorsan a megvilágosodott állapotot. Ezt is meggyőződéssel kell gondolni! Bármilyen is jelenik meg tudatodban, ne ragadd meg!

¹⁰⁵ s. trīṇi ratnāni t. dkon mchog gsum: Buddha (t. sangs rgyas), Dharma (t. chos), Saṃgha (t. dge 'dun).

8) Később, a nap minden egyes meditációs szakaszában ugyanígy cselekedj! „Én magam nemes Avalokitešvara-val lényegileg azonos vagyok” – ezt a gondolatot a gyakorlások közti szünetekben is tartsd fenn! Különösképpen az első napi „három fehér”¹⁰⁶ (s. trišukla t. dkar gsum) étel [65] egy ültő helyben történő elfogyasztásának az idején, az első falatot előbb a [Három] Ékkőnek) kell felajánlani, majd az étkezést folytatd azzal a gondolattal, hogy önmagad Avalokitešvara testeként világosan látod, és az ételt neki ajánlod fel. Egy kevés maradékot a szellemeknek kell adni. Éjjel, lefekvéskor, amíg el nem alszol, addig saját tested Avalokitešvara testének gondold, és fohászodj [hozzá]! Ahogy egyre mélyebbé válik az alvás, a saját tested egy fehér fénygömbbé alakul, majd az a szívben lévő HRĪ [magszótagba] olvad. Ezt követően, hasonlóan ahhoz, ahogy a szivárvány [fokról fokra] feloldódik, majd aludj el! Ha a fentiek szerint elmondottakat nem vagy képes véghez vinni, akkor vággyal és haraggal teli gondolatoknak teret nem engedve, erényes gondolatokkal térj nyugovóra! Erre képesnek kell lenned.

9) A böjt lezárása¹⁰⁷

Folyadékból is inkább a hígat kell fogyasztani, ezért evés-ivás idején a következők szerint kell eljárni: „Bizony, ebben a testemben nyolcvannégyezer¹⁰⁸ apró élősködő lakik, ezért amikor ezt az ételt elfogyasztom, az ő éhségük eloszlátása érdekében cselekszem. Utána a jövőben, amikor a megvilágosodott állapotot elérem, ugyanezek számára a tan által fogok hasznukra lenni.” Ezt meggyőződéssel kell gondolni. Ekképpen a böjti rítussal egybekötött gyakorlások napján a „három fehérből” készült ételt egyetlen ülésben kell elfogyasztani. A húst és alkoholt, a fokhagymát, a hagymát, [66] a retket, a szezámot, a babot, a cefrét és a szájban lévő ételmaradékok [elfogyasztását] el kell hagyni. Az ételt és italt azzal a meggyőződéssel kell fogyasztani, hogy azok a halhatatlanság nektárjai. Magadat a Nagy Együttérzőként képzelj el, és a felajánlás módja: Az ételt a szívedbe elképzelt minden istenséget magába foglaló Nagy Együttérzőnek ajánld fel, és képzelj ezt erős hittel. Délután olyan ételt se egyél, amely egyébként a

¹⁰⁶ Tej, vaj, aludttej.

¹⁰⁷ Pad+ma rig 'dzin 2021: 63 a tibeti itt a „*thor thug*” kifejezést használja. Ez egyfajta leves, ami búzaliszt, tej és sajt keveréke. Az elvonulás harmadik, és egyben utolsó napján hajnali 3 órákor szolgálják fel. Ez az első elfogyasztott étel a böjtöt követően, s ezután lezáró szertartások következnek. Abban az esetben, ha újabb ciklust végeznek, hajnalban ismét felveszik a fogadalmakat és minden kezdődik előlről.

¹⁰⁸ A testben létező mikroszkopikus parazitákról, férgekéről bővebben: „A Tiszteletreméltó Nandának adott tanítás a méhbe való belépésről” (s. Āyusmannandagarbhāvakrāntinirdeśa t. 'phags pa tshe dang ldan pa dga' bo la mngal du 'jug pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo ToH 58) című *sūtra*-t Robert Kritzer fordításában. Internetes hivatkozás: 84000: Translating the Words of the Buddha: <https://84000.co/translation/toh58> (1.58–1.59.) Ez a szöveg fontos forrásként szolgált a tibeti gyógyászatban az embriológiai folyamatok bemutatására.

Vinaya szerint „megfelelő ételnek” van mondva, ilyen a cukornád[lé], a cukor, a méz, a joghurt, a tej, a gyümölcs és egyebek. Még egy kis gabonaszem vagy egy csepp víz fogyasztása sem szabad. A böjt megtörésének hajnalán a böjtzáró levest el lehet hagyni. Ha azonban a hajnal hasadta előtt engeded el [a fogadalmakat], akkor ezzel a „délutáni evés vétségébe” esel.

- 10) A tulajdonképpeni *smying gnas* elvégzése a következő. Az általános jellemzők a nyolc elvetendő és a teendő elvégzése, úgyis mint a tested istenként való elképzelése, a beszéddel a *mantra* recitálása, elmédvel a *bodhicitta* művelése – mindezek az első napi körülményekhez hasonlóan gyakorlandók. A külön előírások a kora reggeli tisztálkodástól kezdve másnap reggelig a testi szennyeződések megtisztításának módszereként egy szem gabonát se egyél! Italként pedig egy csepp vizet se fogyassz! Az ilyen önmegtartóztatást nevezik úgy, hogy „böjtölés”. A beszéd szennyeződéseinak megtisztításául [67] a közönséges beszédet mellőzni kell, és ezt nevezik a „beszéd elvágásának”. Az elme szennyeződéseinak megtisztításának módszereként, ha az elme egyetlen pillanatra sem kalandozik el, hanem az elképzelendő dolgokban fokról-fokra jelen van, akkor azt nevezik a „rítus végrehajtásának.” Mivel ezeket így hívják, ez a három: a test, a beszéd és a tudat szennyeződései megtisztításának különleges tisztító módszere.

8. Elemzés

A világi hívek és a vallási közösség között mindig is fennállt egy kölcsönös függőségi viszony. A világiak számára az adakozás egyfajta kezdő gyakorlatnak számít az erényszerzés céljából. Az erkölcsös élet a szerencsés újjászületések ígéretével kecsegtet, míg a *bhāvanā*, az elmélkedés által, valamint a lét mulandóságáról hallott tanítások révén, amikor már undort érez az ember a *saṃsāra* iránt, akkor kezdi a megszabadulást keresni.¹⁰⁹ Tehát az erkölcsös élet az alapja a későbbi boldogságnak, ugyanis ezáltal elkerülhetők a vétkek, és érdemek szerezhetők. A buddhista hagyomány gyakorlói érdemszerző rituálékat dolgoztak ki, amelyek befolyásolják az egyénre ható karma törvényét. Mivel a laikus hívők a mindennapi életben nem tudják betartani a teljes erkölcsi szabályzatot, ezért csak a *pañcasīla*-t követik. A tíz helyes és helytelen tett lefedi a *nemes nyolcas ösvény śīla* és *prajñā* ágait.¹¹⁰ A beszéd négy bűne közül a világiak-

¹⁰⁹ Gelongma Karma Migme Chödrön: *Mahāprajñāpāramitāśāstra* The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nagarjuna. 2001.

¹¹⁰ Az értékes emberi testről és az erkölcsi vonatkozásairól lásd Szegedi 2011: 67–91; Simonds 2021: 239–255. Habár a buddhizmus korai tanításaiban a bűn nem váltható ki erényes tettel, a már megtett *karma* nem oltható ki, de a *mahāyāna* tanításaiban már a bűnök megvallása-

nak csupán a hazugságtól való tartózkodást kell betartani. Abban az esetben, ha szeretné kifejezni nagyobb elhivatottságát, de világi életéről nem tud vagy nem akar lemondani, akkor önként vállalhatja az *aṣṭamī vrata*-t, ahol meg kell fogadnia az „egy napra szóló nyolcas előírást” (t. nyin zhaḡ gciḡ pa’i khriṃs brgyad).¹¹¹ A laikusok fogadalmi is a *prātimokṣa* (t. so sor thaḡ pa’i sdom pa) rendszerén alapulnak, a kolostori elit számára azonban kéthetente előírt kötelező *poṣadha* rituálén nem vehettek részt, mivel ott a teljes fogadalmi listát újramondták. Azért, hogy a világi csoportok (is) egy vagy több napig is böjtölhessenek, felajánlást tehessenek, meditációt végezzenek, történeteket, tanításokat hallgathassanak, törekedve a spiritualitás és a rituális tisztaság magasabb állapotának a megvalósítására, különféle *vrata*-kat (t. brtul zhugs) alkalmaztak. Az ilyen típusú *poṣadha* rítusban való részvétel a világiaktól is megköveteli egy tantrikus beavatás meglétét, ez elősorban Avalokiteśvara tanítási körét (t. chos skor) jelenti. Ha ez nem lehetséges, akkor legalább a négy *tantra* osztály bármelyikéből egy beavatásra van szükség. Alacsonyabb szinten a világiak már a hármas menedékvétellel vagy az öt fogadalom betartásával laikus híveknek (s. upāsaka/upāsikā t. dge bsnen/dge bsnem ma) számítnak.¹¹² Ahogy az apácák számára, úgy a laikusok számára is a szerzetesi réteg bonyolította le a *poṣadha* rituálét.¹¹³ A 11. századtól kezdve, a *dharmaguptaka vinaya* követőit leszámítva, az apácák nem kaphattak teljes felszentelést, ezáltal a hivatalos *upoṣadha* napokon sem vehettek részt. A szerzetesek monopolizálták az ezoterikus gyakorlatokat, az apácákat kizárták a szakrális tudás megszerzésére irányuló képzésből és átadási gyakorlatból. A teljesen felszentelt szerzetesek olyan rituális közegben működnek, amely kategorikusan el van zárva az apácák elől. Rájuk bízják a legalapvetőbb érdemszerző gyakorlatokat, mint a böjt és a leborulások végzése. Az apácák életében nagyobb nyomatékot kap az önfeláldozás, az önkéntes szegénység radikális aspektusa. Közelebb állnak a korai „Buddhai” ideálhoz.

val, megbánásával, a tőlük való tartózkodással, a *bodhicitta* felkeltésével a karmalenyomatok megtisztíthatók, és elkerülhető a *három alsó világba* (skt. *trirapāya* t. ngan song gsum) születés. A megváltozott karma tanításról és érdemszerzésről lásd Rauw 2008: 90–166.

¹¹¹ Nevezhetik még „nyolc fogadalmas világi hívő”-nek (t. bsnen gnas yan lag brgyad, s. aṣṭāṅgopavāsatha *śikṣā*) is. A tízes szabályzat (s. daśaśikṣāpada t. bslab pa’i gzhi bcu po) a novíciusokra (s. śrāmaṇera, śrāmaṇerī t. dge tshul, dge tshul ma) vonatkozik. A nők esetében a *śikṣamāṇā* kétéves próbaidőszakában további hat szabályt (s. ṣaḍdharmā) vesznek fel, mielőtt a teljes felszentelésben részesülhetnének. Lásd Heng-Ching 2018: 310–311.

¹¹² A „hármas menedékvétel” a Buddha-ban, a Tanban és a Közösségben való menedékvételt jelenti. Az „öt fogadalom” (s. pañcaśīla t. bslab pa lnga), az öléstől, lopástól, helytelen szexuális cselekedetektől, hazugságtól és részegítő italoktól való tartózkodást jelenti.

¹¹³ Ugyanakkor a nők már korán megkérdőjelezték ezt, lásd Findly 2000: 136–137. A kolostorok három kötelező gyakorlata közül az egyik. Három alapvető rítust (t. gzhi gsum cho ga) foglal magába, ezek: a *gso shyong* (skt. *poṣadha*), a *dbyar gnas* (skt. *varṣā*) és a *dgag dbye* (skt. *pravāraṇā*) (lásd Jansen 2018: 8).

Alázatosságra, anyagi dolgoktól való elszakadásra törekedve közelítenek a buddhista eszmékhez, míg sok esetben a szerzetesek a társadalmi és spirituális hierarchia csúcsán élnek viszonylagos jólétben.¹¹⁴

A *mahāyāna gso sbyong* rituálé középpontjában egy *buddha* vagy *bodhi-sattva* kultusza áll.¹¹⁵ Ez a gyakorlat elválaszthatatlan az *Amoghapāśasūtra*-tól, amelynek a története a VI. századra megy vissza.¹¹⁶ Az Indiában létező rítusnál bonyolultabb és tovább bővül. A fogadalmat itt már a *bodhicitta*-val együtt veszi fel az aspiráns. Kissé aszketikus gyakorlat. Ezen *vrata* női vallási gyakorlatként való aposztrofálása összhangban van a modern *nevári* buddhista élettel.¹¹⁷ A *mahāyāna pośadha* reformer gyakorlatnak tekinthető, abban az értelemben, hogy a laikusok és különösen a nők számára hozzáférést biztosít a vallási gyakorlathoz és azon belül is az aszkézishez.¹¹⁸ Az Avalokiteśvara nevében való böjtölés egyfajta „kiskapu” az aszkézishez. Dge slong ma Dpal mo szakít ezzel a hagyománnyal, és a gyakorlat központjába Amoghapāśa helyett Ekādaśamukha, vagyis Tizenegycarú Avalokiteśvara kerül.¹¹⁹

9. Összegzés

Ha kimerítő, *összehasonlító* filológiai elemzésnek vetnénk alá a Dge slong ma dpal mo és a Lakṣmīṅkarā szövegkorpuszt, a szövegekkel, rítusokkal kapcsolatban számos értékes adathoz juthatnánk, amelyek megmutathatnák, hogy milyen hasonlóságok és eltérések bontakoztak ki az évszázadok során a különböző irányzatok követői által írt életrajzok, rituális szövegek tekintetében. Így megfigyelhetnénk azt, hogy miképp formálták azok a narratívát, hogyan kezelték Dge slong ma dpal mo és/vagy Lakṣmīṅkarā személyét. Aligha tudnánk azonban az apáca történeti létezését minden kétséget kizáróan bizonyítani, illetve személyét azonosítani. Még ha létezett is egy ilyen apáca, a hagyomány szempontjából kevésbé a személye a fontos, sokkal inkább az, amit képvisel. A tibeti életrajzok jelentős része átvette a *jātaka* történetek jellegzetességeit. Sok történet Śākyamuni Buddha életét és tizenkét cselekedetét (t. mdzad pa bcu gnyis) veszi mintaként. Dge slong ma Dpal mo is *bodhisattva*-ként, *yoginī*-ként jelenik meg, aki a nemesi életről lemondva a megvilágosodás útjára lép. A megszabadulás

¹¹⁴ Gutschow 2000: 103–118.

¹¹⁵ Lewis 2015: 331. Ezt látjuk *Maitrīpāda Kudṛṣṭinirghatana* című ādikarma munkájában is, ahol a śaikṣāk kezdő gyakorlatát írja le (Wallis 2002: 18–33).

¹¹⁶ Douglas 2006: 150. Bővebben az *Amoghapāśa pośadha*-ról, *Varuṇa*-val való kapcsolatáról és a rituálé történetéről elsősorban a nepáli buddhizmusban lásd Douglas 2006: 149–187.

¹¹⁷ Douglas 2006: 150–154.

¹¹⁸ Douglas 2006: 182.

¹¹⁹ Douglas 2006: 158.

előtt fájdalmas fizikai, egzisztenciális és mentális átalakuláson kell átesnie. Ebbe illeszkedik bele a mulandóság tanítása, amelyet a leprával *érzékletes* formában illusztrál az elbeszélés. A tibeti hagyományban a lepra egyfajta karmikus betegség, amelyet a *nāga*-knak (t. klu) okozott provokáció eredményeként fognak fel. Az apáca élettörténete a böjtös hagyomány aitológiai mítosza is, azáltal, hogy ebben a keretrendszerben a tisztító gyakorlat a relatív és abszolút gyógyuláshoz, a megvilágosodáshoz szükséges elengedhetetlen eszköz (s. *upāyakaūsalya* t. *thabs la mkhas pa*). Az apáca által létrehozott hagyomány szellemisége napjainkig töretlenül fennáll, és a tibeti hagyományon belül a nem szektáriánus (t. *ris med*) gyakorlatok közé tartozik, amely annak köszönhető, hogy a középpontjában Tibet védőszentje, Avalokiteśvara áll.

Ahogy láthattuk, az apáca életrajza számos feldolgozásban megtalálható, ám ezek alapos, összehasonlító elemzésére még nem került sor. A következő lépés ennek a feladatnak az elvégzése. Az adott szöveghagyomány történetének átfogóbb megértését biztosíthatná az életrajzok elemzése a narratív történetelmésésre és az átmeneti rítusokra alkalmazott eszközök segítségével.

Kutatásokat lehetne végezni a tibeti apácák helyzetére, az ind hagyományban és a belső-ázsiai nomád kultúrában élő nők társadalmi megítélésére, a női aszkézisre, a természetben szemmel nem látható lények és különféle betegségek erkölcsi vonatkozásaira, a lepra szimbolikus és gyógyászati értelemben vett jelentésére vonatkozóan is.

Elsősorban filológiai munkát végeztem annak érdekében, hogy fényt deríthessek a hagyományalapító apáca személyét illetően. Azt vizsgáltam, hogy milyen forrásszövegek fűződnek hozzá, illetve milyen tágabb kontextusban lehet értelmezni őt és az általa létrehozott hagyományt. Számos további nyitott kérdés van azonban: napjainkban hol és mennyi apáca végzi ezt a gyakorlatot; van-e kifejezetten erre a rítusra szakosodott kolostor; mekkora a világi hívek résztvételi aránya a szerzetesek és a szerzetesnők kolostorában megtartott rítuson; milyen mértékben befolyásolta a Covid-19-pandémia a résztvevők számát. Ugyanakkor ezen kérdések megválaszolásához elengedhetetlen a terepmunkán végzett szociológiai és antropológiai vizsgálatok elvégzése, és a téma számos további vizsgálati lehetőséget rejt magában különféle tudományterületek számára.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- 'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas (1813–1899.) 2002. „Bcu gcig zhal dpal mo lugs smyung gnas sgrub pa'i lag len gser sdong g.yu'i phra tshom.” [Türkiz veretes aranyfa, avagy a Tizenegycarú, Dpal mo hagyománya szerinti böjtös gyakorlata.] In: *'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas kyi gsung ,bum rgya chen bka' mdzod*. Shechen, New Delhi. Vol. 4. img 993–1039 (983–1029) [bdr:MW23723_40D403].
- „Dge slong ma dpal mo'i rnam thar bsodus pa 2013.” [Gelongma Palmo rövid életrajza.] In: *'Phags bod kyi skyes chen ma dag gi rnam par thar ba padma dkar po'i phreng ba*, Par gzhi dang po. Lha sa: Bod ljongs bod yig dpe nying dpe skrun khang. Vol. 5. 124–138. (img 142–156) [BDRC: MW1KG16649_CD428B].
- „Dge slong ma dpal mo'i rnam thar bsodus pa 2017.” [Gelongma Palmo rövid életrajza.] In: *mKha' 'gro'i chos mdzod chen mo*. Par gzhi dang po'i par thengs dang po. Lha sa: Bod ljongs bod yig dpe nying dpe skrun khang. Vol. 6. 367–384 (img 378–395) [BDRC: MW3CN2459_6C7EA4].
- „Dge slong ma pal mo'i mdzad rnam shes dkar phreng ba 2013.” [Dge slong ma Dpal mo szent élettörténete, avagy „A fehér kristályfüzér.”] In: *'Phags bod kyi skyes chen ma dag gi rnam par thar ba padma dkar po'i phreng ba*. Par gzhi dang po. Lha sa: Bod ljongs bod yig dpe nying dpe skrun khang. Vol. 5. 80–123 (img98–img141) [BDRC: MW1KG16649_C49DA5].
- Bhiksuni Laksmi. „Po bstod.” [Po fohász.] In: *mKha' 'gro'i chos mdzod chen mo*, Par gzhi dang po'i par thengs dang po, Lha sa: Bod ljongs bod yig dpe nying dpe skrun khang, 2017. 23: 173–174 [BDRC: MW3CN2459_D278E8].
- Bhiksuni Laksmi. „sGrol mar yan lag bdun pa 'bul ba.” [Hétágú felajánlás Tārānak.] In: *gTer chos rtsa gsum gling pa*. Pharping, Kathmandu, Nepal: bKa' gter sri zhu e waṃ dpe skrun khang, 2002–2014. 1: 356–358 [BDRC: MW4CZ1042_EC23BB].
- Bhiksuni Laksmi. „'Phags pa spyen ras gzigs dbang phyug gi bstod pa.” In: *bsTan 'gyur* (sde dge). [A nemes Csenreszi Úr fohász.] Edited by Zhu chen tshul khrims rin chen, Delhi: Delhi Karmapae Choedhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1982–1985. 73: 253–55 [BDRC: MW23703_2739].
- Blo bzang Bstan dar 2017. „Dge slong ma dpal mo'i mdzad rnam shel dkar phreng ba.” [Dge slong ma Dpal mo szent élettörténete, avagy „A fehér kristályfüzér.”] In: *Mkha' 'gro'i chos mdzod chen mo*, Par gzhi dang po'i par thengs dang po. Lha sa: Bod ljongs bod yig dpe nying dpe skrun khang. Vol. 6. 314–366. (img 325–377) [BDRC: MW3CN2459_BE9425].
- Brag dkar blo bzang dpal ldan bstan snyan grags(?) (1866–1928) 2006. „dGe slong ma dpal mo'i rnam thar.” [Gelongma Palmo életrajz.] In: *bsNyung gnas kyi rnam bshad dang phan yon skor phyogs bsgrigs*, 25. gSer rta rdzong: gSer ljongs bla ma rung lnga rig nang bstan slob grwa chen mo, 400–403 [BDRC: MW1KG13001_72DA70].
- Brag dkar blo bzang dpal ldan bstan snyan grags(?) (1866–1928) 2006. „Bsnyung gnas kyi rnam bshad dang phan yon skor phyogs bsgrigs.” [A böjti gyakorlatai magyarázatait és előnyeit tartalmazó gyűjtemény.] 25. gSer rta rdzong: gSer ljongs bla ma rung lnga rig nang bstan slob grwa chen mo. Gser rta rdzong. 1–386.

- Bskal bzang Rgya mtsho (VII.dalai láma 1708–1757.) 1975–1983. „Thugs rje chen po zhal bcu gcig pa phyag stong spyen stong grub brnyes Dge slong ma dpal mo'i lugs kyi dkyl 'khor chen por 'jug cing dbang bskur ba'i cho ga bde legs kun 'byung.” In: *Rgyal ba bskal bzang rgya mtsho'i gsung 'bum*. [Belépés a nagy maṇḍalába és Gelongma Palmo hagyományának szertartásának a végzése, aki megvalósította a Tizenegyarcú, ezer szemű és ezer karú Nagy Együttérző állapotát, aki minden jólét forrása.] 'Bras spungs dga' ldan pho brang gi par khang. Vol. 9. img 247–294 (235–282) [bdr:MW2623_316EEB].
- Byang sems zla ba rgyal mtshan (12. század). „bsnyung bar gnas pa'i phan yon.” [A böjti gyakorlat érdeme.] In: *sMyung gnas bla ma brgyud pa'i rnam thar yig drug dang smyung gnas kyi phan yon bcas legs par bshad pa gser gyi phreng mdzes*. 1 vols. [S.l.: dPal ya chen o rgyan bsam gtan gling. 237–249 [BDRC: MW3CN5420].
- Dge slong ma dpal mo. „Rje btsun ,phags pa spyen ras gzigs dbang phyug zhal bcu gcig pa'i sgrub thabs.” [A Tiszteletreméltó, nemes Tizenegyarcú Csenreszi Úr istenigéző szertartása.] (Ford. Atiśa és Rin chen bzang po, 11. század.) In: *Bstan ,gyur Dpe bsdur ma*. Pe cin: Krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang, 1994–2008. 494–498.
- Dge slong ma dpal mo. „rJe btsun thugs rje chen po la bstod pa.” [Tiszteletreméltó Nagy Együttérző fohásza.] In: *bsTan 'gyur* [Snar Thang Dgon/], 1800. 70: 364–364 [BDRC: MW2KG5015_2359].
- Dngos grub tshe ring 2020. *Ta la'i lo mar bris pa'i rgya dpe bris ma bshes spring skor gyi dpe bsdur zhib 'jug*. [Nāgārjuna's Suhr̥llekha – Letter to a Friend]. Khrin tu'u: Bod ljongs Bod yig dpe rnying dpe skrun khang. China.
- Gser khri brag dkar rin chen gser chos dge Blo bzang bstan dar 1994, 2004. *Dge slong dpal mo'i mdzad rnam shel dkar phreng ba*. [Dge slong ma Dpal mo szent élettörténete, avagy „A fehér kristályfüzér.”] Delhi: Dorjee Tsering H. [BDRC: WA1KG14797].
- Rgyal sras thogs med bzang po. *Smyung gnas kyi cho ga*. [Böjti rituálé.] 1 vols. [Sde Dge Par Khang Chen Mo]. [BDRC bdr:MW13916] (img3–img57; 1a–27a) [BDRC bdr:MW13916].
- Tā la'i bla ma 02 dge 'dun rgya mtsho (1476–1542) 2006. „dGe slong ma dpal mo'i lugs kyi thugs rje chen po'i sgrub thabs (smyung gnas) (tsa).” [Gelongma Palmo-féle Nagy Együttérző istenigéző szertartása.] In: *gSung 'bum dge 'dun rgya mtsho*. LTwa edition., Dharamsala: Library Of Tibetan Works & Archives, Vol. [BDRC: MW1CZ2857_306070]. 4: 15–30 [BDRC: MW1CZ2857_306070].

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anālayo Bhikkhu 2015. „The Cullavagga on Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 22: 401–448.
- Appleton, Naomi 2011. „In the Footsteps of the Buddha? Women and the Bodhisatta Path in Theravāda Buddhism.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 27(1): 33–51. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.27.1.33>
- Baker, Ian 2017. „Yoga and Physical Culture in Vajrayana Buddhism and Dzogchen, with special reference to Tertön Pema Lingpa's „Secret Key to the Winds and Channels.” In: Dasho Karma Ura – Dorji Penjore – Chhimi Dem (eds.) *Mandala of 215 Century Perspectives: Proceedings of the International Conference on Tradition and Innovation in Vajrayana Buddhism*. Thimphu: Centre for Bhutan Studies. 54–101.
- Baker, Willa 2004. „Women in Tibetan Buddhist Narrative: The Story of Balza Chödrön.” *The Tibet Journal* 29(1): 33–55.

- Baldissera, Fabrizia 2016. „Notes on fast in India.” In: Cinzia Pieruccini – Paola M. Rossi (eds.) *A World of Nourishment. Reflections on Food in Indian Culture*. Milano: Consonanze, Università degli Studi di Milano. 71–81.
- Barstow, Geoffrey 2018. *Food of Sinful Demons – Meat, Meat, Vegetarianism, and the Limits of Buddhism in Tibet*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/bars17996>
- Bentor, Yael 1996. „Literature on Consecration (Rab gnas).” In: José Ignacio Cabezón – Roger R. Jackson (eds.) *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Snow Lion Publications. Ithaca, New York. 11–35.
- Cabezón, José Ignacio – Jackson, Roger R. (eds.) 1996. *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Snow Lion Publications. Ithaca, New York. 11–35.
- Campany, Robert Ford 2015. „Abstinence Halls (Zhaitang 齋堂) in Lay Households in Early Medieval China.” *Studies in Chinese Religions* 1(4): 323–343. <https://doi.org/10.1080/23729988.2015.1124513>
- Caughran, Neema 1998. „Fast, Feasts, and the Slovenly Woman: Strategies of Resistance among North Indian Potter Women.” *Asian Folklore Studies Nanzan University* 57(2): 257–274. <https://doi.org/10.2307/1178754>
- Cook, Joanna 2009. „Hagiographic Narrative and Monastic Practice: Buddhist Morality and Mastery Amongst Thai Buddhist Nuns.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(2): 349–364. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01557.x>
- De Rauw, Tom 2008. *Beyond Buddhist Apology. The Political Use of Buddhism by Emperor Wu of the Liang Dynasty (r.502–549)*. Ph.D. diss., Ghent University, Faculty of Arts and Philosophy.
- Dijkstra, Janna I. R. – Van Brakel, Wim H. – Elteren, Marianne van 2017. „Gender and leprosy-related stigma in endemic areas: A systematic review.” *Lepr Rev.* 88: 419–440. <https://doi.org/10.47276/lr.88.3.419>
- Dollfus, Pascale 2017. „Buchen as Storytellers: Reading, Telling and Acting out Edifying Stories.” *Revue d'Etudes Tibétaines, The Spiti Valley Recovering the Past and Exploring the Present: Proceedings of the First International Conference on Spiti* 41: 323–348.
- Dolma, Sonam 2013. „Understanding Ideas of Toxicity in Tibetan Medical Processing of Mercury.” *Asian Medicine* 8(1): 106–119. <https://doi.org/10.1163/15734218-12341284>
- Douglas, Will Tuladhar 2006. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal The Fifteenth-Century Reformation of Newar Buddhism*. Oxfordshire: Routledge.
- Downman, Keith 1985. *Masters of Mahāmudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. State University of New York Press. Albany, USA
- Epstein, Lawrance 1982. „On the History and Psychology of the „Das-Log.” *The Tibet Journal* 7(4): 20–85.
- Findly, Ellison Banks 2000. „Women Teachers of Women: Early Nuns 'Worthy of my Confidence'.” In: Ellison Banks Findl (ed.) *Women's Buddhism, Buddhism's Women*. Boston, USA: Wisdom Publications. 133–155.
- Gareth Sparham (ford.) – Tsongkhapa 2005. *Tantra Ethics. An Explanation of The Precepts for Buddhist Vajrayāna Practice*. Wisdom Publications. 82–84.
- Gelle Zsóka 2003. „A mani mantra mesterei.” In: Kelényi Béla (szerk.) *Démonok és megmentők – Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Budapest: Hopp-Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum. 111–119.
- Gelle Zsóka 2005. „Kunga Rangdöl alászállása a poklok birodalmába – Egy tibeti delog beszámolója.” In: Birtalan Ágnes – Rákos Attila (szerk.) *Bolor-un gerel Kristályfény. Emlékkönyv Kara Györs Professzor 70. születésnapjára*. I. kötet Budapest. ELTE. 315–331.
- Goonatilake, Hema 2018. „Sexuality on Theravāda Buddhism: Wives, Widows, and Divorcees.” In: Karma Lekshe Tsomo (ed.) *Bridging Worlds. Buddhist Women's Voices Across Generations. 7th. Sakyadhita International Conference on Buddhist Women*. Sakyadhita. Honolulu, Hawai'i. 161–172.

- Gross, M. Rita 2014. „The Suffering of Sexism: Buddhist Perspectives and Experiences.” *Buddhist-Christian Studies* 34: 69–81. <https://doi.org/10.1353/bcs.2014.0015>
- Guarisco, Elio – McLeod, Ingrid 2005. (ford.) *Jamgön Kongtrul. The Treasury of Knowledge. Systems of Buddhist Tantra*. Book Six, Part Four. Snow Lion Publications. Ithaca, New York.
- Gubhani, Juhee (Vajracharya) 2023. „Traditional divorce and māy-absā fasting practices of the Newars of Nepal.” *European Bulletin of Himalayan Research* 61(28): 1–23. <https://doi.org/10.4000/ebhr.1763>
- Gutschow, Kim 1997. „Un-focused Merit-Making in Zangskar: A Socio-Economic Account of Karsha Nunnery.” *Tibet Journal* 22(2): 30–58.
- Gutschow, Kim 1999. „The Smyung Gnas Fast in Zangskar, Northwest India: How Liminality Depends on Structure.” In: Martijn van Beek – Kristoffer Bertelsen (eds.) *Ladakh: Culture, History, and Development Between Himalaya and Karakorum*. Copenhagen Nordic Institute of Asian Studies. 153–173.
- Gutschow, Kim 2000. „Novice Ordination for Nun: The Rhetoric and Reality of Female Monasticism in Northwest India.” In: Ellison Banks Findly (ed.) *Women's Buddhism, Buddhism's Women*. Boston, USA: Wisdom Publications. 103–118.
- Gutschow, Kim 2001. „What Makes a Nun? Apprenticeship and Ritual Passage in Zangskar, North India.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 24(2): 187–216.
- Gutschow, Kim 2004. *Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674038080>
- Gutschow, Kim 2010. „The Delusion of Gender and Renunciation in Buddhist Kashmir.” In: Diane P. Mines – Sarah Lamb (eds.) *Everyday Life in South Asia Second Edition*. Indiana University Press. 250–262.
- Havnevik, Hanna 1990. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. (Institutt for Sammenlignende Kulturforskning. Serie B: Skrifter, LXXIX.) Oslo: Nowegian University Press.
- Heirman, Ann 2019. „Vinaya Rules for Monks and Nuns.” In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press. 1–23. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.661>
- Heng-Ching Shih 2004. 2018. „Lineage and Transmission: Integrating the Chinese and Tibetan Orders of Buddhist Nuns.” In: Karma Lekshe Tsomo (ed.) *Bridging Worlds – Buddhist Women's Voices Across Generations 7th Sakyadhita International Conference on Buddhist Women*. Sakyadhita. Honolulu, Hawai'i. 307–336.
- Hüsken, Ute 2010. „The Eight Garudhammas.” In: Thea Mohr – Jampa Tsedroen (eds.) *Dignity & Discipline – Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*. Boston: Wisdom Publications. 133–138.
- Hüsken, Ute 2018. „Gender and Early Buddhist monasticism.” In: Oliver von Criegern – Gudrun Melzer – Johannes Schneider (eds.) *Saddharmāmṛtam: Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. 215–230.
- Jackson, Roger 2007. „A Fasting Ritual.” In: Donald S. Lopez Jr. (ed.) *Religions of Tibet in Practice*. Princeton University Press. 199–220. <https://doi.org/10.1515/9780691188171-017>
- Jamyang Norbu 2020. „Transcending the Confines of Traditional Male-Dominated Society in Old Tibet: Reflections on some great women warriors, rulers, diplomats, scholars, business entrepreneurs and revolutionaries of the past.” *The Tibet Journal* 45(2): 3–25.
- Jansen, Berthe 2018. *The Monastery Rules. Buddhist Monastic Organization in Pre-Modern Tibet*. Oakland USA: University of California Press. <https://doi.org/10.1515/9780520969537>
- Jiefeng Lu 2022. „The Absence of Women in the Land of Bliss” *Religions* 13(5):396. 1–14. <https://doi.org/10.3390/rel13050396>

- Jue Liang – Taylor, S. Andrew 2020. „Tilling the Fields of Merit: The Institutionalization of Feminine Enlightenment in Tibet’s First Khenmo Program.” *Journal of Buddhist Ethics* 27: 231–262.
- Kangyur Rinpoche (komm.) – Padmakara Translation Group (ford.) 2005. *Nagarjuna’s Letter to a Friend*. Snow Lion Publications. Ithaca, New York. Boulder, Colorado.
- Kragh, Ulrich Timme 2010. „On the Making of the Tibetan Translation of Lakṣmī’s Sahajasiddhipaddhati: „Bro Lotsā ba Shes rab Grags and his Translation Endeavors (Materials for the Study of the Female Tantric Master Lakṣmī of Uḍḍiyāna, Part 1).” *Indo-Iranian Journal* 53: 195–232. <https://doi.org/10.1163/001972410X520009>
- Kragh, Ulrich Timme 2011. „Appropriation and Assertion of the Female Self - Materials for the Study of the Female Tantric Master Lakṣmī of Uḍḍiyāna.” *Journal of Feminist Studies in Religion* 27(2): 85–108. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.27.2.85>
- Kvacsány Tamás 2025. „Gelongma Palmo, a hercegnőből lett apáca és a nyungne hagyománya.” In: Kelemen Luca Lilla (szerk.), *Kelet felé. Válogatott tanulmányok az Eötvös József Collegium orientalista konferenciájának anyagából 2023*. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium (megjelenés alatt).
- Lama Zopa Rinpoche 2017. *Abiding in the Retreat – A Nyung Na Commentary*. Boston, USA: Lama Yeshe Wisdom Archive.
- Lewis, Todd 2015. „A History of Buddhist Ritual.” In: John Powers (ed.) *The Buddhist World*. London UK: Routledge. 318–337.
- Livingston, James C. 2021. *Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola.
- McDougal, Elizabeth 2024. „Chapter 4 Ge bcags’ Mind-body Paradigm and Principles of Learning.” In: *The Words and World of Ge bcags Nunnery*. Brill’s Tibetan Studies Library Vol. 56. Leiden, The Netherlands: Brill. 126–154. https://doi.org/10.1163/9789004691742_006
- Morrison, Amy 2000. „A women with leprosy is in double jeopardy.” In: *Lepr Rev* 71: 128–143. <https://doi.org/10.5935/0305-7518.20000016>
- Newman, John 1985. „A Brief History of the Kālacakra.” In: Beth Simon (ed.) *The Wheel of Time The Kalachakra in Context*. Deer Park Books Madison, Wisconsin USA. 51–87.
- Newman, John 2021. „On The Origin of The Kālacakra Tantra and The Paramādibuddha.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 44: 311–353.
- Ojha, Catherine Clemantine 1988. „Outside the Norms: Women Ascetics in Hindu Society.” *Economic and Political Weekly* 23(18): 34–36.
- Ojha, Catherine Clémentine 2011. „Female Ascetics.” In: Knut A. Jacobsen (ed.) *Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Volume Three*. Leiden: Brill. 60–67.
- Orosz Gergely 2010. „A Kālacakra-tantra Kőrösi Csoma Sándor munkásságában.” In: *Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület*. Kovászna, Románia. 48–56.
- Pad+ma rig ’dzin (Wanmarengzeng) 2021. „An A mdo Smyung gnas: Yo lag Tibetan Community, Thun rin (Reb gong, Tongren) City, Mtsho sngon (Qinghai) Province, PR China.” *Asian Highlands Perspectives* 60: 47–73.
- Padma’tsho – Jacoby, Sarah 2020. „Gender Equality in and on Tibetan Buddhist Nuns’ Terms.” *Religions* 11(10):543. 1–19. <https://doi.org/10.3390/rel11100543>
- Padma’tsho 2021. „How Tibetan Nuns Become Khenmos: The History and Evolution of the Khenmo Degree for Tibetan Nuns.” *Religions* 12(12):1051. 1–18. <https://doi.org/10.3390/rel12121051>
- Price-Wallace, Darcie 2015. „Gendering Nyungne: The Tibetan Buddhist Fasting Ritual.” In: Karma Lekshe Tsomo (ed.) *Compassion & Social Justice: 14th Sakyadhita International Conference on Buddhist Women. Theology and Religious Studies: Faculty Scholarship*. 5. Sakyadhita. 303–310.

- Price-Wallace, Darcie M. 2022. „The Fragility of Restoring Full Ordination for Tibetan Tsunmas (Nuns).” *Religions* 13(10):877. 1–24. <https://doi.org/10.3390/rel13100877>
- Price-Wallace, Darcie M. 2023. „Buddhist Pro-Woman Attitudes Towards Full Ordination: Tibetan and Himalayan Monastics’ Views.” *Journal of Global Buddhism* 24(1): 1–24. <https://doi.org/10.26034/lu.jgb.2023.3140>
- Quintman, Andrew 2012. „Between History and Biography: Notes on Zhi byed ri pa’s Illuminating Lamp of Sun and Moon Beams, a Fourteenth-Century Biographical State of the Field.” *Revue d’Etudes Tibétaines* 23: 5–41.
- Rastogi, Rajiv – Rastogi, Devesh 2013. „Fasting as a Curative Practice: Historical, Traditional, and Contemporary Perspective.” *Ayurvedic Science of Food and Nutrition*. Springer, New York. 123–135. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9628-1_10
- Rheingans, Jim 2015. „Introduction. Typologies in Tibetan Literature: Genre or Text Type? Reflections on Previous Approaches and Future Perspectives.” In: Jim Rheingans (ed.) *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types: From Genre Classification to Transformation*. Brill’s Tibetan Studies Library Vol 37. Leiden. 1–28. https://doi.org/10.1163/9789004301153_002
- Robinson, James Burnell 1996. „The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth.” In: José Ignacio Cabezón – Roger R. Jackson (eds.) *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Snow Lion Publications. Ithaca, New York. 57–69.
- Roesler, Ulrike 2015. „Classifying Literature or Organizing Knowledge? Some Considerations on Genre Classifications in Tibetan Literature.” In: Jim Rheingans (ed.) *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types: From Genre Classification to Transformation*. Brill’s Tibetan Studies Library Vol 37. Leiden. 29–53. https://doi.org/10.1163/9789004301153_003
- Roloff, Carola 2016. „Buddhist Nuns’ Ordination in the Mūlasarvāstivāda Vinaya Tradition: Two Possible Approaches.” *Journal of Buddhist Ethics* 23: 165–246.
- Roloff, Carola 2020. „The Buddhist Nuns’ Ordination in the Tibetan Canon.” In: Steffen Döll – Michael Zimmermann (eds.) *Hamburg Buddhist Studies* 15. Numata Center for Buddhist Studies. Bochum/Freiburg. 1–375.
- Sangseraima, Ujeed 2016. „Dge-slong-ma dpal-mo, the Princess, the Mahasiddha, the Nun and the Lineage Holder: as Presented in the thob yig of Za-ya Pandita Blo-bzang ’phrin las (1642–1715).” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 10: 128–166.
- Schneider, Nicola 2012. „The Ordination of Dge slong ma: A challenge to Ritual Prescriptions.” In: Katia Buffetrille (ed.) *Revisiting Rituals in a Changing Tibetan World*. Leiden, Boston: Brill. 109–135. https://doi.org/10.1163/9789004235007_007
- Schneider, Nicola 2015. „Female incarnation lineages: some remarks on their Features and Functions in Tibet.” *From Bhakti to Bon: Festschrift for Per Kvaerne*. 463–479.
- Schneider, Nicola 2022. „A Revolution in Red Robes: Tibetan Nuns Obtaining the Doctoral Degree in Buddhist Studies (Geshema).” *Religions* 13(9): 1–18. <https://doi.org/10.3390/rel13090838>
- Schott, Julian – Gerloff, Torsten 2020. „Towards a Reassessment of Indrabhūti’s Jñānasiddhi.” *Buddhist Studies Review* 37(2): 241–260. <https://doi.org/10.1558/bsrv.41247>
- Schott, Julian – Gerloff, Torsten 2021. *Śrīlakṣmīṅkarā’s Advayasiddhi*. I libri di Marpa. Translating the Karmapas’ Works.
- Schott, Julian 2024. „Tattva, vrata, caryā: On the Relationship of View and Practice in the First Chapter of Padmavajra’s Guhyasiddhi.” *Religions* 15(3):279. 1–53. <https://doi.org/10.3390/rel15030279>
- Schwieger, Peter 2015. „From Hagiography to Modern Short Story: How to Get Rid of Old Social Ideals and Literary Stereotypes.” In: Jim Rheingans (ed.) *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types: From Genre Classification to Transformation*. Brill’s Tibetan Studies Library Vol 37. Leiden: Brill. 270–278. https://doi.org/10.1163/9789004301153_012

- Shale, Matthew John Hunter 2000. „Women with leprosy – A woman with leprosy is in double jeopardy.” *Lepr Rev.* 70: 5–17. <https://doi.org/10.5935/0305-7518.20000003>
- Shaw, Miranda 1994. *Passionate Enlightenment Women in Tantric Buddhism*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey. <https://doi.org/10.1515/9781400843367>
- Simioli, Carmen 2013. „Alchemical Gold and the Pursuit of the Mercurial Elixir.” *Asian Medicine* 8(1): 41–74. <https://doi.org/10.1163/15734218-12341289>
- Simonds, Colin H. 2021. „This Precious Human Life: Human Exceptionalism and Altruism in Tibetan Buddhism.” *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*. 25(3): 239–255. <https://doi.org/10.1163/15685357-20210802>
- Száler Péter 2018. „Apszaraszok és Jaksík: Az isteneket és istennőket kísérő nőalakok.” In: Válóczy Róbert (szerk.) *ISTEN|NŐ A Dévi-kultusz és a hagyományos női szerepek Indiában*. Budapest: Szépművészeti Múzeum, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum. 119–130.
- Szántó Péter Dániel 2019. „Siddhas.” In: Jonathan A. Silk (ed.) *Brill's Encyclopedia of Buddhism* Vol II: Lives. Leiden. 443–451.
- Szántó Péter-Dániel 2013. „A tantrikus buddhizmus Indiában.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. L'Harmattan Kiadó, Magyar Vallástudományi Társaság. Budapest, 90–115.
- Szántó Péter-Dániel 2013a. „A tantrikus buddhista megtérés társadalmi vonzatai a középkori Indiában.” In: Déri Balázs (szerk.) *Conversio*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23. vallástudomány konferencia előadásai. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest. 253–260.
- Szántó Péter-Dániel 2018. „Śrīmitra, egy tantrikus buddhista mester a Gāhaḍavāla-udvarban.” In: Ittész, Máté (ed.) *Hamārī adhyāpikā : Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére*. Budapest, Magyarország: ELTE BTK Indológia Tanszék 273–279.
- Szegedi Mónika 2011. „Embernek születni: romló testben kincsese lehetőség.” *Vallástudományi Szemle*, 67–91.
- Szegedi Mónika 2013/4. „A majomremete és démonnő szerelme. A tibeti nép származásának története.” *Vallástudományi Szemle*, 73–91.
- Talukdar, Jaita 2014. „Rituals and Embodiment: Class Differences in Religious Fasting Practices of Bengali Hindu Women.” *Sociological Focus* 47(3): 141–162. <https://doi.org/10.1080/00380237.2014.916592>
- Terjék József 1976. *Kőrösi Csoma dokumentumok az Akadémiai Könyvtár gyűjteményeiben*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- Tsedroen, Jampa Bhikṣuṇī – Anālayo, Bhikkhu 2013. „The Gurudharma on Bhikṣuṇī Ordination in the Mūlasarvāstivāda Tradition.” *Journal of Buddhist Ethics* 20: 743–774.
- Tsedroen, Jampa Bhikṣuṇī 2016. „Buddhist Nuns' Ordination in the Mūlasarvāstivāda Vinaya Tradition: Two Possible Approaches.” *Journal of Buddhist Ethics* 23: 165–246.
- Tseyang, Jangngöpa 2008. „Traditional Tibetan Education and Tibetan Women.” *The Tibet Journal* 33(2): 71–76.
- Tsomo, Karma Lekshe 2004. „Nuns.” In: Robert E. Buswell Jr. (ed.) *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. Macmillan Reference USA, Thomson Gale. 606–611.
- Vargas-O'bryan, Ivette 2010. „Remembering the Ordained Nuns: Models for Modern Tibetan Communities.” *Conference Proceedings of the International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha Bhikṣhuni Vinaya and Ordination Lineages*. University of Hamburg, Germany. 1–18.
- Vargas, Ivette 2019. „Nun Palmo: A Legend Across Tibetan Communities.” In: Karma Lekshe Tsomo (ed.) *Out of the Shadows. Socially Engaged Buddhist Women*. Sakyaḍhita. Honolulu, Hawai'i. 66–78.

- Vargas, Ivette Maria 2003. *Falling to Pieces, Emerging Whole: Suffering Illness and Healing Renunciation in the Dge slong ma dpal mo Tradition*. Ph.D. diss. Harvard University.
- Vargas, Ivette O'Bryan 2001. „The Life of dGe slong ma dPal mo: The Experiences of a Leper, Founder of a Fasting Ritual, & Transmitter of Buddhist Teachings on Suffering and Renunciation in Tibetan Religious History.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies. Buddhist Nuns*, 157–186.
- Vitali, Roberto 2006. „The transmission of *bsnyung gnas* in India, The Kathmandu Valley and Tibet (10th-12th centuries).” In: Davidson, M. Ronald – Wedemeyer, Christian K. (eds.) *Tibetan Buddhist Literature and Praxis. Studies in its Formative Period, 900-1400. [Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies]*. Oxford, Leiden–Boston: Brill. 2003. 2006. 229–259. https://doi.org/10.1163/9789047411673_012
- Wallis, Glenn 2002. „Advayavajra's Instructions on the Adikarma.” *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 1–33.
- Wangchen Rinpoche 2009. *Buddhist Fasting Practice. The Nyungne Method of Thousand-Armed Chenrezig*. Snow Lion Publications. Ithaca, New York USA.
- Wu, Fan 2022. „Fully Ordained Nuns in Fourteenth-to-Seventeenth Tibetan Hagiographical Narratives.” *Religions* 13(11): 1037, 1–9. <https://doi.org/10.3390/rel13111037>
- Yi Ding 2019. The Transformation of *Poṣadha/Zhai* in Early Medieval China (third–sixth centuries CE). *Buddhist Studies Review* 36(1): 71–98. <https://doi.org/10.1558/bsrv.37072>
- Young, Serinity 2018. „Ch. 6. Apsarās: Enabling Male Immortality.” In: *Women Who Fly: Goddesses, Witches, Mystics, and other Airborne Females*. Oxford University Press. 117–132. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195307887.003.0007>
- Zivkovic, Tanya 2013. „Embodying the Past: Gelongma Palmo and Tibetan Nyungne Rituals.” *Journal of Ritual Studies*, 45–63.

Függelék

Blo-bzang bstan-dar 1994. 2004. „Theg-chen gso-sbyong dang smyung-gnas ji-ltar blang-tshul.” In: *Dge-slong-ma Dpal-mo'i mdzad-rnam shel-dkar phreng-ba*. Delhi, India. TBRC: W1KG14797 60-67.

THEG-CHEN GSO-SBYONG BLANG-TSHUL/

- 1) [60] dang-po ni rang Thugs-rje Chen-po'i dbang thob-pa-dang| de min rgyud-sde gong-ma gsum-mam| *bya-brgyud* De-bzhin-gshegs-pa-dang| *pad+ma'i rigs-kyi dkyil-'khor-gyi* lha gzhan gang-yang rung-ba'i dbang mtshan-nyid tshang-ba thob-cing| de'i dus-su khas-blangs-pa'i dam-tshig tshul-bzhin-du bsrung-ba-la brtson-pa dang| Thugs-rje Chen-po'i rjes-su gnang-ba legs-par thob-pa'i gang-zag-rnams-kyi dus-bzang-sogs-dang bstun-nas 'go-brtsams-shing| dus-nges med-du byed-kyang rung-ngo|

- 2) |de-nas gnas-khang byi-dor bya| 'Phags-pa Thugs-rje Chen-po'i sku-bris 'bur-sogs sku gsung thugs-kyi rten legs-par dgram| mchod-rdzas du-mas brgyan| 'Phags-pa Thugs-rje Chen-po'i *dkyil*-*'khor* mtshan-nyid tshang-ba legs-par bsham| de'i mthar g.yas-nas 'go-brtsam-pa'i *mchod yon-gyi rdzas bdun-la* dmigs-pa 'di-ltar dgos|
- 3) mchod-yon zhal-la| zhabs-bsil zhabs-la| me-tog dbu-la| bdug-spos shangs-la| mar-me spyan-la| dri-chab thugs-la| zhal-zas ljags-la| rol-mo snyan-la 'bul-ba'i mos-pa bya|

de-rnams lha-grangs-dang mnyam-pa bzang-zhing bkod-pa mdzes-pa dang| rol-mo'i bye-brag sna-tshogs dang| gzhan-yang kha-na-ma-tho-ba med-pa'i mchod-rdzas dngos-su ci 'byor legs-par bshams|

- 4) de-nas *gso-sbyong* len-pa ni| thog-mar *bla-mas* rten-gyi drung-nas len dgos-pa dang| de-nas *slob-ma* rnams-kyis *bla-ma*'i drung-nas len dgos-pas| *bla-ma* Thugs-rje Chen-po dngos dang de'i mtha' bskor-du Rgyal-ba sras-bcas thams-cad-kyis bskor-nas bzhugs-par mos-pa-la dad-gus shugs drag-po bskyed-de| *bla-ma-la* phyag gsum btsal-nas| mdun-du [61] gus-pa'i spyod-lam-gyis 'khod|

„bdag-gis ma nam-mkha'-dang mnyam-pa'i sems-can thams-cad-kyi don-du *yang-dag-par rdzogs-pa*'i *sangs-rgyas*-kyi go-'phang rin-po-che ci-nas-kyang thob-par bya| de'i ched-du *theg-pa chen-po*'i *gso-sbyong*-gi sdom-pa blangs-la| sang-nyi-ma ma shar-gyi bar-du legs-par bsrung-bar bya'o" snyam-pa'i bsam-pa dung-dung-ba-dang bcas| de-ltar lan-cig *bla-ma*'i drung-du blangs-nas| de-rjes *slob-ma* rnams-kyis kyang *rten-gyi* drung-len rung|

- 5) Sangs-rgyas sras-dang bcas-pa-la phyag-'tshal| lus dbul skyabs sems dang rten-la Thugs-rje Chen-po dngos-kyi 'du-shes bzhag dgos| *byang-chub-sems*-kyi *kun-slong* gsal legs-par btab dgos| *dge-rtsa* chung-ba'am dman-pa-rnams-kyi dge-rtsa gso-ba dang *nyes-ltung* sbyong-bar byed-pas-na *gso-sbyong* zhes-so| de ni *so-thar-gyi bsnyen-gnas*-kyi skabs yin-pas de-la *bslab-pa gsum-po*-dag gso-zhing sbyong-bar byed-pa-ste zhes-so| de ni *tshul-khrims* dang *ting-nge-'dzin* dang *shes-rab*-kyi *lhag-pa*'i *bslab-pa-gsum* gso-zhing *sdig-ltung* sbyong-bar byed-pas-na gso-sbyong zhes gsungs-pa yin-no|
- 6) |*bsnyen-gnas*-kyi sdom-pa ni sangs-rgyas-kyis bcas-pa'i dbang-gis *rab-tu-byung-ba*-rnams-kyis len-du mi rung-zhing| *theg-chen gso-sbyong*-gi sdom-pa ni *smyung-gnas* dang ma-'brel-ba'i skabs gzhan-du-'ang *rab-byung-gi* [62] *sdom-pa*-dang ldan mi-ldan thams-cad-kyis *bla-ma*-am *rten-gyi* drung-du blangs-te bsrung-na phan-yon lhag-par-du che gsungs-so|

|de-nas *theg-chen gso-sbyong*-gi sdom-pa zhus-pa de-tsam-gyis mi chog-pas
nyin-zhag phrug gcig-gi bsrung-bya *theg-chen gso-sbyong*-gi sdom-pa legs-par
thob-pa yin-la| |de-yang thob-pa tsam-gyi [em. gyis] mi chog-go| dge mi-dge
spang-bläng bya dgos-pas| |de'i spang bya-la *yan-lag brgyad* yod-pa'i dang-po ni|

- (1) mi dang phyugs la-sogs-pa'i srog-gcod-pa ni lta-zhog (|) tha-na shig dang 'bu-srin
tshun-chad-la sogs-pa'i srog-gcod mi chog (|)
- (2) gzhan-gyi nor-rdzas chen-po rku-ba ni lta-zhog (|) gzhan-gyi dbang-ba'i rdzas
shing-gi 'dab-ma tsam-yang ma byin-par len mi chog (|)
- (3) pho-mo gcig-gis gcig-la 'dod-chags-kyi bsam-pas log-g.yem spyod-pa ni lta-zhog (|)
chags-sems-kyis gcig-gis gcig-la mig-zur tsam-yang lta mi chog-go|
- (4) gcig-gis gcig bslu 'dod-kyi bsam-pas rdzun-smra-ba ni lta-zhog (|) rtсед-mo'i phyir
tsam-du-yang rdzun-smra mi chog-go|
- (5) de-nas de-dang cha-mthun-gyi sbang-ma| sgog-pa| btsong| la-phug-sogs kyang mi
za-ba dang|
- (6) de-ring-gi nyi-ma'i gung yol-ba-nas bzung-ste sang-zhig skya-rengs ma shar-gyi
bar-du ja dang-bur chu'i btung-ba-tsam ma-gtogs 'bras-dang zan dang khu-ba dang
zho 'o-ma dang mar dang phyur-ba dang shing-thog sna-tshogs-sogs kha-zas za mi
chog-go|
- (7) [63] rin-thang-can-gyi khri dang gdan khru-gang-las mtho-ba'i steng-du 'dug mi
chog-pa dang|
- (8) dkon-mchog mchod-pa'i phyir ma gtogs mdzes 'dod-kyis glu len-pa dang| gar
byed-pa dang| rgyun-du mi 'dod-pa'i rgyan 'dogs-pa dang| rol-mo bkrol-pa dang|
lus-la dri zhim-pa'i phyir dri-bzang byug-pa dang| tha-na gdong-la snum byug-pa
tshun-chad byed mi chog-go|

de-rnams bsrung dgos-pa ni spang-bya yan-lag brgyad yin-no| |de-ltar yan-lag
brgyad-po 'di rang-don-gyi bsam-pa kho-nas nyin-zhag phrug cig-tsam ma
nyams-par bsrung thub kyang *mtho-ris 'dod-khams-kyi lha* dang| mi-lus phun-
sum-tshogs-pa re thob-pa-sogs phan-yon dang ldan-pas 'di skye-bo-rnams-kyis
legs-par bsrung dgos-shing| lhag-par sems-can thams-cad sangs-rgyas-kyi
go-'phang thob 'dod-kyi bsam-pas bsrung-na| phan-yon de-bas kyang che-bas
sangs-rgyas-kyi go-'phang rin-po-che myur-du thob-pa yin-no|

- 7) |de-nas *theg-chen gso-sbyong*-gi sdom-pa nyams-su blangs-pa'i skabs-su rang-lus 'di-nyid 'Phags-pa Spyān-ras-gzigs zhal-bcu-gcig-par bsgom-pa-la sogs cho-ga-las ji-ltar bya-ba thams-cad 'don-sgom sbrag-mas lag-len-la thebs-par bya dgos-pa dang|

de-ltar ma shes-na (|) rang-lus 'di-nyid 'Phags-pa Spyān-ras-gzigs sku-mdog dkar-po zhal-gcig phyag-gnyis-pa phyag g.yas-pa [64] pus-mo'i steng-du *mchog-sbyin* mdzad-pa| phyag g.yon-gyi me-tog dkar-po kha-bye-ba'i yu-ba thugs-kar 'dzin-pa dang| zhabs gnyis mnyam-stabs-kyis bzhengs-pa dang| dar kha-dog sna lnga'i stod-g.yog dang smad-g.yog-can rin-po-che'i rgyan-chas spras-pa dang| snying-khar *hrī* dkar-pos mtshan-pa zhig sgom-la rang 'Phags-pa Spyān-ras-gzigs dngos yin snyam-du bsam-pa dang| mig-gis gzugs gang mthong-ba thams-cad kyang Thugs-rje Chen-po'i sku yin snyam-pa'i mos-pa mdzod|

ngag-gis kyang don-med 'chal-gtam-gyi smra-ba thams-cad spong-la| *oM-ma-Ni-pad+me-hUM* zhes *yi-ge drug-ma* chu-bo'i rgyun bzhin-du bar ma chad-par bzla-ba dang| rna-bas sgra thos-tshad thams-cad kyang *yi-ge drug-pa*'i sgra yin snyam-du mos-par mdzod|

„sems-kyis kyang '*dod-chags zhe-sdang*-la sogs-pa'i rnam-rtog ngan-pa thams-chad spangs-te ma nam-mkha'-dang mnyam-pa'i sems-can thams-cad bde-ba-dang ldan| sdug-bsngal dang bral-nas myur-du sangs-rgyas-kyi go-'phang thob-par bya'o” snyam-du mos dgos-pa dang| sems-la gang shar-ba thams-cad der 'dzin med-par mdzod-cig (|)

- 8) yang thun so-so'i skabs-su ni de-ltar yin-la| thun-mtshams-rnams-su ni „rang nyid 'Phags-pa Spyān-ras-gzigs dngos yin” snyam-pa'i bsam-pa-dang ma bral-bar byas nas khyad-par nyin dang-po'i *dkar gsum* [65] gdan gcig-gi zas za-ba'i tshe| zas-kyi phud-kyis dang-por dkon-mchog-la phul|

de-nas rang-nyid Spyān-ras-gzigs-kyi sku-ru gsal-ba-la mchod-pa'i bsam-pa-dang bcas za dgos| lhag-pa chung-zad 'byung-po-la sbyin| dgongs-mo nyal-ba'i tshe yang gnyid-du ma song-gi bar rang-lus Spyān-ras-gzigs-kyi skur gsol-ba btab-la gnyid-du thib-thib 'gro-ba'i tshe rang-lus 'od-kyi phung-po dkar-po[r?] zhu-nas snying-ga'i *hrī*-la thim| de yang 'ja' yal-ba-ltar song-ba'i ngang-du gnyid-log (|) de-ltar ma shes-na '*dod-chags zhe-sdang*-gi bsam-pa shar-du ma 'jug-par dge-ba'i sems-dang ldan-pa'i ngang-nas gnyid-du 'gro thub-par byed dgos-so|

- 9) |thor-thug zer-ba ni|

thug-pa gzhan-rnams-las kyang lhag-par sla-ba zhig dgos-pas| za-btung byed-
pa'i tshe dmigs-pa 'di-ltar byed dgos| „de-yang rang-gi lus 'di-nyid-la *srin-'bu'i*
rigs brgyad-khri-bzhi-stong yod-pas| de-rnams-kyis bkres-pa ba'i ched-du da-lta
zas 'di zos-nas phan-'dogs-la ma-'ongs-pa-na bdag sangs-rgyas thob-pa'i tshe
'di-rnams-la chos-kyis phan-gdags-par bya'o” snyam-pa'i mos-pa byed dgos|

de-ltar *smyung-gnas*-kyi cho-ga dang 'brel-bar nyams-su len-pa'i sbyor-ba'i
nyin| sha-chang| sgog-btsong| [66] la-phug| til| sran-ma| sbang-ma| rang-gi
kha-bro-sogs spangs-te| *dkar gsum*-la brten-pa'i zas gdan gcig bya| kha-zas-la
longs-spyod-pa'i skabs bza'-btung bdud-rtsir mos-nas| rang Thugs-rje Chen-por
gsal-ba-la mchod-pa'i tshul-lam| snying-gar Thugs-rje Chen-po lha thams-cad
'dus-pa'i ngo-bor mos-nas de-la mchod-pa'i bsam-pas longs-spyod| phyi-dro
bu-ram-ka-ra sbrang-rtsi-sogs longs-spyod-pa-las zho 'o-ma shing-tog rigs-sogs
'dul-bar dus rung-gi zas gsungs-pa-rnams mi za|

dngos-gzhi'i nyin-tho-rengs-nas bzung-ste| 'bru-phran gcig-gam chu-thigs gcig-
tsam-gyi bza'-btung mi bya|

de-nas grol-ba'i zhog-pa skya-rengs shar-ba dang thor-thug gtong-na chog (|)
'on-kyang skya-rengs ma shar gong-du gtong-na phyi-dro'i kha-zas-kyi nyes-par
'gyur-ro|

10)|dngos-gzhi'i *snyung-gnas* bya-ba ni|

spyir spang-bya-ba brgyad dang nyams-su blang-bya lus lhar sgom| ngag-gis
sngags bgrang| yid-kyis *byang-chub-kyi-sems* sgom-pa-rnams nyi-ma dang-po'i
skabs-dang 'dra|

'di'i khyad-par ni snga-dro khrus byas-pa-nas bzung sang-zhog-gi bar-du lus-kyi
sgrib-pa sbyong-thabs-su zas-su 'bru-rdog gcig-tsam yang mi za| skom-du chu
thigs-pa gcig-tsam yang mi 'thung-bar 'dug-pa-la *smyung-gnas* zer-ba yin-no|

ngag ni sgrib-pa sbyong-thabs-su tha- [67] mal-gyi gtam mi smra-ba-la| ngag
bcad-pa zer| yid-kyi sgrib-pa sbyong-thabs-su sems skad-cig kyang gzhan-du
ma-g.yeng-bar dmigs-rim-la gnas-pa-la cho-ga 'don-pa zhes zer-bas 'di gsum ni|
lus| ngag| yid gsum-gyi sgrib-pa sbyong-thabs khyad-par-can zhig yin-no||

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ

Károli Gáspár Református Egyetem

A népkultúra „felfedezése” és jelentősége a japán identitásban

Abstract

Folk culture as part of collective identity in Japan

The concept of *furusato* (a nostalgic feeling for an idyllic rural home) is still an important part of modern Japanese cultural identity, even though its image is linked to traditional folk culture. The idea is usually interpreted in the context of the Meiji modernisation period that took place at the end of the 19th century, although the origins of the importance of folk culture go back to the early 19th century formation of collective identity. In the Edo period, the cultural movement of *kokugaku* aimed at searching for the ‘original culture’ of Japan by studying ancient Japanese language, literature, myths, and history. ‘Culture’ as the common attribute of the community and ‘language’ as the primary bearer of collective identity played important parts in this process. The importance of the language of the common people also emerged; thus folk culture became included in discourses of identity, mainly in Hirata Atsutane’s works. During the period of modernisation in the 19th century, folk culture seemed to embody the original Japanese culture and tradition and became an important part of the Japanese identity, which can also be compared to the modernisation and identity discourses in East Central Europe at that time. The idea that the peasantry was untouched by modernisation was a widespread view in the 19th century; however, it gained a significant role only where modernisation was perceived as a foreign influence and/or pressure by society. In order to protect their own culture, communities often turned to rural, agricultural traditions when defining their cultural heritage. In addition to the modernisation context, the issue of folk culture as one of the most important foundations of collective identity can be linked to a long-standing theoretical debate on national development and the formation of national consciousness. Besides global modernisation and identity issues, this question can also be examined and interpreted in the context of the ‘cultural concept of nations’. This approach may provide an explanation to the long-standing tradition of folk culture in Japan today, manifested among other things in the idea of *furusato*.

Keywords: Furusato; kokugaku; Hirata Atsutane; cultural identity; Japanese folk culture

1. Bevezetés

Abe Shinzō 安倍晋三, Japán miniszterelnöke a Japánban 2016-ban tartandó G7-csúcstalálkozó bejelentésekor a helyszínt, Ise Shima-t¹ 伊勢志摩 úgy mutatta be, mint „Japán *furusato*-ja” ふるさと, azaz központja, eredete, lényege, „szíve”.² A kifejezést egyes kutatók a sintó politikai jelentőségének felelevenítésével, illetve az erre való törekvéssel hozták összefüggésbe,³ noha a *furusato* szó – bár nagyon szélesen értelmezhető és nehezen meghatározható fogalmat takar – nem hordoz politikai jelentést, ugyanakkor a japán kultúra egyik lényeges eleme.

A *furusato* (egy idilli, vidéki otthon vagy a „szülőföld” iránti nosztalgikus érzésként definiálva⁴) fogalma ma is fontos része a japán kulturális identitásnak, és így számos tudományos munka foglalkozik vele, értekezések vitatják értelmét, funkcióit és népszerűségének okát. Ami a definíciókat illeti, a *furusato* jelölheti a „szülőföldet” („régii falu”), erős érzelmi kötődéssel és nosztalgiával valami iránt, amely a modernizáció során elveszni látszott: az emberek harmonikus léte iránt. A *furusato*-t fel lehet fogni „premodern” jelenséggként, szemben a „modern Japánnal”, amelyben a városi léthez olyan negatív jelzőket tulajdonítanak, mint a „hideg, mesterséges és dehumanizáló”, míg a *furusato* „meleg, természetes és humanizáló”.⁵ A *furusato* hatása az általa megidézett „hagyományos kultúra” képében és a tágabb értelemben vett „japán jellegzetesség” felfogásában rejlik; a *furusato* egy kíváncsi életstílus-esztétikát jelenít meg (*soboku* 素朴): mesterkéletlen, rusztikus egyszerűséget, az erdős hegyek, a kanyargó folyó által vágott mezők és a nádtetős parasztházak környezetében.⁶ A *furusato* fogalma és képe egyértelműen a vidékhez és a hagyományos értelemben vett népi kultúrához kötődik, és a japán kultúra, sőt identitás fontos eleme. A fogalom eredetét általában a XIX. század második felében Japán Meiji-kori (明治) modernizációs folyamatán belül értelmezik; a gondolatot és magát a szót pedig általában a XX. század elejének néprajzkutatóihoz kötik (Yanagita Kunio 柳田國男 1875–1962 és Orikuchi Shinobu 折口信夫 1887–1953). Gyökerei, a népkultúra és a népi

¹ Az Ise nagyszentély a japán sintó központi, legszentebb helye, a sintó panteon főistenségének tartott Napistennő szentélye, császári rituálék színhelye.

² “The Ise-Shima Summit will be held next May, exactly 150 days from today. I intend to make this an opportunity to share with the world the appeal of Japan’s ‘furusato,’ or heartland – a place dear to many, away from bustling cities” (Abe Shinzō, 2015. december. The Prime Minister of Japan and His Cabinet). https://japan.kantei.go.jp/97_abe/actions/201512/28article1.html 伊勢...まさに日本の「ふるさと」です。 <https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/summit/ise-shima16/summit/message.html>

³ Larsson 2023: 6.

⁴ Morrison 2013: 2.

⁵ Morrison 2013: 2.

⁶ Robertson 1998: 116.

hagyomány meghatározó jelentőségének eredői azonban megtalálhatók a XIX. század eleji kollektív identitás kialakulásának a folyamatában, azon belül Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–1843) munkásságában. A XIX. századi modernizáció folyamatában a XX. század elején a japán felfogásban a népkultúra jellegzetességei a japán identitás részeként jelentek meg, amelynek hagyománya mind a mai napig él, többek között éppen a *furusato* ideájában is.

Jelen írás azt igyekszik bemutatni, hogy a XIX. század elején a falusi élet és népkultúra hogyan került be Hirata elképzelésében a japán kultúra és „jelleg” meghatározásának a diskurzusába, valamint a XIX–XX. századi nyugati típusú modernizáció során miért lett jelentős a hagyományt (Hirata értelemezésében) megtestesíteni látszó népkultúra a japán identitás megfogalmazásában. A kérdést az írás megkísérli szélesebb, részben globális, részben koncepcionális megközelítésű kontextusban is megvizsgálni és a kulturális identitás, valamint a „kultúrnemzet” fogalmi keretei között értelmezni.⁷

2. Kora újkori identitásformálódás

A kora újkori japán kollektív identitás-diskurzusok legjelentősebb irányzata, iskolája (vagy nevezhető akár mozgalomnak is) ma már a szakirodalom által vitathatatlanul elismerten a *kokugaku* 国学.⁸ Az Edo-korban 江戸 (1600–1868) kialakult eredetileg tudományos irányzat a japán történelmi művek és a klasszikus irodalom filológiai vizsgálatára koncentrált, a korszak során azonban a *kokugaku* tanulmányok célja az ókori szövegek filológiai tanulmányozásától a japán kultúra jellegzetességeinek és az „egyedi japán ethosz” és spirituális identitás keresése felé tolódott.⁹ Célja így egyre inkább a japán hagyomány-

⁷ A fogalmakról és ezeknek a japán kultúrát érintő alkalmazhatóságáról, valamint a nemzetfogalom különböző felfogásáról (államnemzet és kultúrnemzet) részletesen lásd Farkas 2018: 16–17; 2018: 84–86; 2018: 147–151.

A kulturális identitás – az egy kultúrához való tartozás tudata – napjainkban a kulturális tanulmányok és a társadalomtudományok vitáinak fókuszában áll (Hall – du Gay [eds.] 1996). A közös történelmi múlt, a nyelv ismerete, a hagyományok és szokások mind-mind a kulturális önazonosság elemei, amelyekbe az egyén beleszületik, és amelyekben szocializálódik. A kulturális identitás ily módon a nemzeti identitással áll a legszorosabb kapcsolatban, de nem azonos vele, hiszen a kulturális identitás hely, nem, rassz, történelem, nemzetiség, szexuális orientáció, vallási elköteleződés, etnikai hovatartozás alapján is szerveződhet. A kulturális identitás bizonyos értelemben a modernista felfogásban (ahol nemzeti identitásról csak a modernizáció következtében beszélnek) a modernizációt megelőző kollektív identitást jelöli, amely a későbbi nemzeti identitás alapja lehet.

⁸ Burns 2003.

⁹ A legfontosabb munkák a kokugakuról: Harootunian 1988; Nosco 1990; Flueckiger 2011; McNally 2005; Teeuwen 2006; Burns 2003; Wachutka 2012.

nak az idegen eszméktől és gondolatoktól való „megtisztítása” és ezzel a japán kultúra és kollektív identitás meghatározása lett.

A *kokugaku* története, koncepciója és hatásai bizonyos szempontból a XVIII–XIX. századi kelet-közép-európai nemzetépítő mozgalmakkal mutatnak némi párhuzamot.¹⁰ Ennek a régiónak¹¹ a geopolitikai helyzete bizonyos szempontból és bizonyos időszakokban Japánéhoz hasonlítható: egy civilizációs központ periferiáján (vagy mellette) elhelyezkedve, egy kulturális hatalom befolyási övezetében éltek (Japán a kínai, Közép-Európa pedig a nyugat-európai kultúra hatása alatt, sőt befolyási övezetében), aminek egyik következménye az volt, hogy a „magas kultúra” (az elit kultúrája) gyakran kívülről származott, a hivatalnokok, a műveltek (és a tudomány) nyelve többnyire vagy részben „idegen” (kínai/német) volt. Az „idegen” kulturális befolyással szemben az etnikai csoportok vagy közösségek már a modernitás előtt elkezdték kialakítani saját identitásukat a saját nyelvükre összpontosító kulturális mozgalmakkal, őstörténetük és ókori történelmük feltárásával, ezzel megteremtve a nyelvi és kulturális viszonyaik által meghatározott kollektív identitástudatot. A XVIII. század vége és a XIX. század első fele a kollektív identitás meghatározó időszaka volt Közép-Európában, amikor a közösségek a „nemzet” fogalmához igyekeztek kötődni, és a nemzetet a nyelvi és kulturális azonosság által egyesített közösségként határozták meg.¹² A nyelvre és kultúrára összpontosító kulturális mozgalmak olyan szellemi megújulást hoztak létre, amely megalapozta a későbbi mozgalmakat a nemzeti identitások megfogalmazására.¹³

¹⁰ Japán és a közép-kelet-európai régió kora újkori identitás-diskurzusainak összehasonlításáról részletesen lásd Farkas 2018: 79–110.

¹¹ Európa harmadik történelmi régiója a nyugati és keleti zónák mellett: Közép- (vagy Kelet-Közép-) Európa, amely a nyugati fejlődés része, de sajátos jegyekkel és más modernizációs rendszerrel, saját hagyományokkal és kultúrával, ahol „kis- és közepes méretű népek próbálják érvényesíteni identitásukat az erősebb szomszédokkal szemben. [...] Röviden: Közép-Európa földrajzi régiója, [...] megteremtette a lehetőséget egy olyan történelmi régió számára, amelynek különböző elemei az események alakulásának megfelelően a szétesés vagy integrálódás felé mozdultak el” (Okey 1992: 105). Ez az írás nem tartalmazhatja a Kelet-Közép-Európával kapcsolatos vitákat és nézeteket, de megemlíthet néhányat a legfontosabb munkák közül, amelyek egy harmadik európai régió létezéséről szólnak: Szűcs 1983; 1988; Horel 2009; Okey 1992; Cornis-Pope – Neubauer 2004.

¹² Farkas 2018: 82–88.

¹³ Miroslav Hroch cseh történész és politológus a közép-európai „nemzeti ébredést” a nemzeti fejlődés különböző fázisokon keresztüli absztrakt sematizálásával írta le. Három időrendi szakaszt határozott meg a nemzet létrehozásában: az A fázis a „tudományos érdeklődés időszaka”, a B szakasz a „kulturális mozgalom időszaka”, végül a C szakasz a „politikai nemzeti mozgalom”. „A legkorábbi szakasz az az időszak volt, amikor [...] az etnikai csoport, annak kultúrája, múltja, természeti állapota, szokásai és így tovább tudományos érdeklődés tárgyává vált. Ebben a fázisban az alapvető nyelvi normák keresése és megfogalmazása, valamint a történelmi összefüggések felkutatása történt meg; röviden: a potenciális nemzetet tudomá-

Közép-Európában a XVIII. század végén és a XIX. században virágoztak fel az etnikai csoportok kollektív identitásának megfogalmazását célzó kulturális mozgalmak, ezzel egy időben Japánban a *kokugaku* kulturális mozgalma is ugyanezt tette az ősi japán nyelv, irodalom, mítoszok, történelem és politikai ideológia feltárásával, tanulmányozással és újraélesztésével, így meghatározva a „japánság” körvonalaait.¹⁴ Hasonló érvelési motívumok azonosíthatók az identitás-diskurzusokban Japánban és Kelet-Közép-Európában: a „nyelv” mint a kollektív identitás elsődleges hordozója, a nyelv meghatározó szerepe a kultúrában,¹⁵ a „kultúra” mint a közösség fő közös tulajdonsága; és hasonló törekvések az anyanyelv, a saját kultúra és az eredeti hagyományok feltárására, keresésére és fejlesztésére.¹⁶ A japán *kokugaku* kutatóinak hasonló elképzelései voltak a nyelv kulturális identitásban betöltött szerepéről.¹⁷ Ahogy Burns megjegyzi, „az eredeti, hiteles japán” nyelv eszménye hatékony eszköz volt a kulturális identitás magyarázatára és ezáltal megteremtésére.¹⁸

A kulturális identitásról szóló diskurzusban a népnyelv jelentősége, „rehabilitációjának” a szükségessége is hangot kapott. A tudósok részben a nyelv autentikus (vagy legalábbis annak tartott) formáinak visszaszerzésére, részben pedig a népnyelvnek a „magaskultúra” (általában az idegen kulturális központ) nyelveinek dominanciája alóli „emancipálására” tettek erőfeszítéseket. Az akkori népnyelv ezeken a vidékeken főként az írástudatlan paraszti népesség nyelve volt, akikről úgy gondolták, hogy az „ősinek” tekintett nyelvhasználattal megőrizték a közösségek nyelvi örökségét és így a közösségek kulturális identitását.¹⁹ A közösség nyelvi meghatározása a XIX. század elején hamarosan integrálta a parasztságot; sőt nyelvükre, mint a kulturális identitás „alapjára” helyezte a hangsúlyt.²⁰ A népnyelvet beszélő paraszti kultúrát ősinek, az egész etnikum hagyományörzőjének és őshonos kultúrájának tekintették, szemben az elittel (arisztokratákkal, olykor a városlakókkal is), akik a külföldi kulturális

nyosan határozták meg azon egyedi jellemzők szerint, amelyek megkülönböztethették azt a többi csoporttól” (Hroch 2007: 9). Fontos összefoglalás a kérdésről: Hroch 1996: 78–97.

¹⁴ A *kokugaku* mint a japán kollektív, kulturális identitás megfogalmazásának mozgalma témájához lásd főként Burns 2003.

¹⁵ Niederhauser 1981: 45. Joachim Lelewel lengyel tudós 1836-ban írta: „A nyelv becses nemzeti vagyon, és minden szláv nemzetnek odaadással kell művelnie, mert gondolataikat és elképzeléseiket fejezi ki” (Lelewel 2007: 36–37); Josef Jungmann cseh tudós 1806-ban azzal érvelt, hogy „(...) a nyelv az, ami meghatározza a nemzeteket és hazájukat” (Jungmann 2007: 106–111).

¹⁶ Az összehasonlítás részletes kifejtését lásd Farkas 2018: 43–110.

¹⁷ Farkas 2013: 14–15.

¹⁸ Burns 2003: 12.

¹⁹ Kitromilides 2006: 45–56, 48.

²⁰ A nép nyelvének jelentőségéről a cseh nyelv újjászületésében lásd Malý 2007: 69. A japán és kelet-közép-európai szövegek összehasonlításáról lásd Farkas 2016: 51–86.

központhoz kötődve „idegen” mintákat követtek.²¹ „A kultúrában és a hagyományban az őshonos vonások határozták meg a nemzet történelmi identitását, és olyan autonóm értéket jelentettek, amelyet nem kellett racionálisan igazolni.”²²

Kelet-Közép-Európában a XIX. században megindult a paraszti élet, a népköltészet, a szertartások és a viseletek feltárása, kutatása, a népi irodalmak gyűjtése és tanulmányozása, és ezek alapján koherens kép alakulhatott ki a közösségek népi kultúrájáról. A kutatók és a közvélemény körében is általános meggyőződéssé vált, hogy a parasztság megőrizte a közösség ősi és autentikus kultúráját, és ez tükrözi a csoport kollektív identitását, amely a nemzeti eszme felemelkedésével a nemzeti identitás alapjául szolgált.²³ A nemzeti szimbólumok elemei származhattak a nyelvből (mondák, versek), folklórból, szokásokból, a jellegzetes tájból, az adott népcsoportra jellemzőnek tartott mentalitásból, gasztronómiából, állatokból, szakrális helyekről, mítoszokból, legendákból, történelemből, hősökből; kiterjedtek a közösség társadalmi, anyagi, területi stb. megkülönböztető jegyeire, és a csoporthoz való egyenrangúság érzését biztosították a közösség tagjainak.²⁴ A nemzeti jelképek egyik legfontosabb alkotóeleme a „szülőföld” képe lett, amely nemcsak kivételesen vagy egyedülállóan szépnek, hanem szentnek is számított (amint azt egyes kelet-közép-európai nemzeti himnuszok ma is mutatják).²⁵ Ezeket a nemzeti érzelmekhez szorosan kapcsolódó fogalmakat és eszméket jól érzékelteti Kelet-Közép-Európa XIX. századi romantikus költészete, a haza szépségét dicsérő versekkel (amelyek közül több is nemzeti himnusz lett)²⁶ vagy a szülőföldhöz kapcsolódó érzelmek kifejezésével.²⁷ A népkultúra mint a közösség eredeti, valódi kultúrájának megőrzője, illetve a falusi élet mint a tiszta és hiteles életforma mintája felfogásában párhuzamot vonhatunk ezen mozgalmak és a japán *kokugaku* tudós és ideológus Hirata Atsutane nézetei és munkássága között.

3. Hirata és a népkultúra

Japánban a 18. századi *kokugaku* a japán irodalom, nyelv és vallásgyakorlat ősi (ókori, a kínai kulturális befolyás előtti időkből származó) formáira összpontosított, mint az „igazi” japán kultúra forrásaira. A XIX. század elején azonban

²¹ Hofer 1995: 64–81, 65.

²² Jedlicki 1999: 22.

²³ Hofer 1995: 64.

²⁴ Kiss Gy. 2011: 33.

²⁵ Kiss Gy. 2011: 86.

²⁶ Josef Kajetán Tyl: *Hol vagy hazám?* (cseh himnusz, 1834), Antun Mihanović: *Gyönyörű hazánk* (horvát himnusz, 1835) (Kiss Gy. 2011: 184–194).

²⁷ Lásd erre például Petőfi Sándor költeményeit (*Az Alföld, Szülőföldemen*).

Hirata Atsutane 平田 篤胤 (1776–1843)²⁸ a parasztságot, a népi kultúrát és a vidéki életet kezdte egyre inkább azonosítani az eredeti japán kultúrával („Ősi út”, Kodō 古道).²⁹ Hirata Atsutane is kapcsolódott a nyelv kiemelt szerepét hangsúlyozó *kokugaku* tudósokhoz, miszerint a nyelv „Japán szellemét” tükrözi,³⁰ de ő már meg volt győződve arról, hogy ez a nép által beszélt nyelv.³¹

Hirata Atsutane nézeteinek jelentősége vitathatatlan mind a *kokugaku* irányzatában, mind a modern japán identitás kialakításának folyamatában, és noha szerepét a különböző korok más-más politikai és ideológiai meghatározottságában eltérően, sőt pozitív és negatív értelemben is eltúlozva értékelték, napjainkban kiegyensúlyozottabb tudományos elemzések értelmezik munkásságának jelentőségét.³² Hirata megjelenésével a *kokugaku* irányvonala többfelé ágazott. Míg Keichū 契沖 (1640–1701), Kamo no Mabuchi 賀茂 真淵 (1697–1769) és Motoori Norinaga 本居 宣長 (1730–1801) a *kokugaku* fő intellektuális vonalához tartozott filológiai módszertani szempontból, Hirata ezzel szemben nem az ókori történelemre vonatkozó létező történetírói hagyomány szerint vizsgálta az ókori műveket (*Kojiki* 古事記, *Nihonshoki* 日本書紀), hanem a különböző narratívák egyesítését és ezáltal az ókori történelem revízióját és helyreállítását tűzte ki célul.

Hirata informális, a kor szellemiségét – és mondhatjuk, a japán identitás megfogalmazását – a hivatalos kereteken túl vagy akár azon kívül is befolyásoló hatását mutatja népkultúrával kapcsolatos tevékenysége, ezt még azon szakirodalmi összegzések is elismerik, amelyek egyébként Hirata politikai ideológiai jelentőségét nem vagy alig ismerik el, vagy éppen kifejezetten negatívan értékelik munkásságát.³³

3.1. A népi hiedelemvilág

Hirata már az 1790-es évektől felfigyelt a vidéki nép életére, történeteire, legendáira.³⁴ A népkultúra elemeinek összegyűjtésével megelőlegezte a japán etnográfia megteremtőjének tartott Yanagita Kunio (1875–1962) és Orikuchi Shinobu (1887–1953) XX. századi tevékenységét.³⁵ Ugyanakkor Hirata folklór-

²⁸ Harootunian 1988: 199–204.

²⁹ Harootunian 1988: 17, 23.

³⁰ A japán nyelv jelentőségéről a *kokugaku* diskurzusában lásd Burns 2003: 68–101.

³¹ Harootunian 1988: 186.

³² Harootunian 1988; Mitsumatsu 2020; Yoshida 2012; Yoshida 2016; Miyachi 2004; Miyachi 2015.

³³ Hirata életútjáról, nézeteiről és értékeléséről részletesebben lásd Farkas 2024.

³⁴ Harootunian 1988: 122.

³⁵ Farkas 2020.

ral kapcsolatos munkásságát csak az utóbbi időben kezdik kutatók a japán vallás és hiedelemvilág kutatásával is összekapcsolni, mert a XIX. század végétől a népi hiedelmekről, démonokról, szellemvilágról szóló leírásait a „babonáság” kategóriájába sorolták, és nem foglalkoztak vele tudományosan.

Hirata 1820-tól kezdte lejegyezni beszélgetéseit egy Torakichi nevű fiatal sámánnal,³⁶ aki természetfeletti utazásokról, *tengu*-kkal³⁷ 天狗 való találkozásokról és más „csodálatos” eseményekről mesélt neki.³⁸ Hirata *Senkyō ibun* 仙境異聞 (Csodálatos történetek a „másik” világból, 1822) című művében a Torakichi-vel készített beszélgetései állnak, amelyeket úgy írt le, mintha a sámán történetei empirikus bizonyítékok lennének a természetfeletti világ létezésére. Mindezeket a természetfeletti történeteket, mítoszokat később beépítette nagy munkájába, a *Koshidenbe* 古史傳.³⁹ Újabb kutatások hangsúlyozzák a *Senkyō ibun* jelentőségét,⁴⁰ amelyet a XIX. századi Japánban, a modern néprajztudomány kialakulásának idején figyelmen kívül hagytak a „természetfölötti” hangsúlyozása miatt.⁴¹ Hirata folklórral kapcsolatos munkásságát a későbbiekben sem kapcsolták össze a japán vallásosság kutatásával, és csak az újabb kutatások értékelik Hirata munkáit a népi vallásosság, a hiedelemvilág és az okkultizmus kutatásához való hozzájárulásként. A *Senkyō ibun* nagy részét a XIX. század eleji japán népi vallásos hit és gyakorlat feljegyzése alkotja, így értéke az újabb vélemények szerint megkérdőjelezhetetlen a Tokugawa-kor valósi életének pontosabb megértésében.⁴²

A korábbi értelmezések Hirata népi kultúrával kapcsolatos munkáit azok misztikus és spirituális jellege miatt a XIX. századi modernizációs törekvésekkel szemben állónak tekintették. Wilbur Hansen azonban hangsúlyozza, Hirata-nak az a törekvése, hogy a japán „lelkiséget” az egyszerű népben, a parasztságban

³⁶ Kozó Torakichi egy fiatal (14 éves) edo-i utcagyerek volt, aki 1817-ben eltűnt, majd 1820-ban változatlan megjelenésben felbukkant, és azt állította, hogy időközben a *tengu*-k között élt, és megtanulta a tudományukat. Hirata Atsutane a házába fogadta a fiút, aki évekig nála lakott, és hosszú beszélgetéseket folytattak a *tengu*-k és más természetfeletti lények világáról, amelyet Hirata „A másik világnak” nevezett.

³⁷ A *tengu* a japán folklór ismert lénye, általában férfialakként ábrázolták, madárszerű fejjel vagy vörös arccal és hosszú orral. A hegyek védelmezőinek számítottak, a buddhizmus ellenfeleinek, akik gyakran gyerekeket raboltak, de lehettek védelmező démonok is bizonyos helyeken. Egyes nézetek a *yamabushi*-khöz 山伏, a hegyi emberekhez kapcsolták őket, akik elvonultan, remeteként vagy aszkétaként éltek a hegyekben és erdőkben, varázslással, gyógyítással, ördögűzéssel, jóslással foglalkoztak.

³⁸ Hansen 2008; 2006: 337–372.

³⁹ Hardacre 2017: 338. Hirata ebben a munkájában összegezte teljes rendszerét, 1811-től gyakorlatilag haláláig írta. Tanítványai fejezték be és adták ki 1911-ben.

⁴⁰ Hansen 2008: 2–3.

⁴¹ Hansen 2008: 5.

⁴² Hansen 2008: 3.

keresse és találja meg, éppen a japán vallás és kultúra felfogásának „demokratizálását” jelentette.⁴³ Hirata népkultúra iránti érdeklődése, a népi hiedelemvilág feljegyzése olyan rétegeknek adott hangot, amelyek korábban nem voltak láthatóak a japán kultúrában.⁴⁴ Ugyanakkor a japán kultúra „misztikusságának” képe is köthető Hirata munkáihoz, aminek szintén mind a mai napig érezhető a hatása.⁴⁵

3.2. A mezőgazdasági termelés

Hirata számára az „ősi út” eszméje a hétköznapi, mindennapi életre összpontosult, ezt olyan hiteles és természetes valóságnak tartotta, amelyet követve meg lehet szabadulni a kultúra korlátaitól és annak az egyszerű és tiszta életet romboló hatásaitól. A kultúra kereteiből kikerülve vissza lehet térni az istenségek, a föld és a nép közötti természetes és közvetíttelen kapcsolathoz, ismét azonosulni lehet a tiszta valósággal, a nép egyszerű életmódjával és tiszta érzéseivel.⁴⁶ Hirata Atsutane koncepciója az volt, hogy az „ősi út” – amelyet az eredeti japán kultúra visszaállítása érdekében kell felkutatni, tanulmányozni, majd rekonstruálni – a mezőgazdasági termelést, a vidéki életet jelenti, amelyet az egyszerű nép, a parasztság követett és őrzött meg.⁴⁷ Mint írta: „Ha a mezőgazdaságra gondolunk, azt meg kell becsülni. Sőt, a rizstermesztésen alapuló földön élő japánoknak meg kell ismerniük országuk alapjait.”⁴⁸

Hirata kiemelt hangsúlyt fektetett a rizstermesztésre, mint a termelés alapvető életfenntartó elemére és a rizsre mint alapélelmiszerre, amelyet nézete szerint a japán *kami*-k 神 biztosítottak a japán nép számára. A rizstermesztésből élő faluközösségeket testületnek, önkormányzattal rendelkező, önálló, szorosan együttműködő és szervezett egységnek tartotta.⁴⁹ A falvak családi háztartása (*ie* 家) alapján rekonstruálta (esetenként megalkotta) az ősök és a védőistenségek tiszteletének vallási gyakorlatát; amely így az *ie*-k egységét magában foglalva a kollektív istentisztelet központjává és egyben a társadalmi rend modelljévé (falusi társadalom) lett.⁵⁰

A koncepció az *ie*-ről, mint az őstisztelet és a közösség (és az egész társadalom) alapvető egységéről az Edo-korszakban és azt követően egyre nagyobb

⁴³ Hansen 2008: 4.

⁴⁴ McNally 2005: 259.

⁴⁵ Hansen 2006: 339.

⁴⁶ Harootunian 1988: 37.

⁴⁷ Harootunian 1988: 185.

⁴⁸ Harootunian 1988: 159.

⁴⁹ Harootunian 1988: 243–244.

⁵⁰ Harootunian 1988: 203–207.

teret és jelentőséget kapott, és ez még a XX. században is fókuszban maradt (például Yanagita Kunio vagy Murakami Yasusuke 村上 泰亮 az 1980-as években).⁵¹ A kis falusi gazdálkodáson alapuló társadalom koncepciója kapcsolódott Japán klímájához, a természeti környezethez (*fūdo* 風土), a társadalmi szerveződés jellegzetes formáihoz és az őshonos istenségekhez.⁵² „Úgy tűnik, hogy a kemény munka és a takarékoság a világ parasztságára jellemző érények, de a japán gazdák körében talán túlságosan is jelen voltak” – állapította meg az Edo-kor jeles kutatója.⁵³ Még ideológiák, vallási vagy etikai mozgalmak is alakultak azzal a céllal, hogy megerősítsék ezeket az értékeket a parasztság körében (*Shingaku* 心学, *Hōtoku* 報徳 mozgalmak), amelyek szorosan kapcsolódtak a családi rendszerhez és a gyermeki engedelmesség kötelességéhez.⁵⁴ Ezen elemek a nyelv jelentőségével együtt a kora újkori japán kollektív identitás alapvető részei lettek.

3.3. A „japán etika”

Hirata Edo-ban a városi élet frivolságával szembesült, és élesen támadni kezdte a morál lazulását, a *gesaku* 戯作 szórakoztató irodalmat, a szamurájok léha életmódját, és ezzel szembeállította főként a vidéki „egyszerű emberek” erkölcsös, szorgalmas munkavégzéssel teli életvitelét.⁵⁵ Az egyszerű nép mindennapi életét autentikus és természetes realitásként kezelte, amelyet nem befolyásolt bármilyen (idegen) kultúra hatása, így az ehhez való „visszatérés” az emberek földhöz, természethez és istenekhez való természetes és közvetlen viszonyának a helyreállítását tette volna lehetővé.⁵⁶ Hirata az „egyszerű embereket” (*bonjin* 凡人, *tadabito* 直人) felbecsülhetetlen értékű tudás forrásának tekintette az Ősi Útról, azt állítva, hogy a *kami*-k 神 nyelve közöttük található. Ez az idea elősegítette a népkultúra elemeinek és magának a „nép” fogalmának a megjelenítését a „magas” kultúrában⁵⁷ és a népi vallásosság jelenségeinek kapcsolatba hozását vagy azonosítását a *shintō* 神道 elemeivel. Hirata munkáiban kiemelt szerepet kapott a mindennapi élet vallásos tisztelettel övezett részeként az *ie* 家, a család

⁵¹ Harootunian 1988: 245; Murakami 1984: 302–312; Murakami 1994.

⁵² Havens 1974: 22. Japán földrajzi és klimatikus viszonyainak meghatározó jelentősége a japán kultúra jellegzetességeinek kialakulásában a mai napig élő idea (Ito 1997).

⁵³ Bellah 1985: 126.

⁵⁴ Bellah 1985: 127.

⁵⁵ Harootunian: 1998: 121.

⁵⁶ Hardacre 2017: 337.

⁵⁷ Ez az idea, miszerint a népkultúra az eredeti egyszerű, természetes, romlatlan viszonyrendszert mutatja az ember és természet, az ember és isten egységében, több más kultúrának is jelentős tézise, akár már az európai antikvitásban, a klasszicizmusban vagy a romantikában vagy a XIX–XX. századi nativista mozgalmakban. Erről részletesen lásd Farkas 2020: 195–214.

egysége, az ősök és a családi *kami*-k tisztelete, a faluközösség jelentősége és a mezőgazdasági termelés mint az élet alapja. A vallásos tisztelet színhelye a család (az *ie*, őseivel és védőistenségével) lett, a családok összességéből álló falu pedig a közös ősökkel és védőistenségekkel a közösségi vallásos gyakorlatok terét alkotta. A mezőgazdasági termelés, pontosabban a rizstermelés a japán élet, a japán faluközösségi tevékenység és így a vallásos tisztelet alapjává emelkedett.⁵⁸ A Hirata által felvázolt hiedelemvilág a védelmező *kami*-kkal a sintóra épülő népi vallás alapja lett, amely hozzájárult a japán vidék közösségi szerveződésének megerősítéséhez. Mindezzel Hirata nagyon jelentős szerepet játszott a modern japán identitás megformálásában.⁵⁹

3.4. Hirata nézeteinek terjedése

Hirata tanításait először Edo-ban, illetve a városi népesség körében terjesztette előadásai, iskolái és munkái révén, de az 1820-as évektől egyre erőteljesebben figyelt a vidéki népességre, és egyszerű nyelvezetet használva számukra fogalmazott meg számos írást, olykor az általa bírált *gesaku* irodalom nyelvezetének mintájára.⁶⁰ Hirata műveinek és így tanításainak terjedését elősegítette, hogy a kora újkori Japánban kiemelkedő volt a műveltség magas szintje.⁶¹ Kiterjedt kommunikációs rendszer alakult ki, amely az új politikai, gazdasági és kulturális információt a társadalom széles rétegeiben terjesztette.⁶² Sőt vidéken is jártak a könyvárusok, és voltak kölcsönkönyvtárak a vidéki városokban is. Tudós értekezések, politikai pamfletok, szépirodalmi alkotások, vallási szövegek, gyógyászati útmutatók váltak széles körben hozzáférhetővé szerte az országban.⁶³ A vidéki gazdáknak szóló, tartományi tudósok által írott mezőgazdasági kézikönyvek (*nōsho* 農書) kiadóival az 1820-as években kötött megálapodása eredményeként Hirata Atsutane ezekben a kiadványokban kifejthette nézeteit a mezőgazdaság, azon belül is a rizstermesztés szakrális jelentőségéről, a földművelésnek az istenekhez köthető kapcsolatáról, mindennek teológiai hátteréről, a falusi társadalom és életforma „igazi japán” jellegéről. Ezek a

⁵⁸ A rizstermesztés mint a japán társadalom szerveződésének és a japán kultúrájának az alapja máig élő gondolat: Wojtan 1993.

⁵⁹ Hansen 2008: 4.

⁶⁰ Harootunian 1988: 121.

⁶¹ Az általános oktatás nemcsak a felső rétegek (szamurájok) számára volt elérhető, hanem a város lakó, sőt a vidéki köznép számára is (Katsuhisa 1991: 118–119).

⁶² Katsuhisa 1991: 97.

⁶³ Az 1780-as években a bestseller könyvek akár tízezer példányban is elkeltak (Burns 2003: 27). Hirata *Tama no mihashira* 靈能真柱 című munkája 1868-ig több mint tízezer példányban kelt el.

kézikönyvek olyan rétegeket értek el, amelyek máshogyan nem tudtak volna megismerkedni a *kokugaku* tanításokkal, és amely rétegek mindezzel hangot is kaphattak a közgondolkodásban és a közéletben, és ezzel saját identitásukat is kifejezhették.⁶⁴ Mindez széles körű ismertséget biztosított Hirata tanításainak, és a későbbiekben is meghatározó hatással volt a japán identitás megfogalmazásában, a rizstermesztésnek és az ehhez kötődő állhatatos munkavégzésnek a japán társadalom alapjaként és erkölcsi kereteiként való meghatározásában.

4. A népkultúra és a modernizáció – „vidéki nosztalgia” vagy az identitás része?

A „vidéki nosztalgia” szinte „univerzális” jelenségeként fogható fel, amely több társadalomban, különböző időszakokban is jelentkezett, esetenként eltérő indokokkal és elemekkel. A XVIII. század végén és a XIX. század elején Európában a romantika nagymértékben befolyásolta és meghatározta az ipari forradalom során elvesztettnek hitt „harmónia” iránti nosztalgia kialakulását és ennek társadalmi és politikai következményeit, beleértve a természet és a tudomány racionalizálását és a felgyorsult fejlődést. A régi tradicionális kötelékek gyengülése miatt megbomlott a harmónia, és ez az egyén „valahová tartozásának” érzésével párosulva bizonytalansághoz, társadalmi elidegenedéshez és elmagányosodáshoz vezetett, ami felerősítette a biztonság és az „összetartozás érzése” iránti vágyakozást.⁶⁵ A múlt egyes részeit (főként az erősnek tekintett társadalmi és közösségi kapcsolatok) az „aranykor” mítoszával eszményítették, amely szerint akkor az emberek még őszinték és önzetlenek voltak. A „romlatlan” emberek keresése a jelenben az egyszerű vidéki nép és kultúrájának a „felfedezéséhez” és idealizálásához vezetett, amelyben a vidéki életet tisztának, egyszerűnek, az emberek közötti erős társadalmi kötelékekkel és a természettel harmonikusnak tekintették.

A XIX. századi modernizáció során, amelyet Japánban és Közép-Kelet-Európában a „modern Nyugathoz való felzárkózás” politikai-társadalmi reformprogramjával valósítottak meg, „egy tudatos modern nacionalizmus épült ki a

⁶⁴ A *kokugaku* Motoori Norinaga irányzatát követő tudósai nem is nézték jó szemmel ezt a „népszerűsítést”, nem tartották tudományos teljesítménynek, erre viszont Hirata azzal válaszolt, hogy büszkén hirdette magáról, ő nem tudós, akiknek a munkásságát nem tartotta sokra, mert nem váltak az emberek javára, nem szolgálták a közösséget, és/vagy csak idegen gondolatokat ismételgettek (konfuciánus, buddhista), vagy csak az ősi Japánnal foglalkoztak, nem az akkori emberekkel és kérdésekkel. Ezzel szemben ő, Hirata, a kor embereihez szólt, a kor kérdéseivel, és az „igazi japán út” (erkölcs és szellemiség) felélesztésével (Harootunian 1988: 122).

⁶⁵ Hroch 2007: 5.

meglévő kulturális közösség fogalmának alkalmazásával”.⁶⁶ A modernizációtól érintetlen parasztság eszméje Európában (Európa nyugati, közép- és keleti felén is) és a XIX. században Japánban is elterjedt, bár eltérő értelmezésekkel és következményekkel.⁶⁷ Az eltérés éppen abban látható, hogy bár a „város-vidék” ellentét szinte minden kultúrában (és korban) megjelent, a paraszti világ és a népkultúra (életforma, folklór) nem mindenhol lett a nemzeti identitás fontos vagy akár alapvető része. A lényegi különbség tehát az, miért lehetett bizonyos régiókban kiemelten fontos a népkultúra mint a kollektív identitás része? Ez a kérdés a régiók sajátos fejlődésével, modernizációs tapasztalataikkal és a kollektív identitások eltérő kialakulásával függ össze. Míg a társadalmak iparosodásra adott válasza szinte globálisan tartalmazta és tartalmazza a vidéki nosztalgia egyes elemeit (a témában a XIX. századi brit vidéki nosztalgiától egészen a mai kínai vagy dél-amerikai érzelmekig találunk esszéket), jelentős különbségek voltak abban, hogy a társadalmak hogyan reagáltak erre az identitás-diskurzusok esetében. Ahol a modernizációt (amely erősen kötődött az iparosodáshoz és az urbanizációhoz) idegen befolyásnak és/vagy nyomásnak, azaz „kívülről jövőnek” tekintették és tapasztalták, ott az őshonos kultúrára nézve ezt fenyegetőnek tartották. Ez a tapasztalat arra készítette a társadalmak értelmiségét, hogy a saját kultúra védelmére és megőrzésére koncentráljanak („nativizmus”), és egyértelműen határozzák meg a közösségek kulturális örökségét és kollektív identitását. Amikor a modernizáció a XIX. század második felében elérte Kelet-Közép-Európa és Japán régióit, ezeknek a régióknak a társadalmi szembesültek a nyugati gyors modernizáció programjával és az identitás újradefiniálásának a problémáival a nemzeti eszme és a nacionalizmus növekvő fontosságának a korszakában, és mindez hasonló viták megjelenését és elterjedését eredményezte a kihívásra adott válaszok tekintetében. A lehetséges reakciók sora a teljes elutasítás szélsőségétől (az ebből eredő kulturális elszigetelődési kísérletek, etnocentrizmus, idegengyűlölet) a határtalan elfogadásig és azonosulásig terjedt; azonban még a nem szélsőséges megközelítés is szembesült azzal a dilemmával, hogyan lehet (a nyugatiasodáshoz szorosan kapcsolódó) modernizációt úgy adaptálni, hogy közben az adott közösség ne veszítse el identitását és kultúráját.⁶⁸ Ezekben a diskurzusokban a saját kultúrát és hagyományokat gyakran a vidékkel, a mezőgazdasággal és a patriarchális társadalmi viszonyokkal azonosították, mert a parasztságot a modernizáció által nem érintett társadalmi rétegnek látták.⁶⁹ A népkultúra az ókortól változatlan, a történelemtől és a különböző kulturális hatásoktól érintetlennek számított, így

⁶⁶ Burns 2003: 225.

⁶⁷ Scheiner 1998: 68.

⁶⁸ Jedlicki 1973: 63.

⁶⁹ Jedlicki 1973: 69.

az újonnan meghatározott nemzeti kultúra gazdag tárházát jelentette a legendák, népmesék, mítoszok, versek, dalok, balladák, szokások összessége, valamint a népművészetből eredő vagy a vidéki tájjal azonosítható szimbólumok, amelyek a nemzetépítés korszakában váltak rendkívül fontossá.⁷⁰

Japánban a Meiji-korban 明治 hasonló elképzelések merültek fel a (nyugati) modernitás következményeivel való szembenézés során. A Meiji-korszak első évtizedeiben a nyugati kultúrák Japánba való gyors és gyakran korlátlan beáramlása azzal a következménnyel is járt, hogy Japánban szükségesnek érezték, hogy újragondolják saját nemzeti kultúrájukat;⁷¹ ezért az 1880-as évektől egyre inkább érvényesült a japán hagyományok és értékek „újrafelfedezése” és/vagy „megőrzése” irányuló törekvés. Az „igazi” japán értékekkel és erkölccsel rendelkező modern identitás megteremtésére irányuló törekvésekben (a császárközpontú állami *shintō* mint ideológia és a konfucianizmus mint erkölcsi útmutató elképzelései mellett) a népkultúra elemei, mint lehetséges alapok, kiemelt szerepet kaptak az egész japán nép közös hagyományaként. A XIX. század végén tanulmányozták, gyűjtötték és lejegyezték a japán folklórt (mondákat, legendákat és mitológiai történeteket). Gyerekeknek megfelelő kiadások is megjelentek illusztrációkkal, bemutatkozó szövegekkel, dalokkal, versekkel kiegészítve.⁷² Az 1890-es években a folklóralapú gyermekirodalom összeállításának egyik legfontosabb célja a hazaszeretet, a büszkeség, az erény és a japánság ösztönzése volt.⁷³ (Ezek a legendákon és mitológiákon alapuló népmese- és történetgyűjtemények megelőzték Yanagita Kunio és Orikuchi Shinobu későbbi folklórtanulmányait.⁷⁴)

A vidéki társadalom rendszere olyan modellt nyújtott az állam és a társadalom felépítésére, amely a lojalitás közös alapja lehetett az országban mindenki számára.⁷⁵ A hagyományosnak tekintett japán munkaerkölcs és életfelfogás (takarékoság, kötelesség, kemény munka és faluközösségi lét) fontosságáról („a nemzet gerince”), egy politikai ideológia is kialakult a XX. század elején.⁷⁶ A *nōhonshugi* 農本主義 („agrárizmus”) egy ideális japán társadalmi és politikai rendet képviselt, amely a földművelésre és a vidéki társadalomra mint a japán civilizáció alapjára épült.⁷⁷ Szilárd meggyőződése volt, hogy a rizstermesztés képezi a japán kultúra egyedi tulajdonságait, a falusi közösségek mintául

⁷⁰ Hofer 1995: 71.

⁷¹ A japán „újragondolás” jellegzetességeiről értékes elemzés olvasható Takó Ferenc tanulmányaiban (Takó 2017, 2018).

⁷² Wachutka 2013: 227–228.

⁷³ Wachutka 2013: 228.

⁷⁴ Wachutka 2013: 228.

⁷⁵ Havens 1974: 188.

⁷⁶ Havens 1974: 9.

⁷⁷ Havens 1974: 7.

szolgálnak a társadalom szerveződésére, a vidéki (paraszti) élet pedig az igazi követendő erkölcsöt és etikát képviseli.⁷⁸ A *shintō* megerősítette a *kyōdōtai* 共同体 (közösségi szervezet) koncepcióját is, az „autentikus japán vidéki közösséget”, amely szorosan kapcsolódott az árasztásos rizstermesztés gyakorlatához, bonyolult öntözési és munkaigényes rendszerével, amely egy speciális közösségi társadalmi szerveződés kialakulását eredményezte.⁷⁹ A *nōhonshugi* „fontos ideológiai áramlat is volt a nemzet önképének tisztázásáért folytatott küzdelmében a Meiji-kor kezdetétől a második világháborúig tartó évek során”.⁸⁰ A XX. század eleji etnológia (*minzokugaku* 民俗学), amelyet Yanagita Kunio és Orikuchi Shinobu fogalmazott meg, egy olyan autentikus népkultúra képét alkotta meg, amelyet a történelem során változatlanak tekintettek, és amelyet az elit változó kulturális horizontja érintetlenül hagyott. Így következképpen a nemzet mint közösség „valódi” kultúrájának megőrzőjeként lehetett rá tekinteni.

5. Összegzés

Az autentikus, a közösség ősi vonásait megőrző népkultúra gondolata, illetve annak jelentősége és a kollektív identitás részévé válása a modernizáció során a XIX–XX. században Japánban és Kelet-Közép-Európában is megfigyelhető – mint ahogyan ennek a máig ható hagyománya is. A kérdés, hogy miért válhatott a népkultúra a nemzeti identitás részévé (és nem pusztán a romantikus vidéki nosztalgia ideájában jelent meg), az a jelen írásban kifejtett modernizációs problematika mellett egy régóta létező, a nemzeti fejlődésről és a nemzettudatok kialakulásáról és jellegéről folytatott koncepcionális értelmezési vitához is kapcsolható.⁸¹

A nemzet fogalmát a társadalomtudomány egy része⁸² a modernizációhoz köti, azt pedig a kapitalizmus kialakulásához. A nemzet ebben a felfogásban politikai koncepció, „elképzelt közösség”, társadalmilag megkonstruált egység, amellyel a modernizálódás (iparosodás, urbanizáció, belső migráció) folyamán hagyományos kötődéseiket (lokális összetartozás, helyi közösségek, család, vallási csoportok) elvesztett egyének azonosulhattak. A nacionalizmus esze-rint a független nemzetállam megteremtésére irányuló politikai mozgalom, amelynek kialakulásában az iparosodás, a társadalmi és állami modernizáció

⁷⁸ Havens 1974: 296.

⁷⁹ Robertson 1991: 89.

⁸⁰ Havens 1974: 317.

⁸¹ Ring 2004.

⁸² Néhány irányadó munka ebben az irányzatban: Anderson 1991; Gellner 2006; Hobsbawm 1990; Breuilly 1993. A kitalált tradíció elmélete főként Hobsbawm nevéhez köthető, Hobsbawm–Ranger 1983.

játszik meghatározó szerepet.⁸³ A nemzetnek egy másik, nem pusztán politikai, hanem kulturális fogalomként való értelmezése eltér a nyugat-európai politikai („civil”) nemzet koncepciójától, és egy másik fejlődési modellhez kapcsolódik: a „kultúrnemzeti” koncepcióhoz. Eszerint az önmagukat nemzetnek tekintő közösségek nemcsak vagy nem elsősorban politikai testületnek tartották magukat, hanem a közös nyelv és kultúra által (is) összetartott közösségnek. A kulturális nemzeti identitás alapjai: a közös nyelv, a közös múlt, mítoszok, legendák, hagyományok, a történelmi tudat, a szomszédok képe, és különösképpen erősen integráló elemek a szimbólumok, amelyek képesek voltak elfedni „az etnikumon belül a társadalmi, regionális és felekezeti különbségeket, és megszilárdították benne az összetartozás és egység érzését”.⁸⁴ Megtalálhatók még olyan elemek a kulturális identításban, mint a népkultúra, a folklór, a szülőföld mint táj, sajátos lelkiség vagy szellemiség vagy akár még gasztronómia és az emblematisztikus növény vagy állat is. Mindezen jellegzetességek egyértelműen megfigyelhetők Japán esetében is, főként a *kokugaku* eredményeinek köszönhetően (beleértve Hirata népkultúrával kapcsolatos munkásságát). A közös mítosz (a teremtés, a Napistennő, az isteni eredet és egyenes leszármazás mítosza) és a közös kultúra lett az alapja a közös identitásnak, amely felülírta a társadalmi és gazdasági különbségeket, és kialakította az egység érzetét.⁸⁵ A japán szellemiség (*Yamato damashii* 大和魂), a szent hegyek, a szülőföld (*furusato*), a rizs kiemelt, szinte megszentelt státusza a táplálékok között – mind a japán egyedi kultúra, a japán kulturális identitás meghatározó összetevői lettek. Japán esetében ugyan mondhatjuk, hogy a modernizáció során az „államnemzeti” fejlődés érvényesült, hiszen Japánban létezett az állam, és az állampolgárok egységesen a császár alattvalóinak számítottak – éppen ez teremtette meg az ország egységét. A Meiji-állam valóban a nyugati modellt követte, a főként „felülről” végrehajtott modernizáció során modern intézményrendszerrel rendelkező nemzetállamot alakított. Ugyanakkor ennek a modern nemzettudatnak az alapját képező kulturális identitást már a kora újkorban, a nyugati típusú modernizációt megelőzően megfogalmazták – a modernizáció során ezekből az elemekből alkották meg Japán modern nemzeti identitását.⁸⁶ A kulturális identitás fontosságát mutatja akkor és a későbbiekben is, 1945 után is és még ma is az, hogy a japán nemzettudat mennyire szorosan kötődött (és kötődik ma is) a kulturális koncepcióhoz, amelynek egyik leginkább látható megjelenése a *nihonjinron* 日本人論 („A japánság elmélete”) kiterjedt és népszerű irodalma.⁸⁷

⁸³ Ring 2004: 9.

⁸⁴ Kiss Gy. 2011: 33.

⁸⁵ Burns 2003: 220.

⁸⁶ Burns 2003.

⁸⁷ Farkas 2018: 147–154.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

Tencsényi, Balázs – Michal Kopecek (eds.) 2006. *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945)*. Texts and Commentaries, Vol. 1, Late Enlightenment – Emergence of the Modern National Idea. Budapest–New York: CEU Press.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Bellah, Robert 1985. *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press.
- Breuilly, John 1993. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Burns, Susan L. 2003. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822384908>
- Chakrabarty, Dipesh 1998. „Afterword. Revisiting the Tradition/Modernity Binary.” In: Stephen Vlastos (ed.) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520918177-022>
- Cornis-Pope, Marcel – John Neubauer (eds.) 2004. *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co. <https://doi.org/10.1075/chlel.xix>
- Csurgó, Bernadett 2016. „Nostalgia for the rural. Cultural heritage-based tourism and community building in rural Hungary.” In: *Proceedings of Heritage. 5th International Conference on Heritage and Sustainable Development*. Barcelos: Green Lines, 1583–1592.
- Delanty, Gerald 2012. „The Historical Regions of Europe: Civilizational Backgrounds and Multiple Routes to Modernity.” *Historická Sociologie* 1: 9–24. <https://doi.org/10.14712/23363525.2014.35>
- Farkas, Ildikó 2013. „The Japanese Nation Building in European Comparison”, *Acta Asiatica Varsoviensia* 26: 7–27.
- Farkas Mária Ildikó 2014. „Kitalált, felújított vagy valódi hagyományok?” *Távol-Keleti Tanulmányok*, 4.1–2: 79–98.
- Farkas Mária Ildikó 2015. „Cultural identity, nation building, modernization. Defining identity in Japan and East-Central Europe in the 18th and early 19th century.” In: Melinda Papp (Pappová) (ed.) *Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries*. Budapest: Eötvös University Press, 51–86.
- Farkas Mária Ildikó 2016. „Kulturális identitás, nemzetépítés, modernizáció A kulturális és nemzeti identitás megfogalmazása Japánban és Közép-Európában a 18–19. században.” *Orpheus Noster* VIII.1: 44–63.
- Farkas, Mária Ildikó 2016. „Reconstructing Tradition. The Debate on ‘Invented Tradition’ in the Japanese Modernization.” *Acta Asiatica Varsoviensia* 29: 31–46.
- Farkas Ildikó 2018. *A japán modernizáció ideológiája*. Budapest: L’Harmattan–KRE.

- Farkas, Mária Ildikó 2020. „Homeland in the Discourses of Collective Identity of Early 19th Century in Japan and Central Europe.” In: Christopher Craig – Enrico Fongaro – Aldo Tollini (eds.) *Furusato: 'Home' at the nexus of history, art, society, and self*. Milan: Mimesis International, 195–214.
- Farkas Mária Ildikó 2024. „Hazai tudományok és külföldi hatások? Hirata Acutane nézeteinek külső forrásai.” In: Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.) *Kortárs Japanológia V*. Budapest: KRE – L'Harmattan, 229–258.
- Flueckiger, Peter 2011. *Imagining Harmony: Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*. Stanford: Stanford University Press.
- Gellner, Ernest 2006. *Nations and Nationalism*. John Wiley & Sons.
- Hall, Stuart – du Gay, Paul (eds.) 1996. *Questions of Cultural Identity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
- Hansen, Wilburn 2006. „The Medium is the Message: Hirata Atsutane's Ethnography of the World Beyond.” *History of Religions* 45.4: 339–372.
- Hansen, Wilburn 2008. *When Tengu Talk: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World*. Honolulu: University of Hawai'i Press. <https://doi.org/10.1558/arsr.v23i1.118>
- Hardacre, Helen 2017. *Shinto. A history*. Oxford: Oxford University Press.
- Harootunian, Harry D. 1988. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Havens, Thomas R. H. 1974. *Farm and Nation in Modern Japan. Agrarian Nationalism, 1879–1940*. Princeton–London: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400872169>
- Hobsbawm, Eric 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric – Terence Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofer, Tamás 1995. „The 'Hungarian Soul' and the 'Historic Layers of National Heritage': Conceptualizations of Hungarian Folk Culture, 1880–1944.” In: Ivo Banac – Katherine Verdery (eds.) *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*. New Haven: Yale Center For International and Area Studies, 64–81.
- Horel, Catherine 2009. *Cette Europe qu'ondit centrale des Habsbourg à l'intégratio européenne, 1815–2004*. Paris: Beauchesne.
- Hroch, Miroslav 1996. „From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe.” In: Gopal Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*. New York–London: Verso, 78–97.
- Hroch, Miroslav 2007. „National Romaniticism.” In: Balázs Tencsényi – Michale Kopecek (eds.) *Discourse of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945). Texts and Commentaries. Vol. 2. National Romanticism – The Formation of National Movements*. Budapest–New York: CEU Press, 4–21.
- Ito, Abito 1997. *Aspects of Japanese Culture and Society: An Anthropologist's View*. Tokyo: International Society for Educational Information.
- Jedlicki, Jerzy 1973. „Native Culture and Western Civilization. Essay from the History of Polish Social Thought of the Years 1764–1863.” *Acta Poloniae Historica* 28: 63–85.
- Jedlicki, Jerzy 1999. *A Suburb of Europe: Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization*. Budapest: Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9789633865538>
- Jungmann, Jozef 2007. „Second Conversation Concerning the Czech Language.” In: Balázs Tencsényi – Michal Kopecek (eds.) *Disourses of Collective Identity in Central and South-east Europe (1770–1945). Texts and Commentaries, Vol. II. National Romanticism – The Formation of National Movements*. Budapest–New York: CEU Press, 103–111. <https://doi.org/10.1515/9786155211249-014>
- Kiss Gy. Csaba 2011. „Hol vagy, hazám?” *Kelet-Közép-Európa himnuszai*. Budapest: Nap Kiadó.

- Kitromilides, Paschalis M. 2006. „The Enlightenment in Southeast Europe: Introductory considerations.” In: Balázs Tencsényi – Michal Kopecek (eds.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Texts and Commentaries, Vol. 1. Late Enlightenment – Emergence of the Modern National Idea*. Budapest–New York: CEU Press, 45–56.
- Larsson, Ernils 2023. „Addressing the Shinto establishment: ‘Faith talk’ and ‘God talk’ in political rhetoric in contemporary Japan.” *Contemporary Japan* (online megjelenés: 2023. augusztus 31.) <https://doi.org/10.1080/18692729.2023.2251806>
- Lelewel, Joachim 2007. „Legitimacy of the Polish Nation.” In: Balázs Tencsényi – Michal Kopecek (eds.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Texts and Commentaries, Vol. II. Vol. II. National Romanticism – The Formation of National Movements*. Budapest–New York: CEU Press, 33–41. <https://doi.org/10.1515/9786155211249-005>
- Malý, Jakub 2007. “Our National Rebirth.” In: Balázs Tencsényi – Michal Kopecek (eds.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Texts and Commentaries, Vol. II. Vol. II. National Romanticism – The Formation of National Movements*. Budapest–New York: CEU Press, 65–71.
- McNally, Mark 2005. *Proving the way: conflict and practice in the history of Japanese nativism*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center. <http://dx.doi.org/10.1163/9781684174096>
- Mijachi Masato 宮地正人 2004. *Meiji ishin to Hirata kokugaku* 明治維新と平田国学 [A Meiji-restauráció és a Hirata kokugaku]. Tōkyō: Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan.
- Mijachi Masato 宮地正人 2015. *Rekishi no naka no “yoakemae”*: *Hirata kokugaku no bakumatsu ishin* 歴史のなかの『夜明け前』—平田国学の幕末維新 [„Hajnal előtt” a történelemben: A Hirata kokugaku az Edo-kor végén] Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Mitsumatsu, Makoto 2020. „The Successors of Hirata Theology.” *Religious Studies in Japan* 5: 53–80.
- Moriya, Katsuhisa 1991. „Urban Networks and Information Networks.” In: Chie Nakane – Shinzaburo Oishi (eds.) *Tokugawa Japan. The social and economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 118–119.
- Morrison, Lindsay R. 2013. „Home of the Heart: the Modern Origins of Furusato.” *ICU Comparative Culture* 45: 1–27.
- Murakami, Yasusuke 1984. “Ie Society as a Pattern of Civilization.” *Journal of Japanese Studies* 10.2: 281–363.
- Murakami Yasusuke 村上泰亮 1994. *Bunmei to shite no ie shakai*. 文明としての家社会 [Az ie-társadalom mint civilizáció]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.
- Neubauer, John 2010. “Petőfi: Self-Fashioning, Consecration, Dismantling.” In: Marcel Cornis-Pipe – John Neubauer (eds.) *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctions and Disjunctions in the 19th and 20th Centuries. Volume IV: Types and Stereotypes* Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 40– 55. <https://doi.org/10.1075/chlel.xxv.05ne>
- Niederhauser Emil 1981. *The Rise of Nationality in Eastern Europe*. Budapest: Corvina.
- Nosco, Peter 1990. *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1163/9781684170081>
- Notehelfer, F. G. 1999. “Review on Mirror of Modernity.” *Journal of Japanese Studies* 25.2: 432–438. <https://doi.org/10.2307/133333>
- Okey, Robin 1992. “Central Europe / Eastern Europe: Behind the Definitions.” *Past & Present* 137: 102–133. <https://doi.org/10.1093/past/137.1.102>
- Ring Éva 2004. *Államnemzet és kultúrnemzet válaszútján*. Budapest: ELTE Eötvös.
- Robertson, Jennifer 1991. *Native and Newcomer: Making and Remaking a Japanese City* Berkeley, CA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520915022>

- Robertson, Jennifer 1998. "It Takes a Village: Internationalization and Nostalgia in Postwar Japan." In: Stephen Vlastos (ed.) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA: University of California Press, 110–132. <https://doi.org/10.1525/9780520918177-012>
- Santos, Alexandre R. 2024. "On the nature of tradition: The Japanese notion of *furusato* and a historical quest for place." *History and Anthropology*, 1–21. <https://doi.org/10.1080/02757206.2024.2337626>
- Scheiner, Erwin 1988. "The Japanese Village. Imagined, Real, Contested." In: Stephen Vlastos (ed.) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA: University of California Press, 67–94. <https://doi.org/10.1525/9780520918177-009>
- Szűcs Jenő 1983. *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*. Budapest: Magvető.
- Szűcs, Jenő 1988. "The three historical regions of Europe: an outline." In: John Keane (ed.) *Civil Society and the State*. London: Verso, 291–33.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 9.2: 151–187. <https://doi.org/10.38144/TKT.2017.2.7>
- Takó Ferenc 2018. „Tükör által. A nyugati filozófiai tradíció szerepe a Meiji-megújulás önértelmezésében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 10.2: 159–198. <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.2.7>
- Teeuwen, Mark 2006. "Kokugaku vs. Nativism." *Monumenta Nipponica* 61.2: 227–242. DOI:10.1353/mni.2006.0023
- Vlastos, Stephen 1998. "Agrarianism without Tradition: The Radical Critique of Prewar Japanese Modernity." In: Stephen Vlastos (ed.) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA: University of California Press, 79–95. <https://doi.org/10.1525/9780520918177-010>
- Vlastos, Stephen 1998. "Tradition. Past/Present Culture and Modern Japanese History." In: Stephen Vlastos (ed.) *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley, CA: University of California Press, 1–18. <https://doi.org/10.1525/9780520918177-004>
- Wachutka, Michael 2012. *Kokugaku in Meiji-period Japan. The Modern Transformation of National Learning and the Formation of Scholarly Societies*. Leiden, Boston: Global Oriental.
- Waswo, Ann 1999. "Review on Mirror of Modernity." *Monumenta Nipponica* 54.1: 133–135. <https://doi.org/10.2307/2668280>
- Wojtan, Linda S. "Rice: It's More Than Food In Japan." *Japan Digest*, November 1993. <http://spice.fsi.stanford.edu/sites/default/files/digest6.pdf> (utolsó letöltés: 2016. augusztus 11.)
- Yoshida Asako 吉田麻子 2012. *Chi no kyōmei: Hirata Atsutane o meguru shomotsu no shakaishi* 知の共鳴 —平田篤胤をめぐる書物の社会史 [A tudás visszhangja: A Hirata Atsutane-ről szóló könyvek társadalomtörténete]. Tōkyō: Perikansha.
- Yoshida Asako 吉田麻子 2016. *Hirata Atsutane: Kōkyō szuru shisha, seija, kamigami* 平田篤胤—交響する 死者・生者・神々 [Hirata Atsutane: A halottak, az élők és az istenek összhangja]. Tōkyō: Heibonsha.

KOVÁCS JANKA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

A lefordíthatatlan elemek fordíthatóságának kérdése Sŏ Chŏngju dél-koreai költő *Hwasa* című versén keresztül

Abstract

The question of the translatability of untranslatable elements through the poem *Hwasa* by South Korean poet Sŏ Chŏngju

The difficulty of literary translation has been the subject of numerous studies. Regardless of the angle from which they examine the relationship between the source and target texts, their conclusions often point to the impossibility of literary translation. The problem is often caused by what Jieun Kaier, in his 2022 book on the translation of Korean poetry into English, calls ‘invisibles’. These are usually culture-specific elements or characteristics of the source text that, due to the difficulty of translating them, often do not appear in the target text, hence their name. Such ‘invisible’ elements may include, for example, onomatopoeia, realia, or dialects. In prose translations, these features can be addressed with the help of explanatory inserts or footnotes, but in poetry translations, there are no such possibilities, which makes the translator’s task even more difficult. The study aims to give insight into the translation of the ‘invisible’, focusing on realia and dialects, and to present possible translation methods, using a specific poem as an example. The work examined in this study is the poem *Hwasa* by 20th-century South Korean poet Sŏ Chŏngju. This poem is an optimal choice not only because the realia and dialects appearing in the text make it difficult to translate into other languages but also because, although it is taken from the poet’s most important volume, which is a seminal work of modern Korean poetry, a Hungarian translation of the poem has not previously been published. The study introduces various definitions of realia and the translation strategies aimed at addressing them. It then examines the issue of dialect translation by introducing the standardisation of the Korean and Hungarian languages and dialectal literature in the two countries. This research shows that while the issue of the translatability of realia is a relatively often discussed topic, the number of studies on the translation of dialectal poetry is notably scarce. This paper presents two possible Hungarian translations of the poem, illustrating two different methods for translating dialectal poetry. The study thus makes a new contribution to the corpus of Korean literature translated into Hungarian while also presenting the factors influencing the translation, the translation difficulties arising from the peculiarities of the source text, and possible solutions.

Keywords: Korean–Hungarian literary translation; translation of poetry; Korean literature; Sŏ Chŏngju; *Hwasa*; realia; dialect; translation of dialectal literature

1. Bevezetés

A műfordításról szóló írások visszatérő témái a fordítás lehetetlensége, az ekvivalencia nemléte¹ és a „lefordíthatatlan” elemek problémája, bármilyen aspektusát vizsgálják is ezek a tanulmányok a forrásszöveg és a célszöveg kapcsolatának. Kiaer² az ilyen „lefordíthatatlan” elemeket „láthatatlanoknak” hívja; ezek „olyan koncepciók és rendszerek, amelyek léteznek a forrásnyelvben, de nem léteznek a célnyelvben”.³ Ezek általában kultúraspecifikus elemei, jellegzetességei a forrásszövegnek, ám fordításuk nehézsége miatt gyakran nem jelennek meg a célszövegben. A „láthatatlanok” közé sorolja Kiaer a reáliát, a dialektust, a hangutánzó szavakat stb.⁴ A koreai versek egyik érdekessége, hogy általában a lírai én is egy „láthatatlan elem”, ugyanis a koreai nyelvnek nincs szüksége az alany megjelölésére. Előfordul, hogy ez nyitottabb értelmezést is megenged, ez a tulajdonsága a szövegnek azonban a fordítás során elveszik, hiszen sok nyelvben elengedhetetlen az alany jelenléte a mondatban. A „láthatatlanok” fordítására prózai szövegek esetében valamivel könnyebb megoldást találni, van lehetőség lábjegyzetben magyarázatot fűzni a szöveghez, a versfordítás során azonban nincsenek ilyen lehetőségek, így még nehezebb dolga van a fordítónak.

A tanulmány célja, hogy Sö Chöngju⁵ 서정주 徐廷柱 (1915–2000) dél-koreai költő egy versének elemzésén keresztül bepillantást engedjen a „láthatatlanok” fordításának nehézségeibe. Ehhez a *Hwasajip* 화사집 花蛇集 kötet címadó versét, a *Hwasa* 화사 花蛇 című művet dolgozza fel, amely nem jelent meg korábban magyar fordításban. A tanulmány megnevezi a forrásszöveg jellegzetességeit, ezt követően pedig megvizsgálja, hogy ezeket milyen módon lehet visszaadni magyar fordításban. A forrásszövegben megjelenő elemek a *reáliák* és a tájnyelvi kifejezések; a tanulmány foglalkozik a *reáliák* fogalmával és fordítási stratégiáival, valamint érinti magyar és koreai viszonylatban a nyelv standardizálásának és a tájnyelvi irodalomnak témakörét is. A tanulmányban szerepel a vers két lehetséges magyar fordítása, amelyek illusztrálják a forrásszövegben észlelhető jellegzetes nyelvi elemek fordításakor alkalmazható mód-szereket.

¹ Egyes kutatók úgy vélekednek, hogy az ekvivalencia a fordítás alapvető feltétele, mások azonban azt a nézetet támogatják, hogy az ekvivalencia soha nem valósul meg teljesen; a célnyelvi szöveg csak bizonyos szempontból ekvivalens a forrásnyelvi szöveggel.

² Jeun Kiaer (születési név: Cho Chiün 조지은) koreai nyelvész és az Oxfordi Egyetem Ázsiai és Közel-keleti Intézetének oktatója.

³ Kiaer 2022: 4.

⁴ Kiaer 2022.

⁵ A magyaros átírás szerint: Szo Dzsongdzsu.

A tanulmány célkitűzése, hogy újabb művel bővítse a magyarra lefordított koreai irodalom tárá, hogy bemutassa a fordítást befolyásoló tényezőket, a forrásszöveg különlegességeiből fakadó fordításbeli nehézségeket és azok lehetséges megoldásait.

2. Koreai versek magyar fordításban

Az utóbbi években Dél-Korea nemzetközileg egyre ismertebbé vált, és ezzel egy időben az érdeklődés a koreai kultúra, történelem és nyelv iránt folyamatosan növekszik világszerte. A *Hallyu* 한류 韓流, vagyis koreai hullám⁶ hatására Magyarországon is rohamosan nő az ország kultúrája iránt érdeklődők és koreai nyelvet tanulók száma, és bár fellelhetők magyar fordításban koreai művek, az „irodalmi *hallyu*” még nem érte el hazánkat.⁷ Továbbá a nemzetközileg elismert koreai irodalmi alkotások túlnyomó része prózai mű, ebből következik, hogy a magyarra lefordított művek nagy része is a prózához sorolható,⁸ a koreai versek magyar fordításainak száma nem mondható soknak. Tehát a koreai kultúra növekvő nemzetközi hatása ellenére a koreai költészet továbbra is nagyrészt ismeretlen a magyar olvasók számára, a lefordított művek sajtóvisszhangja elenyésző.

Itt fontos megemlítenem azokat a magyar Korea-kutatókat, akiknek az eddigi magyar versfordítások köszönhetők, és akiknek a munkája motiválhatja a jövő fordítóit. Az egyik első verseskötet, amely koreai versek magyar fordításait tartalmazza, az 1958-ban Sövény Aladár szerkesztésében megjelent *Koreai költők*. A modern koreai irodalom kialakulásának korszakából, az 1920-as és 1930-as évekből szerepelnek benne válogatott versek. Mártonfi Ferenc nyelvész és orientalista az 1970-es évektől kezdett publikálni a koreai nyelvvel és irodalommal kapcsolatos témákban. Az ő nevéhez köthető például Hwang Chini 황진이 黃眞伊 XVI. századi költőnő⁹ egyik leghíresebb, *shijo* 시조 時調 műfajú rövidversének fordítása.¹⁰ A koreai–magyar versfordítás kapcsán meg kell említenünk Osváth Gábor nyelvészt és Korea-szakértőt is, az ő munkájának gyümölcse a magyar fordítások jelentős része és a költők életrajzának magyar

⁶ A dél-koreai populáris kultúra nemzetközi elterjedésének elnevezése.

⁷ Kiaer 2018: 20.

⁸ Gondoljunk csak a friss Nobel-díjas Han Kang 한강 regényeire, a Nemzetközi Booker-díjas *Növényevőre* és a *Nemes teremtményekre*. Cho Namchu 조남주 író *Született 1982-ben* című regénye is nemzetközi elismerésben részesült.

⁹ Foglalkozását tekintve *kisaeng* 기생, vagyis szórakoztatóhölgy volt. Műveltségét és költői tehetségét már a korabeli társadalom is elismerte. A Myöngwöl (‘fényes hold, telihold’, 명월明月) művésznevet használta.

¹⁰ Szerdahelyi (szerk.) 1992: 337.

nyelvű leírása. Osváth névéhez nemcsak a koreai klasszikus irodalom fordítása köthető, erre példa a 2002-ben megjelent, a *shijo* fordításait tartalmazó *Az öt barát éneke* című verseskötet, hanem a modern koreai költészet több művének fordítása is. 2016-ban adták ki *A koreai irodalom rövid története* című monográfiáját, amely átfogó képet ad a koreai irodalom alakulásáról, és számos XX. századi költő versének fordítása is fellelhető benne. 2023-ban megjelent a mű bővített második kiadása is.

3. A költőről¹¹

3.1. Élete

Ső Chŏngju a XX. századi koreai költészet egy korszakalkotó alakja, akinek fontos szerepe volt a modern koreai költészet alakításában, így művei megérdemlik, hogy tudományos vizsgálat tárgyává is váljanak.¹² Ső Chŏngju, írói álnevéen Mitang 미당 未堂,¹³ 1915. május 18-án született az Észak-Chŏlla tartományhoz (Chŏllapukto, 전라북도) tartozó Koch'ang megyében (Koch'anggun, 고창군).

A Chulp'o Általános Iskolában (Chulp'obot'onghakkyo, 줄포보통학교) kezdte tanulmányait, majd 1929-ben felvételt nyert a Chungang Gimnáziumba (Chunganggodŭngbot'onghakkyo, 중앙고등보통학교). 1930-ban a kwangju-i diákfelkeléssel (Kwangjuhaksaengundong, 광주학생운동)¹⁴ kapcsolatban letartóztatták. Bár a vádat felfüggesztették és szabadon engedték, a Chungang Gimnáziumból elbocsátották, ezért 1931-ben átjelentkezett a Koch'ang Gimnáziumba (Koch'anggodŭngbot'onghakkyo, 고창고등보통학교), ám nem sokkal később otthagya az iskolát. Csatlakozott egy buddhista kolostorhoz, majd 1935-ben Pak Hanyŏng 박한영 buddhista mester ajánlásával fölvetették a Központi Buddhista Egyetemre¹⁵ (Chungangbulgyojŏnmunhakkyo, 중앙불교전문학교), ám egy évvel később kilépett az egyetemről.¹⁶

¹¹ A Ső Chŏngju életéről és költészetéről szóló részek részben a tanulmány írójának ki nem adott mesterszakos diplomamunkájából származnak (lásd Kovács 2020).

¹² Kim 1998: 38–41.

¹³ Jelentése: 'még nem teljesen felnőtt/érett'.

¹⁴ Az 1920-as, 30-as években számos függetlenségi megmozdulás volt, ezek közül egy, az 1929 novemberétől 1930 márciusáig tartó kwangju-i diákfelkelés, amelynek alapját a japán és koreai diákok közti feszültség adta.

¹⁵ A mai Tongguk Egyetem (Tongguktaehakkyo, 동국대학교) elődje.

¹⁶ "Ső Chŏngju 서정주" Encyclopedia of Korean Culture: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0071543> (utolsó letöltés: 2025. 02. 22.)

1936-ban a *Fal* (Pyök, 벽 壁) című verse díjat nyert a *Tonga* című napilap (Tongailbo, 동아일보 東亞日報)¹⁷ éves tavaszi irodalmi versenyén. Ugyanebben az évben más költőkkel együtt a *Költők Falva* (Siinburak, 시인부락 詩人部落, 'Költők közössége')¹⁸ irodalmi lap szerkesztője lett.¹⁹

1941-ben a Tongdaemun Leányiskola (Tongdaemunyöhakkyo, 동대문여학교) tanára lett, majd a Tonga Egyetemen (Tongadaehakkyo, 동아대학교) és a Chosön Egyetemen (Chosöndaehakkyo, 조선대학교) tartott órákat. 1960-ban a Tongguk Egyetem (Tongguktaehakkyo, 동국대학교) professzora lett.

1946-ban Pak Mokwöl 박목월 朴木月 (1915–1978) költővel és Kim Tongri 김동리 金東里 (1913–1995) íróval megalapították a Chosön Fiatal Irodalmárok Egyesületét (Chosönch'öngnyönmunhakkahyöp'oe, 조선청년문학가협회), amelynek Sö Chöngju lett az elnöke. Ezt követően 1949-ben létrehozta a Koreai Irodalmárok Egyesületét (Han'gungmunhakkahyöp'oe, 한국문학가협회) is.²⁰

Miután 1950-ben kitört a koreai háború Sö más költőkkel együtt a frontvonalra ment, ahol újságot szerkesztett, versfelolvasásokat tartott, és beszédeket mondott. A háborúban látott borzalmak hatására skizofrén tünetei támadtak, és egy ideig szanatóriumban kezelték.²¹

A háború végeztével, 1954-ben kinevezték a Koreai Művészeti Akadémia (Taehanmin'gugyesurwön, 대한민국예술원) örökös tagjának, emellett 1977-től 1979-ig a Koreai Irodalmárok Szövetségének (Han'gungmuninhyöp'oe, 한국문인협회) bizottsági elnökeként működött.

2000. december 24-én, 85 évesen hunyt el, két hónappal felesége, Pang Oksuk 방옥숙 halála után.

3.2. Költészete

Korai művein erősen érződött a külföldi költészet hatása; a koreai irodalomban újak számító stílusokkal, témákkal kísérletezett. Költői kifejezésmódjára jellemző volt a szabadság, a zeneiség, a képiség és a közvetlen nyelvezet.

¹⁷ Szöuli székhelyű napilap, amely 1920 óta létezik. Alapításától kezdve a koreai demokrácia és kulturalizmus volt a fő fókusz. Gyakran jelentek meg benne a japán gyarmati uralmat kritizáló írások, ezért szigorú cenzúrának volt kitéve, és 1940-től 1945-ig be is tiltották. Máig az egyik legnevesebb koreai napilap.

¹⁸ Az első kiadásnak Sö Chöngju, a másodiknak O Changhwan 오장환 költő volt a szerkesztője. A humanista tiszta költészet volt a kiadványok irányadó ideológiája.

¹⁹ Osváth 2016: 199–200.

²⁰ "Sö Chöngju 서정주" Encyclopedia of Korean Culture: <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0071543> (utolsó letöltés: 2025. 02. 22.)

²¹ Uo.

1941-ben jelent meg *Hwasajip* című első verseskötete. Ez a versgyűjtemény költészetének lényegét hordozza magában. Nyelvi kifejezőmódjának alapját a tradicionalizmus képezi, a versekben forrongó életerő azonban már a nietzschei érzéki-testi felfedezésként jelenik meg. Lehetséges, hogy a kötet címe Baudelaire hatására lett *Hwasajip*, amelynek jelentése 'Virágkígyó gyűjtemény', ugyanis a francia költő híres kötetének címe, *A romlás virágai*,²² szintén a szépet és rútat, jót és rosszat ötvözi.²³ A verseken is érezni Baudelaire hatását,²⁴ akinek műveiben az érzékiség mellett elválaszthatatlanul megjelenik a testi vágy keresztény szempontú elítélése.²⁵ A *Hwasajip* korszakalkotó könyv, új hang a koreai költészetben, amelynek verseit a korábbi koreai alkotásokra nem jellemző intenzív életerő és erotikus vágy tölti meg.²⁶ A *Hwasajip* erős hajlandóságot mutat arra, hogy túllépjen a szépségnek az erkölcs által, a jó és a rossz viszonylatában meghatározott szokványos normáin. A versek témája többek között az eredendő bűn, a jó és rossz, a történelmi események és a sors. A kötet az élet felfedezésére összpontosít, gyakoriak az érzéki és ösztönös képek, ez jól kifejezi a költő korai korszakára jellemző heves mentális bolyongást. Ez a bizonytalanság az ösztön és az erkölcs közötti állandó konfliktus következményének tekinthető.

A japán gyarmati uralom utolsó éveiben, 1942 és 1944 között, több olyan műve született, amely a Japán-párti irodalom (ch'inilmunhak, 친일문학 親日文學) részének mondható.²⁷

A költő későbbi korszakait a hagyományos stílusok, témák jellemezték: az 1960-as években például a buddhista témák és a hagyományos koreai bölcsesség foglalkoztatták. Ekkor jelent meg a *Shillach'o* ('A Shilla-kor lényege', 신라초) című kötete, amelynek a koreai szellemiség feltárása volt a célja a Shilla Királyság (신라 新羅, i. e. 57 – i. sz. 935) kultúráján és ideológiáján keresztül.²⁸ A kötetben megjelent versek a *Samguk Sagi* ('A három királyság története', 삼국사기 三國史記) című XII. századi krónika, valamint a *Samguk Yusa* ('A három királyság emlékezete', 삼국유사, 三國遺事) című XIII. századi krónika híres történeteinek alapulnak.

A költő hosszú pályafutása alatt számos kötete jelent meg, ám a legelső gyűjteményét tartják a legfontosabbnak. A *Hwasajip*, bár korszakalkotó a modern koreai irodalom szempontjából, magyar fordítása még nem jelent meg. A költőtől korábban egyedül Osváth Gábor fordított magyar nyelvre, ám az általa lefor-

²² Franciául: *Les Fleurs du Mal*.

²³ Kim 1970: 19.

²⁴ McCann 2007: 6.

²⁵ Kim 1970: 19.

²⁶ Yi 2016: 285.

²⁷ Ilyen műve például a *Matsui tizedes dala* (Songjŏngojangsongga 송정오장송가), amely egy koreai kamikaze pilóta halálának állít emléket (Kovács 2022: 141–158).

²⁸ Brother Anthony of Taizé 2015: 16.

dítt művek mind a költő későbbi korszakaiból származnak. Ezek a fordítások a már említett *A koreai irodalom rövid története* című könyvben olvashatók.²⁹

4. A *Virágkígyó* című vers sztenderd fordítása és rövid elemzése³⁰

화사³¹

麝香 薄荷³²의 뒤안길이다.

아름다운 베암...

을마나 크다란 슬픔으로 태어났기에, 저리도 징그라운 몸둥아리나

꽃다님 같다.

너의 할아버지가 이브를 꼬여내든 達辨³³의 헛바닥이

소리없는채 널롱그리는 붉은 아가리로

푸른 하늘이다... 물어뜯어라. 원통히무려뜯어.

달아나거라, 저놈의 대가리!

돌 팔매를 쏘면서, 쏘면서, 麝香 芳草³⁴入길

저놈의 뒤를 따르는 것은

우리 할아버지의안해가 이브라서 그러는게 아니라

石油³⁵ 먹은듯... 石油 먹은듯... 가쁜 숨결이야

바늘에 꼬여 두를까부다. 꽃다님보단도 아름다운 빛...

클레오파투라의 피먹은양 붉게 타오르는 고혼 입설이다... 숨여라! 베암.

우리순네는 스물난 색시, 고양이같이 고혼 입설... 숨여라! 베암.

²⁹ Osváth 2016: 200–209.

³⁰ A vers részletes elemzéséből később külön tanulmányt tervezek írni, ezért a jelen írásban csak néhány gondolatot emelek ki.

³¹ Sö 1996: 20–22.

³² Olvasata: 사향 박하.

³³ Olvasata: 달변.

³⁴ Olvasata: 사향 방초.

³⁵ Olvasata: 석유.

Virágkígyó

Pézsmá és menta illatú az ösvény.

Te gyönyörű kígyó...
Micsoda hatalmas szomorúság szülte
utálatos tested?

Mint virágos lábszíz.

A nyelv, melynek ékesszólásával nagyapád Évát csábította
hang nélkül cikázik ki és be piros szádba
s kék az ég. ... Harapj, állj bosszút, harapj!

Menekülj! Te utálatos!

Kövel dobom újra és újra, a pézsmaillatú úton
őt követem, de nem azért,
mert nagyapánk feleségét Évának hívták, nem ily ok miatt,
de mint petróleumtól kábultan... petróleumtól kábultan... levegőért kapkodva.

Szeretnék tübe fűzve magam köré fonni. Virágos szíjnál is gyönyörűbb ez a
szín...

Mintha Kleopátra vérért szívta volna, oly pirosan lángol
az a szép ajak... Döfj, kígyó!

Szunne húszéves hajadon, macskaszerűen szépek ajkai... Döfj, kígyó!³⁶

A vers koreaiul a *Hwasa* címet viseli, ennek szó szerinti magyar fordítása 'virág-kígyó', amely a tanulmányban szereplő fordítások magyar címe is. Valószínűleg baudelaire-i hatásra választotta a költő a címet; felismerhetünk benne hasonló elemeket, mint a francia költő *A romlás virágai* kötetének címében.³⁷

A *Virágkígyó* egy szabadvers (chayushi, 자유시 自由詩), amely a legelterjedtebb forma volt a XX. századi koreai költészetben.³⁸ Laza szerkezet és a rímek hiánya jellemzi.

A vers témája a szerelmi vágy és ennek kettőssége; egyszerre vonzó és bűnös, vagyis halálos. Ezt fejezik ki a zaklatott síkváltások és a visszatérő motívumok,

³⁶ A tanulmányban szereplő fordítások saját munkáim, kezdetleges műfordításnak mondhatók.

³⁷ Kim 1970: 19.

³⁸ Osváth 2016: 139.

amelyek közé tartozik például a kábultság, az út, a bibliai Éva és Kleopátra. A szép és rút, jó és rossz közti határ eltörlésével a költő tabukat dönt meg, és a kábító erotika és érzéki szépség világát teremti meg.³⁹

A bűnbeesés említése erkölcsi utalás, azt a kettősséget szemlélteti, hogy az ember eredendően ki van szolgáltatva a szenvedélynek, nem képes védekezni ellene, ám ezzel egy időben tudatában van a korlátok nélküli testi vágy erkölcsi elítélésének is. A szöveget uraló jelkép, a kígyó, ennek az erotikus vágnak a szimbóluma, a bibliai utalások pedig a csábítás elfogadása és a vágy beteljesülése utáni kárhozatra utalnak. Így a kígyó alakja a versben ambivalens, egyszerre testesíti meg a csábítást és a testi szenvedélyt, valamint ezek negatív következményeit is.

Érdemes kiemelni a versben az ízleléshez és szagláshoz kötődő képek gyakoriságát, amelyek szintén az érzéki hatás felerősítésére szolgálnak. A vers kezdetén megjelenő, majd újra visszatérő átható pézsmá- és mentaillat azonnal hat a szaglásra, a kábulat érzetét tovább erősíti a petróleum és a vér megjelenése is. Visszatérő eleme a szövegnek az ajak, száj, nyelv, amelyek az ízleléshez köthetők, valamint a harapásra, döfésre felszólító részek is.⁴⁰

5. A forrásszöveg jellegzetességei és ezek lefordíthatatlanságának a kérdése

A fordíthatóság vagy a lefordíthatatlanság az ekvivalencián alapszik, vagyis azon a kérdésen, hogy megvalósulhat-e az ekvivalencia két nyelv, két szöveg között. Az ekvivalencia bár a fordítástudomány központi gondolata, arról, hogy a fordítás során hogyan és milyen mértékben tud megvalósulni, megoszlanak a vélemények. Az ekvivalencia leghíresebb kutatói közé tartozik Catford, aki különbséget tesz a formális megfelelés és a szövegekvivalencia között.⁴¹ Nida újítása az ekvivalenciakutatáson belül, hogy a befogadó reakcióját vette alapul

³⁹ Yi 2018: 204.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ A formális megfelelést úgy definiálta, hogy „bármely olyan célnyelvi kategória (egység, szerkezet, szerkezeti elem stb.), amelyről megállapítható, hogy a lehető legpontosabban 'ugyanazt' a helyet foglalja el a célnyelvi rendszerben, mint az adott forrásnyelvi kategória a forrásnyelvben”, ám példákkal szemléltette, hogy miért nem létezik formális megfelelés nyelvek között. Catford egy példája a nyelvek közötti formális megfelelés hiányára az angol *yes*, japán *hai* és francia *oui* szavak összehasonlításával történt. A szövegekvivalenciáról a következőket írta: „...a forrásnyelvi és a célnyelvi szövegek vagy szövegrészek akkor ekvivalensek, ha egy adott szituációban egymással kölcsönösen felcserélhetők” (Catford 1965: 27).

az ekvivalencia megvalósulásának vizsgálatához.⁴² Kade⁴³ négy kategóriába osztotta az ekvivalencia típusait,⁴⁴ ezek közül az egyik a nonekvivalencia, amikor a forrásnyelvi szavaknak nincsen célnyelvi megfelelője, például *reáliák* esetében. Smith szerint az ekvivalencia hiánya pótolható szövegbeli magyarázattal, ez esetben azonban óvja a fordítót a túl hosszú betoldásoktól, amely elvesz az olvasói élvezetből; a forrásnyelvi elem átvételével, amely azonban értelmezési nehézségeket okozhat az olvasónak; végül pedig „hibridalkotással”,⁴⁵ amelynek negatívuma, hogy „összemosza a két nyelvet”.⁴⁶

A *Hwasa* forrásszövegében megjelenő, gyakran lefordíthatatlan elemnek, Kiaer által pedig „láthatatlannak” nevezett jelenségek közé a *reáliák* és a dialektusok tartoznak. A továbbiakban ezek részletesebb vizsgálata következik.

6. Reáliák

6.1. Definíció és fordítási stratégiák

Klaudy definíciója alapján a *reáliák*⁴⁷ a forrásnyelvi kultúrára sajátosan jellemző jelenségek (ételek, italok viseletek stb.), amelyeknek a célnyelvben nincs megfelelőjük.⁴⁸ Egyes *reáliák* idővel átkerülnek más kultúrák szókincsébe is, és a mindennapi nyelvhasználat részévé válnak. Erre példa a magyar nyelvben a *tomahawk*, a *scalp* vagy a *vigvam*, amelyek az amerikai indián kultúra jellegzetes elemei. Ezek a szavak a reformkor előtt jelentek meg a magyar nyelvben, akkoriban ugyanis Európa-szerte népszerűek voltak az angol útleírások és szépirodalmi művek.⁴⁹ Az angol, francia, német, orosz és más nyelvekből tehát, amely kultúrákkal és nyelvekkel régóta ápolunk szoros kapcsolatot, számos *reália* beépült a magyar nyelvbe és köztudatba.⁵⁰

⁴² Nida értelmezésében formális ekvivalenciáról akkor beszélhetünk, ha a fordító elsősorban arra törekszik, hogy hűen visszaadja a forrásnyelvi szöveg formáját és tartalmát. Ezzel ellentétben a dinamikus ekvivalencia akkor valósul meg, ha a célnyelvi befogadó kap fokozott figyelmet (Klaudy 1994: 71).

⁴³ Otto Adolf Wenzel Kade német nyelvész.

⁴⁴ A másik három kategória a teljes ekvivalencia, a fakultatív ekvivalencia és a hozzátétőleges ekvivalencia.

⁴⁵ Horváth 2004: 32.

⁴⁶ Smith 1995: 189.

⁴⁷ A *reáliáknak* rengeteg elnevezése, definíciója létezik. Más nyelvterületeken nem gyakori a *reália* elnevezés használata a jelenség leírására, a magyar nyelvben azonban ez az elnevezés terjedt el, ezért a jelen tanulmány is ezt használja.

⁴⁸ Klaudy 2006: 34.

⁴⁹ Országh 1977: 24–25.

⁵⁰ Feltételezhetjük, hogy a *kimch'i* 김치 韩国泡菜 lesz az első koreai reália a magyar nyelvben.

A tanulmány szempontjából fontos megemlíteni Forgács *reáliadefinícióját* is: reáliának tekint „minden nyelvspecifikus jelenséget, minden szót és kifejezést, amelynek valamilyen konnotációja van”, így a frazeológiát, valamint a stílusrétegek és csoportnyelvek szavait is.⁵¹ A *reáliák* és tájnyelvi szavak sok szempontból hasonló szerepet töltenek be a szövegben, hasonló problémák jelentkeznek a fordításuk során is, a szakirodalom azonban nem vizsgálja együtt ezt a két csoportot. Bár a dialektusokat Forgács nem említi, az ő értelmezése utat nyithat a reáliák és tájnyelvi szavak fordítási kérdéseinek közös vizsgálatára.

Mujzer-Varga *A reáliafogalom változásai és változatai* című tanulmányában megkülönböztet megoldásközpontú és hiányközpontú szemléleteket.⁵² A hiányközpontú szemléletek alatt megemlíti többek között Catford „kulturálisan lefordíthatatlan elemek” elnevezését, amelyet Catford így definiált: „A kulturális lefordíthatatlanság akkor következik be, amikor a forrásnyelvi szöveg egy funkcionálisan releváns eleme teljes mértékben hiányzik abból a kultúrából, melynek a célnyelv része.”⁵³ Hasonlóan magyarázza Vinay és Darbelnet a *lakúna* kifejezést, amelyet szintén olyan veszteségek leírására alkalmaznak, amikor a célnyelvben valamilyen nyelvi eszköz hiányából fakadóan a forrásszöveg egy részét lehetetlen közvetíteni. A megoldásközpontú szemléletek közül megemlítendő Newmark „kulturális szó” elnevezése, valamint a Chesterman által használt „kulturálisan kötött kifejezés”.⁵⁴ Bár a *reáliák* fordíthatóságának vizsgálatakor gyakori, hogy nagyobb hangsúly kerüljön a fordítás során keletkezett hiányra, valójában számos megoldást alkalmazhat a fordító.

Az egyik legelterjedtebb gyakorlat a kulturális kifejezés közvetlen átvétele, ebben az esetben a *reália* megértését a szövegkörnyezet vagy betoldott magyarázatok segítik. Ez a megoldási lehetőség számos kutatonál megjelenik: az átvett forrásnyelvi kifejezéshez Smith szövegbeli magyarázatot,⁵⁵ Klaudy viszont lábjegyzetben csatolt kommentárt említ.⁵⁶ Ezek a megoldások azonban nem alkalmazhatók versek fordításakor. A Heltainál megjelenő módszerek változatosabbak: négy fordítási stratégiát nevez meg, köztük a korábban említett közvetlen átvételt, a tükörfordítást, az adaptálást és a magyarázó fordítást.⁵⁷ Mivel versek esetében a formai kötöttségek miatt általában nincs lehetőség magyarázó fordításra, a lábjegyzet csatolása pedig szintén nem elterjedt, a leg-

Ez a legnépszerűbb koreai savanyúságtípus neve, amely az egészségre gyakorolt jótékony hatásai miatt nemzetközi népszerűségnek örvend.

⁵¹ Heltai 2013: 33.

⁵² Mujzer-Varga 2007: 67–70.

⁵³ Catford 1965: 99.

⁵⁴ Vinay–Darbelnet 1958; 1995, in: Mujzer-Varga 2007.

⁵⁵ Smith 1995: 189.

⁵⁶ Klaudy 2006: 36.

⁵⁷ Heltai 2001: 30, in: Horváth 2004.

könnyebben alkalmazható stratégia a Heltainál is megjelenő adaptálás, amelyet akkor alkalmaz a fordító, amikor „a szövegből adódó kulturális különbségek áthidalására törekszik”.⁵⁸

6.2. Reáliák a versben és a fordításban

Sŏ Chŏngju *Hwasa* című versében két alkalommal is megjelenik a *taenim* 대님 szó mint kulturális *reália*, amely a koreai tradicionális férfiviselet része: egy olyan szalagnak az elnevezése, amelynek segítségével megkötötték bokánál a bő szárú nadrágot, hogy könnyebb legyen benne mozogni, dolgozni. A *reália* tehát a férfiviselet része, és ez a vers elemzéséhez fontos szempont lehet, ezenfelül pedig formája alapján párhuzamba vonható a vers központi szimbólumát adó kígyóval is.

A *taenim* továbbá nem standard formában jelenik meg a szövegben, hanem *kkottaenim* (꽃대님) formában, amely magyarul azt jelenti, 'virág *taenim*'. A *taenim* díszített, színes változatának elterjedt neve a *saektaenim* 색대님, a szövegben szereplő szóképet a költő ennek mintájára alkothatta, célja pedig az lehetett, hogy ezzel is visszautaljon a vers címére, fokozza a kifejezés esztétikai hatását. A *reália* fordítása során tehát, annak érdekében, hogy az eredeti kifejezés jelentését, szimbolikáját meg lehessen őrizni, egy olyan célnyelvi ruhadarabot kell keresni a *taenim* helyére, amely formában hasonló, hogy ezáltal az olvasó eszébe juthasson a párhuzam a kígyóval, amely a férfiviselet része, így a férfi szimbólumaként jelenik meg, és a virág szót is kapcsolni lehet hozzá a címre való visszautalásként.

Az első sor, amelyben megjelenik ez a *reália*, így szerepel taizéi Anthony testvér műfordító angol nyelvű fordításában: „Olyan vagy, mint egy virágos selyem bokavédő szalag!”⁵⁹ A fordító megpróbálta a jelentés felbontásának és a domesztikációnak módszerével minél pontosabban visszaadni az angol kultúrából is hiányzó koreai kifejezés értelmét, így az eredeti öt szótagos, egyszerűen megfogalmazott koreai sor helyére egy hosszú, jelzőkkel teli mondat került. A ruhadarab formáját megtartotta, a címre való visszautalás is sikeres volt, ám a férfiszimbólum eltűnt a szövegből.

Kim Jaihiun J. műfordító fordításában így szerepel ez a sor: „Gyönyörű, mint fiam/fiúm színes bokapántja.”⁶⁰ Az anyanyelvi koreai fordító nagyobb hangsúlyt fektetett arra, hogy a fordítás átadja azt, hogy a férfiviselet része az adott ruhadarab, erre való törekvésében magyarázó betoldást alkalmazott; „fiam/fiúm”.

⁵⁸ Vándor 2007: 41.

⁵⁹ Eredeti nyelven: “You look like a flowered silk gaiter ribbon!” (Sŏ 1996: 21).

⁶⁰ Eredeti nyelven: “Beautiful as a colored ankle-band of my boy’s” (Kim 1980: 102).

Nem derül ki azonban az angol fordítás szóhasználatából, hogy a fordító fiúgyermekre vagy szeretőre akart-e utalni ezzel. Ebben a fordításban szintén a *taenim*hez hasonló formájú ruhadarab szerepel, a férfiszimbolika is megmaradt, a címre való visszautalás azonban elveszett.

A magyar fordítás egy korábbi változatában ez a rész így szerepelt: „mint díszes öv a nadrágon”.⁶¹ Ennek a fordításnak fő törekvése a ruhadarab formájának és a férfiszimbolikának átadása volt, bízva abban, hogy az öv a mai olvasók felfogásában még mindig inkább a férfiruházat részét képezi. A címre való visszautalás a fordítás során elveszett.

A vers tájnyelvi szavakkal dúsított fordítása közben azonban kiderült, hogy a magyar népviseletben is használtak a *taenim*hez nagyon hasonló funkciót betöltő kiegészítőt. Az alföldi férfi népviseletben, ha hideg volt, vagy esett az eső, a bő gatyát térd alatt egy keskeny szíjjal kötötték meg, amelyet lábszíjnak hívnak.⁶² Ez a ruhadarab a magyar kultúrában hasonló funkciót tölt be, mint a *taenim* a koreai kultúrában: mindkettő a férfiviselet része volt, a formájuk is hasonló. Továbbá attól sem kell tartani, hogy az olvasói élményt elrontaná a túlzott domesztikáció, ugyanis a lábszík nem széles körben ismert része a magyar népviseletnek, az átlagolvasónak valószínűleg nem jut eszébe e szót hallva az alföldi viselet. Annak érdekében, hogy a visszautalás a címben szereplő virág képére szintén megvalósuljon, a vers jelenlegi standard fordításában, valamint a tájnyelvi fordításában is így szerepel ez a sor: „Mint virágos lábszík.”

A kulturális *reáliák* közé tartozik a *tolp'almae* 돌팔매 kifejezés is, amely magyarul leginkább dobókőnek fordítható. A versben ezzel dobja meg ismételten a beszélő a kígyót, és ez a versbeli cselekedet köthető az emberbe kódolt kígyóktól való félelemhez, és akár a Paradicsomból való kiűzetetésre is visszavezethető.⁶³

A versben újra és újra megjelenő bibliai utalások sorába (a bibliai Éva említése; a kígyó mint fő szimbólum) a dobókő is illik, a Bibliában ugyanis gyakran megjelenik, mint például Dávid és Góliát történetében, de előfordul az is, hogy halálos ítéletek végrehajtásához használt fegyverként ábrázolják.

Ám a koreai kultúrán belül is érdekes vonatkozásai vannak; a *tolp'almae* kifejezés a *sőkchön* 석전 石戰 ('kőharc') népi játékhoz (gyakran sportként utalnak rá) köthető, amely feltehetőleg a Koguryő királyság (고구려 高句麗, i. e. 37 – i. sz. 668) óta létezik.⁶⁴ A játék során a falvakban az emberek két ellenséges csapatra oszlottak, és köveket, botokat ragadtak magukhoz fegyverként,

⁶¹ 2020-ban készült el *Midang válogatott verseinek fordítása és elemzése* című mesterszakos szakdolgozatom, amelyben Sö Chöngju verseit elemzem és fordítom. A szakdolgozatba bevett fordításban szerepel az említett megoldás.

⁶² Bárczi–Ország 1959–1962.

⁶³ Mun 1998: 164.

⁶⁴ Siegmund 2018: 125–127.

majd háborúzni kezdtek. A köveket kézzel dobták, vagy parittyához hasonlóan egy kötél vagy szíj segítségével lőtték ki. A feljegyzések szerint gyakoriak voltak a játék közben szerzett sérülések, sőt a halálesetek is. A játékot eredetileg a holdnaptár szerinti 5. hónapban, a Tano- 단오 端午 ünnep időszakában játszották, majd későbbi korokban más, a mezőgazdaság szempontjából fontos napokon is megrendezték; az a hiedelem kapcsolódott hozzá, hogy ez a szokás elősegíti a jó termést, a rossz szerencsét és eseményeket pedig távol tartja.⁶⁵ Egyes kutatók szerint nem lehet elvetni azt az értelmezést sem, hogy a *söckchön* termékenységű rítus volt,⁶⁶ ez a gondolat különösen izgalmas a vers értelmezése szempontjából.

A *söckchön* népszokáshoz kötődő *tolp'almae* tehát egy rendkívül összetett kifejezés; fellelhető benne utalás a koreai hagyományos kultúrára, de akár a Biblián keresztül a keresztény kultúrkörre is asszociálhat a koreai olvasó. A jelentés ezen rétegeit lefordítani nem lehet, ha azonban prózai műben szerepelne a szó, lehetséges lenne a magyarázó fordítás vagy magyarázat csatolása lábjegyzetben. A magyar fordításban szereplő megoldás végül az eredeti jelentés generalizálásával jött létre.

A vers utolsó sorában megjelenő, a koreai kultúrában gyökeredző *realia* az *uri* 우리, ennek a nyelvi formulának magyar fordítása 'mi', 'mien', gyakran használják azonban olyan szöveggörnyezetben, amelyben ezek a magyar fordítások nem állják meg a helyüket: az *uri anae* 우리 아내 kifejezés jelentése nem 'a mi feleségünk', hanem 'az én feleségem'. A formula kialakulásának okát a koreai nép kollektivistá felfogásában kell keresni, amely nagyon fontosnak ítéli a valahova tartozást. Nagy hangsúly kerül a csoportokra, rendeződjenek azok ország, szülőváros, iskola, család, hobbikör stb. alapján. Ezeket egy közös entitásként tartják számon. Ez a felfogás kihat a nyelvre és viselkedésre is, az *uri* kifejezés is ennek fényében nyer értelmet. A koreai nyelvben gyakori az *uri* használata, amikor az egyén magával közeli, intim kapcsolatban álló emberekre vagy dolgokra utal.

A versben az *uri* egy női név előtt áll; Sunne csak a vers legvégén jelenik meg, mintegy a verset hajtó erotikus vágy célpontjaként. A neve előtt megjelenő *uri* formula miatt a koreai olvasó arra fog következtetni, hogy Sunne és a lírai én közeli, intim kapcsolatban vannak. A magyar nyelvben van hasonló, a közeli kapcsolatot kifejező szerkezet, amely a személynév és az egyes szám első személyű birtokos jelző kapcsolatából áll, például „Évám”. Ez azonban nem került bele a fordításba, ugyanis használata nem annyira elterjedt, mint a forrásnyelvi *uri*, továbbá a magyar olvasó számára idegen személynévhez kapcsolva akár értelmezési nehézséget is okozhat.

⁶⁵ Siegmund 2018: 141.

⁶⁶ Uo.

7. Tájnyelvi elemek

A „láthatatlanok” egy újabb kategóriáját alkotják a szövegben a tájnyelvi szavak. Európában a tájnyelvet régóta övezik előítéletek: gyakori vélemény, hogy ez a nyelv „alantas, közönséges, alárendelt” változata, amelynek nincs helye az irodalomban.⁶⁷ Erre példa a francia, román és a magyar felfogás is.⁶⁸

A tájnyelv vagy dialektus fordíthatóságáról, valamint arról, hogy kell-e egyáltalán fordítani, szintén megoszlanak a vélemények. Abban megegyeznek a kutatók, hogy a forrásnyelvi tájnyelveknek nem lehet ekvivalense a célnyelvi tájnyelv, viszont az is egyértelmű, hogy a tájnyelv fontos funkciót tölt be a forrásszövegben, emiatt számos kutató érvel a dialektus fordítása mellett. Hogy a koreai–magyar műfordításon belül érdemben lehessen beszélni a tájnyelvi elemeket tartalmazó irodalmi művek fordításáról, meg kell vizsgálni a két országban a nyelvi sztenderd kialakulását és a dialektusok helyzetét.

7.1. A nyelv sztenderdizálása és a tájnyelvi irodalom Koreában és Magyarországon

A magyar irodalmi nyelv és helyesírás egységesítése a nyelvújítási törekvésekkel együtt a felvilágosodás időszakára tehető. 1832-ben jelent meg a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában és Vörösmarty gondozásában *A magyar helyesírás és szóragsztás főbb szabályai*, amely az első, a magyar helyesírás szabályait rögzítő mű. A XIX. század közepétől tehát egységesek a magyar nyelv szabályai. Ez a szabályzat vagy inkább ajánlás a magyar nyelv használatához, széles körben elterjedt, és hamar normává vált. A magyar nyelv írott formájának egységesülése azonban nem a XIX. században kezdődött; a XVI. századból fennmaradt írásos források mutatják, hogy már akkor léteztek olyan nyelvi normák, amelyekhez a művelt réteg megpróbált igazodni, még ha ez azt is jelentette, hogy el kell vetniük az anyanyelvjárásukhoz tartozó nyelvjárási jellegzetességeket.⁶⁹ A sztenderdizálás előtti időkből származnak olyan, a magyar irodalmi kánon alapját képező irodalmi művek, amelyekben fellelhetők tájnyelvi elemek, ilyen például Zrínyi Miklós *Szigeti veszedelem* című eposza.

Ez a XIX. században egységesített írott nyelv vált a normává az értelmiségi réteg számára, ez jelképezte az iskolázottságot, a társadalmi előbbre jutást. Ezzel egy időben a tájnyelvet lenézték, az iskolázatlanságot, műveletlenséget társított-

⁶⁷ Bonaffini 1997: 279.

⁶⁸ Pál 2021: 81.

⁶⁹ Bárczi 1966: 8.

ták hozzá.⁷⁰ Nem meglepő tehát, hogy nem volt elfogadott a szépirodalomban, amely a nyelv legkifinomultabb szintjét jelentette. Bárczi Géza nyelvész így ír erről: „A népi nyelv a maga sokféleségében, nyelvjárási változatosságában nem léphet a nyelvjárás fölé, egységes, nemzetileg egyetemleges irodalmi nyelv helyébe.”⁷¹

Készültek ennek ellenére a későbbi korokban olyan irodalmi művek, amelyekben bőséggel szerepeltek tájnyelvi elemek, ezek elsősorban a prózához sorolhatók. Móricz Zsigmond számos művében fellelhetők tájnyelvi elemek,⁷² és Támási Áron szintén jeles képviselője ennek a stílusnak. A költők sorából Petőfit említhetjük, aki a *Hírös város az aafődön Kecskemét...* című versét délalföldi nyelvjárásban írta.

Koreában napjainkban is mindennapi szinten használnak dialektusokat, ezek a nyelv alapvető részének mondhatók. Ez a jelenség szintén kapcsolható a koreaiak kollektivistá felfogásához: az egy tájnyelvet beszélő emberek egy régióhoz, ezáltal egy csoporthoz tartoznak.

A tájnyelvi irodalomról szóló diskurzus egyik alapvető gondolata, hogy a dialektus a nyelvi normától való eltérés, amelyen keresztül a „mátság” jelenik meg.⁷³ Fontos azonban kiemelni, hogy Koreában sztenderd nyelvváltozatról csak az 1930-as évek óta beszélhetünk, amikor a Koreai Nyelvi Társaság (Chosŏnŏhak’oe, 조선어학회) 1933-ban kiadta *A koreai helyesírás egységesítési terve* (Han’gŭlmatch’umbŏpt’ongiran, 한글맞춤법통일안), 1936-ban pedig *A sztenderd koreai szavak gyűjteménye* (Sajŏnghanjosŏnŏp’yojunmal moŭm, 사정 한조선어표준말모음) című köteteket, és a szöuli dialektus vált a sztenderd nyelvváltozáttá.⁷⁴ Látható, hogy ez majdnem száz évvel később következett be, mint a magyar nyelv sztenderdizálása. Ezt megelőzően és feltehetőleg az ezt szorosan követő időszakban is Koreában teljesen természetes volt a dialektus megléte az irodalomban; sok fontos XX. századi költő művében, például Kim Sowŏl 김소월 金素月 (1902–1934), Pak Mogwŏl és Paek Sŏk 백석 白石 (1912–1996) verseiben is gyakran szerepelnek tájnyelvi kifejezések és szerkezetek.⁷⁵ Ennek ellenére az is kijelenthető, hogy a „mátság” kifejezésére is használták a XX. századi koreai költők a tájnyelvet. 1910-től 1945-ig Korea a Japán Birodalom része volt, az 1930-as években a mindennapi élet sok területén korlátozva volt a koreai nyelv használata, a 1940-es években pedig olyannyira felerősödött a cenzúra, hogy egy időre leállt a koreai nyelvű irodalom művelé-

⁷⁰ Pál 2021: 82.

⁷¹ Balázs–Bóka (szerk.) 1961: 74.

⁷² Bővebben: Sebestyén 1972.

⁷³ Bonaffini 1997: 281.

⁷⁴ “P’yojunŏ 표준어” Encyclopedia of Korean Culture, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0060268> (utolsó letöltés: 2024. 12. 01.)

⁷⁵ Kim 2002: 102.

se.⁷⁶ A gyarmati időszak alatt tehát az irodalmi művekben tudott megjelenni az élet más területein elnyomott koreai nyelv, az ezekben szereplő tájnyelvi elemek pedig a koreai kultúrára és annak egyediségére hívták fel a figyelmet.⁷⁷

Régiók alapján hat koreai dialektust különböztetnek meg, ezek valószínűleg a földrajzi adottságokat követve természetes módon alakultak ki: 1) az északnyugati dialektusok, amelyeket P'yongan 평안 tartományban használnak; 2) a Hamgyong 함경 tartományban beszélt északkeleti dialektusok; 3) a Kyonggi 경기, Hwanghae 황해, Kangwon 강원 és Ch'ungch'ong 충청 tartományok nyelvjárásait magába foglaló centrális dialektusok; 4) a Cholla 전라 tartományra jellemző délnyugati dialektusok; 5) Kyongsang 경상 tartományban használt délkeleti dialektusok; 6) a Cheju-szigeti (*Cheju-do*, 제주도) dialektus.⁷⁸

7.2. Tájnyelvi elemek a versben és ezek fordíthatóságának kérdése

A forrásnyelvi szövegben szereplő koreai tájnyelvi szavak nem egy régióhoz tartoznak; különféle dialektusok is megjelennek köztük, egyértelmű fölényt élveznek azonban a költő szülőhelyének, a Cholla tartománynak tájnyelvéhez fűződő kifejezések.

A *t'aeyōnada* 태어나다 ('születik'; sztenderd formája: *t'aeōnada* 태어나다) a félsziget északi részére jellemző nyelvjáráshoz tartozik. Az *ūlmana* 을마나 ('mennyre'; sztenderd formája: *ōlmana* 얼마나) kifejezést használják Kyonggi-ban és Ch'ungch'ongban is, tehát a központi nyelvjárások közé tartozik. A *momdungari* 몸둥아리 ('test'; sztenderd formája: *momddungōri* 몸뚱어리) szó ezen formájában nem lelhető fel, hasonló alakokban azonban elterjedt kifejezés több régióban: a *momddōngōri* 몸뚱어리 kifejezés az egész Kyongsang tartományban fellelhető, a *momddongari* 몸뚱아리 azonban elsősorban Dél-Kyongsangra jellemző; a *momddungōri* 몸뚱어리 Cholla tartomány déli részén és Cheju-szigeten elterjedt. A *chingūrapta* 징그럽다 ('undorító, gusztustalan'; sztenderd formája: *chingūrōpta* 징그럽다) és a *puda* 부다 (nyelvtani szerkezet része; sztenderd formája: *poda* 보다) is a Cholla régióból származik, de amíg az első kifejezés használata a tartomány déli részére jellemző, az utóbbi az északi részeken fordul elő. A *naellunggūrida* 널룽그리다 ('gyors ki- és beirányuló mozgás'; sztenderd formája: *nallūmkōrida* 날름거리다), a *podan* (-nál, -nél'; sztenderd formája: *poda* 보다) és a *paeam* 배암 ('kígyó'; sztenderd formája: *paem* 뱀) szintén Cholla tartomány tájnyelvére jellemző kifejezések.

⁷⁶ Kwōn 2015: 17–18.

⁷⁷ Kim 2002: 101, 11.

⁷⁸ Tranter 2012: 168.

A *Hwasa* című vers Sō Chōngju első kötetében szerepel, amely 1941-ben jelent meg, tehát olyan verseket tartalmaz, amelyeknek egy részét valószínűleg még a koreai nyelv egységesítése előtt írta. Ez felveti a kérdést, hogy vajon volt-e a költőnek sajátos célja a tájnyelvi szavak használatával, vagy az a nyelvezet, amelyben a verset megírta, volt számára a „sztenderd”. Ha ez utóbbi az igaz, akkor a vers a múlt század 30–40-es éveinek nyelvi normáját tükrözi, a korabeli olvasók számára pedig valószínűleg nem jelentettek többlettartalmat a tájnyelvi kifejezések. Ebből adódik, hogy a fordítás során elhagyhatók a tájnyelvi elemek, és a mai magyar irodalmi nyelv szerint kell lefordítani a költeményt. Az azonban, hogy több régió nyelvjárása is megjelenik a versben, felébreszti a gyanút, hogy a költőnek volt valamiféle célja ezekkel az elemekkel, tehát az elemzés szempontjából fontosak, így a fordításban is meg kell őket jeleníteni. Ez az ambivalencia az oka annak, hogy két magyar fordítás készült a vershez: egy a mai irodalmi nyelv szerint, egy pedig tájnyelvi kifejezésekkel dúsítva. Ez utóbbit a fordítói kíváncsiság, a feladat kivitelezhetőségének a kérdése ösztönözte.

A tájnyelvi irodalom fordíthatóságáról bár fellelhető szakirodalom, tájnyelvi versek fordításáról kevesen írnak. Kiaer az *On Translating Modern Korean Poetry* című könyvében szentel egy fejezetet a dialektus fordításának, és ehhez egy kortárs koreai költő, Yi Chōngnok 이정록 Ch’ungch’ōng tartomány nyelvjárásában megírt versét hozza példának. Elemzése alapján a versben megjelenő tájnyelvi elemeknek az a célja, hogy a beszélő származását és idős korát hangsúlyozza, és megjelenítse általa a koreai emberek számára ismerős egyszerű, vidéki életet élő idős szülő képét. Három angol fordítást mutat be, mindhárom más stratégiát alkalmazott a tájnyelvi elemek kezelésére.

Az első fordítás a forrásszövegben szereplő tájnyelvi elemeket úgy próbálta tükrözni, hogy a sztenderd angol nyelven megírt fordítás egyes sorainak végén megjeleníti a Ch’ungch’ōng dialektusra jellemző mondatzáró szerkezetet kiejtés szerint átírva. Így egy „hibridalkotás” jött létre, ez korábban Smith fordítási stratégiáinak kapcsán már szóba került.⁷⁹ Az angol sorok végén szereplő koreai nyelvi elemek az eredeti vers zeneiségét próbálták átadni, kommentár nélkül azonban jelenlétük értelmezhetetlen az angol nyelvű olvasó számára.

A második fordítás alapvetően a sztenderd angol nyelv stílusát követi, a harmadik fordítás viszont a tájnyelvi elemeket angol beszélt nyelvi elemekkel próbálja meg visszaadni; a fordító például elhagyta a folyamatos jelen idejű igék végén álló ’-ing’-ből a ’g’-t.

A *Hwasa* című vers jelen tanulmányban megjelenő tájnyelvi fordítása egy újabb stratégiát követ; tájszavak és régies kifejezések kerültek a célszövegbe.

⁷⁹ Smith 1995: 189.

Kihasználva a magyar dialektusok sokszínűségét, a forrásszöveg tájnyelvi szavainak helyére, vagy amikor ez nem volt lehetséges, akkor azok közelében álló más szavak helyére különböző magyar régiók tájnyelvi szavai kerültek. Az 'ösveny' (sztenderd: ösvény) a székely nyelvjáráshoz tartozik, Háromszéken használják; szintén székely tájszó a 'langallik' (sztenderd: lángol), Udvarhelyen jegyezték föl; a 'kégyó' (sztenderd: kígyó) nyugat- és közép-dunántúli tájszó; a dél-alföldi ö-zés jelenik meg a 'testöd' (sztenderd: tested) kifejezésnél.⁸⁰

Pézsmá és menta illatú az ösveny
Te gyönyörű kégyó...
Micsoda hatalmas szomorúság szülte
utálatos testöd?

Mint virágos lábszj.

A nyelv, melynek ékesszólásával szüleapád Évát csábította
hangtalan cikázik ki es be piros szádba
s kék az ég. ... Harapj, állj bosszút, harapj!

Illanj innen! Mihaszna pofa.

Kövel lódítom mindegyre, a pézsmaszagos úton
őt követem, de nem azért,
mert szüleapánk nejét Évának hívták, nem ily ok miatt,
de mint petróleumtól kábultan... petróleumtól kábultan... levegőért kapkodva.

Szeretnék túbe fűzve magam köré fonni. Virágos szíjnál is gyönyörűbb ez a
szín...

Mintha Kleopátra vérét szívta volna, oly pirosan langall
az a szép ajak... Döfj, kégyó!

Sunne húszéves hajadon, macskaszerűen szép ajaki... Döfj, kégyó!

A tájnyelvi fordítást jogosan érheti a túlzott honosítás vádja, hiszen a fordító a forrásnyelvi tájszavakat lokális kompenzáció eszközével magyar tájszavakra cserélte, így elfeledtetni az olvasóval, hogy az eredeti szöveg a koreai kultúrából származik. Egy további észrevétel, hogy amíg a sztenderd magyar nyelvű fordításnál az olvasó figyelme főképpen a tartalomra, értelemre irányul, a tájnyelvi

⁸⁰ A tájszavak megtalálhatóak *A magyar nyelv értelmező szótárában* és a *Magyar néprajzi lexikonban*.

fordítás esetében a fókusz elsőként a nyelvezetre terelődik. Ugyanakkor a tájnyelvi fordítás pozitívuma, hogy az eredeti koreai vers nyelvi jellegzetessége megjelenik a magyar fordításban is; az a kettősség, amely a tájnyelvi szavak, valamint a bibliai és történelmi utalások kombinációjából fakad, ami egy tájszólásban beszélő értelmiségi képét idézheti az olvasó elé.

8. Befejezés

A „láthatatlanok” fordítására számos stratégia létezik, egyik megoldáson keresztül sem válhat azonban a célszöveg ekvivalenssé a forrásszöveggel. Ezeknek a fordítási módszereknek a segítségével mégis meg lehet jeleníteni az eredeti szöveg bizonyos nyelvi jellegzetességeit, a forrásnyelvi kultúra egyes jellemzőit.

A *reáliák* fordításával számos kutató foglalkozik, ezt egyértelműen mutatja a különféle definíciók és értelmezések magas száma. Több tanulmány ajánl lehetséges fordítási módszereket is. Ezzel szemben a dialektusok fordításáról szóló szakirodalom elsősorban a prózai művekre fókuszál, a versfordítás kérdését ezzel kapcsolatban nem sokan vizsgálják. További nehézséget okoz az európai országokban, köztük Magyarországon is jelen lévő előítélet a nyelvjárásokkal és az ezekben megírt irodalmi művekkel szemben.⁸¹ Koreában a modern irodalom kialakulásának kezdetén a költők anyanyelvjárásához tartozó jellegzetességek gyakran megjelentek a műveikben, így nem alakult ki ellenérzés a tájnyelvi irodalommal szemben. Ez annak is köszönhető, hogy a koreai sztenderd nyelv csak a XX. század első felében alakult ki, mintegy száz évvel a magyar sztenderd kialakulása után.

A tanulmány célja a fent említett elemek fordíthatóságának vizsgálata mellett az volt, hogy megismertesse a korai modern koreai költészet egy fontos művét a magyar olvasókkal, évégett két lehetséges magyar fordítást használ a *Hwasa* című vershez: a költeménynek a sztenderd magyar irodalmi nyelvi fordítását, valamint egy tájnyelvi fordítást, amelyben tájszavak és régies kifejezések is megjelennek.

A koreai irodalomnak egy különösen izgalmas és meghatározó időszaka volt a XX. század első fele. Ső Chöngjun mellett még rengeteg más jeles költő alkotott ekkor, gondoljunk csak a korábban említett Kim Sowölna vagy Pak Mogwölna. Ezeknek a verseknek nagy része fordítások hiányában a magyar olvasóközönség számára még ismeretlen, a koreai kultúra egyre népszerűbbé válásának és a 2024-es koreai irodalmi Nobel-díjnak köszönhetően a jövőben azonban várhatóan több koreai irodalmi alkotás, köztük újabb versfordítások kerülnek a magyar olvasóközönség elé.

⁸¹ Pál 2021: 89.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Kim Jaihiun J. 1980. *Master poems from modern Korea since 1920*. Seoul: YBM.
 McCann, David R. 2007. *The Columbia Anthology of Modern Korean Poetry*. New York: Columbia University Press.
 Sö Chöngju 1996. *The Early Lyrics 1941~1960*. Seoul: DapGae Books.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Balázs János – Bóka László (szerk.) 1961. *Stilisztikai Tanulmányok*. Budapest: Gondolat Kiadó.
 Bárczi Géza – Országh László (szerk.) 1959–1962. *A magyar nyelv értelmező szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 Bárczi Géza 1966. „A magyar irodalmi nyelv kialakulása.” *Magyar Nyelvjárások* 12: 3–21.
 Bonaffini, Luigi 1997. “Translating Dialect Literature.” *World Literature Today* 71.2: 279–288.
<https://doi.org/10.2307/40153045>
 Brother Anthony of Taizé (ed.) 2015. *The Colors of Dawn: Twentieth Century Korean Poetry*. Honolulu: University of Hawaii Press.
 Catford, J. C. 1965. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
 Heltai Pál 2013. „Kultúraspecifikus kifejezések és reáliák.” *Fordítástudomány* 15.1: 32–53.
 Horváth Péter Iván 2004. „Közigazgatási reáliák a hiteles fordításban.” *Fordítástudomány* 6.2: 30–37.
 Kiaer, Jieun 2018. *The Routledge Course in Korean Translation*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315618210>
 Kiaer, Jieun – Yates-Lu, Anna – Mandersloot, Mattho 2022. *On Translating Modern Korean Poetry*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003000747>
 Kim Chinhüi 김 진희 1998. „Sö Chöngjuüi ch’ogisiwa siüi kündaesöng 徐廷柱의 초기시와 시의 근대성 [Sö Chöngju korai versei és a versek modernisége].” *Hanguksihakyöngu 한국시학연구* 11.1: 35–63.
 Kim Hüiman 김희만. “Sö Chöngju 서정주” *Encyclopedia of Korean Culture*. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0071543> (utolsó letöltés: 2025. 02. 22.)
 Kim Uch’ang 1970. “Sorrow and Stillness: A View of Modern Korean Poetry.” *Korea Journal* 10.6: 12–21.
 Kim Yöngch’öl 김영철 2002. „Hyöndaesie nat’anan chibangöü sijök kinüng yöngu 현대시에 나타난 지방어의 시적 기능 연구 [Tanulmány a modern versekben megjelenő tájnyelv poétikai funkciójáról].” *Urimalgöl 우리말글* 25: 99–124.
 Klaudy Kinga 1994. *A fordítás elmélete és gyakorlata*. Budapest: Scholastica.
 Klaudy Kinga 2006. *Bevezetés a fordítás elméletébe*. Budapest: Scholastica.
 Kovács Janka 2020. *Midang válogatott verseinek fordítása és elemzése*. (diplomamunka, Eötvös Loránd Tudományegyetem).
 Kovács Janka 2022. “On the formation of the public condemnation of epoch-making Korean poet Sö Jöngju—with a focus on pro-Japanese collaboration.” *Journal of East Asian Cultures* 14.1: 141–158. <https://doi.org/10.38144/TKT.2022.1.8>
 Kwön, Nayöng Aimee 2015. *Intimate Empire*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375401>

- Mujzer-Varga Krisztina 2007. „A reáliafogalom változásai és változatai.” *Fordítástudomány* 9.2: 55–84.
- Mun Hyewŏn 문혜원 1998. „Sŏ Chŏngju ch’ogisŏ nat’ananŭn sinch’e imijie kwanhan koch’al 서정주 초기시에 나타나는 신체 이미지에 관한 고찰 [Tanulmány a testképről Sŏ Chŏngju korai költészetében].” *Hangukkūndaemunhakyŏngu* 한국근대문학연구 6.12: 159–178.
- Országh László 1977. *Angol eredetű elemek a magyar szókészletben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Osváth Gábor 2016. *A koreai irodalom rövid története*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Pál Helén 2021. „A nyelvjárások a mai magyar szépirodalomban.” *Magyar Nyelv* 117.1: 81–92. <https://doi.org/10.18349/MagyarNyelv.2021.1.81>
- Siegmund, Felix 2018. “Popular Violence in a Confucian World: A Short History of Stone Fighting and its Meaning.” *International Journal of Korean History* 23.2: 123–165. <https://doi.org/10.22372/ijkh.2018.23.2.123>
- Smith, S. A. 1995. “Culture Clash: Anglo-American Case Law and Germán Civil Law in Translation.” *American Translators Association Scholarly Monograph* 8: 179–197. <https://doi.org/10.1075/ata.viii.12smi>
- Szerdahelyi István (szerk.) 1992. *Világirodalmi lexikon*. XIV. kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tranter, Nicolas (ed.) 2012. *The Languages of Japan and Korea*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203124741>
- Vándor Judit 2007. „Adaptáció és újrafordítás.” *Fordítástudomány* 9.1: 40–57.
- Yi Ch’an 이찬 2016. „Sŏ Chŏngju Hwasajipe nat’anan saengmyŏngŭi imiji kyeyŏldŭl 서정주 화사집에 나타난 생명의 이미지 계열들 [Életképek sorozata Sŏ Chŏngju Hwasajip kötetében].” *Hangukkūndaemunhakyŏngu* 한국근대문학연구 17.2: 265–307.
- Yi Iksŏp 이익섭. “P’yojunŏ 표준어” *Encyclopedia of Korean Culture*. <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0060268> (utolsó letöltés: 2024. 12. 01.)
- Yi Pyŏngch’ŏl 이병철 2018. „Sŏ Chŏngju ch’ogi sie nat’anan migakkwa hugak imiji yŏngu 서정주 초기 시에 나타난 미각과 후각 이미지 연구 [Tanulmány Sŏ Chŏngju korai költészetében megjelenő íz- és szagérzékeléssel kapcsolatos képekről].” *Hangukkip’yŏngmunhakhoe* 한국비평문학회 67: 203–222. <https://doi.org/10.31313/LC.2018.03.67.203>

URBÁN ALEXANDRA

Seoul National University

A háztartási munka nemek szerinti megoszlása Dél-Koreában a XXI. században

Abstract

The gendered division of household work in South Korea in the 21st century

South Korea has one of the lowest fertility rates worldwide. In 2023, the total fertility rate per woman stood at a mere 0.72, which is the lowest in recorded history. This low fertility rate raises significant social concerns, one of which is South Korea's aging population. While the issue can be approached from various perspectives, this study focuses on individual-level socio-cultural causes, particularly inequalities in housework distribution, to provide a nuanced understanding of the declining trends in marriage and childbirth, as well as the associated low fertility rate in Korea. The gendered division of household labour in South Korea is among the most unequal in the world, especially in dual-earner households, which have characterised the majority of married Koreans in the 21st century. This unequal division negatively influences the intentions of many young people regarding marriage and parenthood.

The paper first outlines the historical changes in housework division in Korea, particularly through the lens of paid labour. It then examines these historical trends in the 21st century through the framework of three main international theories: relative resources, time allocation, and gender role attitudes. Drawing primarily on Korean-language, quantitative, and nationally representative studies—especially on those using data from the Korean Time Use Survey—this paper seeks to identify which individual-level variables associated with these theories contribute to the unequal division of housework and how their effects have evolved over the 21st century. Additionally, it explores the extent to which these inequalities persist over the course of one's life and how life events influence changes in housework division for men and women.

This study makes several contributions to international research. It provides a comprehensive overview of Korean research on housework, highlights Korea-specific characteristics of gender inequality in housework in alignment with various theoretical frameworks, and assesses the consistency of these patterns across different studies. Finally, the paper summarises the individual-level variables influencing the division of housework in Korea and discusses how their impact on the housework contributions of men and women has changed over time.

Keywords: South Korea; low fertility; housework division; dual-earner households, relative resources; time allocation; gender roles; Korean Time Use Survey

1. Bevezetés

1.1. Az alacsony termékenységi ráta társadalmi-kulturális okai

Az alacsony termékenységi ráta és az ehhez szorosan kapcsolódó előregedő társadalom problémája a legtöbb fejlett országot érinti, Dél-Korea esetében azonban különösen súlyos és sürgető problémát jelent. Az ország a XXI. század hajnalán (2001) érte el az úgynevezett leg-legaalacsonyabb termékenységi szintet (*lowest low fertility*), ez azt jelenti hogy az egy nőre jutó gyermekek száma 1,3 alatti értékre csökkent, és ez az érték azóta is folyamatos csökkenést mutat. A legutóbbi, 2023-as évben például ismét korábban nem tapasztaltan alacsony szintre, 0,72-re esett tovább,¹ ezzel világszinten is a legalacsonyabb értéket mutatta. Ez azt jelenti, hogy 2025 januárban Korea belépett a szuperöreg társadalmak (*super-aged society*) közé,² mivel a 65 év feletti lakosság mértéke 20% fölé emelkedett. De vajon mi lehet az oka annak, hogy Korea termékenységi rátája évről évre megállíthatatlanul csökken, minden erőfeszítés ellenére?

Korea alacsony termékenységi rátájának okait sok oldalról közelíthetjük meg, ez előtt azonban a jelenség jobb megértéséhez fontos egy erősen meggyökerezett kulturális normával kezdenünk: Koreában a házasság és a gyermekvállalás erősen összekapcsolódik, nemcsak az elvált pároknak kell szociális stigmt viselniük, hanem az egyedülálló anyák helyzete is hasonló negatív megítélés alá esik. Mivel a koreai társadalom számára „nincs gyermek házasság nélkül”, ezért részben a házasodással kapcsolatos problémák is felelnek az alacsony termékenyséért. A gazdasági okok között ugyanakkor nemcsak az esküvő és a lakhatás magas költségeit, de a gyermeknevelés magas árát is meg kell említenünk, amely az egyik legmagasabb Koreában. Ezzel együtt az úgynevezett intenzív gyermeknevelés (*intensive parenting*) ideáljának térnyerésével egyre több fiatal szülő van azon a véleményen, hogy a gyermekek nagy száma helyett inkább a gyermeknevelés minőségére helyezik a hangsúlyt, és minimalizálják gyermekeik számát annak érdekében, hogy a lehető legjobb nevelést és oktatást biztosíthassák számukra a versenyközpontú koreai társadalomban. Emellett az utóbbi évek növekvő fiatalkori munkanélkülisége és a munkavállalás bizonytalansága szintén csökkenthetik a koreai fiatalok házasodási kedvét, illetve eltántoríthatják őket a gyermekvállalástól.

¹ 2023 Korea Population Trends Survey (2023-nyön Han'guk In'gu Tonghyang Chosa, 2023년 한국 인구동향조사), 2024.

² Például: „A szuperidős társadalom küszöbén, a csökkenő születésszám megoldása... a »család újradefiniálása« is központi téma” (Ch'ogo-ryöng sahoe chinip, chöch'ulsaeng haeböp ün... 'kajok üi chaejöngüi' to hwađu 초고령사회 진입, 저출생 해법은...'가족의 재정의'도 화두). *Yonhap News*, 2024.december 27.

Karrier és életút szempontjából a nők magas iskolázottsága, amely eléri, sőt meg is haladja a férfiakét, és magas munkaerőpiaci részvételük szintén hozzájárul ahhoz, hogy később házasodnak, illetve később vállalnak – ha egyáltalán vállalnak – gyermeket. Annak ellenére, hogy Korea hagyományai alapján család-, közösség- és párközpontú társadalom, a XXI. században egyre népszerűbb a fiatalok – különösen a nők – körében az individualista, személyes kiteljesedést előtérbe helyező életvitel, amely olyan jelenségekhez vezetett, mint a színpompás szinglilét (*hwaryōhan singgŭl* 화려한 싱글) vagy a független, nem házasodó nő (*pihon yōsōng* 비혼 여성) ideálja.³ Ezek a szubcsoportok nem tartják elengedhetetlennek a korábban hagyományosnak tartott házasság életutatót.

Természetesen szót kell ejteni a különböző, a munka és család összeegyeztetését, illetve a nők munkaerőpiaci és családon belüli helyzetének növelését elősegítendő különböző szakpolitikák alacsony hatásfokáról is. A XX. század második felében még a magas születésszám csökkentése állt a központban, ez azonban olyannyira „sikeresnek” bizonyult, hogy már a 1990-es évek elejétől folyamatos erőfeszítések történtek a megállíthatatlanul csökkenő termékenységi ráta visszafordítására. Kormány szinten szakpolitikák születtek többek között az anyasági és apasági szabadság promotálása, a nők munkaerőpiacon tartása, illetve szülés utáni visszajutása érdekében.⁴ A koreai kormány ezen felül már 2005-ben felvázolt olyan stratégiákat, amelyeket az államnak, illetve az önkormányzatoknak kellett gyakorlatba ültetniük az alacsony termékenységi ráta elleni harcban.⁵ Ezek azonban – többek között a merev vállalati kultúra változásnak való ellenállása, illetve a mélyen gyökerező konzervatív nemi attitűdök miatt – csak korlátozott sikereket mutattak.

A hagyományos szemlélet, amely továbbra is alapvetően a nők és a feleségek kötelességeként fogja fel a családról és az otthonról való gondoskodást, míg a férfiakat hosszú munkaórára és szinte kizárólagos kenyérkereső szerepre redukálja, szintén sok, modernebb szemléletet valló fiatal elrettent a házasságtól és a gyermekvállalástól. A családon belüli nem fizetett munka megosztása az egyik legegyszerűsebb Koreában világszinten, és ez a különbség még erősebben megmutatkozik azoknál a pároknál, amelyek kétkeresősek, vagyis a férj és a feleség is részt vesz a munkaerőpiacon. Annak ellenére, hogy 2023-ban a 15 és 64 év közötti nők 61 százaléka dolgozik, még mindig ők végzik a házimunka – különösen a mindennapi, úgynevezett rutinházimunka – elsöprő részét, és ez hozzájárul ahhoz, hogy a legtöbb fiatal kevésbé lelkesen tekintsen a házasságra, illetve a gyermekvállalásra. Korábbi, az alacsony születési számmal kapcsolatban 2010–2014 között íródott tudományos tanulmányokat átfogóan vizsgáló

³ Kovács 2021: 108.

⁴ Equal Employment Opportunity and Work-Family Balance Assistance Act, 1987.

⁵ Framework Act on Low Birth Rate in an Aging Society, 2005.

kutatások igazolták, hogy míg a férfi hozzájárulása a gyermekneveléshez szignifikánsan pozitív, addig a gyermekneveléssel kapcsolatos stressz, illetve az egyenlőtlen házimunka-megosztás szignifikánsan negatív kapcsolatban van a termékenységi szándékkal.⁶ Jelen tanulmány célja tehát az, hogy a kétkeresős koreai családok háztartási munkamegosztásának bemutatásán, illetve az arra ható, személyes szintű, úgynevezett mikroszintű változók vizsgálatán keresztül áttekintse az alacsony termékenységi ráta okának a házimunka-megosztáshoz kapcsolódó aspektusait.

1.2. A kutatás célja és felépítése

A tanulmány felépítése a következő. Először röviden szót ejt a koreai munkaerőpiac és különösen a női munkavállalás történelmi aspektusairól Koreában, illetve a későbbiek könnyebb megértése érdekében vázolja az általános tendenciákat a házimunka, illetve a kapcsolódó jelenségek szempontjából. A tanulmány alapvetően az úgynevezett mikroszintű változókról ejt szót, így az államszintű szakpolitikák, illetve a különböző államközi mutatók hatásait itt nem tárgyalom, fontos azonban megjegyezni, hogy ezek szintén fontos elemeit alkotják a problémakörnek. A következő rész vázolja a nemzetközi szinten uralkodó házimunka-megosztással kapcsolatos elméleteket, majd ezek érvényességét vizsgálja a koreai házimunka megosztásával kapcsolatos koreai, illetve angol nyelvű, kvantitatív tanulmányok szintetizálásával. Jelen kutatásban nem ejtek szót kvalitatív tanulmányokról, például interjúkról vagy narratívaelemzésekről, mivel bár ezek szintén fontos tanulságokkal szolgálhatnak, ebben a tanulmányban a célom az, hogy egy, a koreai társadalomra általánosítható, átfogó képet adjak. Nemcsak a házimunka történelmi változásaira térek ki, hanem szót ejtek arról is, hogy a nem fizetett munka hogyan változik az életpálya nagyobb eseményei szerint. Ezzel arra a kérdésre igyekszem választ adni, változtak-e, és ha igen, hogyan, a házimunka-megosztást befolyásoló személyes szintű változók az évek során, illetve hogy ezek hatása konstans vagy változó-e az életút folyamán.

Annak ellenére, hogy Magyarországon is egyre nagyobb az érdeklődés – mind társadalmi, mind tudományos szinten – az alacsony születésszám okaival kapcsolatban, a különböző kelet-ázsiai⁷ házimunka-megosztást és családon belüli szerepeket legalább érintő kutatásokból eddig nagyon kevés született magyar nyelven, és ezek mindegyike alapvetően kvalitatív.⁸ Így jelen tanulmány célja kettős. Egyrészt magyar nyelvű áttekintést ad a koreanisztikával és egyéb

⁶ Kim–Yi 2024: 939.

⁷ Itt különösen Japán, Korea, és Kína vonatkozásában.

⁸ Lásd például: Mező 2015 vagy Knyihár 2019: 111–131.

kelet-ázsiai tanulmányokkal foglalkozó kutatóknak nemcsak a főbb nemzetközi házimunka-elméletekről, hanem a kvantitatív házimunka-megosztásról szóló kutatás koreai helyzetéről is ezen elméletek viszonylatában. Másrésztől vázolja a házimunka-megosztás változásának koreai helyzetét történelmi szempontból, illetve az életpálya viszonylatában, ezzel megalapozva későbbi, a nem fizetett munkával kapcsolatos tanulmányok megszületését.

2. Elméleti és történelmi áttekintés

2.1. A háztartási munka definíciója

A háztartási munka korlátozottabb definíciójának megértéséhez érdemes először szót ejteni egy nagyobb területről, a nem fizetett munkáról. A nem fizetett munka a fizetett munkával szemben definiálja a különböző, a háztartás jólétéhez és helyes működéséhez szükséges feladatok összességét. Ez magában foglalja nemcsak a háztartáson belüli különböző munkákat (például a főzés, a mosogatás), hanem a különböző gondozással kapcsolatos tevékenységeket is, például a gyermeknevelést vagy az idősgondozást.⁹ Annak ellenére, hogy gyakran kiveszik e kategória alól, elméletben szintén magában foglal olyan, közvetlenül nem javadalmazó, de mégis monetáris aspektussal járó munkákat, mint a családi földeken végzett munkát, illetve a háztartáson belüli egyéb termelői munkát.¹⁰

A nem fizetett munkával kapcsolatos kutatások éles vonalat húznak a szűk értelemben vett háztartási munka, illetve a gondozási feladatok között. Előbbi a háztartás rendben és tisztán tartásával kapcsolatos feladatokat jelenti, míg utóbbit érzelmi munkaként (*emotional labor*) is kategorizálják: nagyobb érzelmi ráfordítást, ugyanakkor nagyobb érzelmi jutalmazást is jelenthet. Emiatt gyakran kiemelik azt a tulajdonságát, hogy a háztartási munkához képest élvezetesebb, és részben emiatt a férfiak is ebből vállalják a legnagyobb részt a nem fizetett munkán belül.¹¹ Ezzel együtt az utóbbi években az úgynevezett intenzív gyermeknevelés (*intensive parenting*) térhódításával a házimunka mennyiségével szemben a gyermeknevelésre fordított idő részben növekvő tendenciát mutat. A legtöbb kutatás ezért külön veszi górcső alá a két tevékenységtypust.¹²

Jelen kutatásban csak a szűk értelemben vett házimunkával foglalkozom, amelyet korábbi kutatások alapján a következőképpen definiálok: a házimunka

⁹ England et al. 2002: 455; Folbre 2006: 186.

¹⁰ Beneria 1999: 288; Folbre 1994: 93–104.

¹¹ Leginkább a gyermeknevelés esetében, az idősgondozás – különösen Koreában – nagyobb részt továbbra is a család női tagjaira hárul.

¹² Craig 2007: 153.

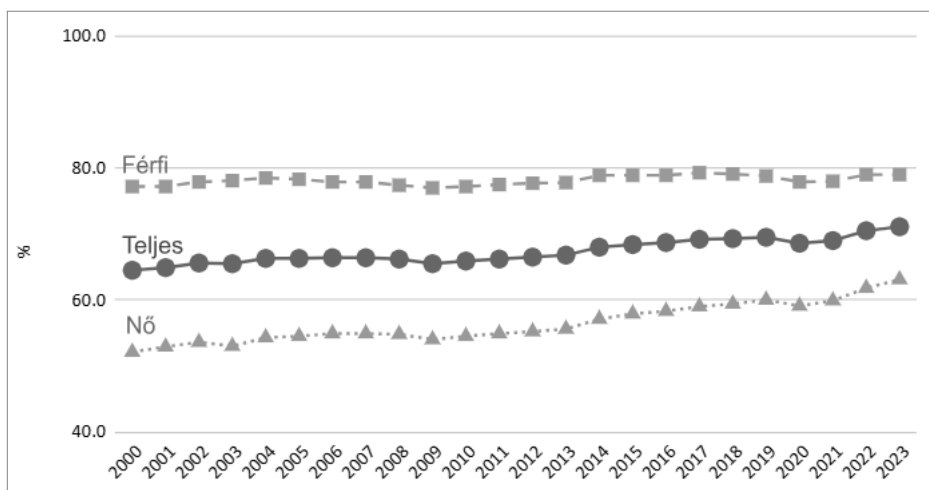
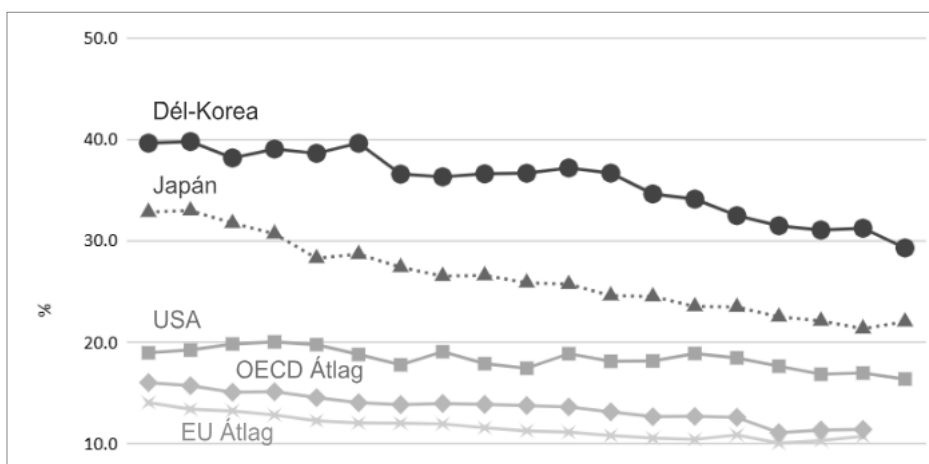
általában olyan rutinszerű, fizikai feladatok összessége, amelyek szükségesek a háztartás tisztaságának és rendjének fenntartásához, és elkülönülnek a gondozási vagy gyermeknevelési tevékenységektől.

A házimunkával foglalkozó korai kutatásokban a házimunka-megosztást egyben vizsgálták, részben mivel – különösen koreai kontextusban – a férjek hozzájárulása arányaiban alacsony volt, így nem volt észszerű a fő tevékenység további kategorizálása. A XXI. század elejétől azonban a nemzetközi irodalomban két alcsoportot kezdtek megkülönböztetni: a rutin- vagy alapvető házimunkát (*core housework*) és a nem rutinházimunkát (*non-core housework*). Előbbi a házimunkával kapcsolatos, időhöz kötött és mindennapos, relatíve kis élvezetet adó tevékenységeket jelöli, mint a mosást, a főzést, illetve a takarítást, utóbbi pedig a szabadabban beosztható, élvezetesebb, a szabadidőhöz természetében közelebb álló feladatokat, például a vásárlást vagy a ház és az autó rendben tartását.¹³ A rutinházimunka megítélése inkább feminin, és társadalmi értékelése is alacsonyabb. A férfiak házimunka-hozzájárulásának növekedése történelmileg elsősorban a nem rutinfeladatokban és gyermeknevelésben jelentkező magasabb hozzájárulást jelentette.

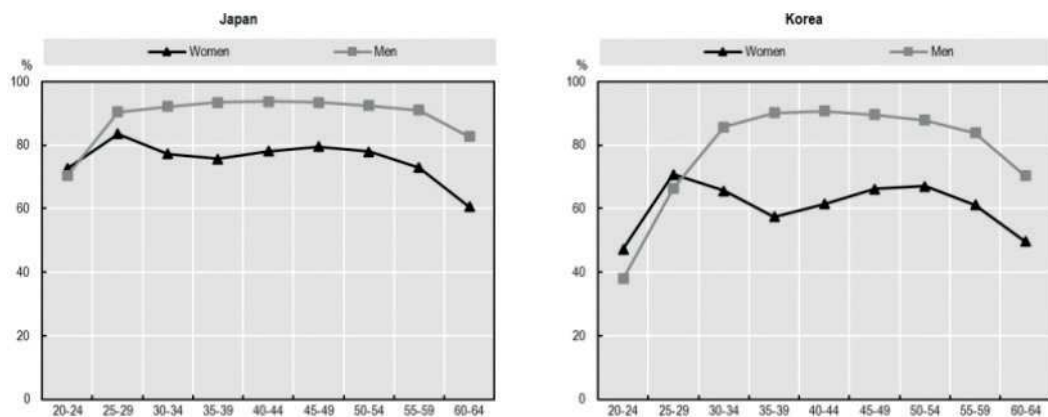
2.2. A munkaerőpiac és háztartási munka változásai koreai kontextusban

A koreai nők munkaerőpiaci részvételének növekedése a hatvanas évektől gyakorlatilag folyamatos. Az 1. diagramon, amely a XXI. században a gazdasági tevékenységben való részvétel arányának változását mutatja, látható, hogy amíg a 15–64 év közötti férfiak részvétele 80% körüli értéken stagnál, addig a nők részvétele több mint 10%-kal növekedett (52,1%-ról 63,1%-ra) az utóbbi 23 évben. Ugyanakkor a munkavállalói piac nemi szempontból továbbra is erősen szegmentált szektorok szerint. A 2. diagram a nők és férfiak közötti fizetésbeli különbségeket ábrázolja Korea és más országok viszonylatában. Láthatjuk, hogy Koreában a bérkülönbségek nemcsak a régióban hasonló szociokulturális adottságokkal rendelkező Japánnal, de más OECD-országokkal, illetve a Koreára nagy befolyást gyakorló Egyesült Államokkal, az európai uniós átlaggal, illetve a szintén magas bérkülönbségeket mutató Magyarországgal összehasonlítva is a legmagasabbak, bár sokat csökkentek a XXI. században.

¹³ Baxter et al. 1998: 103; Shelton–John 1996: 300 (in: Coltrane 2000: 1210); Sullivan 2010: 342.

1. diagram. A nők és férfiak gazdasági részvételi aránya 2000–2023¹⁴2. diagram. Nemek közötti bérkülönbségek 2005–2023 (Korea és más országok)¹⁵¹⁴ Statistics Korea 2024 (eredeti adatok alapján saját diagram).¹⁵ OECD Data Explorer – Gender Wage Gap 2024 (eredeti adatok alapján saját diagram).

Fontos szót ejteni a nők munkaerőpiaci szerepvállalásának változásairól az életút során, mivel ez Koreában másként alakul, mint a legtöbb fejlett országban. Az OECD-országok nagy részében a férfiak munkaerőpiaci státuszához hasonlóan a nők munkaerőpiaci részvételének aránya is többé-kevésbé fordított U formát követ az életút folyamán, tehát először a munkaerőpiacra való belépéssel meredeken növekszik, majd, ha le is csökken kissé a házassodási és gyermekvállalási kor közelében, relatíve kiegyenlítettnek mutatkozik a nők húszas-ötvenes éveiben, végül a nyugdíjkorhatár közeledtével folyamatosan csökken. Koreában azonban már rég felfigyeltek arra, hogy a nők munkavállalása inkább M görbét mutat: bár a nők esetében húszas éveik közepéig folyamatosan növekszik a munkavállalási ráta, a házassodási kor, illetve a gyermekvállalás, majd kisgyermeknevelés időszakában ez élesen lecsökken. Ezután viszont, a nők ötvenéves kora közelében ismét egy kisebb tetőzés látható, amely csak egészen életük végén csökken újra le. Ezzel szemben a férfiak szerepvállalása a máshol is megszokott, fordított U görbét mutatja. Nem csak Koreában jelent meg a nők esetében a tipikustól eltérő M görbe,¹⁶ a legtöbb országban azonban ez mára kiegyenlítődött. A 3. ábrán, amely Japánt és Koreát hasonlítja össze, láthatjuk, hogy amíg az előbbiben szinte eltűnt az M görbe, addig az utóbbiban továbbra is egyértelmű szakadék van a munkavállalási rátában a nők harmincas éveinek közepén.



3. diagram. a Férfiak és nők munkavállalási rátája Japánban és Koreában különböző korcsoportokban 2021-es adatok alapján¹⁷

¹⁶ Például Japán, Szingapúr, illetve Malajzia kontextusában is felfigyeltek erre a jelenségre.

¹⁷ OECD Family Database, 2023 (eredeti diagram).

Mi lehet az oka annak, hogy a munkavállaló nők aránya ilyen mértékben csökken a házasság és gyermekvállalás időszakában? Sokoldalú problémáról van szó, egyrészt szerepet játszhatnak ebben makroszintű szakpolitikák, amelyek továbbra sem könnyítik meg eléggé a nők munkavállalását közvetlenül a gyermekvállalás után. Másrészt a munkaerőpiac gyakran negatívan különbözteti meg a házasság és kisgyermekes vállalni készülő – vagy esetleg már kisgyermekes – anyákat. Egészen a közelmúltig az iskola előtti gyermeknevelési intézmények alacsony számát szintén a fiatal anyák alacsony munkavállalási rátájának okai közé sorolták. Emellett a koreai társadalom alapvetően még mindig a nő kötelességének tartja a háztartásról és családról való gondoskodást, így nagy szerepe lehet annak a jelenségnek is, hogy Koreában nagyrészt továbbra is a feleségek viselik a házimunka megterhelésének elsőpró hányadát, így nem képesek összeegyeztetni az otthoni és a munkavállalást, különösen a kisgyermeknevelés időszakában.

A következő kérdés: hogyan változott a nemek közötti házimunka-megosztás az évek során. Nemzetközi viszonylatban a férfiak különösen az 1950-es évektől kezdődően nagymértékben növelték háztartásmunka-részvételüket, ez azonban később stagnálni látszott, olyannyira, hogy stagnáló forradalom (*stalled revolution*)¹⁸ néven is illették.

Koreában részben hasonló tendenciát láthatunk: bár a férfiak eredeti hozzájárulásukhoz képest nagyban megnövelték a háztartási munkában való részvételüket, ennek mennyisége a XXI. század kezdete óta gyakorlatilag stagnál, és különösen a nem rutinházimunkára, illetve gyermekekkel kapcsolatos tevékenységekre korlátozódik. Ahogy az 1. táblázatban látható, annak ellenére, hogy 1999 és 2014 között megnövekedett azoknak a férfiaknak az aránya, akik kivették a részüket a nem fizetett munkából,¹⁹ ez még mindig jóval elmaradt a nők kiemelkedően magas, 92–95%-os részvételétől. Igaz ugyan, hogy a nők napi házimunka-megterhelése körülbelül 40 perccel csökkent ez alatt az időszak alatt, ezért azonban nem a férfiak megnövekedett részvétele felelős; a férjek hozzájárulása továbbra is kb. 1 óra 10–15 perc között stagnált (bár hétvégén némileg magasabb volt), míg a nőké továbbra is sokkal magasabb, 2014-ben hétköznapokon 3 óra 44 perc volt.

A nők fokozott munkavállalásával a kétkeresős háztartások számának megnövekedése – tehát az, hogy a nők és a feleségek is egyre nagyobb részben vettek részt a munkaerőpiacon – szintén csak részben jelentett a háztartáson belüli egyenlőbb elosztást. Kezdetben a férjek bizonyos háztartási munkán belül megnövelték részvételüket, ez azonban nem vezetett teljes egyenlőséghez: a feleségek munka után továbbra is jóval nagyobb mennyiségű háztartási munkát

¹⁸ Hochschild 1989: 11.

¹⁹ A tágabb értelemben vett háztartási munkát és egyéb gondozási feladatokat is beleértve.

		Hétköznap				Szombat				Vasárnap			
		1999	2004	2009	2014	1999	2004	2009	2014	1999	2004	2009	2014
Férfiak	Átlagos idő	0:30	0:31	0:35	0:39	0:35	0:43	0:56	1:01	0:47	0:56	1:08	1:13
	Végzők aránya (%)	46,7	51,8	52,6	52,0	47,5	54,9	63,2	62,1	56,2	61,9	69,7	68,3
	Végzők átlagos ideje	1:09	1:07	1:07	1:14	1:14	1:19	1:29	1:38	1:25	1:30	1:36	1:47
Nők	Átlagos idő	4:01	3:41	3:33	3:25	4:05	3:49	3:50	3:37	3:57	3:42	3:43	3:33
	Végzők aránya (%)	92,7	92,2	91,5	91,5	93,5	93,8	94,8	93,3	94,9	94,4	95,4	94,6
	Végzők átlagos ideje	4:20	4:00	3:50	3:44	4:22	4:04	4:02	3:52	4:10	3:56	3:54	3:45

1. táblázat. Koreai felnőttek nem fizetett munkaideje nemek szerint²⁰

végeztek, ez a jelenség második műszak (*second shift*) megnevezéssel került be a köztudatba.²¹

Koreában már az első koreai időmérleg-kutatások kimutatták a második műszak vagy kettős teher (*dual burden*) meglétét a dolgozó nőkre. Felhívták a figyelmet arra, hogy a fizetett munkát végző nők a XX. század végén még akkor is jóval (100 perccel) több munkát végeztek, ha a fizetett és nem fizetett munka összességét vizsgálták. Némiképp optimizmusra adhatott okot, hogy a fiatalabb háztartásokban ez a különbség valamivel kisebb volt.²² A kétkeresős házaspároknál a férj és feleség között a házimunka-részvételben megjelenő különbség továbbra is az egyik legnagyobb a világon, bár ez némileg csökkent: a 2. táblázatban látható, hogy amíg 2014-ben a kétkeresős házaspár férfi tagjai napi 41 perc háztartási munkát végeztek, és a nők 193 percet, addig 2019-ben a férfiak 54, míg a nők 187 percet. Érdekes azonban összehasonlítani ezt a középső oszloppal, amely a férfi egykeresős háztartásokat tartalmazza: ellentmondásos módon a férfiak itt is hasonló vagy még nagyobb mértékben vették ki részüket a különböző háztartási feladatokból, mint a kétkeresős családok esetében, annak ellenére, hogy feleségeik háztartásbeliként dolgoztak.²³ Láthatjuk tehát, hogy a kétkeresős háztartásokon belül továbbra is aránytalanul nagy teher nehezedik a koreai nőkre.

²⁰ Korean Statistical Office, 2016. (Eredeti adatok alapján saját táblázat.)

²¹ Hochschild, 1989.

²² Kim 2005: 62; Son 2005: 294; You–Choi 2002: 62.

²³ Női egykeresős háztartások esetében nagyobb ugyan a férj házimunka-vállalása, ez azonban így sem éri el a dolgozó feleségét, illetve arányaiban a férfi egykeresős háztartások viszonylatában is elmarad a feleségétől (fontos azonban megjegyezni, hogy Koreában nagyon ritka a női egykeresős háztartás, még 2019-ben is mindössze 1,9% volt a dolgozó korú népesség viszonylatában).

		Kétkeresős		Egykeresős (férj)		Egykeresős (feleség)	
		Férfi	Nő	Férfi	Nő	Férfi	Nő
2014	Háztartási munka (rutin)	41	193	46	360	99	159
	Család karbantartás (nem rutin)	28	158	27	253	86	145
	Családgondozás	13	35	19	107	13	14
2019	Háztartási munka (rutin)	54	187	53	341	119	156
	Család karbantartás (nem rutin)	39	151	33	245	103	139
	Családgondozás	15	36	20	96	16	17

2. táblázat. Nem fizetett munka mennyisége különböző házimunkatípusok, nemek és keresői státusz alapján, 2014, 2019 (napi átlag percben)²⁴

2.3. Háztartási munkamegosztással kapcsolatos főbb elméletek

A nem fizetett munka elosztására ható tényezőkkel foglalkozó nemzetközi irodalomban három fő elmélet vert gyökeret.²⁵ Ezek közül a legrégebb az úgynevezett relatív erőforrások elmélete (*relative resources hypothesis*), amely gazdaságtudományi szempontból közelít a házimunka-megosztáshoz. Abból a gondolatból indul ki, hogy a házimunka egy olyan, társadalmilag alacsonyán értékelt és személyes szinten sem kívánatos tevékenység, amelyet a háztartáson belül mindkét fél igyekszik lehetőleg elkerülni. Ennek érdekében igyekeznek olyan helyzetet „kialkudni” (*bargaining*) a másik féllel, amelyben a lehető legkevesebb nem fizetett munkát kell végezniük a háztartáson belül. Az elmélet magában foglalja az úgynevezett gazdasági függés (*economic dependency*)²⁶ elméletét, amely a munkaerőpiaci részvételre, illetve a relatív keresetre helyezi a hangsúlyt, de azt más erőforrásokra is kiterjeszti. A relatív erőforrások elmélete alapján a háztartáson belül az a fél végzi majd a több nem fizetett munkát, aki a másik félhez viszonyítva alacsonyabb erőforrásokkal rendelkezik. Ez kiterjed az iskolázottságra, a foglalkozás presztízsére vagy fajtájára, illetve a jövedelmi státuszra is. Más szóval, az a fél végez majd kevesebb házimunkát, aki magasabb iskolázottsággal, a társadalom által magasabbra értékelt állással vagy magasabb jövedelemmel rendelkezik, mivel ő jobb alkupozícióban van. Történelmileg – különösen a női iskolázottsági mutatók növekedése, illetve a női munkavállalás széles körű elterjedése előtt – ez leginkább a férfiakat jelentette. Ez alapján tehát a hagyományosan magasabb státuszú férfiak voltak előnyösebb alkupozícióban, így könnyebben el tudtak érni és fenn tudtak tartani egy olyan helyzetet, ahol kevesebb házimunkát kellett végezniük. Fontos megjegyezni, hogy hasonlóan a további elméletekhez, a gyermeknevelés és gyermekgondozás tevékenységei itt is más elbírálás alá esnek, mivel tipikusan ezeket tekintik a nem fizetett munkán

²⁴ E-Nara Jipyeo, 2024 (eredeti adatok alapján készített saját táblázat).

²⁵ Magyar nyelvű elméleti áttekintésért lásd még: Herche 2010: 78–81; Murinkó, 2014: 71–74.

²⁶ Blood–Wolfe 1965: 96 (in: Murinkó 2014: 72).

belül a legélvezetesebb, érzelmileg legkielégítőbb tevékenységnek, és a férjek is ebben vesznek részt a legnagyobb arányban.

A nemzetközi kutatások alapvetően alátámasztották a relatív erőforrások elméletét,²⁷ a különböző erőforrások közül pedig kifejezetten a két fél egymáshoz viszonyított, relatív jövedelme mutatkozott jelentősnek.²⁸ Az empirikus kutatások folyamán azonban korán fény derült arra, hogy a képet egyéb változók is árnyalják, többek között a felek nemi attitűdjei. Bizonyították, hogy bár a gazdasági függésnek hatása van a házimunka-megosztásra, gyakran a feleségek akkor is jóval több házimunkát végeznek, ha ők az elsődleges keresők a családon belül.

A következő elmélet, az időelosztási vagy időallokációs elmélet (*time allocation hypothesis*), Becker nevéhez fűződik.²⁹ Az elmélet a hetvenes években kezdett formát ölteni, különösen a kétkeresős családok számának növekedésével, amikor egyértelművé vált, hogy a relatív erőforrások önmagukban nem magyarázzák meg tökéletesen a háztartáson belüli nem fizetett munka dinamikáját, különösen olyan családokon belül nem, ahol a férj és a feleség is dolgozik. Brines például rámutatott, hogy a relatív erőforrások mellett a munkaviszony típusa (teljes vagy részmunkaidő, illetve munkanélküli) is kulcsfontosságú a házimunka-elosztás dinamikájában.³⁰ Az időelosztási elmélet racionális döntésként fogja fel a házimunka megosztását. Ez alapján a nem fizetett munka mennyisége az egyéb kötelezettségekre fordított idő – különösen a fizetett munka – mennyisége alapján dől el. Alapvető gondolata a szakosodás, amely alapján az a fél vesz majd részt nagyobb mennyiségben a háztartási munkában, akinek kevésbé erős a kapcsolata a munkaerőpiaccal, tehát kevesebb órában vagy egyáltalán nem dolgozik.

Coverman az elsők között bizonyította empirikusan, hogy a férjek által végzett házimunkaórák száma növekszik, ha feleségeik dolgoznak, és emiatt kevesebb idejük marad a háztartáson belüli munkák elvégzésére.³¹ Több kutatás egyesítésével Shelton és John rámutatott, hogy az egyének által végzett fizetett munka erős kapcsolatban áll az általuk végzett nem fizetett munka mennyiségé-

²⁷ A férjezett nők magasabb iskolázottságának hatását például Bianchi et al. 2000: 210; Lachance-Grzela et al. 2010: 771 vagy Coltrane 2000: 1221; a magasabb munka presztízs-hatását például Coltrane 2000: 1220; a relatív kereset hatását többek között szintén Coltrane 2000: 1220 és Lachance-Grzela et al. 2010: 771 mutatta meg.

²⁸ Már korán fény derült azonban arra is, hogy a jövedelem hatása nem egyértelműen lineáris: Brines például megmutatta, hogy a hosszú ideje munkanélküli férfiak paradox módon kevesebb házimunkát végeztek, mint dolgozó társaik (Brines 1994: 677).

²⁹ Becker 1993: 30–53.

³⁰ Brines 1994: 673, de lásd még: Gupta 2006: 989.

³¹ Coverman 1985: 93.

vel.³² Végül Bianchi és társai bizonyították azt is, hogy a két változó hatása nem függ az idő múlásától, a fizetett munka hatása a nem fizetett munkára történelmileg folyamatos.³³

Ahogy már korábban említettem, már az első házimunka-elosztási elmélet megjelenésénél ráirányult a figyelem a nemi és az ideológiai attitűdök fontosságára a házimunka-megosztásban. A nemmel kapcsolatos elméleteken belül két fő hipotézis alakult ki. A nemi szerepek elmélete (*gender role theory*) statikus fogalomként tekint a nemi attitűdökre, míg a nem megjelenítése elmélet (*doing gender theory*) azt hangsúlyozza, hogy az attitűdök dinamikusan változnak, és megerősíthetők-gyengíthetők bizonyos nemileg meghatározott (*charged*) cselekvésekkel.

A nemi szerepek gondolatának megszületése tulajdonképpen megelőzi a házimunkával kapcsolatos elméleteket. Először Talcott Parsons és munkatársai érveltek amellett, hogy a nemi szerepek fontosak a családi stabilitásban.³⁴ A később véglegesített elmélet alapján a társadalom írja elő az egyén neme alapján az elfogadott viselkedési mintázatokat, kötelességeket és privilégiumokat. A férfiasság és a nőiesség adott társadalomban uralkodó társadalmi normái alapján az egyén a társadalmi szocializáció alatt sajátítja el ezeket, és relatíve állandóak az élete során. Ez alapján a hagyományos nemi szerepek írják elő azt, hogy a nők több házimunkát végeznek, míg a férfiak inkább a munkaerőpiacra koncentrálnak az idejük nagy részét, mivel ezt gondolják az általuk elsajátított szerephez illőnek.

Ezt a gondolatot árnyalták és részben cáfolták meg Zimmerman és társai, akik úgy vélték a felek nem azért végeznek több vagy kevesebb házimunkát, mert passzívan követik a társadalom által rájuk rótt szerepeket, hanem mert aktívan döntenek úgy, hogy megélik feminin vagy maszkulin voltukat a házimunkán belül.³⁵ Itt tehát szerepet kap a személyes döntéshozatal, a személyes szerepvállalás is. A családon belül a felek például aktívan döntenek arról, hogy megerősítik-e a nemi szerepeket több vagy kevesebb házimunka végzésével. Például, ha a férfi nem a társadalom által megszokott és elvárt kenyérkereső szerepét ölti magára, esetleg jóval kevesebbet keres a feleségénél, igyekezhet megerősíteni maszkulin szerepét más területeken. Dönthet például úgy, hogy

³² Shelton–John 1996: 307

³³ Bianchi et al. 2000: 2010.

³⁴ Úgy gondolták, hogy a férfiak tipikusan úgynevezett „instrumentális” szerepet vesznek magukra, tehát rájuk hárul a döntéshozatal és a gazdasági javadalmak biztosítása a család számára, míg a nők „expresszív” szerepük alapján alapvetően a háztartáson belüli kötelezettségekre, illetve a gondoskodási feladatokra specializálódnak (Parsons et al. 1956: vii).

³⁵ West et al. 1987:137–140.

annak ellenére kevesebb házimunkát végez, hogy relatív erőforrásai és időráfordítása alapján neki kellene nagyobb részt vállalnia az otthoni feladatokból.³⁶

A nemzetközi kutatásokban tehát a nemi attitűdök változójának bevezetésével igyekeztek magyarázni azt a házimunka-megosztásban megmaradó különbséget a férfiak és a nők között, amelyre a relatív erőforrások és az időallokáció elmélete nem adott magyarázatot. Több kutatás kimutatta, hogy az egalitáriusabb felfogású párok egyenlőbben osztják meg a házimunkát, vagyis a nemi egyenlőséget valló nők kevesebb, a férfiak pedig több házimunkát végeznek.³⁷ Hamar egyértelművé váltak azonban az egyéni szintű nemiattitűd-változók korlátai, mivel hiába vált az emberek gondolkodása egyre egalitáriusabbá, egy idő után ez már nem csökkentette tovább a nemek közötti házimunka egyenlőtlenségeit.

Annak ellenére, hogy jelen tanulmányban a klasszikusnak tekinthető házimunka-elméletekre korlátozom a kutatásomat, fontos megjegyezni, hogy az utóbbi években alternatív elméletek is születtek. Ezek igyekeztek választ adni olyan kérdésekre és ellentmondásokra amelyeket a korábbi elméletek nem tudtak kielégítően megválaszolni, például: miért akadt meg a háztartásimunka-megosztás közötti kiegyenlítődés, hogyan lehetséges az, hogy a férj magasabb szerepvállalása a nem fizetett munkában nem mindig csökkenti a feleség házimunka-igénybevételét, vagy hogy miért elégedettek a feleségek a háztartási munka megosztásával annak ellenére, hogy férjeik továbbra is kevésbé vesznek abban részt.³⁸ Ezek azonban inkább kiegészítik, árnyalják a házimunka-megosztás képét, nem adnak átfogó képet, így jelen tanulmányban nem foglalkozom velük bővebben.

2.4. A házimunka változása a XXI. században

A háztartási munka kutatása Koreában a 1980-as és 1990-es években kezdődött, majd a 2000-es évek elejétől kapott igazán szárnyra, vagyis a nemzetközi

³⁶ A hagyományos társadalmakban természetesen nehezebb lehet a társadalmi normákkal szembehelyezkedni, szükség van a közvetlen közösség, illetve a házastárs támogatására vagy legalábbis elfogadására is. Emellett az elmélet azt a gondolatot is magában rejt – a nemi szerepek elméletével szemben –, hogy különböző terekben másként viselkedhetnek a felek, az otthonon belül például követhetnek femininebb, a munkahelyen viszont maszkulinabb viselkedési mintákat. Végül viselkedési mintázatuk változhat életük során, a gyerekek születésével vagy nagyobb események bekövetkeztével, esetleg a házastárssal való megbeszélés, alkudozás alapján.

³⁷ Coltrane 2000: 1221.

³⁸ Ilyen például a szimbolikus interakció elmélete (Blumer 1969), amely a háztartási munka kontextusában a különböző tevékenységek szimbolikus jelentését hangsúlyozza; illetve az érzelmi tőke (Diane 2000) gondolata, amely a háztartási munkamegosztás pszichológiai aspektusait is kiemeli.

irodalomhoz képest körülbelül húsz év lemaradással került csak a téma az érdeklődés középpontjába. Ebben az időben egyrésről a társadalmi változások hatásaival – például a kétkeresős családok számának növekedése, illetve a nők egyre magasabb iskolázottsága – kapcsolatban nőtt meg az érdeklődés a házimunka iránt, illetve a család és a munka jobb összeegyeztethetőségét célzó szakpolitikák értékelése és jövőbeni irányának definiálása is a kutatások céljai közé tartozott. Ezzel együtt a XX. század vége volt az az időszak is, amikor megbízható, rendszeres időszakonként megrendezett nagyméretű és nemzetileg reprezentatív kérdőívek születtek meg, például a Koreai Statisztikai Hivatal által öt évente megrendezett Időmérleg kutatás (1999-től)³⁹ vagy a Koreai Munka- és Bevételi Panel kutatás (1998-tól).⁴⁰

A háztartási munka megosztásának előző részben felvázolt három fő elméletét számos kutatás próbálta tesztelni empirikusan nemzetileg reprezentatív koreai adatokon. Az alábbiakban felvázolok néhány befolyásos kutatást, amely a házimunka-megosztás egy-egy Koreára jellemző aspektusát mutatja be.

Kim és Kim a Koreai időmérleg kutatás 2004-es adatain keresztül vizsgáltak két elmélet, a relatív erőforrásokkal összefüggő gazdasági függés, illetve a nem megjelenítése elméletével összefüggő nemek közötti kompenzáció (*gender compensation*) elméletének hatásait a házimunka megosztására.⁴¹ A nemek közötti kompenzáció⁴² gondolata alapján, ha a felek eltérnek a társadalmi normákban foglalt „ideális” nemi szerepektől – például, ahol a feleség többet keres, esetleg jobb munkája van, vagy ahol a férj van otthon a gyermekekkel –, azt megpróbálják kompenzálni úgy, hogy az élet más területein hatványozottan femininebb vagy maszkulinabb szerepeket vesznek magukra.

Kutatásukban megmutatták, hogy a feleség gazdasági függetlenségének kiegyenlítő szerepe van az általa végzett rutinházimunka mennyiségére. A magasabb kereset, illetve a magasabb iskolázottsági szint hatását más, korábbi kutatások is alátámasztották.⁴³ Emellett azonban ők azt találták, hogy azoknál a pároknál, ahol a feleség bevétele legalább 40%-a az összkeresetnek, inkább a nemek közötti kompenzáció elmélete lép életbe. Más szóval, amíg a női jövedelem növekedésével a feleség által végzett házimunka mennyisége kezdetben csökken, attól a ponttól kezdve, hogy ez az összeg megközelíti a férj bevételeit, éppen ellentétes tendencia lép életbe: minél többet keres a feleség a férjénél, annál inkább ismét növekszik saját házimunka befektetése annak érdekében,

³⁹ Korean Time Use Survey (Han'guk saenghwalshiganjosa 한국생활시간조사), 1999–2019.

⁴⁰ Korean Labor and Income Panel Study (Han'guk nodongp'aenöljosa 한국노동패널조사), 1998–2021.

⁴¹ Kim–Kim 2007.

⁴² Greenstein 2000: 324, 333.

⁴³ Például: Han 1991: 183–184.

hogy „kompenzálja” a házaspár eltérését a hagyományos szerepektől. Vagyis ha az x tengelyen a pár egymáshoz viszonyított relatív keresetét, az y tengelyen pedig a női házimunka mennyiségét ábrázoljuk, egy U alakú görbét kapunk, amely a régió más országaiiban is megjelenik.⁴⁴ A házaspár egymáshoz viszonyított, relatív keresete a férfi által végzett házimunkára viszont nem volt szignifikáns hatással. Ez alapján tehát az is feltételezhető, hogy a feleségek szükségből növelik meg házimunka-hozzájárulásukat, mivel nem tudják elérni azt, hogy konzervatívabb beállítottságú férjeik több házimunkát végezzenek. A férfiak esetében az egyetlen relatív erőforrásokkal összefüggő változó, amely pozitív hatással volt házimunka-részvételükre, saját iskolázottságuk volt. Az időallokációs hipotézisre ugyanakkor mindkét fél esetében bizonyítékot találtak, bár ez a férfi esetében sokkal kisebb mértékű hatást jelentett, mint a feleségeknél.

Láthatjuk tehát, hogy a XXI. század fordulópontján Koreában nem volt kapcsolat a férfi házimunka mennyisége, illetve a kétkeresős családszerkezet között, a férfira sem a relatív erőforrások elmélete, sem a nemi kompenzáció elmélete nem volt hatással,⁴⁵ ez utóbbi mindössze a feleséget érintette. Emellett a különböző magyarázó változók sokkal nagyobb hányadban magyarázták a feleségek által végzett házimunka mennyiségét, mint a férj esetében (16%, illetve 3%). Feltételezhetjük tehát hogy a férj esetében más, a kutatásban nem megjelenő változók lehettek a házimunka-részvétel hátterében.

A fentebb vázolt kutatás még egyáltalán nem vette közvetlenül figyelembe a párok nemi attitűdjének hatását a házimunka mennyiségére, annak ellenére, hogy ezt a 2004-es koreai Időmérlegben már mérték, a következő kérdés alapján: „Mennyire ért egyet azzal a kijelentéssel, hogy a férfi dolgozik a munka, a nő pedig a család (rendben tartása)?”⁴⁶ Yoon kutatásában többek között erre keresett választ, szintén az Időmérleg adatainak vizsgálatával.⁴⁷ Kutatási kérdései a következők voltak: szignifikáns hatással van-e a nemi attitűd a házimunka mennyiségére; hogyan áll egymással kapcsolatban a férj és feleség egalitárius vagy konzervatív hozzáállásának kombinációja és a házimunka mennyisége; ez a hatás hogyan változik az alsó-, közép-, illetve a felsőosztálybeli kétkeresős családok esetében.

Eredményeiben közzétette, hogy a feleségek nemi attitűdjének egyáltalán nem volt szignifikáns hatása sem saját, sem férjeik házimunka-mennyiségére. Ezzel ellentétben a férjek esetében az egalitáriusabb hozzáállás pozitív hatással

⁴⁴ Lásd például: Kim 2013: 29.

⁴⁵ Amerikai kontextusban viszont Brines 1994: 677, illetve Nermo–Evertsson 2004: 1284 is kimutatott ilyen hatást; Ausztráliában például Bittman et al. 2003: 202.

⁴⁶ „Kwihanün ‘namjanün il, yōjanün kajōng’iranün mare tachae öttök’e saenggakhasimnikka? 귀하는 ‘남자는 일, 여자는 가정’이라는 말에 대해 어떻게 생각하십니까?”

⁴⁷ Yoon 2010.

volt az általuk végzett „feminin” házimunka mennyiségére, viszont nem volt hatással a feleségük által végzett házimunkára.⁴⁸ A házaspárok nemi attitűdjének kombinációja sem mutatott szignifikáns hatást a feleség házimunka-megterhelésére, megerősítve azt, hogy esetükben sem saját, sem férjeik egyenlőbb szemlélete sem csökkentette a feleség által végzett házimunka mennyiségét.

A kutatás különböző társadalmi osztályok szerint is áttekintette a kereset és a nemi attitűdök hatását a női házimunka mennyiségére, és azt találta, hogy a női háztartási munka esetében csak a középosztálybeli párok között volt bizonyíték a feleség esetében a nemektől való eltérés (*gender deviance*) elméletének, tehát csak ebben a szegmensben volt megfigyelhető az, hogy a magasabb relatív keresettel rendelkező nők a házimunka mennyiségében kompenzálták a hagyományos koreai nemi szerepekből való kiesést. A férfi által végzett házimunka esetében azt találta, hogy különösen az alsóosztályban olyan párok esetében, ahol a férfi a feleségéhez képest különösen keveset keresett, előnytelenebb gazdasági helyzete ellenére a férj inkább csökkentette, mint növelte saját házimunka-hozzájárulását. Ebben a hagyományos „kenyérkereső” szerephez való ragaszkodás, tehát a nemek megjelenítése elmélet férjre vonatkoztatott hatását lehet felfedezni.

Tovább árnyalva a nemi attitűdökről alkotott képet, a társadalmi osztályok alapján azt találta, hogy csak az alsóosztályban jelentett szignifikáns pozitív kapcsolatot a férfi egalitárius nézete abban, hogy ő mennyi rutinházimunkát végzett. Emellett ő is bizonyítékot talált az időallokációs hipotézisre mindkét nem esetében, ez alapján a hosszabb munkaórák általánosságban csökkentik a saját és növelik a házastárs házimunka-mennyiségét.

Összességében tehát az látható, hogy a XXI. század elején a relatív erőforrások elméletével összefüggő gazdasági függés elmélete a dolgozó nők által végzett házimunka esetében U alakot mutatott, tehát különösen magas volt nemcsak a férjtől való magas gazdasági függés, hanem a magas gazdasági függetlenség esetében is. A férfi által végzett házimunka mennyiségére azonban vagy egyáltalán nem voltak hatással a relatív erőforrások,⁴⁹ vagy ezek kapcsolata változó volt,⁵⁰ nem lehetett tehát egyértelmű hatást megállapítani. Az időkorlát elmélete általánosan bebizonyosodott mind a feleség, mind a férj esetében, tehát ha hosszabb munkaórában dolgoztak, lecsökkent házimunka-megterhelésük. Ennek hatása házastársukra is szignifikáns, de ellentétes irányú volt, bár ez gyakran egészen kis értéket jelentett. A nemi attitűdök hatása inkább a férjek esetében

⁴⁸ Heo–Kim 2019: 21. Hasonló hatást mutatott ki, de csak a férj házimunka-megosztással kapcsolatos egalitárius attitűdje esetén Lee 2014: 42. Ezzel ellentétesen úgy találta, hogy a férj egalitáriusabb attitűdje csökkenti a feleség által végzett házimunkát.

⁴⁹ Kim–Kim 2007: 163; Yoon 2010: 135.

⁵⁰ Lásd még: Eun 2009: 163.

volt szignifikánsnak tekinthető, és csak saját házimunka-megterhelésükre korlátozódott, a férfiek tehát több házimunkát végeztek, ha egalitárius nézeteket vallottak.

A következő kérdés, hogy mennyit változtak ezek a tendenciák tíz év alatt, ha változtak egyáltalán. An kutatásában a 2014-es koreai Időmérleg-adatokat vizsgálta, és a gazdasági függés, illetve a nemi szerepek fontosságának a hatását kutatta.⁵¹ Kutatásának érdekessége, hogy a nemi attitűd és a gazdasági függés közös hatását, interakcióját is figyelembe vette. A feleségek esetében nem talált kapcsolatot a nemektől való eltérés elméletére, esetükben sem abszolút, sem relatív keresetüknek, saját nemi attitűdjüknek, illetve ezek interakciójának sem volt szignifikáns hatása. Más erőforrásaik, például iskolázottságuk viszont csökkentette saját háztartásimunka-megterhelésüket. Ugyanakkor, a férfi konzervatív attitűdje megnövelte a feleség által végzett házimunkát. Más relatív erőforrásoknak, például az iskolázottságnak, csak az egyén által végzett házimunkára volt hatása, és iránya itt sem volt az elméletbe illő.⁵² Az időallokációs elmélet azonban ismét bebizonyosodott, a feleség és a férj hosszabb munkaórái itt is csökkentették saját, illetve megnövelték házastársuk házimunka-megterhelését.

A férfiek által végzett házimunka mennyiségének vizsgálatában emellett azt találta, hogy a magas függés és a magas függetlenség értékeiben volt magasabb a házimunka mennyisége, ez azonban erősen változott a férfi nemi attitűdjének figyelembevételével. A konzervatívabb férfiak mindkét előbbi csoportban jóval kevesebb házimunkát végeztek, mint az egalitárius férfiek, de ez a hatás különösen erős volt azok között a férfiek között, akik gazdaságilag függtek a feleségüktől. Azt találta tehát, hogy a koreai társadalomban a férfiak számára nagyobb annak szabadsága, hogy megéljék konzervatív, vagy liberális attitűdjüket, mely különösen az esetben szembetűnő, mikor a férfiak kiszolgáltatottabb gazdasági helyzetben vannak. Kiemelte tehát, hogy a nőkkel ellentétben a férfiak gazdasági függetlenségük és nemi attitűdjük alapján osztják be a házimunkát, míg feleségeik ezt nem tudják szabadon megtenni. Így e kutatás konklúziója az, hogy Koreában a háztartási munka megosztása nem elsősorban a nemek megjelenítéséhez kapcsolódik – hiszen a nők esetében ennek nem volt szerepe –, hanem egyfajta, a koreai társadalom makroszintű nemi attitűdjével kapcsolatos hatalomjátékhoz hasonlít.⁵³

⁵¹ An 2020.

⁵² A kutatás férfiak esetében pozitív, nők esetében negatív hatást mutatott.

⁵³ Oh 2016: 263.

2.5 A házimunka-megosztás változása az életút alatt

A tanulmány utolsó részében röviden kitérek a házimunka-vállalás változásaira az életút különböző szakaszaiban, illetve főbb eseményeinek vizsgálatán keresztül. Ezzel szeretném hangsúlyozni nemcsak azt, hogy az életfolyamat úgynevezett nemi szerepek által befolyásolt életutat követ (*gendered life course*),⁵⁴ hanem azt is, hogy a házimunka nemek szerinti elosztása nem állandó egy bizonyos történelmi időpontban sem, hanem dinamikusan változik különböző fontos családi események – például a házasság, gyermekszülés vagy akár a nyugdíj utáni öregkor⁵⁵ – vonatkozásaiban is.

Kutatásában Lee és Lee a fiatal koreai felnőtteket vizsgálta a felnőttkori átmenet korszakában.⁵⁶ Ahogy a bevezetésben is említettem, a felnőttkori átmenet – mint a szülőktől való függetlenedés, illetve a saját családalapítás felé vezető folyamat – különösen fontos ahhoz, hogy jobban megértsük az alacsony születésszám okait. Lee és Lee kutatása négy különböző életszituációban vizsgálja a 25 és 39 év közötti korosztály házimunka-megterhelését nemek szerint: családdal együtt lakó, egyedül lakó fiatalok, illetve fiatal házaspárok gyermek nélkül és gyermekkel.

Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy a nők minden életszituációban szignifikánsan nagyobb százalékban vettek részt a házimunkában, illetve nagyobb részt is vállaltak belőle, az életút különböző állomásainak házimunka-megterhelésében mutatkozó tendencia azonban nem volt ugyanolyan mindkét nem esetében.

A házimunkában való részvétel⁵⁷ aránya a fiatal nők esetében akkor volt a legalacsonyabb, ha szüleikkel együtt éltek, valószínűleg azért, mert ez esetben tipikusan az anya vagy más női családtag végezte a házimunka oroszlánrészét. Akik azonban részt vállaltak a házimunkából, azok általánosan 86 percet foglalkoztak ezzel naponta. Ezzel szemben a házimunka-részvétel aránya nagymértékben növekedett, mikor különköltöztek, gyermekvállalás után pedig szinte nem volt olyan háztartás, ahol a feleségek egyáltalán ne végeztek volna házimunkát (97,7%). Ezzel együtt házimunka-megterhelésük is folyamatosan növekedett, a házimunka mennyisége különösen meredeken nőtt a házasság után (135 perc), illetve a gyermek születése után (185 perc). Ez különösen szembetűnő volt az olyan rutinháztartási tevékenységekben, mint az ételkészítés, takarítás és mosás.

⁵⁴ Moen 2011: 88.

⁵⁵ Cha et al. 2024.

⁵⁶ Lee–Lee 2018.

⁵⁷ Ez általában azt jelenti, hogy az adott napon az illető legalább minimummértékben (amely itt 10 perc) végzett házimunkát.

Ezzel ellentétben a fiatal férfiak körülbelül hasonlóan alacsony mértékben végeztek házimunkát akkor is, ha szüleikkel, illetve akkor is, ha friss feleségükkel (43–44%) éltek, ráadásul az általuk végzett házimunka mennyisége is hasonlóan alacsony maradt (24–26 perc). Ők akkor végeztek a legnagyobb arányban, illetve a legnagyobb mennyiségben házimunkát, amikor már külön költöztek a szülőktől, de még egyedül éltek (68,7%, illetve 47 perc). Ennek okait többek között abban kereshetjük, hogy ha nem volt a háztartáson belül olyan női családtag, aki a hagyományos női szerepekkel összhangban a házimunkát átvállalta volna, a férfiak kénytelenek voltak a rutinházimunkát elvégezni. Annak ellenére, hogy a házasságon belüli házimunka-hozzájárulásuk a gyermek születése után valamennyivel megnőtt (47%),⁵⁸ ez inkább a szolgáltatások igénybevételében (például vásárlás), illetve a takarításban mutatkozott meg, illetve a teljes házimunka-részvétel mértéke továbbra is alacsony, mindössze napi 33 perc maradt.

Az utolsó részben – kapcsolódóan a korábban tárgyalt tanulmányokhoz – a kutatás arra is kitért, hogy milyen változók vannak hatással a fiatal nők és férfiak házimunka-megterhelésére. Itt úgynevezett kontrollváltozóként vezette be a különböző életszakaszokat, tehát arra koncentrált, hogy az életszakaszoktól függetlenül (vagyis azokra kontrollálva) milyen egyéb elemek vannak hatással a házimunka mennyiségére. A nők szempontjából úgy találta, hogy a relatív erőforrásokhoz köthető változók egy része szignifikáns hatással volt az általuk végzett házimunkára. A magasabb presztízsű munkabeosztással rendelkező nők például szignifikánsan kevesebb házimunkát végeztek, mint diák, fizikai munkás és munkanélküli társaik. Keresetüknek szintén enyhítő hatása volt a házimunka mennyiségére. Ezek közül azonban a férfiak esetében egyik sem volt szignifikáns. Az időallokációs hipotézis – ahogy korábban – itt is mindkét nem esetében bebizonyosodott: minél több fizetett munkát végeztek a személyek, annál kevesebb volt az általuk végzett házimunka. Szintén összhangban voltak az eredmények a korábbi kutatások többségével abban, hogy a nemi attitűd csak a férfiak esetében volt szignifikáns: itt egalitárius nézeteik pozitívan növelték meg a házimunka mennyiségét.

Lee és Lee egy későbbi kutatásában más, longitudinális adatok felhasználásával⁵⁹ nagyító alá vette a gyermekszületés meghatározó eseményét is a párok szempontjából.⁶⁰ A longitudinális vizsgálatok nagy előnye, hogy mivel hosszú éveken keresztül követik ugyanazokat a kérdezetteket, levonhatók belőlük olyan konklúziók amelyeket az egy-egy időpontra szorítkozó (például Időmérés) adatoknál nem. Nemcsak az mutatható tehát meg, hogy a gyermekszületés előtt és

⁵⁸ Lásd még Eun 2009: 162; An 2020: 209.

⁵⁹ Nők és Családok Koreai Longitudinális Kérdőíve (Han'guk yösöng kajok p'aenöljosa 한국여성가족패널조사), 2007–2018.

⁶⁰ Lee–Lee 2020.

a gyermekszületés után álló (különböző) párok esetében mekkora a házimunka különbsége, hanem bizonyítható azt is, hogy ez a változás egy-egy konkrét pár esetében is fennáll, és nem más változók felelnek ezekért a különbségekért. Ezzel szemben megvan az a hátrányuk, hogy gyakran kevésbé részletezik a különböző házimunka-tevékenységeket, esetleg a pontos munkamegosztást. Jelen kutatásba az eredeti mintából azokat a párokat válogatták be, akik a korábbi, két évvel azelőtti adatfelvételhez képest egyszer vállaltak gyermeket. Tehát annak ellenére, hogy két év alatt biológiailag lehetséges kétszer gyermeket szülni, az elemzés egyszerűsítése miatt ezeket a – ritka – eseteket kivették az elemzés alól. A háztartási munkát az alapján elemezték, hogy öt különböző tevékenységet⁶¹ a házaspárok hetente milyen gyakran végeztek a felvételt megelőző hónapban, összehasonlítva a gyermek születése előtti adatokkal. A kérdőív természete így némileg korlátokat szab az elemzésnek, hiszen csak azt lehet megállapítani, hogy a különböző házimunka-tevékenységek gyakorisága nőtt vagy csökkent-e, az, hogy ez pontosan hány alkalommal volt kevesebb, illetve hogy ez milyen mennyiségű házimunka-változást jelent, ha jelent egyáltalán, nem állapítható meg. Ettől függetlenül hasznos információkat kaphatunk a házaspárok időfelhasználásának töredezettségéről, illetve a különböző tevékenységek időzítéséről, és valószínűsíthetjük, hogy a gyakoribb házimunkavégzés együtt jár a nagyobb házimunka-megterheléssel is.

A kutatás mindenekelőtt megmutatta, hogy a gyermek születése mindkét nem esetében hatással volt a különböző házimunka-tevékenységekben való részvétel gyakoriságára. Azt találták, hogy a tevékenységek nagy része mind a férj, mind a feleség esetében nőtt, de a feleségek esetében csak a mosás, míg a férfiak esetében csak a mosogatás gyakorisága nőtt meg szignifikánsan. Annak ellenére, hogy a különböző rutin-, mindennapos házimunkákban, például az ételkészítésben és mosogatásban, a feleségek vagy növelték vagy legalábbis nagy arányban tartották korábbi házimunka-gyakoriságukat (90% felett), addig a többi, időzíthető tevékenység esetében ez az arány jóval alacsonyabb volt (kb. 70%), amelyet valószínűleg – legalább részben – a férj vállalt át.

A tanulmány utolsó részében a feleségek és a férfiak közül azokat az alcsoportokat hasonlították össze, ahol a szülés előtti és utáni gyakoriság csökkent vagy nőtt, azokkal, akiknél nem volt változás. Ezen belül azt vizsgálták, hogy különböző változók milyen hatással voltak erre a csökkenésre vagy növekedésre. Az időallokációs hipotézissel összhangban azt találták, hogy azok a nők, akik szülés előtt dolgoztak (és ezért relatíve kevesebb idejük volt a házimunkára), szülés után általánosan megnövelték a házon belüli háztartásimunka-tevékenységüket, feltehetőleg azért, mert ideiglenesen kiestek a munkaerőpiacról.

⁶¹ Ételkészítés, mosogatás, mosás, bevásárlás, takarítás.

A férfiak esetében a dolgozó férfiak meg is növelhették, de csökkenthették is házimunka-végzésüket, ez arra utal, hogy más változók – például személyes döntés, nemi attitűd, lakóhely – állhatnak a háttérben. A férjek esetében a relatív erőforrásoknak is szerepe volt: ha fizetésük magasabb volt, akkor valószínűbb volt, hogy fenntartották a gyermek születése előtti hozzájárulásukat, és nem növelték meg. A nemi szerepek elméletével kapcsolatban pedig azt találták, hogy az egalitáriusabb férfiakra jellemzőbb, hogy megnövelték a legtöbb házimunka-tevékenységben való szerepvállalás gyakoriságát a gyermek születése után, a feleségek esetében azonban a nemi attitűd hatása nem volt szignifikáns. Hasonló eredményeket kaptak tehát, mint a korábbi kutatások esetében, tehát amíg az időallokációnak mindkét fél esetében szerepe volt, addig a relatív erőforrások, illetve a nemi attitűdök inkább a férjek háztartásimunka-hozzájárulására hatottak, és ők relatíve nagy döntési szabadságot élveztek abban, hogy mennyi házimunkát végeztek a gyermek születése után, míg a feleségekre ugyanez nem volt elmondható.

A tanulmány utolsó részében még egy kutatásra szeretném felhívni a figyelmet, amely két időpontban hasonlítja össze az életút egyik meghatározó eseménye alapján a házimunka-megterhelést a férjek és a feleségek között. Így nemcsak azt láthatjuk, hogy egy ember élete alatt is változásokat mutatnak a házimunka-megosztási trendek, hanem azt is, hogy ezek az időkontinuumon belül sem állandók. Kim és Jin kutatásukban azokra a párokra fókuszáltak, akik még iskolázatlan kisgyermeket neveltek, és a 2004-es, 2009-es, illetve 2014-es Időmérleg adatait hasonlították össze.⁶² A házimunka-megterhelést hétköznapra és hétvégére szólóan külön tekintették át. A korábbi kutatásokkal összhangban azt találták, hogy a kisgyermekes feleségek által végzett házimunka mennyiségére kevés változó hat szignifikánsan. Úgy találták, hogy a nő által végzett fizetett munka mennyisége 2004 és 2014 között átlagosan egyre nagyobb arányban csökkentette az általa végzett házimunka-megterhelést, tehát egyre erősebben hatott rá az időallokációs hipotézis. A férj munkaórái és a házaspár alacsony iskolázottsága csak 2004-ben, a hétvégi napokon mutatott pozitív hatást, mindkettő esetében magasabb volt a feleség házimunka-terhelése, és ez szintén egybevág a korábbi elméletekkel. A gazdasági függés elméletével kapcsolatban, a feleség relatív bevétele a férjhez képest 2004-ben csak hétköznap, míg 2009-ben és 2014-ben csak hétvégén volt szignifikáns hatással a házimunkára, mindhárom esetben enyhítve a megterhelést. A nemi attitűdöket nem külön-külön, hanem páronként vizsgálta, összhangban azokkal a korábbi kutatásokkal, amelyek utaltak arra, hogy a párok között a nemi attitűd összhangja fontosabb lehet, mint a személyes beállítottság, mivel a személyes nemi attitűd gyakorlati meg-

⁶² Kim–Chin 2016.

jelenítéséhez a házastárs szolidaritása is fontos.⁶³ Itt a legtöbb hatás nem volt szignifikáns, ezért nehéz azokat tendenciaként értelmezni. Könnyen meglehet, hogy a férj és feleség kombinált nemi attitűdje azért nem mutatott egyértelmű hatást, mivel korábbi kutatásokban a női nemi attitűd nem mutatott egyértelmű kapcsolatot a végzett házimunka mennyiségével, így azok kombinációja sem volt szignifikáns. Egy későbbi kutatásban Ahn például a 2009-es és 2019-es Időmérleg-adatokon keresztül megmutatta,⁶⁴ hogy 2019-ben a kétkeresős klasztereken belül a férj egalitárius vagy konzervatív nézete volt a legerősebb hatással arra, hogy a párok megosztották-e a házimunkát és a gyermeknevelést. Annak ellenére, hogy a nők relatív bevétele szintén szignifikánsnak bizonyult, ez önmagában nem volt elég az egyenlőbb házimunka-megosztáshoz, hacsak nem párosult egalitárius nemi attitűdökkel is. A férj nemi attitűdjének fontosságát az általa és felesége által végzett házimunka mennyiségére kisgyermekes családokban szintén bizonyította Lee és Song,⁶⁵ akik kiemelték, hogy amíg a nők relatív bevételenek volt hatása a házimunka-megosztásra, addig a férj esetében egyre inkább más relatív erőforrás (az oktatási szint) volt felelős az egyenlőbb megosztásért.

A férj által végzett házimunka esetében a következő képet kapjuk. Míg a feleség munkaórái 2009 hétköznapiján kívül⁶⁶ semmilyen hatással nincsenek a férfi által végzett házimunkára, addig a férfi által ledolgozott hosszabb munkaórák – az időallokációs hipotézissel összhangban, illetve a feleségnél látott tendenciához hasonlóan – a legtöbb esetben csökkentő hatással voltak a férfi által végzett házimunka mennyiségére.⁶⁷ A férjek esetében tehát elsősorban saját időmegterhelésük döntött az általuk végzett házimunka mennyiségéről. 2014-ben emellett felfigyelhetünk arra a jelenségre, hogy a férfiak esetében, ha feleségüknek nem volt egyetemi végzettségük,⁶⁸ a férjek kevesebb házimunkát végeztek, vagyis amennyiben a feleségek relatív erőforrásaik alapján előnytelegebb alkupozícióban voltak, a férjek kisebb mértékben vettek részt a háztartási munkában. Végül úgy tűnt, hogy bár a nemi attitűdök közötti különbségek a korábbi években nem voltak jelentősek, 2014-ben kizárólag hétvégén a férjek kevesebb házimunkát végeztek akkor, ha feleségeiknek velük ellentétes⁶⁹ volt a beállítottsága. Ezt magyarázhatjuk úgy, hogy a férj hiába egalitárius hozzáállású, nem érzi szükségét ezt a gyakorlatba ültetni, ha konzervatív attitűdű felesége átvállalja.

⁶³ Greenstein 1996: 591; Lavee et al. 2002: 32.

⁶⁴ Ahn 2024: 105–110.

⁶⁵ Lee–Song 2023: 175–181.

⁶⁶ Itt nagyon alacsony, de pozitív hatást láthatunk.

⁶⁷ Kim–Kwon 2017: 198–201.

⁶⁸ Attól függetlenül, hogy férjük rendelkezett-e egyetemi végzettséggel.

⁶⁹ Tehát egalitárius férj – konzervatív feleség, konzervatív férj – egalitárius feleség.

A kutatás második részében úgynevezett dekompozíciós analízissel ötévente vizsgálták, hogy milyen változók milyen mértékben voltak hatással a nő és a férfi házimunka-megterhelésének a változására. A dekompozíciós analízis lényege, hogy nemcsak azt veszi figyelembe, hogy a különböző időszakokban hogyan alakult egy-egy független változó (például a fizetett munka, iskolázottság) mennyisége, hanem azt is megmutatja, hogy ennek hatása hogyan változott, nőtt-e vagy csökkent a függő változóra viszonyítva (amely itt a házimunkát jelenti). A feleség által végzett házimunka mennyiségének csökkenésére 2004 és 2014 között alapvetően a növekvő oktatási szint és bevétel mennyisége, illetve a csökkenő munkaórák⁷⁰ gyakoroltak hatást. Emellett az is bebizonyosodott, hogy a munkaidő és a bevétel egyre erősebben hat negatívan a feleség által végzett házimunka mennyiségére. A férfiek esetében úgy tűnt, hogy bár házimunka-résztételük csak kismértékben nőtt, ezért elsősorban iskolázottságuk növekedése, a munkaidő csökkenése, illetve a nemi attitűdök egalitáriusabb irányba való elmozdulása felelt, és ezen belül különösen az iskolázottság, illetve az egalitárius hozzáállás hatása lett egyre intenzívebb.

Összefoglalva azt láthattuk tehát, hogy amíg a kisgyermekes feleségek házimunka-megterhelése némileg csökkent, a férjeké pedig valamennyire nőtt ez alatt az idő alatt, a feleségek esetében – részben – növekvő relatív erőforrásaik (különösen az iskolázottság és a bevétel) növekedése, illetve a munkaóráik növekedése volt ezért a felelős, a férfiek esetében a növekvő iskolázottság éppen hogy növelte a házimunka-résztételüket. Esetükben is bebizonyosodott az időallokációs elmélet, tehát akik kevesebbet dolgoztak, azok több házimunkát végeztek, náluk viszont a nemi attitűdök változása is szignifikáns hatást mutatott.

3. Összefoglalás

A tanulmányban korábbi kutatások eredményeinek összesítésén keresztül tekintettem át, milyen háztartásimunka-elméletekkel összhangban változott a koreai házastársak közötti házimunka-megosztás a XXI. században.

A nők által végzett házimunka mennyiségét tekintve az derült ki, hogy a nők relatív gazdasági függetlensége férjeiktől csak egy bizonyos mértékig magyarázza a házimunka csökkenését. Amennyiben a feleség többet keres, mint a férje – azaz a koreai hagyományos társadalmi elvárások szerint nem normatív szerepbe kerül –, a nemi kompenzáció elmélete lép életbe, a nők ismét megnövelik házimunka-hozzájárulásukat. A férfiak esetében az derült ki, hogy a gazdasági függés vagy egyáltalán nem volt hatással az általuk végzett házimunkára,

⁷⁰ Koreában 2011-ben szűnt meg teljesen a szombati munkanap.

vagy – különösen alsóbb társadalmi osztályokban – itt is a nemi kompenzációra találtak bizonyítékot, tehát ha a férj gazdaságilag függött a feleségtől, még kevesebb házimunkát végzett. Ez a tendencia azonban tíz év alatt sokat változott: a későbbi kutatások már nem találtak szignifikáns kapcsolatot a gazdasági függés és a feleség által végzett házimunka között, és ez a nemi kompenzáció jelenségének gyengülésére utalhat a nők esetében. Fontosnak bizonyultak ugyanakkor más relatív erőforrások, például az iskolázottság növekedése.

A nemi attitűdök szempontjából leginkább a férj konzervatív és egalitárius hozzáállását kell kiemelni, amely a legtöbb esetben szignifikanciát mutatott vagy a nő, vagy a férfi házimunka-megterhelésére, illetve relatíve állandónak mutatkozott az évek folyamán. Fontos még megjegyezni, hogy a gazdasági függés és a nemi szerepek elméletét kombináló kutatásban az is látható volt, hogy 2014-ben azok a férfiak, akik keresetben függtek a feleségüktől, szabadabban választhattak, hogy megélik-e nemi attitűdjüket: ezen a csoporton belül az egalitárius férfiak több, a konzervatív férfiak viszont kevesebb házimunkát végeztek, mint az átlag. A feleségek esetében ez a szabadság nem adatott meg, ez a koreai társadalom makroszintű egyenlőtlen nemi szerepeivel magyarázható, vagyis azzal, hogy a nők esetében a személyes orientációnál fontosabb lehet a koreai társadalom hagyományos nemi értékrendje. Ezzel szemben a racionalitásra épülő időallokációs elmélet nemcsak különböző években, de az életút folyamán is mindenhol szignifikanciát mutatott, tehát amelyik fél nagyobb részt vállalt a fizetett munkából, annak csökkent a házimunka-megterhelése.

Végül, amikor az életút folyamán vizsgáltam a házimunka-megterhelést az derült ki, hogy amíg a nők mindig több házimunkát végeztek, mint a férfiak, számukra a házasság eseménye különösen megnövelte a házimunka-megterhelést, a férjek esetében ez azonban éppen hogy csökkentő hatással volt az általuk végzett nem fizetett munkára. Érthető tehát, hogy a férfakkal szemben a nők kevésbé tekintenek optimistán a házasság intézményére. Annak ellenére, hogy a férfiak nagyobb részt vállaltak a házimunkából gyermekük születése után, ennek mértéke még mindig nagymértékben elmaradt a feleségek megnövekedett házimunka-megterhelésétől. Némileg optimizmusra adhat okot az a tendencia, hogy – legalábbis a kisgyermekes háztartásokban – a nő relatív erőforrásai egyre inkább csökkentő hatással vannak az általa végzett házimunka mennyiségére, míg a férfiak esetében az iskolázottság növekedése és a nemi attitűdök egalitáriusabbá válása egyre erősebben növeli a házimunka-hozzájárulásukat, bár ez továbbra is alacsony szintet mutat.

A háztartásimunka-megosztás egyenlőtlenségeinek vizsgálatában egy erősen hagyományos alapokra épülő, ugyanakkor lassan, de pozitívan változó kép tárult elénk a koreai házaspárokról, amely óvatos bizakodásra adhat okot. A vázolt kutatások alapján elsősorban a férfi házimunka-vállalás serkentése, illetve

a Koreában társadalmi szinten uralkodó hagyományos nemi szerepek mellett az alternatív nemi szerepek elfogadottabbá tétele különösen fontos. Fontos még, hogy rugalmasabb munkahelyekkel, illetve különböző, a munka és család összeegyeztethetőségét célzó szakpolitikákkal a koreai kormány megkönnyítse a harmonikus családi életet mindkét fél számára.

Felhasznált irodalom

Diagramok, táblázatok forrása

1. diagram: „Statistics Korea – Working Hours by Gender and Marital Status”. 2024. Statistics Korea (KOSIS). (Eredeti adatok alapján készített saját diagram.) https://gsis.kwdi.re.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=338&tblId=DT_1DA7012&conn_path=I3. [Utolsó letöltés: 2024. december 6.]
2. diagram: „OECD Data Explorer • Gender Wage Gap”. 2024. OECD. (Eredeti adatok alapján készített saját diagram.) <https://data-explorer.oecd.org/vis>. [Utolsó letöltés: 2024. december 6.]
3. diagram: „OECD Family Database”. 2023. (Eredeti diagram.) <https://www.oecd.org/en/data/datasets/oecd-family-database.html>. [Utolsó letöltés: 2024. november 8.] A tartalom a „public domain”-ben található.
1. táblázat: Korean Statistical Office. 2016. “Changes in Time use of Koreans (1999–2014)”. (Eredeti adatok alapján készített saját táblázat.) http://27.101.222.79/board.es?mid=a10301060400&bid=220&tag=&act=view&list_no=352954&ref_bid=. [Utolsó letöltés: 2024. november 8.]
2. táblázat: „Housework Time by Marital Status and Dual-Earner Status”. 2024. E-Nara Jipyeo. (Eredeti adatok alapján készített saját táblázat.) https://www.index.go.kr/unity/potal/main/EachDtlPageDetail.do?idx_cd=3027. [Utolsó letöltés: 2024. november 18.]

Elsődleges források

Jogszabályok

Equal Employment Opportunity and Work-Family Balance Assistance Act (Namnyŏ Koyong P’yŏngdŭng-kwa Il Kajŏng Yangnip Chi’wŏn-e Kwanhan Pŏmnyul 남녀고용평등과 일·가정 양립 지원에 관한 법률). 1987. *Statutes of the Republic of Korea*. https://elaw.klri.re.kr/eng_service/lawView.do?hseq=37613&lang=ENG [Utolsó letöltés: 2024. december 7.]

Framework Act on Low Birth Rate in an Aging Society (저출산 고령사회기본법, Chŏch’ul-san·Koryŏng Sahoe Kibŏnbŏp). 2005. *Statutes of the Republic of Korea*. https://elaw.klri.re.kr/eng_mobile/viewer.do?hseq=60081&type=sogan&key=10 [Utolsó letöltés: 2024. december 7.]

Statistikai adatbázisok

- Korean Labor and Income Panel Study (han'gung nodong p'aenöl josa 한국노동패널조사). 1998–2021. *Korea Labor Institute* (han'guk nodong yŏn'guwŏn 한국노동연구원). <http://klips.or.kr>. [Utolsó letöltés: 2024. december 5.]
- Korean Longitudinal Survey of Women and Families (han'guk yŏsŏng kajok p'aenöljosa 한국여성가족패널조사). 2007–2018. *Korean Women's Development Institute* (han'guk yŏsŏng chŏngch'aek yŏn'guwŏn 한국여성정책연구원). <http://klowf.kwdi.re.kr>. [Utolsó letöltés: 2024. december 5.]
- Korean Time Use Survey (han'guk saenghwal siganjosa 한국생활시간조사). 1999–2019. *Statistics Korea* (t'onggyech'ŏng 통계청). <http://kostat.go.kr>. [Utolsó letöltés: 2024. december 2.]
- 2023 Korea Population Trends Survey (2023-nyŏn Han'guk In'gu Tonghyang Chosa, 2023년 한국 인구동향조사). 2024. *Statistics Korea* (t'onggyech'ŏng 통계청). <http://kostat.go.kr>. [Utolsó letöltés: 2025. február 20.]

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Ahn Mi Young 안미영 – Choi Jieun 최지은 2024. „Chamjae p'üropail punhök ūl t'onghan yu-janyŏ pubu ūi il-gajŏng yangnip yuhyŏng ūi pyŏnhwa wa kwallyŏn yoin punhök - kŭnro, kasa nodong, tolbor ūi yŏkhal punbae rŭl chungsim ūro 잠재프로파일 분석을 통한 유자녀 부부의 일가정양립 유형의 변화와 관련 요인 분석 - 근로, 가사노동, 돌봄의 역할 분배를 중심으로” [How do Korean Married Couples with Children Divide Labor between Work, Household Chores, and Family Care? – Analysis of Work-family Balance Subtypes and Associated Factors Using Latent Profile]. *Han'guk Sahoe Pokchihak 한국사회복지학 [Korean Journal of Social Welfare]* 76.1: 93–117. <https://doi.org/10.20970/kasw.2024.76.1.004>
- An, Mi Young 2020. „Economic Dependence, Gender-Role Beliefs, and Housework Hours of Husbands and Wives in Contemporary Korea”. *Journal of Asian Sociology* 49.2: 193–218.
- Baxter, Janeen – Western, Mark 1998. „Satisfaction with Housework: Examining the Paradox”. *Sociology* 32.1: 101–20. <https://doi.org/10.1177/0038038598032001007>
- Becker, Gary S. 1993. *A Treatise on the Family: Enlarged Edition*. Enlarged Edition. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674020665>
- Beneria, Lourdes 1999. „The Enduring Debate over Unpaid Labour”. *International Labour Review* 138.3: 287–309. <https://doi.org/10.1111/j.1564-913X.1999.tb00389.x>
- Bianchi, Suzanne M. – Milkia, Melissa A. – Sayer, Liana C. – Robinson, John P. 2000. „Is Anyone Doing the Housework? Trends in the Gender Division of Household Labor”. *Social Forces* 79.1: 191–234. <https://doi.org/10.2307/2675569>
- Bittman, Michael – England, Paula – England, Sayer – Folbre, Nancy – Matheson, G. 2003. „When Does Gender Trump Money? Bargaining and Time in Household Work”. *Faculty of Arts – Papers* 109 (January): 186–214. <https://doi.org/10.1086/378341>
- Blood, Robert Oscar – Wolfe, Donald M. 1965. *Husbands & Wives: The Dynamics of Married Living*. New York: Free Press.
- Blumer, Herbert 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Brines, Julie 1994. „Economic Dependency, Gender, and the Division of Labor at Home”. *American Journal of Sociology* 100.3: 652–88. <https://doi.org/10.1086/230577>

- Cha, Seung-Eun – Suh, Jooyeoun – Kolpashnikova, Kamila 2024. „Housework Sharing among Older Couples: Explaining the Gendered Division of Domestic Labour in Older Age in South Korea”. *Asian Population Studies*, June, 1–18. <https://doi.org/10.1080/17441730.2024.2362010>
- Coltrane, Scott 2000. „Research on Household Labor: Modeling and Measuring the Social Embeddedness of Routine Family Work”. *Journal of Marriage and Family* 62.4: 1208–33. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.01208.x>
- Coverman, Shelley 1985. „Explaining Husbands’ Participation in Domestic Labor”. *The Sociological Quarterly* 26.1: 81–97. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1985.tb00217.x>
- Craig, Lyn 2007. „Is There Really a Second Shift, and If so, Who Does It? A Time-Diary Investigation”. *Feminist Review* 86.1: 149–70. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400339>
- England, Paula – Budig, Michelle – Folbre, Nancy 2002. “Wages of Virtue: The Relative Pay of Care Work”. *Social Problems* 49.4: 455–473. <https://doi.org/10.1525/sp.2002.49.4.455>
- Eun Ki-Soo 은기수 2009. „Han’guk kihonbubuŭi kasanodongbunŏp 한국 기혼부부의 가사노동분업” [Household Division of Labor for Married Men and Women in Korea]. *Han’guk in’guhak 한국인구학 [Korean Journal of Population Studies]* 32.3: 145–171.
- Folbre, Nancy 2006. „Measuring Care: Gender, Empowerment, and the Care Economy”. *Journal of Human Development* 7.2: 183–199. <https://doi.org/10.1080/14649880600768512>
- Folbre, Nancy 1994. *Who Pays for the Kids? – Gender and the Structures of Constraint*. (Economics of Social Theory). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203168295>
- Sanjiv, Gupta. 2006 „Her Money, Her Time: Women’s Earnings and Their Housework Hours”. *Social Science Research* 35.4: 975–99. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2005.07.003>
- Greenstein, Theodore N. 2000. „Economic Dependence, Gender, and the Division of Labor in the Home: A Replication and Extension”. *Journal of Marriage and Family* 62.2: 322–335. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00322.x>
- Greenstein, Theodore N. 1996. „Gender Ideology and Perceptions of the Fairness of the Division of Household Labor: Effects on Marital Quality”. *Social Forces* 74.3: 1029–42. <https://doi.org/10.1093/sf/74.3.1029>
- Han Kyeong Mi 1991. „Ch’wiŏpchubuŭi sigansayonggwa yŏnghyangyoin 취업주부의 시간사용과 영향요인” [Time Use of Employed Wives and the Influencing Factors on It]. *Han’guk kajŏnggwalli hakhojei 한국가정관리학회지 [Journal of Families and Better Life]* 9.2: 171–190.
- Herche Veronika. 2010. „Háztartási munkamegosztás azonosságok és különbségek Európában”. *Demográfia* 53.1: 67–90.
- Hochschild. 1989. *The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home*. New York: Viking.
- Huh Sooyeon 허수연– Kim Han-seong 김한성 2019. „Matpŏri pubuŭi kasanodong sigan’gwa pundame kwanhan yŏn’gu 맞벌이 부부의 가사노동 시간과 분담에 관한 연구” [Time Use and Division of Housework in Dual-earner Households in Korea]. *Han’guk kajok pokchihak 한국가족복지학 [Korean Journal of Family Welfare]* 64 (June). <https://doi.org/10.16975/kjfs.2019..64.001>
- Kim, Eungyung – Yi, Jee-Seon 2024. „Determinants of Fertility Intentions among South Koreans: Systematic Review and Meta-Analysis”. *Behavioral Sciences* 14: 939–955. <https://doi.org/10.3390/bs14100939>
- Kim Jin wook 김진욱– Kwon Jin 권진 2017. „Han’guk kihonnamsŏngŭi mugŭmnodong sigane taehan yŏn’gu: saenghwalsiganjosa 1999nyŏn~2014nyŏn teit’ŏrŭl chungsimŭro 한국 기혼남성의 무급노동 시간에 대한 연구: 생활시간조사 1999년~2014년 데이터를 중심으로” [A study on unpaid work time of Korean married men: Time Use Survey from 1999 to 2014 data]. *Han’guk sahoe pokchi chosayŏn’gu 한국사회복지조사연구 [Korean Journal of Social Welfare]* 55 (December):181–215. <https://doi.org/10.17997/SWRY.55.1.7>

- Kim, Jin-wook 2005. „An Empirical Study on the Dual Burden of Married Working Women : Testifying the Adaptive Partnership, Dual Burden and Lagged Adaptation Hypotheses”. *Korean Journal of Social Welfare* 57.3: 51–72.
- Kim Soyoung 김소영– Chin Meejung 진미정 2016. „Pubuüi kasanodongsigan pyönhwa: 2004nyöñ-2014nyöñ saenghwalsiganjosajaryo punsöök : 2004nyöñ-2014nyöñ saenghwalsiganjosajaryo punsöök 부부의 가사노동시간 변화 : 2004년-2014년 생활시간조사자료 분석 : 2004년-2014년 생활시간조사자료 분석” [Changes in the Time Spent on Housework of Married Couples : Analysis of Korea Time Use Survey from 2004 to 2014]. *Kajönggwa salmüjil yön'gu 가정과삶의질연구 [Journal of Families and Better Life]* 34.3: 65–84. <https://doi.org/10.7466/JKHMA.2016.34.3.65>
- Kim Sujeong 김수정– Kim Eunji 김은지 2007. „Han'guk matpöri kaguesö kasanodonggwa kyöngjejöök üijonüi kwan'gye : kyohwan hogün chendöbosang? :kyohwan hogün chendöbosang? 한국 맞벌이 가구에서 가사노동과 경제적 의존의 관계 : 교환 혹은 젠더보상? : 교환 혹은 젠더보상?” *Han'guk sahoehak 한국사회학 [Korean Journal of Sociology]* 41.2: 147–174.
- Kim, Young-Mi 2013. „Dependence on Family Ties and Household Division of Labor in Korea, Japan, and Taiwan”. *Asian Journal of Women's Studies* 19.2: 7–35. <https://doi.org/10.1080/12259276.2013.11666147>
- Knyihár Eszter 2019. „Magyarországon élő kínai állampolgárok társadalmi integrációs szokásainak a vizsgálata – Integrációs attitűdök megértése egy 2016-ban végzett felmérés alapján”. *Távol-Keleti Tanulmányok* 10.2: 111–131. <https://doi.org/10.38144/TKT.2018.2.5>
- Kovács Ramóna 2021. „Pihon Yösöng – New Lifestyle and New Choices for Marriage and Unmarried Life in South Korea”. *Távol-Keleti Tanulmányok* 13.1: 107–128. <http://doi.org/10.38144/TKT.2021.1.7>
- Lachance-Grzela, Mylène – Bouchard, Geneviève 2010. „Why Do Women Do the Lion's Share of Housework? A Decade of Research”. *Sex Roles* 63.11: 767–780. <https://doi.org/10.1007/s11199-010-9797-z>
- Lavee, Yoav– Katz, Ruth 2002. „Division of Labor, Perceived Fairness, and Marital Quality: The Effect of Gender Ideology”. *Journal of Marriage & Family* 64.1: 27–39. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2002.00027.x>
- Lee Chang-sun 이창순 2014. „Matpöri pubuüi kasanodongsigane taehan yön'gu 맞벌이 부부의 가사노동시간에 대한 연구” [The Gendered Division of Housework in Dual-Earner Households in Korea]. *Sahoegwahak yön'gu 사회과학연구 [Journal of Social Science]* 40.2: 29–54. <https://kiss-kstudy-com-ssl.libproxy.snu.ac.kr/Detail/Ar?key=3260008> <https://doi.org/10.15820/khjss.2014.40.2.002>
- Lee Hye Jung 이혜정– Song Da Young 송다영 2023. „1999–2019-nyöñ misöngnyöñ chanyörlün tun pubu üi yuküp-mugüp nodong sigan mit pundamnyul pyönhwa wa yönghyang yoin 1999– 2019년 미성년 자녀를 둔 부부의 유급-무급노동시간 및 분담을 변화와 영향요인 [Changes and Influencing Factors in Paid-Unpaid Work Hours in Couples with Minor Children]”. *Han'guk Sahoe Chöngch'aek 한국사회정책 [Korea Social Policy Review]* 30.1: 159–188.
- Lee Jin-sook 이진숙 – Lee Yun-seok 이윤석 2020. „Ch'ulsan chönhu pubuüi kasanodong pyönhwa 출산 전후 부부의 가사노동 변화” [Changes in the Gender Division of Housework across the Transition to Parenthood]. *Kajökkwa munhwa 가족과 문화 [Family and Culture]* 32.4: 155–189. <https://doi.org/10.21478/family.32.4.202012.006>
- Lee Jin-sook 이진숙 – Lee Yun-seok 이윤석 2018. „Sönginihaenggi namnyöüi kasanodong sigane taehan t'amsaekchök yön'gu 성인이행기 남녀의 가사노동 시간에 대한 탐색적 연구” [Housework time during Transition into Adulthood: A Gender Comparison]. *Yösöng yön'gu 여성연구 [Women's Studies]* September, 65–95. <https://doi.org/10.33949/tws.2018.98.3.003>

- Mező, Flóra Júlia 2015. *A férfiszerepek változása a japán családon belül a második világháborútól napjainkig*. Alapszakos szakdolgozat, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Moen, Phyllis 2011. „From ‘work-Family’ to the ‘Gendered Life Course’ and ‘Fit’: Five Challenges to the Field”. *Community, Work & Family* 14.1: 81–96. <https://doi.org/10.1080/13668803.2010.532661>
- Murinkó Livia 2014. „A nemi szerepekkel és a családdal kapcsolatos attitűdök európai kitekintésben: Értékek és gyermekgondozás”. *Szociológiai Szemle* 24 (Január): 67–101.
- Nermo, Magnus – Evertsson, Marie 2004. „Dependence within Families and the Division of Labor: Comparing Sweden and the United States”. *Journal of Marriage and Family*, January. https://www.academia.edu/13260662/Dependence_within_families_and_the_division_of_labor_Comparing_Sweden_and_the_United_States. <https://doi.org/10.1111/j.0022-2445.2004.00092.x>
- Oh Ji-hye 오지혜 2016. „Han’guk yösöngüi kasanodonge kwanhan sangdaesodük mit chöldaesodük hyogwa – kyohwaniron’gwa chendöbosangironül nömösö 한국 여성의 가사노동에 관한 상대소득 및 절대소득 효과 – 교환이론과 젠더보상이론을 넘어서” [The effect of ‘Relative earnings’ and ‘Absolute earnings’ on Women’s Housework: Beyond Exchange-bargaining theory and Gender display]. *Kajokkwa munhwa 가족과 문화 [Family and Culture]* 28.1: 233–270. https://www.kci.go.kr/kciportal/landing/article.kci?arti_id=ART002095794 <https://doi.org/10.21478/family.28.1.201603.008>
- Parsons, Talcot – Bales, Robert F. 1956. *Family: Socialization and Interaction Process*. Sociology of Gender and the Family 7. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315824307>
- Reay, Diane 2000. „A Useful Extension of Bourdieu’s Conceptual Framework? Emotional Capital as a Way of Understanding Mother’s Involvement in Their Children’s Education.” *The Sociological Review*, 48.4: 568–585. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00233>
- Shelton, Beth Anne – John, Daphne 1996. „The Division of Household Labor”. *Annual Review of Sociology* 22.1: 299–322. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.22.1.299>
- Son Moon-Geum 손문금 2005. „Yösöngüi ijungbudamgwa yugümnodongsiganüi chubyönhwa: matpöribuburül chungsimüro 여성의 이중부담과 유급노동시간의 주변화: 맞벌이부부를 중심으로 [Women’s Dual Burden and the Characteristics of Their Paid Work Time: Focusing on Dual Earner Couples]”. *Han’guk in’guhak 한국인구학 (Korean Journal of Demography)* 28.1: 277–311.
- Sullivan, Oriel 2021. „Chapter 21: The Gender Division of Housework and Child Care”. In: Norbert F. Schneider – Michaela Kreyenfeld (eds.) *Research Handbook on the Sociology of the Family*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 342–354. <https://doi.org/10.4337/9781788975544>
- „A szuperidős társadalom küszöbén, a csökkenő születésszám megoldása... a »család újradefiniálása« is központi téma (Ch’ogo-ryöng sahoe chinip, chöch’ulsaeng haeböpp ün... ‘kajok üi chaejöngüi’ to hwađu 초고령사회 진입, 저출생 해법은...’가족의 재정의’도 화두)”. *Yonhap News*, 2024.december 27. <https://www.yna.co.kr/view/AKR20241224143800530> [Utolsó letöltés: 2025. február 20.]
- West, Candace – Zimmerman, Don H. 1987. „Doing Gender”. *Gender & Society* 1.2: 125–151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>
- Yoon Jayoung 2010. „Gender Norms, Housework, and Class: A Study of Korean Time Use Survey”. *Asian Journal of Women’s Studies* 16.3: 112–138. <https://doi.org/10.1080/12259276.2010.11666094>
- You So-Ye 유소이 – Choi Yoon-Ji 최윤지 2002. „Sönginnamnyöüi saenghwalsigan silt’ae mit kyöljöngyoin punsöök – yugümnodongsigan, kasanodongsigan, yugasigan mit yögasigan 성인 남녀의 생활시간 실태 및 결정요인 분석 – 유급노동시간, 가사노동시간, 육아시간 및 여가시간” [An Analysis of Time Use of Adults and Influencing Factors on It – Paid Work, House Work, Child Caring, Leisure]. *Han’guk chiyöksahoe saenghwalgwahak hoeji 한국지역사회생활과학회지 [Korean Society of Community Living Science]* 13.3: 53–68.

SALÁT GERGELY

Eötvös Loránd Tudományegyetem – Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Istennők és szappanoperák

Szivák Júlia: *Hinduizmus és média a 21. században*. Budapest: L'Harmattan
Könyvkiadó Kft., 2024. 134 oldal

A modern, majd a posztmodern kor a nyugati világban jellemzően a társadalom és a kultúra szekularizációjával járt, és hasonló folyamatok zajlottak le például Kelet-Ázsiában és a világ más tájain is. A világ jelentős részei vallástalanodtak. A jelenség azonban nem általános, van, ahol a vallás egyáltalán nem szorult vissza, hanem él és virul, és messzemenően alkalmazkodott a modern körülményekhez. Ilyen terület India is, ahol az eleve meglévő színes vallási életre ráépült egy politikai ideológia, a hindutva is, amely kifejezetten a hindu vallás egész életet átszövő jellegét igyekszik felerősíteni, persze a jó ideje kormányon lévő Bharatiya Janata Party (BJP) érdekei szerint. A vallás és a modernizáció nem zárják ki egymást, inkább hatnak egymásra, a modernizáció olyan irányba megy, hogy az megfeleljen India tradícióinak, a vallások pedig alkalmazzák a modern világ eszközeit, és alkalmazkodnak is hozzájuk.

Szivák Júlia fiatal indológus könyve a hagyomány és modernizáció ezen egymásra hatásának egyik rendkívül érdekes szeletét járja körül, nevezetesen azt, hogy a hindu vallás elemei, szereplői, értékei miként jelennek meg a modern médiában, hogyan alkalmazkodott a hinduizmus a 21. századi médiakörülményekhez. Ezen keresztül abba is bepillantást nyerünk, hogy miként határozza meg még mindig a vallás az indiai hétköznapiakat. A szerző, az indiai hagyományok és kortárs populáris kultúra jó ismerője rendkívül színes, eleven képet fest tárgyáról, a szöveg korántsem száraz elemzést, hanem inkább izgalmas körképet ad, tele érdekességekkel és a kívülálló számára igencsak egzotikusnak tűnő jelenségekkel.

A rövid bevezetést követő első fejezet (*A hinduizmus a 21. században*) lényegre törően bemutatja a hinduizmust, illetve annak mai formáját, főbb sajátosságait – ez a fejezet értelemszerűen azoknak szól, akik most kezdenek ismerkedni Indiával. A fejezet felhívja a figyelmet a hinduizmus változatossá-

gára és változékonyságára, amely alkalmassá teszi arra, hogy a modern körülményekhez is remekül alkalmazkodni tudjon. A fejezetben szerepel egy *Média és hinduizmus – történeti áttekintés* című alfejezet, amely a XIX. századtól ismerteti a hinduizmus médiabeli megjelenéseinek különféle formáit, a nyomtatott istenábrázolásoktól kezdve a korai filmekig. Már a legkorábbi médiumok is jelentősen befolyásolták a mindennapi vallásgyakorlatot, hiszen például a nagy példányszámban kinyomtatott istenképek révén a *darsan*, vagyis az „istenség látása” már a templom meglátogatása nélkül is megvalósítható.

A második fejezet (*Eposzok a képernyőn*) a két meghatározó indiai eposzfűzér, a *Rámájana* és a *Mahábhárata* filmes és televíziós feldolgozásait tekinti át, miközben természetesen rendkívül sokat megtudunk magukról az eredeti történetekről is. A szöveg kiemelten foglalkozik Ramanand Sagar tévés *Rámájana*-feldolgozásával, amelynek akkora hatása van 1987-es bemutatása óta, hogy hozzájárult a történet standardizációjához és ahhoz, hogy sokak számára ez az „igazi” *Rámájana*, így az ettől eltérő értelmezések már elvetendőek. Pedig másfajta feldolgozások is vannak bőven, például az amerikai *Sita Sings the Blues*, amely Indiában meglehetősen ellentmondásos fogadtatásban részesült. A fejezetből összességében az derül ki, hogy a rendkívül gazdag eposzi hagyományból számtalan módon lehet meríteni, a szerteágazó, bonyolult történetek egy-egy elemére, szereplőjére a legkülönbözőbb mai alkotások épülhetnek, és az ősi elbeszélések a női és férfiszerep-modellek legváltozatosabb formáit kínálják.

A harmadik fejezet (*Istenek, démonok és kísértetek a képernyőn*) azt járja körül, hogy a hinduizmus és a népi hagyományok istenségei, boszorkányai, démonai és egyéb természetfeletti lényei miként tűnnek fel a tévés és filmes feldolgozásokban. Külön alfejezet foglalkozik többek között a nem éppen hűségéről híres Krisna rendkívül népszerű alakjával, a vele foglalkozó filmdalokkal, illetve a rendkívül változatos formában megjelenő istennő figurájával, aki a mai indiai nők számára is különféle viselkedési mintákat kínál fel. Média és vallás bonyolult kölcsönhatása olyan jelenségekben is megjelenik, hogy egyes kevésbé ismert istenek éppen egy-egy sikeres filmes feldolgozásnak köszönhetően válnak népszerűvé, vagy hogy egy rítus pontos menetét a helyi közösségekben annak filmekben látott változatai határozzák meg. Arról nem is beszélve, hogy egyes sztárokat már-már istenségnek kijáró kultusz vesz körül. A fejezetben szó esik még arról is, hogy egy sor feldolgozásban a hindu istenek Marvel-szuperhősökre emlékeztető karakterekként tűnnek fel.

A negyedik fejezet (*Hindí, hindu, Bollywood*) átvezeti az olvasót a politika, vallás és média találkozásának a kérdésköréhez. Megtudhatjuk belőle, hogy az indiai filmipar az utóbbi időkben jobbra tolódott, és ez a hindu témák feldolgozásaiban is megnyilvánul. Ebben a fejezetben a szerző a filmvászontól eltávolodva kitérőt tesz a popzene felé is, néhány példán keresztül bemutatva a nacionalista

„hindutva pop” jelenségét. A hindu nacionalizmus uralkodóvá válása az elmúlt egy-két évtized aggasztó fejleménye, és itt a média és a politika között kölcsönhatást figyelhetünk meg: a kormányzat támogatja a hindu témák megfelelő szemléletű feldolgozását, az alkotók – legalábbis erre fogékony részük – pedig nyíltan kiáll az aktuális politikai irányvonal és annak képviselői mellett.

A kötet végi konklúzióban a szerző összefoglalja főbb megállapításait, külön kitérve a férfi- és női szerepek kérdésére, illetve az olyan politikai tendenciákra, mint például a hindu és az indiai kultúra – igencsak problémás – azonosítására. A rövidke kötetet a képek, illetve a felhasznált szakirodalomnak és maguknak a feldolgozott alkotásoknak a listája zárja.

A kötet nagy erénye, hogy miközben a téma nemzetközi szakirodalmát széles körben felhasználó, elsődleges forrásokat – a jelen esetben filmeket, sorozatokat, videoklipeket, dalszövegeket – elemző, kiterjedt jegyzetapparátussal alátámasztott, magas színvonalú tudományos monográfia, eközben rendkívül érdekfeszítő olvasmány is, amelynek olvasásához nem szükséges indológiai előképzettség. A tárgyalt műfajok elsődleges funkciója a szórakoztatás, és ezek tudományos igényű ismertetése, elemzése is rengeteg érdekes információval szolgál. Hogy a források vizuális világával is megismerkedhessen az olvasó, a szöveget számos kép – festmény, plakát, filmjelenet – illusztrálja. A könyv nemcsak szakmabelieknek ajánlható, hanem mindenkinek, akit érdekel a hagyományos vagy kortárs indiai kultúra, Bollywood, a mai indiai politika és társadalom vagy az indiai vallások végtelenül színes világa.

ÉSIK SZANDRA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szempontok a Selyemút vizsgálatához

Kósa Gábor (szerk.): *Gazdaság, történelem és politika a Selyemút mentén*
Budapest: ELTE BTK Kínai Tanszék, 2024. 439 oldal

A Selyemút az ókori és középkori világ egyik legfontosabb kereskedelmi útvo-
nala volt, amely Kínát kötötte össze a Közel-Kelettel, Észak-Afrikával és Euró-
pával. Gazdasági jelentősége abban állt, hogy rajta keresztül nemcsak selymet,
hanem fűszereket, drágaköveket, üveget, papírt és számos más árut szállítottak,
elősegítve a különböző kultúrák közötti árucserét és gazdasági fejlődés fel-
gyorsulását. Politikai szempontból a Selyemút a birodalmak – például a Han-
dinasztia, a Perzsa Birodalom vagy a Bizánci Császárság – közötti diplomáciai
kapcsolatok megerősödését is szolgálta, ugyanakkor rivalizálásokat is szított, és
háborúk robbantak ki annak eldöntéséért, ki gyakorolja felette az ellenőrzést.
Történeti jelentősége óriási, hiszen nem csupán áruk, hanem eszmék, vallások,
technológiák és művészeti stílusok is terjedtek rajta keresztül, hozzájárulva a
globális civilizáció fejlődéséhez.

Az itt ismertetett tanulmánykötet hiánypótló, hiszen a benne szereplő tíz írás
a Selyemutat ezúttal gazdasági aspektusból közelíti meg, szakítva a megszokott
nyelvi, kulturális, történeti és régészeti szempontú elemzésekkel. A Magyar
Nemzeti Bank támogatásával készült kötet szerkesztője Kósa Gábor vallástörté-
nész, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének egyetemi tanára,
fő kutatási területe a kínai mitológia és a kínai manicheizmus.

A kötet első tanulmánya (Horváth Levente: *A világgazdaság fejlődése a
Selyemút mentén*) betekintést nyújt a Selyemút múltjába és jelenébe. A szerző
egészen a Selyemút kialakulásáig tekint vissza, bemutatja fokozatos fejlődé-
sét, a kereskedelmi út újrafelfedezését és kapcsolódását a világgazdasághoz.
Megérthetjük, miként szolgált a Selyemút a kínai „Egy övezet egy út” kezde-
ményezés alapjául, és miért valószínűsíthető, hogy a jövőben a világgazdaság
alakulásában továbbra is fontos szerepe lesz.

Hoppál Krisztina munkája elsősorban a Selyemút ókori története iránt érdeklődő olvasók számára lehet fontos. A Selyemút két szélső pontja (a Római Birodalom és Kína) közötti kapcsolatokat bemutató tanulmány nemcsak írott források (kínai, görög–római) elemzésére támaszkodik, hanem régészeti leleteket is számításba vesz.

Bár más írások is említik a kereskedelmi út elnevezését, Felföldi Szabolcs tanulmánya (*Selyemkereskedelem a régi Selyemúton – makro- és mikrotörténelmi léptékek*) foglalkozik részletesen a nevet adó selyem szerepével a címben is említett mikro- és makrotörténelmi megközelítésben.

A régióspecifikusabbnak nevezhető tanulmányok minden bizonnyal kiterjedt érdeklődési területet fednek le. Zimonyi István a Selyemút északi ágának kiépülésével foglalkozik, Polgár Szabolcs írása a nyugati vidék gazdasági aspektusaira koncentrál, Sárközy Miklós a kelet-iráni régió gazdaságáról értekezik, Kósa Gábor pedig a szogd kereskedők kínai jelenlétét vizsgálja. A szárazföldi Selyemútról szóló munkák után Parti Gábor tanulmányában a tengeri Selyemúton zajló kereskedelemről esik szó, a szegfűszeg, a szerecsendió és a szerecsendió-virág premodern kereskedelmének kontextusában.

Bár a Selyemút menti régiók múltjának megértése egyértelműen fontos az elsősorban modern korrallal foglalkozó kutatók, olvasók számára is, az Új Selyemút specifikus tárgyalása sem maradhatott ki a kötetből. Péti Márton, Mozga Gábor és Vara Bálint írása arra keresi a választ, hogy Kína milyen szerepet játszik a nyugat-balkáni térségben, valamint az Arab-öböl területén. A szerzők számos kis államot vizsgálnak, amelyek jellemzően különböző befolyási övezetek metszetében helyezkednek el. Kiterjedt forráselemzésre támaszkodva bár szinte mindegyik vizsgált térségben kimutatják a növekvő kínai jelenlétet, megállapítják, hogy a kínai ambíciók és dominancia eltérő mértékűek az egyes régiókban.

Az Új Selyemúttal foglalkozik Vasa László *Kína szerepe Közép-Ázsia gazdasági integrációs folyamataiban* című tanulmánya is. A szerző a közép-ázsiai régió sajátosságai után a térség integrációjának dinamikáját elemzi, külön kitérve a kínai stratégiára és annak hatására.

A kötetben szereplő tíz tanulmány a Selyemút számos régióját felvonultatja, így széles olvasóközönség szemezgethet belőle. A könyv tartalmának sokféleségét igazolja az is, hogy miközben helyet kapnak a Selyemút történetének kezdeti szakaszairól szóló írások, a modern kori gazdasági viszonyok és gazdasági integrációk témája is előtérbe kerül.

HIDVÉGI ZSÓFIA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Az Edo-kor újragondolva – japanológiai kaleidoszkóp

Doma Petra – Farkas Mária Ildikó (szerk.): Kortárs Japanológia V. – Az Edo-kori Japán. (Károli Könyvek) Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2024. 354 oldal

2023. október 25-én rendezték meg az első olyan japanológiai konferenciát, amelyet együtt szervezett a Károli Gáspár Református Egyetem és az Eötvös Loránd Tudományegyetem Japán Tanszéke. A konferencia tanulmánykötete 2024 decemberében jelent meg, a Kortárs Japanológia sorozat következő részeként Farkas Ildikó és Doma Petra szerkesztésében.

A konferencia témameghatározása miatt a tanulmánykötet a tizennégy szerző (és tanulmány) és a különböző diszciplináris megközelítések ellenére is egységes maradt. A kötet nem csupán történelmi szempontból érdekes, hanem remek betekintést nyújt különböző tudományterületek (orvostörténet, régészet, fordítástudomány, filozófia) társadalmi és történelmi kontextusába, percepciójába és módszertani kérdéseibe, amelyek meghatározóak a modern és a posztmodern kutatásokban is. Segít újraértelmezni és átírni azokat a kapcsolódó bevett koncepciókat, amelyeket gyakran magától értetődőként kezelnek. Ilyen maga a *sakoku* 鎖国 (zárt ország) fogalma, a *kokugaku*-ban 国学 (hazai tudományok) megjelenő külföldi hatások. A tanulmánykötet így nemcsak keresztmetszete a hazai kutatásoknak, hanem ékes példája a folyamatos, alapos és (ön)kritikus kutatói munkának, így nemcsak kutatók számára értékes, hanem remek példát mutat a jövő japanológus generációnak is.

A különböző tanulmányokat nem tudományterület szerint csoportosították a szerkesztők, hanem három nagyobb altéma köré rendezték őket. Az első tematikus szakasz *Az Edo-kori Japán* címet kapta, amely a korszak sajátos önképének kialakulását járja körül, és arra mutat rá, hogy a sokszor az egységes és autentikusnak vélt Edo-kori kultúra mégsem annyira tisztán japán – ez a megállapítás később is több helyen felbukkan a tanulmánykötetben. Lázár Marianna régészeti és vallástudományi szempontból vizsgálta az összefonódását a népi

shintō 神道 hagyományok és a kelet-ázsiai kultúrkör közös kulturális, művészeti és ideológiai hagyománya, a Négy Égtájör kultusz között. Hornos Dániel jogtörténeti megközelítéssel mutatja be a régi kínai hatásra kialakult és egy belső, a szamuráj réteg ideológiájára kifejlesztett jogrendszer összefonódását és későbbi percepcióját. Gottner Richárd kultúr- és irodalomtörténeti tanulmánya az európai tűzfegyver irodalmi motívumként való felhasználását taglalja a harcművészeti irodalomban. Somodi Júlia pedig egy itthon eddig még aránylag ismeretlen témát, a nem is olyan zárt országban működő tolmácsok szerepét, státuszát és tevékenységét tanulmányozta. A fejezet utolsó tanulmánya Takó Ferenc munkája, amely első ránézésre kilóg a többi közül, egy igen fontos szempontra hívja fel azonban a figyelmet a többnyire monokulturális fókusszal dolgozó hazai kutatások kontextusában: kérdésfeltevése, hogy az előbbi tanulmányok által kirajzolt kort hogyan lehet eszmetörténeti összehasonlító keretben vizsgálni, milyen határai, csúsztatásai lehetnek a fogalmi megfeleltetéseknek.

A kötet második nagyobb szakasza *A zárt ország korlátozott kapcsolatai* címet viseli. Ez a tematikus rész sorra veszi az itthon folyó kapcsolattörténeti kutatásokat, megvizsgálva az Edo-kori Japán nemzetközi helyzetét. Túróczi Tamás bemutatja, hogy az országegyesítést követően hogyan körvonalazódott belső ideológiai motivációk alapján az új, egyesített Japán külpolitikája, és ez hogyan eredményezte a spanyol kapcsolat fokozatos gyengülését és a holland kapcsolatok erősödését. Túróczi tanulmányához szorosan kapcsolódik Pataki-Tóth Angelika kutatása, amely a keresztény missziók újraélesztési és kapcsolatfelvételi próbálkozásairól szólnak a kereszténységet már tiltó és üldöző Japánban. A fejezet további írása a két bevezető tanulmányban is kellően megalapozott „zárt” politikának a gyakorlati meg(nem)valósulásával foglalkozik. Szabó Balázs a *sakoku* politika alatti orosz kapcsolatfelvételi próbálkozásokat mutatja be. Szabó Noémi kutatása a japán hajótöröttek megsegítésére alapozó diplomáciai kapcsolatteremtési próbálkozásokról, illetve a magyar sajtóban megjelent narrációjáról szól. Soós Sándor pedig a svéd tengerész, Olof Eriksson Willman egyedülálló japán útját és a Willman által is leírt élményeit vizsgálja meg.

Az utolsó, *Külső hatások, belső recepció* című szakasz az Edo-kori japánok külföldről kialakult képét vizsgálja, ezzel végleg szakítva a szó szoros értelemben vett *sakoku* koncepciójával. Farkas Ildikó a *kokugaku* nagy alakja, Hirata Atsutane 平田篤胤 munkásságának kettősségére hívja fel a figyelmet: kínai és keresztény teológiai ismeretei ugyan hatottak írásaira, mégis a japánok Hiratától származó definíciója – hasonlóan Túróczi által bemutatott Tokugawa 徳川 külpolitikai ideológiához – nem ezekből a külföldi hatásokból vagy az arra adott védekezésből származik, hanem egy olyan belső fejlődési folyamat eredménye, amelynek a külföldi hatás nemzetközi kontextust adott. Zentai Judit tovább viszi ezt a gondolatmenetet, és orvostörténeti tanulmányában a külföldi

hatások alatt tovább fejlődő japán medicina átalakulását mutatja be. Csendom Andrea irodalom- és kultúrtörténeti tanulmányában a külföldi országok japán percepcióját elemzi. Az utolsó fejezet Wakai Seiji tanulmánya a hajótörött Gonzáról, aki közreműködött többek között az első szláv–japán szótár összeállításában is.

A fent felsorolt témák és perspektívák sokszínűsége is bizonyítja, hogy a tanulmánykötet alapos körkép egyrészt az Edo-kori történelemről, társadalomról és kultúráról, másrészt a jelenkori magyarországi, Japánnal foglalkozó kutatásokról. Így az *Edo-kori Japán* című tanulmánykötet követi a Kortárs Japanológia sorozatban megjelent elődeit alaposságával, kreatív probléma-felvetésével és a magyar japanológia átfogó és méltó képviselésével.

ZSIFKOVITS ZOLTÁN

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Hivatalból a Selyemúton

Rajkai Zsombor: *Xiyu Xingcheng Ji és Xiyu Fanguo Zhi: Két 15. század eleji kínai forrás Közép-Ázsiáról*. (Konfuciusz Könyvtár 6.) Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2023. 170 oldal

Kínáról hagyományosan az az elképzelés él a nyugati emberekben, hogy egy, a világ elől nemcsak elzárt, de elzárkózó hatalmas birodalomról van szó. Sokszor még az országot és annak kultúráját behatóbban ismerő szakemberek is azt a paradigmát alkalmazzák Kína hagyományos külkapcsolatainak az elemzése során, hogy a Kínai Birodalom a konfucianizmus hatása miatt képtelen volt a külső államalakulatokat és hatalmakat egyenlő félként kezelni, azokat kötelező jelleggel lenézte, és vazallusként kezelte a korrespondenciában.

A dolgoknak ez a fajta leegyszerűsítése azonban korántsem ad pontos képet arról, hogy a kínai császárság külpolitikája milyen fázisokon ment keresztül, és milyen megközelítéseket alkalmazott, amikor a „barbárokkal” ápolta a kapcsolatot. Rajkai Zsombor a *Konfuciusz Könyvtár* részeként megjelenő kötete ennek a témakörnek egy szeletét világítja meg a Chen Cheng 陳誠 nevű hivatalnok 1413 és 1415 között tett útjáról készült beszámoló vizsgálatával.

Szerencsés a magyar sinológia, hogy a témát olyan szakember tudja feldolgozni, aki nemcsak a sinológiában jártas, de a téma turkológiai oldalát és képes megfelelő szakértelemmel feltárni, mindezen kívül pedig, minthogy Japánban oktat, kutat és él, a kutatás ázsiai eredményeiről is első kézből tájékozódik és ad tájékoztatást.

A kötet az előszóban leírtak szerint hosszú évek kutatómunkájának az eredménye. A szerző három fejezetben tárgyalja a Timurida Birodalom fővárosába küldött kínai követség történelmi kontextusát, előzményeit, jelentőségét és mikéntjét, valamint részletesen vizsgálja a két útinapló, a *Xiyu xingcheng ji* 西域行程記 és a *Xiyu fanguo zhi* 西域番國志 szövegeinek történetét, funkcióit és recepcióját a nemzetközi szakirodalomban.

Az első fejezet tárgyalja a két országot, a Timurida Birodalom és a Kínai Birodalom létrejöttének körülményeit, párhuzamot von közöttük abban a tekintetben, hogy mindkettő a „Mongol Birodalom” romjain jött létre. Ezután tár rá magára a két műre, a két mű rendkívül bonyolult kiadási történetére és szövegváltozataira, majd pedig Chen Cheng pályafutására és családtörténetére, illetve a két művel foglalkozó nemzetközi szakirodalomra. Bemutatja, hogy a tudományos elemzések során a korábbi kutatók milyen eredményeket értek el a művekkel kapcsolatban, kitérve a nyugati, a japán, valamint a kínai eredményekre is. Mindezzel holisztikus képet nyújt a műveket érintő tudományos munka állapotáról.

A további két fejezet a két mű magyar nyelvű fordításait tartalmazza. Ezek a fordítások filológiaiailag rendkívül igényesek és gazdagon jegyzeteltek. A jegyzetek kitérnek a szövegváltozatok közötti eltérésekre és a szövegromlásokra. Ezen felül általános, kulturális segédletet nyújtanak a korszak kínai bürokráciájának aműködéséről is. Végül, de nem utolsósorban a szerző jelentős erőfeszítéset tett azért, hogy a szövegben említett helyneveket megfelelően el lehessen helyezni a térképen, így az olvasó nemcsak időben, de térben is tájékozódni tud.

A két mű közül egyértelműen a *Xiyu fanguo zhi* az olvasmányosabb. Ez nem a fordítások minőségéről árulkodik, egyszerűen csak annyiról van szó, hogy míg az előbbi szöveg száraz, monoton leírása annak, hogy a kínai követség az adott napokon merre és mennyit ment, valamint hol és hogyan szállt meg, addig az utóbbi szöveg a korszak közép-ázsiai régióban elhelyezkedő nagyobb városainak színes leírását adja.

Ezek közül kiemelkedő a timurida fővárosról, Herátról közölt anyag. Ebben javarészt a szerző a kínai szokásoknak megfelelően főként a különbségeket taglalja a hazájához képest, például a hivatalnokgárda hiányát vagy azt, hogy a nők elmehetnek egyedül otthonról, és közel sem olyan szemérmesek, mint Kínában. Heráton kívül leírást kapunk még néhány városról, például Szamarkandról, ezek terjedelmükben azonban messze elmaradnak a Herátra szánt szöveg mennyiségétől.

A kötet tartalmaz továbbá négy függelék is, amelyek az összerjedelem egynegyedét teszik ki, az irodalomjegyzékkel és tárgymutatóval együtt.

Az első két függelék a második és a harmadik fejezetben közölt fordítások kínai nyelvű szövegét tartalmazza. A hagyományos kínai karakterekkel szedett szöveg jól tisztázott kínai változat, amelyet a szerző maga készített a kínai kritikai kiadás felhasználásával. Ezen azt kell érteni, hogy a szerző – nem kis munka befektetésével – lehetőség szerint standardizálta a kínai szövegben előforduló írásjegyvariánsokat, így könnyítve meg a szöveg használatát a további kutatásokhoz. A függelék ezen kívül lábjegyzeteket is tartalmaz, amelyek további, szövegváltozatok közötti eltérésekre hívják fel a figyelmet. Ezeket a munkálakat a szerző a második függelék esetében is elvégezte.

Az utolsó két függelék térképeket és képeket tartalmaz. A térképeket a szerző maga készítette. Rendkívül hasznos kiegészítés, mert ezzel sokkal kézzelfoghatóbbá válik a kötet tárgya. A negyedik függelék a kötetben említett helyek és személyek ábrázolásait és fotóit foglalja magában. Ezek között van olyan is, amely a kötet számára készült, vagy Chen Cheng leszármazottai ajánlották fel megjelentetésre.

Összegezve elmondható, hogy Rajkai Zsombor könyve roppant igényes, körültekintő kutatómunkával elkészített tudományos mű, amely komoly jegyzet-apparátusa révén lehetővé teszi az olvasó számára a kínai diplomáciatörténet egy élénk, ám talán ez idáig kissé elfeledett szegmensének megismerését, valamint kiváló kiindulópontként szolgálhat későbbi tudományos munkákban is mint forrásmű.

BORSÓDI RÉKA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Kert, kultúra, tudomány

Kristály Ágnes – Fráter Erzsébet (szerk.): *Kína a kertek anyja. Írások és tanulmányok Kósa Géza emlékére.* (Konfuciusz Könyvtár 7.) Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2024. 191 oldal

„Aki kertet ültet, boldogságot ültet.” Ez a kínai közmondás kifejezi a kertészkedés és a természeti értékek megbecsülésének jelentőségét, amely számos kiváló tudós munkásságában is megjelent. Kína évszázadok óta kiemelkedő szerepet játszik a világ kertkultúrájában, gazdag növényvilága és kertművészete sokakat inspirált.

Kompolthy Jób, Cholnoky Jenő és még sokan mások, akik a saját szakterületükön kiváló munkát végeztek, szívükön viselték Kína kultúráját és természeti kincseit. E társaság kiemelkedő alakja Kósa Géza dendrológus, a hazai botanika meghatározó személyisége. Az 1950-ben Gyulán született tudós élete során több alkalommal is Kínába látogatott, hogy személyesen tanulmányozza az ottani gazdag növényvilágot. Munkásságának középpontjában a fák és cserjék rendszertani és kertészeti kutatása állt, különös figyelemmel a kelet-ázsiai flóra sajátosságaira. A *Kína a kertek anyja* című, 2024-ben megjelent kötet az ő életét és tudományos tevékenységét mutatja be – egy olyan életművet, amely a kínai növényvilág és kertművészet értékeit hozta közelebb a magyar közönséghez.

Kósa Géza tevékenysége a botanika tudományterületén belül, amely a növények felépítésével, életműködéseivel, fejlődésével, rendszertanával és elterjedésével foglalkozó tudományág, kiemelkedő. Kutatási eredményei alapvető fontosságúak az ökológia, a mezőgazdaság, a gyógyszerészet és a környezetvédelem számára. Jelentősége abban rejlik, hogy a növényi élet megértése nélkülözhetetlen a természetes ökoszisztémák fenntartásához és az emberiség fenntartható jövőjéhez.

A kötet három fő egységből áll. Az első részben Guan Kaiyun, a Yili-i Botanikus Kert igazgatójának méltatását olvashatjuk, amely Kósa Géza személyét és szakmai örökségét idézi meg. A második részben felesége és tudományos mun-

katársa, Fráter Erzsébet írása révén ismerhetjük meg a dendrológus életútját és kutatói munkásságát. A harmadik egység válogatott tanulmányokat tartalmaz, köztük a *Kína kerti virágai* című Búvár Zsebkönyvet, amely a magyar ismeretterjesztő irodalom kiemelkedő darabja.

A kötet részletes képet ad a kínai kertkultúra alapelveiről, felépítéséről és növényvilágáról. A *Kína kerti virágai* című zsebkönyv külön fejezetben jelenik meg, és a Kínában őshonos növényfajokat tárgyalja, gazdag, szakszerű illusztrációkkal. A leírások aprólékosak és pontosak, jól tükrözik Kósa Géza szakterülete iránti elkötelezettségét.

A kötet azok számára is betekintést nyújt Kína kertkultúrájába, akik személyesen nem jártak Kínában, és egyébként nehezen férnének hozzá a kelet-ázsiai flóra sokszínűségéhez. A közérthető, világos nyelvezet lehetővé teszi, hogy a szakkifejezésekben kevésbé jártas olvasók is követni tudják a bemutatott növényeket és kulturális összefüggéseket. Kósa Géza tudományos munkájának részeként kínai írásjegyeket is elsajátított, lehetővé téve a források közvetlen tanulmányozását.

Kósa pályafutása egyik meghatározó állomása a vácrátóti botanikus kert volt, ahol igazgatóként jelentős fejlesztéseket hajtott végre. Itt alakította ki a kínai tansétát, amely tematikusan mutatja be a kínai eredetű növényeket. A tansétáról készült ismertetőfüzet történeti és kultúrtörténeti adalékokkal gazdagítja a látogatók ismereteit. A tanulmánykötet egyik fő erénye, hogy a szakmai tartalmat kiváló minőségű fényképes illusztrációk egészítik ki, amelyek részben a vácrátóti botanikus kert gyűjteményéből, részben magángyűjtésből származnak. A képi anyag nemcsak tudományos szempontból értékes, hanem esztétikai igényvel is készült.

A kötet külön figyelmet szentel annak, hogy bemutassa a kínai kertépítéssel kulturális háttérét is. A kínai kertművészet nem csupán esztétikai célokat szolgált, hanem a természet és az ember harmonikus együttélésének eszményét is megjelenítette. A tanulmányok érzékletesen tárják fel, hogy a kertépítésben a tájképfestészet, az irodalom és a vallás eszmeisége is meghatározó szerepet játszott.

A könyv kiemeli, hogy a kínai kertkultúra mélyen gyökerezik a kínai filozófiában és művészetben. A taoizmus a természetes formák és folyamatok tiszteletét hangsúlyozza, és ez a kertek tervezésében is megjelenik. A konfucianizmus az emberi kapcsolatok fontosságát emeli ki, ami a kertekben a közösségi terek kialakításában nyilvánul meg. A kínai festészet és költészet pedig a kertek szépségének és hangulatának megragadására törekszik, így a kert és a művészet szoros kapcsolatban áll egymással.

A bambusz kiemelt szerepet kapott a kínai kertek kialakításában. A kötet bemutatja, hogy a bambusz a hajlékonyság, az egyenesség és a kitartás szim-

bóluma volt a kínai kultúrában. A növény nemcsak esztétikai szerepet töltött be, hanem erkölcsi példázatként is szolgált: az emberi jellem szilárdságát és alkalmazkodóképességét testesítette meg. Kósa Géza részletesen ismerteti a különböző bambuszfajokat, botanikai sajátosságaikat, valamint a kínai kertépítészetben betöltött szerepüket.

A kínai kertművészet egyik alapvető jellegzetessége a természetes és mesterséges elemek szoros együttese. A kötet több tanulmánya is kiemeli, hogy a kertek kialakításában a vízfelületek, a sziklacsoportok, a pavilonok és a hidak nem öncélú díszítőelemek, hanem a tájképi kompozíció szerves részei. A víz az életet és a mozgást, a kövek az állandóságot és az időtlenséget jelképezik, míg a pavilonok és pagodák az elmélyülés és a szemlélődés helyszínei. A természet és az ember alkotta formák egymást kiegészítve teremtik meg azt a harmonikus összhangot, amely a kínai kerteket a világ egyedülálló kulturális örökségei közé emeli.

A kötet illusztrációinak esztétikai értéke külön figyelmet érdemel. A fényképek nemcsak dokumentálják a bemutatott növényeket és kertészeti megoldásokat, hanem a kínai kertek hangulatát, atmoszféráját is közvetítik. A képi anyag kiválasztása és elrendezése azt a célt szolgálja, hogy az olvasó vizuálisan is átélhesse azt a világot, amelyet a szövegek leírnak.

A kötetben bemutatott kínai kertek sokfélesége lenyűgöző. A császári kertek a hatalmat és a pompát sugározzák, a tudósok kertjei a csendet és a bölcsességet árasztják, a magánkertek pedig a tulajdonosok egyéni ízlését és életmódját tükrözik. Mindegyik kert azonban közös abban, hogy a természetes és mesterséges elemek harmóniájára törekszik, és a látogató számára a nyugalmat és a harmóniát kínálja.

Kósa Géza ismeretterjesztő munkássága a tudományos precizitás és a közérthetőség összehangolására törekedett. Módszereiben a terepi gyűjtés, a részletes leíró munka és a kultúrtörténeti háttér feltárása egyaránt hangsúlyos szerepet kapott. Írásai jól példázzák, hogy a botanikai ismeretek átadása nem korlátozódhat pusztán természettudományos adatok közlésére, hanem szükséges hozzá a történeti és a kulturális kontextus bemutatása is.

A *Kína a kertek anyja* szerkesztési elve a fokozatos elmélyülésre épül. Az életrajzi rész után a szakmai életmű ismertetése, majd a válogatott tanulmányok közlése olyan ívet ad a kötetnek, amely lehetővé teszi az olvasó számára, hogy lépésről lépésre fedezze fel Kósa Géza tudományos tevékenységének jelentőségét.

Külön említést érdemel a kötet kétnyelvű (magyar–kínai) megközelítése, amely elősegíti a két kultúra közötti párbeszédet. Bár a szöveg alapvetően a magyar olvasóközönség számára készült, számos helyen eredeti kínai kifejezések és növénynevek is szerepelnek, és ez tovább növeli a hitelességet.

A *Kína a kertek anyja* jelentős hozzájárulás a magyar–kínai kulturális kapcsolatok erősítéséhez és a hazai botanikai ismeretterjesztő irodalomhoz egyaránt. Kósa Géza életműve példát mutat arra, hogyan lehet a tudományos alaposságot közérthető megfogalmazással ötvözni, miközben a természet és a kultúra értékeit is hitelesen közvetíti az olvasók számára. Munkásságával méltó módon csatlakozott a magyar botanika kiemelkedő alakjaihoz.

A kötet nem csupán tudományos munka, hanem egyben tisztelgés a természet és a kultúra iránti elkötelezettség előtt. Rámutat, hogy a botanika és a kertművészet nem választható el egymástól, hanem szorosan összefonódik. A növények ismerete elengedhetetlen a kertek tervezéséhez és gondozásához, a kertek pedig a növények szépségének és sokféleségének bemutatására szolgálnak. A kötet olvasói számára világossá válik, hogy a kínai kertek nem csupán esztétikai alkotások, hanem a természet tiszteletének és a harmónia megteremtésének az eszközei.

SZIGETHY BALÁZS
Eötvös Loránd Tudományegyetem

Otthonok határok nélkül: a család ezer arca Ázsiában

Birtalan Ágnes – Teleki Krisztina (szerk.): *A család szerepe a távol-keleti és belső-ázsiai régióban. Tanulmányok a család mint közösség társadalmi, vallási és rituális aspektusairól.* (Konfuciusz Könyvtár 9.) Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2024. 269 oldal

A család szerepe a távol-keleti és belső-ázsiai régióban című gyűjtemény a „Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció” Tématerületi Kiválósági Pályázatnak az ELTE Bölcsészettudományi Kar Távol-keleti Intézetében megvalósuló, „A család fogalma a kelet- és belső-ázsiai régióban: hagyomány és újítás” alcsoportjának munkájából születő magyar nyelvű tanulmányokat tartalmaz. A szövegek célja bemutatni a családot közösségi, társadalmi, vallási és rituális aspektusaiból különböző korokban, a közép- és kelet-ázsiai régió bizonyos országában.

A kötet egy rövid bevezető írást és tizenegy tanulmányt tartalmaz. Ezek a fejezetek két nagyobb tematikus részt tartalmaznak. Az első a család szerepének történeti és modern társadalmi kontextusával foglalkozik, míg a második az átmeneti rítusok és a vallási közösségek szerepével a családi struktúrák formálódásában. A tanulmányok fő módszertana a filológiai szövegvizsgálat.

Az első tanulmány Balogh Mátyás tollából *Államalapító ősök – összeférhetetlen testvérek. Tuyuhun 吐谷渾 és Murong Hui 慕容廆 szakításának története és körülményei* a belső-ázsiai nomád népmozgások, az államiség, a nemzetiségi és családi öröklés problémáját ismerteti. Filológiai elemző megközelítéssel, gazdag, a bevezetőben világos kontextusba helyezett forrásidézetekkel mutatja be a szakítás négy kulcsfontosságú okát, köztük a *Murongok* korai történetét, kínai kapcsolatait és öröklési gyakorlatait.

Rajkai Zsombor *A család szerepe a modern Kínában: dilemmák és útkeresés* című tanulmánya a kínai családi struktúrák változó ideológiai és társadalmi kontextusait vizsgálja. Három korszakra bontva (a XIX. század végétől 1949-ig, 1949-től 1976-ig és 1978-tól napjainkig) mutatja be a modernizáció, a maói kollektívizálás, valamint a reform- és nyitáspolitikára gyakorolt hatását.

Ismerteti Sun Yat-sen modernizáló nézeteit és az Új Kultúra mozgalom hatását, valamint érdekes kortárs forrásokat, például a *Fiatalság Folyóíratot*, amelyek a független individuum eszményét hirdették.

Papp Melinda *A születésszám csökkenésének hatása a japán családra, gyermekszemléletére és a családi ünnepekre* című tanulmánya a modern japán családmodell átalakulását elemzi. Bevezetőjében történelmi kontextusba helyezi az 1960-as évektől napjainkig tartó demográfiai és szociológiai változásokat, majd kitér a csökkenő gyermeklétszám piaci, gazdasági és ünnepi szokásokra gyakorolt hatásaira. Részletesen vizsgálja a család méretének és a nukleáris családmodell térnyerésének az összefüggéseit, valamint a generációváltással járó fogyasztói attitűdök és családi rítusok változását.

Umamura Yuko *A japán nők jelenlegi helyzete a munkahelyen. Történet-e változás a munka és a család terén?* című tanulmánya a japán nők munkahelyi és családi szerepének alakulását elemzi. Esettanulmányokon keresztül mutatja be az egyenlőtlen bánásmódot és a hagyományokkal átszőtt hierarchiát, amely ma is megnehezíti a nők előrejutását. Vizsgálja a legújabb jogszabályokat és empirikus kutatásokat, amelyek rávilágítanak a jogi keretek és a gyakorlat közti feszültségekre. A példák személyes történetek révén élővé teszik a statisztikákat. Az írás egyaránt szolgálhat forrásként kutatáshoz és iránymutatóként a társadalmi változások nyomon követéséhez.

Kovács Ramóna *Állami intézkedések a születésszabályozás és születésszám befolyásolására a modern Dél-Koreában* című tanulmánya részletesen elemzi a második világháború utáni koreai születésszabályozási és családtervezési politikákat, összevetve őket az elmúlt két évtized demográfiai folyamataival. A szerző elemzése rámutat, hogy a koreai kormányzat által alkalmazott intézkedések és kommunikációs stratégiák miért nem hozták meg a várt eredményeket, és milyen belső ellentmondások vezettek ahhoz, hogy 2019-re történelmi mélypontra süllyedt a születési ráta.

Nguyen Krisztina *Koreai rokonsági és családterminusok tanítása a koreai nyelvet tanuló diákoknak* című tanulmánya nyelvészeti megközelítésben vizsgálja a koreai megszólítási formák jelentésrétegeit, különös tekintettel azokra a kommunikációs buktatókra, amelyek a kulturálisan helytelen terminushasználatból eredő arcvesztéshez vezetnek. Eredményei gyakorlati útmutatót kínálnak a koreai nyelvtanárok számára a terminológiai egzaktság és a kulturális kontextusok integrálására az oktatásban, illetve elméleti stratégiákat a diákok számára a megszólítások adekvát használatának az elsajátításához.

Béres Judit *Amdói (Kelet-Tibet) lakodalmi szokások napjainkban* című tanulmánya a hagyományos tibeti esküvői struktúrát mutatja be a lánykérésről az összeköltözésig tartó folyamatként. A tanulmány rávilágít vallási és gyakorlati elemekre a szerencsés időpont kiválasztásától a hozományig. Béres elemzésének fő erénye, hogy a folyamat egyes állomásait nem csupán leíró jelleggel,

hanem funkcionális összefüggéseiben is bemutatja, rámutatva a szertartások társadalmi kohéziót erősítő szerepére a helyi közösségekben. A tanulmány értékét tovább növelik az eredeti tibeti nyelvű és magyar fordításban közölt recitálási szövegek is.

Birtalan Ágnes *A meny helyzete és a nyelvi tabu a mongol népeknél. „Menyecskének még a seprű is parancsol”* című tanulmánya egy Szentkatolnai Bálint Gábor keletkutató gyűjtéséből származó eredeti beszélt kalmük nyelven lejegyzett szövegen (1871–1872) keresztül helyezi középpontba és mutatja be a menyasszony és feleség státuszváltásának kontextusát. A szerző mélyrehatóan elemzi azokat a tabukat és viselkedési tilalmakat, amelyek bizonyos esetekben korlátozzák ugyan a meny szabadságát, ám a hagyományos kalmük házasság és a családon belüli harmonikus együttélés nélkülözhetetlen elemeiként vannak jelen. Birtalan emellett a kortárs és az utólag gyűjtött elsődleges források adataiba is bepillantást enged.

Mecsi Beatrix *Cölibátus vagy családalapítás? A koreai buddhista szerzetesek útjai és dilemmái a XX. század elején. Manhae Han Yong'un 萬海 韓龍雲 (1879–1944) papi házasságot propagáló írása és háttere* című tanulmánya Manhae Yong'un költő, író, aktivista szerzetesi házasságot hirdető írásán keresztül mutatja be a témával kapcsolatos körülményeket, továbbá azt, hogy a történelmi helyzet és a szerző konfuciánus tanultsága milyen szerepet játszott ebben. A szerző feltárja a témát a korszak történelmi és konfuciánus hátterében, bemutatja a japán gyarmati politika hatását a koreai szerzetesi öröklési rendre, és korabeli források elemzésével komplex képet rajzol a dilemmákról.

Péter Alexa *Családok és rendek a második tibeti megtérés kezdetén* című tanulmánya a tibeti államalapítás korának társadalmi-kulturális dinamikáit vizsgálja, különös tekintettel a klánok szerepére. Részletesen bemutatja a buddhizmus első és második tibeti felvirágzását és ennek hatását, szerepét az államalapításban, továbbá tanulmánya rávilágít miként formálódott Tibet teokratikus állammá, ahol a dalai lámák kezében egyesült a vallási és a világi hatalom.

Teleki Krisztina *Mongol szerzetesjelöltek és családi kapcsolataik* című tanulmánya kvalitatív interjúk alapján rekonstruálja a XX. századi mongol buddhizmus társadalmi kontextusát, különös tekintettel a szerzetesség felvételének alternatív útjaira és a jelöltek családi viszonyrendszereire. A tanulmány részletesen elemzi a szülőkkel és testvérekkel fenntartott kötelékek dinamikáját, amely az interjúcsomag élő, személyes perspektíváival tárja fel a szerzetessé válás sokrétű mozgatórugóit. A tanulmány empirikus eszközökkel mutatja be a mongol buddhista intézményrendszer és a családi struktúrák kölcsönhatását.

Összegzőképpen elmondható, hogy a tanulmánykötet, miközben az akadémiai kutatások elmélyítése szempontjából is kiemelt szerepet tölt be, a szélesebb, nem orientalista olvasóközönség számára is jól érthető és hasznos összeállítást tartalmaz, számos esetben hazánkban alig vizsgált területekhez kapcsolódva.

TAKÓ FERENC
Eötvös Loránd Tudományegyetem

Japán történelem magyar hangon

Szabó Balázs: *A sógun bukása. A szamurájhatalom vége Japánban.*
(Értekezések Kelet-Ázsiáról 1.) Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 2025.
424 oldal

Szabó Balázs második monográfiája 2025 áprilisában látott napvilágot az ELTE BTK Távol-keleti Intézet új sorozata, az Értekezések Kelet-Ázsiáról első köteteként. A munka mérföldkő a japán történelem hazai kutatásában, amely – egy-egy fontos kivételtől eltekintve – alig hozott létre a japán történelem valamely korszakát vagy kérdéskörét átfogóan elemző monográfiát. Ezt az űrt is betölti Szabó Balázs munkája, amely a japán történelem egyik legfontosabb időszakát elemzi a szerzőre jellemző részletgazdagsággal.

Szabótól ugyanakkor távol áll, hogy saját írását bármiféle űr betöltőjeként dicsérje. Ellenkezőleg: a mű egyik erénye, hogy miközben a szerző a legnagyobb tudományos igénnyel rendezi a roppant ismeretanyagot, amellyel dolgozik, a szöveg végig olyan közvetlen hangvételű képes maradni, hogy az ember néha feltekint, és csalódottan konstatálja, hogy bár egy-egy incidens leírása közben határozottan hallani vélte, Szabó Balázs valójában nem ül az ágya mellett, hangja csak a fejében zeng. Nem véletlen ez, hiszen a szöveg Szabó bő másfél évtizede folyamatosan tartott, Japán történelméről szóló előadásainak is írásos foglalata (IX), aki pedig már részt vett a szerző bárminemű előadásán, tudhatja, hogy ezeken nem száraz tények sötét elősorolása zajlik, hanem a japán történelem összefüggéseinek élvezetes, fanyar, de ízléses humorral fűszerzett megjelenítése. Akárcsak ebben a könyvben.

A kötet bő 400 oldalon, tizenegy fejezetben járja körül azt a folyamatot, amelynek során a csaknem 700 éven át tartó sóguni uralom, szűkebb értelemben a Tokugawa-sógunátus átadta helyét egy új társadalmi rendnek. A mű explicit célja, hogy ezt az átalakulást a megértéséhez szükséges folyamatok, így politikai, szociológiai, gazdasági és eszmetörténeti háttere elemzésével tárja olvasója elé, bemutatva a feszültséget, amely abban rejlik, hogy bár a Tokugawa–Meiji-átmenetet gyakran a bezárkózás-nyitás paradigmájában értelmezzük,

„a szamurájkormányzat mögött álló erők korántsem voltak konzervatívak [...], ellenfeleik (a későbbi modernizálók) pedig eleinte elutasítva minden változást[,] a »barbárok« kiűzését, az ország bezártságának a fenntartását követelték” (XII).

A kötet nemcsak a történelmi előzmények, hanem a fogalmi és módszertani keretek bevezetése tekintetében is átfogó. Így *A Tokugawa-Japán* című nyitófejezetben megtaláljuk a sóguni cím eredetére (3), az időszak korszakolására (6–7) vagy a *bushi* rangokra (20) vonatkozó magyarázatot is, így a munka jól használható egyetemi tankönyvként is. Utóbbi aspektust erősítik a fejezetek végén található *Összefoglalás* című alfejezetek, amelyek – ha fogalmazhatok így – a vizsgaminimumot idézik fel az adott szakasz fejtegetéseiből. A korszakot alapjaiban vizsgáló bevezetőt követően a második fejezet (*Az ország állapota a 19. század közepén*) a XVIII. századtól mutatja be az ország növekvő gazdasági problémáit és az ezekre válaszul hozott reformintézkedéseket, felvonultatva a szereplőket – a sóguni kormányzatot, az udvart, a kiemelt jelentőségű uradalmakat –, amelyek a későbbiekben alakítói lesznek a történetnek.

A szöveg legterjedelmesebb, mintegy 80 oldalas szakasza a harmadik fejezet (*Idegenek a láthatáron*), amely jól érezhetően az események azon részét dolgozza fel, amelyek leginkább Szabó érdeklődésének középpontjába esnek. Aprólékosan mutatja be mind az orosz, mind a nyugati közeledést Japán felé, mind a célsország, mind a külföldi erők szemszögét érzékeltetve. Miközben a fejezet a belső és külső viszonyok ilyen, párhuzamos elemzése tekintetében makroszinten is tükrözi a kötet tárgyalásmódját, egy-egy eseménysor leírásában jól megmutatkozik az az attitűd is, amelyet Szabó előadásainak látogatói jól ismerhetnek. Arra gondolok, amikor az évek léptékében haladó elbeszélés a Szabó Balázs megítélésében jelentős fordulópontokon nemcsak hónapok és hetek, hanem napszakok, sőt, órák szintjére „sűrűsödik”: „Július 12-én délelőtt fél tízkor három európai stílusú, árbóccal és vitorlákkal ellátott hajó evezett az amerikai zászlóshajóhoz, Kayama a fedélzeten lerakott tatamikon ült méltósággosan” (129). E részletgazdagság kapcsán kell kiemelni, hogy Szabó kutatása nagymértékben a korszakból származó elsődleges, japán nyelvű beszámolók elemzésén alapul.

Az események követése aztán „visszatágul” a negyedik fejezettől (*Japán felbolydul*), amely átvezetésként szolgál a szintén igen terjedelmes ötödik szakaszhoz (*A bezárkózás vége*). Ez a Japán és a külföld közötti első szerződéseket, illetve a diplomáciai kapcsolatok első lépéseit mutatja be Japánban és az országon kívül; Szabó itt korábbi kutatások eredményeire is erősen támaszkodik, elsősorban McOmie (2006) és McMaster (1967) munkáira. A hatodik fejezet a *bakumatsu* fontos periódusát, az Ansei-időszakot tárgyalja (azonos címen). Szabó itt ismét az események sűrűjébe vezet egy-egy fordulat leírásával, így például az Ii Naosuke tairō elleni merénylet kapcsán (232).

A hetedik fejezet elsősorban a bakufu reformkísérleteivel, illetve a kiemelkedő jelentőségű Namamugi-incidenssel foglalkozik. A tárgyalás középpontjába kerül a sógunátus végnapjai szempontjából főszerepet játszó két uradalom, Satsuma és Chōshū, illetve a hozzájuk kapcsolódó idegenellenes fegyveres összecsapások, hogy aztán a nyolcadik és a kilencedik fejezet (*A bakufu visszavág, A végjáték kezdete*) kifejezetten a sóguni kormányzat és e két uradalom viszonyának alakulását elemezze. A tulajdonképpeni tárgyalást a tizedik fejezet zárja le, amely *A sógunátus vége* címet viseli, és Tokugawa Yoshinobu utolsó reformkísérleteitől a Tokugawa- és a Meiji-kor között átívelő Boshin-háborúig követi a korszak végjátékát.

A tizenegyedik fejezet a beszédes *Egy korszak utóvédharca* címmel a szamurájok sorsát mutatja be a szamurájok korát követően, és olyan módon vezeti le a vizsgálatot, ahogyan az első fejezet megnyitotta, elhelyezve a fókuszban álló időszakot a japán történelem összefüggésrendszerében, középpontban a *bushi* figurájával. A könyv fókuszában ugyanis elsősorban ez a – természetesen önmagában is rendkívül heterogén, mégis világosan körülhatárolható – csoport áll, a *bushi*-ké, „akik végső harcának, bátorságának, vakmerőségének és saját osztályukat megsemmisítő eltökéltség[ének]” (411) emléke előtt ez a kötet is tiszteleg. Szabó alaptétele, amely szerint Japán „egész hosszú történelme során” a vizsgált időszakban „változott a legnagyobbat” (407), részletgazdag elemzések, az összefüggések világos, de nem didaktikus feltárása révén nyer bizonyítást. Ezáltal a kötet anélkül terjeszt ismereteket, hogy egy pillanatra is „ismeretterjesztővé” popularizálódna. Jószívvel ajánlható a Japán iránt érdeklődő magyar olvasóközönség mindkét táborának: akik már hallották Szabó Balázst előadni, és akik majd ezután fogják.

DOBÓ AJSA

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Betekintés egy magyar koreanista életművébe

Osváth Gábor: *Nyelv és kommunikáció Koreában és máshol – Visszaemlékezések és tanulmányok*. Budapest: Filmfabriq Kft, 2024. 132 oldal

Osváth Gábor, a hazai koreanisztika egyik megalapítója, legújabb kötetében változatos témájú írásait egybefűzve egy olyan kiadványt tár a közönség elé, amelyben a laikus érdeklődőtől kezdve a tudományos életben jártas szakértőig mindenki megtalálhatja az érdeklődésének megfelelő részeket.

Ahogy az a címben (*Nyelv és kommunikáció Koreában és máshol – Visszaemlékezések és tanulmányok*) is tükröződik, a monográfiában közzétett írások témájukat tekintve igen sokrétűek: helyet kaptak a kötetben a szerző élettapasztalatait részletező visszaemlékezések mellett a koreai nyelvre fókuszáló nyelvészeti elemzések, az interkulturális kommunikáció nehézségeit árnyaló értekezések, de találkozhatunk a koreai vagy az orosz nyelvnek a magyarra kifejtett hatását leíró, valamint a két Korea politikai rendszerét összevető tanulmánnyal is.

A különféle témájú írások gyűjteménye jól szemlélteti a szerző szerteágazó életútját, aki az Egri Tanárképző Főiskola magyar–orosz szakjának elvégzése után két évet ösztöndíjas diákként az észak-koreai Phenjanban töltött a koreai nyelv tanulmányozásával, majd hazatérte után a Nemzetközi Előkészítő Intézetben (a későbbi Balassi Intézetben) magyar mint idegen nyelv oktatásával foglalkozott. Mindemellett Osváth Gábor nélkülözhetetlen szerepet töltött be a hazai koreanisztika tudományterületének a megalapításában: magyar anyanyelvűeknek szánt koreai nyelvtankönyvek kidolgozása mellett közreműködött a Magyarországon elsőként az Eötvös Loránd Tudományegyetemen elindított koreai képzés lebonyolításában is.

A kötet első két fejezetében a szerző a phenjani diákélet, valamint a Nemzetközi Előkészítő Intézetben töltött évtizedek tapasztalatait színes anekdotákkal illusztrálva mutatja be. Az észak-koreai mindennapokat átható ideológiai és politikai környezetet egy külföldi diák lencsén keresztül szemlélve, személyes történetekkel dúsítva érzékelteti. A Phenjanban töltött évek tapasztalataiba nemcsak a megérkezést követő nagykövetségi látogatás, a tanulás és a kollégiumi körülmények témáinak részletezésével, hanem a fiatal diák szemszögét érvé-

nyesítve a szórakozás és az intim kapcsolatok kérdéskörének kifejtésével enged teljes körű betekintést. Az Észak-Koreában töltött diákévek lezárását követően a szerző beszámolója szerint a Nemzetközi Előkészítő Intézetben magyar mint idegen nyelv oktatásával foglalkozó tanárként helyezkedett el, ebben a közegben szerzett élményeit tárgyalja a második fejezetben. Részletesen kitér az évtizedek alatt felhalmozott, interkulturális kommunikáció terén szerzett gyakorlati tapasztalataira, valamint koreai tolmácsként átélt eseményekre is. A szerző személyes élményeiről beszámoló két fejezet olvasmányos stílusban tárja az olvasó elé mindazt a tudást, amelybe csakis első kézből származó tapasztalat nyújthat bepillantást.

A kiadvány további nyolc fejezete egy-egy tanulmányt foglal magában, amelyek között megtalálhatjuk a korábban már megjelent értekezések bővített kiadásait és a témaválasztásában is újszerű esszéket. Ez utóbbiakhoz tartozik például *Az észak-koreai politikai viccek típusai* című cikk; ez a tárgykör a kutatásának nehézségei miatt mindeddig kevés figyelmet kapott tudományos körökben. A rendkívül változatos témaköröket lefedő tanulmányok között a koreai (*A koreai nyelv és kommunikáció sajátosságai; A koreai személynevek rendszere*) vagy magyar nyelv (*Kocsedő: egy koreai szó a magyar szlengben; Orosz nyelvi elemek a rendszerváltás utáni magyar sajtónyelvben*), az interkulturális kommunikáció (*Ország- és népnemekkel kapcsolatos problémák a kommunikációban*), a politika (*Vallás és politika összefüggései a két Koreában; Az észak-koreai politikai viccek típusai*), illetve a politika nyelvre gyakorolt hatása (*Az elvtárs szó Koreában és máshol*) iránt érdeklődők mind megtalálhatják a figyelmüket megragadó tanulmányt. A tudományos elemzések formai és tartalmi elvárásaihoz illeszkedő értekezések a világos és közérthető fogalmazásmódnak köszönhetően laikusok számára is érdekes olvasmányt kínálnak. A szerző személyes tapasztalatai, valamint az észak-koreai ideológiai és politikai körülmények beható ismeretéből kifolyólag az észak-koreai (nyelvi) helyzettel kapcsolatos tanulmányai különösen értékes hozzájárulások a hazai, Észak-Koreával kapcsolatos tanulmányok sorához. A kötet végén található Osváth Gábor további publikációinak jegyzéke, amely kiváló útmutatást nyújthat azok számára, akik a monográfia olvasása során kedvet kaptak ahhoz, hogy elmélyüljenek az egyes témákban.

Osváth Gábor *Nyelv és kommunikáció Koreában és máshol – Visszaemlékezések és tanulmányok* című kötete egy olyan kiadvány, amely egyfajta betekintést nyújt a szerző teljes életművébe. A közvetlen hangulatú, személyes beszámolók bepillantást engednek a szerző élettapasztalataiba, a sokrétű kérdésköröket lefedő tanulmányok pedig ízelítőt kínálnak a szerző munkásságának a feltérképezéséhez. A tudományos és közérthető stílus ötvözésével a kiadvány nemcsak a tudományos életben jártas kutatóknak biztosít értékes forrást, hanem érdekesítő olvasmányként szolgálhat az értekezésekben lefedett, számos téma valamelyike iránt érdeklődő laikusok számára is.

A magyar nyelvű orientalisztika gyökerei egészen a XVIII. századig nyúlnak vissza, a szűkebb értelemben vett Kelet-Ázsia-kutatásé pedig a XIX. század elejéig. A Kőrösi Csoma Sándor születése óta eltelt csaknem negyed évezredben a magyar keletkutatás komoly elismertségre tett szert, számos képviselője hozott létre nemzetközi összehasonlításban is páratlan életművet.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem – akkori nevén Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem – Bölcsészettudományi Karán 1923-ban jött létre a Kelet-ázsiai Nyelvek és Irodalmak Tanszéke. Az azóta eltelt bő 100 évben intézményünk országosan és nemzetközi szinten ismert, elismert kutatói szintén elévülhetetlen érdemeket szereztek a kelet-ázsiai kultúrák kutatása és a hazai tudományos diskurzusba történő beemelése terén. E kutatók közül többen voltak a Magyar Tudományos Akadémia tagjai, illetve dolgoztak az MTA-hoz kötődő kutatócsoportokban, munkaközösségekben.

A *Távol-keleti Tanulmányok* jelen számában három írással állítunk emléket a Magyar Tudományos Akadémia 200 éves fennállásának, bepillantást nyújtva a magyar Kelet-Ázsia-kutatás néhány meghatározó szegmensébe az adott terület egy jelentős, a Magyar Tudományos Akadémiához is kötődő képviselőjének a munkásságához kapcsolódó írásokkal, az adott részdiszciplína vezető kutatóinak tollából. Szántó Péter Dániel az erdélyi szanszkritológusról, az MTA tiszteleti tagjáról, Brassai Sámuelről (1797?–1897) közöl tanulmányt; Várnai András munkája kiemelkedő Kína-kutatónk, az MTA rendes tagja, Tőkei Ferenc (1930–2000) sinológusi életművét tekinti át; míg Birtalan Ágnes a hazai Belső-Ázsia-kutatás meghatározó képviselője, Kara György (1935–2022) munkásságának állít emléket. Úgy gondoljuk, e három írás, noha természetesen nem adhat átfogó képet a magyar Kelet-Ázsia-kutatás történetéről, mégis megmutathatja annak sokszínűségét, tudománytörténeti ívét, esszenciáját.

Budapest, 2025. június 2.

Prof. Hamar Imre akadémikus, főszerkesztő

SZÁNTÓ PÉTER DÁNIEL

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Brassai Sámuel, az első erdélyi szanszkritista

Brassai Sámuel (1797?–1897), a Magyar Tudományos Akadémia egykori tiszteleti tagja, aligha szorul bemutatásra. Az utolsó erdélyi polihisztorként aposztrofált tudósról egy korabeli *bonmot* úgy tartotta, hogy tíz nyelven beszélt, tíz tudományágban alkotott maradandót, és tízszer tíz esztendőt élt. Kolozsvár, ahol élete legnagyobb részét töltötte, és ahol a Házsongárdi temetőben impozáns síremlék alatt nyugszik, mindmáig hűen ápolja emlékét és örökségét. Többek között a város egyik legtekintélyesebb magyar tannyelvű gimnáziuma – vagy erdélyi szóhasználatnál élve, liceuma – az ő nevét viseli. Az öreg Brassai élő legendának számított a kincses városban, és e kivételes hírnévre, majd pedig a kegyes emlékezetre teljes joggal rászolgált. Hosszú, páratlanul termékeny életét a tudománynak és a közművelődésnek szentelte, és munkásságának hatóköre olyan széles volt, hogy még maradandó munkáinak pusztá felsorolása is komoly feladatot jelent. Jártas volt a matematika, a nyelvészet, a történelem, a vallástörténet, a zenetörténet, a közgazdaságtan, a botanika és az irodalom területén egyaránt. Csak ez utóbbit kiemelve: az általa alapított és szerkesztett többnyelvű *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapok* messze megelőzte korát. E gazdag életmű több vetületéről készült már kiváló szaktanulmány.

Kevesen tudják azonban, hogy Brassai egyik legfontosabb szenvedélye a szanszkrit nyelv és irodalom tanulmányozása volt – olyannyira, hogy egyetemi kinevezését is végső soron ennek köszönhette, bár ebben a véletlenek sajátos összjátéka is szerepet játszott. E témában sajnálatosan kevés publikáció született, és gyakorlatilag egyetlen „hiánypótló és figyelemfelkeltő” cikk számít mérvadónak: Gaal György *Brassai Sámuel, a szanszkrit nyelv tanára* című, 2004-ben megjelent tanulmánya.¹ Gaal a Brassai-életmű legkiválóbb ismerője, ám (senki

¹ Keresztény Magvető 110/2: 171–186.

sem tökéletes²) szanszkritul nem tud, így a téma feltárása korántsem tekinthető lezártnak. Jelen rövid írás e kevésbé ismert területhez kíván hozzátenni néhány talán nem jelentéktelen adalékot. Először Brassai indológiai könyvtárát vesszük szemügyre, amely nem csupán tudományos érdeklődésének, hanem filológiai igényességének is tükrö. Ezt követően rátérünk egy különösen értékes forrásra: Toldy Ferenchez írott levelére, amely szanszkrit tanulmányainak legfőbb krónikája. E dokumentum révén némileg meglepő új adatok tárulnak fel, amelyek tovább árnyalják a szakma magyarországi történetét.

Brassai szanszkrit nyelvű könyveit – amint arra már Gaal is rámutatott – jelenleg a Román Tudományos Akadémia kolozsvári fiókkönyvtára őrzi. E gyűjtemény eredetileg az Unitárius Kollégium tulajdonát képezte, ahová maga Brassai adományozta köteteit, vagy ahol halála után személyes könyvtárának darabjait végül elhelyezték. Egy századvégi visszaemlékezés érzékletes képet fest a polihisztor mindennapjairól:³ „A hintaszéke az ajtó mellett s kéz-ügyben egy szanszkrit verses könyv, egy számoló palatábla [...]” Ugyanabban a hónapban Felméri Lajos így ír róla:⁴ „Aztán jó a szellemi villás-reggeli: sanscrit és keleti irodalmi tanulmányok pl. Vedák [...] E részben rendkívül bőkezű az öreg ur. A Védákat, [...] a legdrágább és legszebb kiadásokban, nagy pénzen szerezte meg; [...]” Ugyanott: „Nem szereti maga körül a sok könyvet. Könyvtárában csak az alapvető és nélkülözhetetlen segédmunkákat találhatni: [...] a többi könyvet a szerint a mint elolvasta vagy felhasználta, kosárszámba küldi az unit. collegium könyvtárába. Könyvtára tehát tulajdonképpen oda van beolvasztva, és ő maga is onnan hozatja ki a netán szükséges könyveket.”

Egy szanszkritista számára azonnal feltűnik, hogy ez a mintegy másfél száz kötetet számláló minikönyvtár milyen kivételes gondossággal és szakértelemmel lett összeállítva. A szanszkrittanulmányok hőskorának minden jelentős szerzője képviselteti magát benne: a Schlegel által gondozott *Indische Bibliothek* kötetei, a két nagyeposz – a *Mahābhārata* és a *Rāmāyaṇa* – ma már ritkaságnak számító, teljes, 1877-es bombayi kiadása, a szanszkrit szépirodalom

² Mayr Aurélról (róla még lesz szó) a következő anekdota járta: „Tanítani nem tudott, ezt maga is elismerte. Egyszer ezzel a kérdéssel kezdte meg előadásait: – Tudnak az urak szanszkritul? – Nem – volt a felelet. – De kérem, hogy lehet szanszkritul nem tudni!” (Bisztray Gyula, *Jókedvű magyar tudósok*. Budapest: Gondolat, 1972). Kinevezése előzményeiről pedig ezt olvassuk ugyanott: „Trefort Ágoston kultuszminiszter Pulszky Ferenc ajánlatára nevezte ki egyetemi tanárrá 1873-ban. De előbb bizalmatlanul kérdezte Pulszkytól: – Mit tudsz az érdekében mondani? Pulszky a kérdésre kérdéssel felelt: – Az ne kapjon katedrát, aki huszonnégy nyelven megmondja, hogy mi a »szék«? Mire Trefort így vágott vissza: – Azt tudja, de tisztességesen ráülni nem tud! – Hanem azért mégis kinevezte.”

³ „Brassai Sámuel – Levél a szerkesztőhöz. –”, *Vasárnapi Újság Budapest* 1890 május 4, XXXVII. évfolyam, 18. szám; írója bizonyos Sz–g, azaz „Szúnyog”, vagyis Petelei István.

⁴ „Brassai otthon. (Étkezése módja)”, *Magyar Polgár Kolozsvár* melléklet 1890 május 24, 117.

remekei (olykor több kiadásban), a legkiválóbb referenciamunkák, mint például a Roth-Böhtlingk-féle úgynevezett Pétervári nagyszótár, de elvértve találunk indiai nyomtatásokat is. Mindez nyilvánvalóan nem kis fáradságot és anyagi ráfordítást követelt.

Nem kevésbé érdekfeszítők az ugyanott található, témába vágó Brassai-kéziratok. Külön figyelmet érdemel egy szógyűjtemény, amely tekinthető akár az első szanszkrit–magyar szótárnak is,⁵ valamint az a több precíz átvetítés, amely nemcsak Brassai filológiai alaposágáról tanúskodik, hanem arról is, hogy mely tudományágak kötötték le leginkább a figyelmét. Talán nem meglepő, hogy a polihisztor érdeklődésére elsősorban az ind dramaturgia,⁶ a matematika⁷ és a politikatudomány⁸ számíthatott.

Hogy Brassai mit is gondolt szanszkrittanulmányairól, arról egyik levele tanúskodik. A levél nem volt ismeretlen, először Boros György publikálta Brassai életrajzában,⁹ és Gaal, aki behatóan foglalkozik a szöveggel a fent említett tanulmányban, innen emelte át, az eredetit viszont nem volt alkalma megvizsgálni.¹⁰ Borosnak természetesen gondot okoztak a szanszkrit szavak (hogy egyéb pontatlanságokról ne is beszéljünk),¹¹ így a levél átíratában egy-két, mint látni fogjuk, jelentős hibát találunk. A Gaal által már kinyert adatokat és az ahhoz fűzött kiváló jegyzeteket szükségtelen megismételni. A levél dátuma 1870. június 16., címzettje Toldy Ferenc (sz. Schedl, 1805–1875), a magyar irodalomtörténet jeles alakja, akit szintén szükségtelen külön bemutatni.

Miután kipanaszkodta magát a posta megbízhatatlanságáról (*plus ça change!*), Brassai a következő szavakkal mesél tanulmányairól és gyűjteményéről:

⁵ Ms U 1520/B (a jelzetek Lakó Elemér *et al.*, *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*. I. Catalogue, II. Indices. Szeged, 1997 után), amelynek „A” része Fiók Károly *Nala és Damayantī*, valamint *Śakuntalā* fordításáról írt éles nyelvű recenzióinak piszkozata (nyomtatásban lásd *Erdélyi Múzeum* 3: 314–347, 4: 394–423). A szöszedet forrása minden bizonnyal Otto Böhtlingk *Indische Sprüche* című antológiájának második kiadása (1870–1873). Becslésem szerint Brassai több mint hatezer verset olvasott el és jegyzetelt ki.

⁶ Ms U 1588 Kālidāsa *Mālavikāgnimitra* című drámájának mellékjelekkel ellátott latin betűs átírása.

⁷ Ms U 2007 Bhāskara (II) aritmetikai értekezésének (*Līlāvātī*) átírata.

⁸ Ms U 1257 Kāmandaka politikai tankönyvének (*Kāmandakīya-Nītiśāstra*) átírata.

⁹ *Dr. Brassai Sámuel élete*. Cluj–Kolozsvár: Minerva, 1927.

¹⁰ M. Ir. Lev 4r 105/MTAK Kt. Irod. Lev. 4r. 105. Berki Tímea, *Magyar–román kulturális kapcsolatok a 19. század második felében. Értelmiségtörténeti keret*. Kolozsvár (Cluj-Napoca): Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2012, 164, n. 450 látta az eredetit, és hűen közli, de csak részben, a számunkra legérdekesebb részeket kihagyva.

¹¹ Boros fontosabb félreolvasásait a „B” rövidítéssel jelöltem.

Hanem engedj meg nekem ez alkalommal egy bizodalmas szót. – Én Pesten az 50-es években és éveimben nyelvhasználat kedvéért megtanultam annyira a meny-nyire a Sanskrit nyelvet. Minthogy pedig előttem a nyelvnek, mint csupán nyelvnek korlátozott becsé van, mielőtt annyira juthattam, hogy a megértés nehézsége az élvezetet nem gátolta, igyekeztem megismerkedni a nevezett [B: e nemzet] nyelv irodalmával is. E végre a segédeszközöket legnagyobbára pénzemmel [B: a saját pénzemen] kellett megszerezni, mert Pesten biz’ akkor [B: akkor még] nagyon kevés volt, s még most is a Pulszky ajándéka után van nekem egyedül annyi a mennyi Pesten, de nem mint doublett, hanem kiegészítőleg. Így ellátva elolvastam és [B: :] négy jókora Chrestomathiát, a Mahābhārata [B: Mahabharata] külön kiadott epizódjait, (melyek közül kettő: egy Nalus [B: Natus] és Bhagavadgīta [B: Bhagavadgita]) jókora könyvek. A drámák közzé A másik [B: második] nagy eposznak a Rámájana-nak [B: Rámájánának] 3 első könyvét; a drámák közül a legjelesebb ötöt, a Hitopadésát, és a számvetést tanító Lílávátit [B: Lilavatit].

Azt hiszem ezekből merithettem legalább oly és annyi ismeretét [B: ismeretét] a nyelvnek a milyennel ma [B: ő] magyar ember dicsekedhetik.

Eredményeül [B: Eredményéül] közlöttem [B: közöltem] Pesten egy fordítmányt (Kandu [B: Kauda]) valamelyik hírlapban s – jelesen az igeidők elemzésében – összehasonlításokat tettem, melyek a tárgyat sokképp világosították.

Talán a legérdekesebb kérdés, amit Gaal sem tudott megoldani, hogy vajon mi lehetett az a Pesten publikált „fordítmány”, és mi lehetett az a hírlap, amelynek címére talán már Brassai sem emlékezett. A probléma forrása, hogy Boros a zárójelben található szanszkrit szót rosszul írta át Kaudának, így Gaal sem tudott e publikáció nyomára bukkanni. A helyes olvasat „Kandu”, innen pedig már egyszerű dolgunk van: kis keresgélés után a csodálatra méltó *Arcanum* adatbázisban rálelünk a *Pesti Napló* 1856. szeptember 1-jei számára. A keresett cikk címe *Tudomány, irodalom és művészet. Két mythus*, ennek második része pedig a *Kandu remetése* címet viseli. Kandu (helyesebben Kaṇḍu) egy remete volt, akinek aszkézise olyan intenzitást öltött, hogy Indra, az istenek királya elkezdte állását féltetni tőle,¹² így elküldte a Pramlocā nevű nimfát, hogy csábítsa el a remetét. Pramlocā sikerrel jár, hosszasan szerelmeskednek, mígnem Kaṇḍunak eszébe jut, hogy illene elvégeznie a naplementekor illő szertartást. A nimfa azonban közli, hogy egymás ölelésében kilencszáz év telt el, vagyis a derék Kaṇḍu már réges-rég megszegte aszkéziséhez tartozó fogadalmait.

¹² A reinkarnációban hívő hinduk szerint az istenek királyának lenni afféle „munkahely”, így egy aszkéta, megfelelő erények (hogy érhetőbben fogalmazzak: „jó karma”) birtokában pályázhatott rá.

A cikk erről nem szól, de a fordítás forrása az úgynevezett *Kaṇḍūpākhyāna*, a *Brahmapurāṇa* egyik története, amelyet Brassai minden bizonnyal Christianus Lassen 1838-ban publikált antológiájában látott eredetiben.¹³

Miért fontos ez a közlemény? Először is, Puskás a teljesség igényével szerkesztett *India bibliográfiájában* nem szerepel.¹⁴ Pedig nem jelentéktelen könyvészeti tétellel van dolgunk, hanem a második legkorábbi, közvetítő nyelv nélkül, direkt szanszkritből készített magyar nyelvű fordítással. Az első köztudottan Podhorszky Lajos *Dazarád*¹⁵ *halála*, egy alig négy-öt évvel korábban publikált kivonat a *Rāmāyaṇa* nagyeposzból.¹⁶ Hogy Podhorszky mennyire tudott *valójában* szanszkritul, jelenleg nem tudom megítélni, de élek a gyanúval, hogy kevésbé jól, mint Brassai. Nem lehetetlen tehát, hogy bizonyos értelemben egyenesen a legkorábbi szanszkrit–magyar fordítást sikerült azonosítani. A fordítás egyébként aláírás nélkül jelent meg, valószínűleg azért, mert Brassai ekkor tulajdonképpen bujkált Pesten, remélve, hogy az 1848/49-ben viselt dolgai nem kerülnek a hatóságok látókörébe. Az igeidőkről írt tanulmányát egyelőre nem sikerült azonosítanom.

Minden kommentár nélkül is világos, hogy Brassai mind szanszkrittudására, mind könyvgyűjteményére igen büszkén tekintett. A levél így folytatódik:

Még hozzá kell vetnem [B: tennem], hogy számos élő embertől vehetnék [B: tehetnék] bizonytságot, kiket egy s más idegen nyelv értésére tuto, cito, et jucunde segitettem. S általában [B: általában], mint tanító nem éppen vagyok rossz hirben.

No s, hát [B: Nos hát] én abban a tévedésben [B: téves hitben] leledzettem, hogy az oktatásügyi miniszternek arról, hogy valaki egy ily ritka tárgyban tanulmányokat tett, lehetne sejtelve, még úgy is, ha nem volna akadémia elnöke és nem ismerne személyesen. E balhiedelemben, pirulva vallom meg, némi kis remény villant meg bennem midőn (a Pesti egyetemnél) a Sanskrit tanszék felállításáról [!; B: felállításáról] olvasám [B: olvasván] a hirt, hogy néálán engem is megszólítanak, [B: megpróbáltanak] éreznék-é erőt és bátorságot a nevezett tanszék bétöltésére.

¹³ *Anthologia Sanscritica, Glossario instructa*. Bonn: H. B. Koenig. Ez a könyv pedig nyilvánvalóan nem más, mint a kolozsvári gyűjtemény U65064 jelzetet viselő kötete. Feltételezhető, hogy Brassai használta Schlegel *Indische Bibliothek* című folyóiratában megjelent Chézy-fordítást, hiszen ez is megvolt neki.

¹⁴ Puskás Ildikó: *India bibliográfia/India Bibliography*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1991.

¹⁵ Vagyis Daśaratha.

¹⁶ Szanszkrit mutató. Dazarád halála. Töredék a Ramayánából. *Új Magyar Múzeum* 2. ser. 1 (1851–1852): 557–560.

De ez per se nem történt meg; nem csak, hanem oly obscurus nevet hallottam emlegetni, hogy az [B: az a] mellőzésemet még érzékenyebbé tette. Még is, ha pl. Mátyás Flórianról lett volna szó, mint a kinek köszönhetem a legelső segédeszközt tanulmányaimhoz, – nem bámulnék!

A második kérdés, amelyet bővebben tárgyalok, hogy ki bújhat meg az „obscurus név” mögött, akit az öreg tudós tulajdonképpen *damnatio memoriae*-ra ítélt levelében. A magyar indológia történelmének ismerői rögtön Mayr Aurélra tippelnének,¹⁷ úgy tűnik azonban, hogy nem róla van szó, Mayr ugyanis csak 1873-ban kapta meg kinevezését. Az *Arcanum* adatbázis itt is megoldást nyújt. A *Pesti Napló* 1870. június 8-i számában rövid közlemény tudatta az érdeklődő közönséggel: „(Sanskrit nyelv egyetemünkön.) Mint a budai »Corr.« jelenti a pesti egyetemen tanszék fog állíttatni a sanskrit nyelv számára. E tanszékre Tomosko, a pozsonyi lyceum tanára fog kineveztetni.” Ez a név korántsem obskurus: Tamaskó István vagy Štefan Ján Tamaško (1801–1881), régióink egyik legkorábbi szanszkritistája, aki *De causis linguae Sanscriticae* című tézisért 1831-ben védte meg. Az 1870 és 1873 között eltelt évek a szanszkrittanítás szempontjából feltáratlanok: egyelőre semmi adatot nem találtam arra nézve, hogy Tamaskó miért nem vált be.

Arról viszont, hogy Tamaskó mennyire (nem) tudott szanszkritul, van forrásunk, amely egyben igazi kuriózum is. A kérdéses publikáció egy díszesen nyomtatott kis album, címe *Arhaṇā mahīpatye Yosepha Goptre Huṅgaras rājyasya. Ő csász[ári]. kir[ályi]. Főnsége József Főherczeg Magyarország Nádorának hívatala' félszázados örömmünnepe a pozsonyi A[gostai]. h[itvallású]. főoskola. MDCCCXLVI. (Szanszkrit versezet)*. Megjegyzendő, hogy Puskás bibliográfiájában szintén nem találjuk ezt a furcsa szerzetet.¹⁸

A szanszkrit „versezet” kilenc *anuṣṭubh* metrumban írt strófából áll, és tulajdonképpen egy régi indiai hagyományt elevenít fel: ez nem más, mint egy igazi *praśasti*, vagyis uralkodóról/uralkodóhoz írt dicsőítőszöveg. A szöveg előbb *devanāgarī* írással, aztán „magyaros” átírással, majd magyar fordításban jelenik meg. A teljes elemzéstől helyszűkében el kell tekintenünk, de gyakorlott indológusnak már a pseudoszanszkrit cím is gyanús, a vers maga pedig, azon felül, hogy a metrika és az eufónia szabályait nem veszi figyelembe, egyenesen hemzseg a rendhagyó alakoktól és a kérdéses nyelvtani megoldásoktól. Mi több, helyenként igen mulatságos dolgokat látunk. A második strófa első sora

¹⁷ Így például a Dezső Csaba, Ittész Máté és Négyesi Mária jegyezte *Hungarian Indology Past and Present* brosúra, Budapest, 2019, 10.

¹⁸ Pedig Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái* (vols. 1–14), Budapest: Hornyánszky, 1891–1914 megemlíti. Az album digitális másolata itt található: <http://hdl.handle.net/10831/28566>.

a magyar szövegben „Az idő milly hamar elfolyt, most borúban, majd derűben!”, amely Tamaskó szerint szanszkritul így hangzana: *kālo 'tīvavṛte śīghram tejomaya tamomaya*. Ami valójában annyit tesz, mint: „Az idő gyorsan túltelele [vagy bármilyen más pszeudoalak], ó vitézséggel teljes, ó sötétséggel teljes!”¹⁹ Tamaskó nyilvánvalóan a nominativushoz szeretett volna két jelzőt, de vocativus alakot használt. Úgy tűnik tehát, hogy Brassai rosszellása nem volt teljesen alaptalan.

Hogy a nádor mindehhez mit szólt, nem tudjuk, de valószínűsíthető, hogy Tamaskó nem valamiféle szubverzív vaskos viccet sütött el, hanem tényleg nem volt a szanszkrit nyelv teljes birtokában. Érdekesség, hogy a nádor fia, József Károly főherceg (1833–1905) – mifelénk „Palatinus Jóska” – valamennyire tudott szanszkritul, hiszen úttörő jellegű munkát írt a cigány nyelvek nyelvtanáról.²⁰ És hogy a kör bezáruljon: ez a kötet is megtalálható Brassai gyűjteményében.

A levél zárószavának értelmezését az olvasóra bizzuk:

Sapienti satis! – Közleményem minden esetre a Magyar irodalom egyetlen egy historicusának adatul fog szolgálni, miképp becsülte és jutalmazta az első, magyar [B: első magyar] ministerium az irodalmi törekvést és kulturai kezdeményeket. Még újabb bizonyosságul a „tantæne animis cælestibus iræ”-nek.

Élj boldogul, kívánja

Brassai

Brassai szanszkritológiai munkássága – bár egyetemi előadásait kortárs beszámolók szerint szép számban látogatták – sajnos nem fordult termőre, legjobb tudomásom szerint a második erdélyi/kolozsvári szanszkritista címet szerénységem viseli.

Mivel jelen sorokat a Buddhológia és Tibetisztika Tanszék irodájában írtam, végezetül említsük meg, hogy a fáradhatatlan Brassai figyelme a buddhizmusra is kiterjedt, és erről, hacsak olykor érintőlegesen is, több előadást is tartott Kolozsvárt.²¹ De ez már egy másik történet, amelyet máskor fogunk elbeszélni.

¹⁹ Óhatatlanul eszünkbe jut a híres Monty Python jelenet (ep. 39), amelyben Wilde, Shaw és Whistler versengenek a walesi herceg kegyeiért. *Sapienti satis*, hogy Brassait visszhangozzuk (lásd alant).

²⁰ József Főherceg, *Czigány nyelvtan. Románo csibákero sziklaribe*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1888. A német változat (a tanulmány eredeti nyelve) csak 1902-ben jelent meg.

²¹ „A jövő vallása”. *Keresztény Magvető* 21 (1886): 257–270, „Buddhismus” *uo.* 25 (1890): 1–19, „Egy új vallás”. *Uo.* 28 (1893): 255–277.

Kedves segítségükért köszönettel tartozom az alábbiaknak: Dezső Csaba, Ferenczi Roland, Gaal György és Mihaela Gligor.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

Brassai kéziratai és publikációi

- „A jövő vallása.” *Keresztény Magvető* 21 (1886): 257–270. <https://eda.eme.ro/handle/10598/19768>
 „Buddhismus.” *Keresztény Magvető* 25 (1890): 1–19. <https://eda.eme.ro/handle/10598/19968>
 „Egy új vallás.” *Keresztény Magvető* 28 (1893): 255–277. <https://eda.eme.ro/handle/10598/21116>.
 Román Tudományos Akadémia Könyvtára, Kolozsvári Fiók/Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj-Napoca
 Ms U 1520/B: szanszkrit–magyar szógyűjtemény.
 Ms U 1588: Kālidāsa: *Mālavikāgnimitra*, mellékjelekkel ellátott latin betűs átírás.
 Ms U 2007: Bhāskara (II) aritmetikai értekezésének (*Līlāvati*) átírata.
 Ms U 1257 Kāmandaka politikai tankönyvének (*Kāmandakīya-Nītiśāstra*) átírata.
 M. Ir. Lev 4r 105/MTAK Kt. Irod. Lev. 4r. 105. Brassai levele Toldy Ferenchez, 1870. június 16.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anthologia Sanscritica, Glossario instructa.* Bonn: H. B. Koenig.
 Berki Tímea 2012. *Magyar–román kulturális kapcsolatok a 19. század második felében. Értelmiségtörténeti keret.* Kolozsvár (Cluj-Napoca): Erdélyi Múzeum-Egyesület. <https://doi.org/10.36240/etf-275>
 Bisztray Gyula 1972. *Jókedvű magyar tudósok.* Budapest: Gondolat.
 Boros György 1927. *Dr. Brassai Sámuel élete.* Cluj–Kolozsvár: Minerva.
 Dezső Csaba – Ittész Máté – Négyesi Mária 2019. *Hungarian Indology Past and Present.* Budapest.
 Felméri Lajos 1890. „Brassai otthon. (Étkezése módja)”, *Magyar Polgár Kolozsvár* melléklet (1890. május 24.), 117. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarPolgarKolozsvar_1890-1/?pg=470&layout=s
 Gaal György 2004. „Brassai Sámuel, a szanszkrit nyelv tanára.” *Keresztény Magvető* 110(2): 171–186. <https://eda.eme.ro/handle/10598/18595>
 József Főherczeg 1888. *Czigány nyelvtan. Románo csibákero sziklaribe.* Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
 Lakó Elemér et al. 1997. *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca.* I. Catalogue, II. Indices. Szeged.
 [Petelei István] 1890. „Brassai Sámuel – Levél a szerkesztőhöz. –” *Vasárnapi Újság Budapest*, XXXVII.18 (1890. május 4.) <https://epa.oszk.hu/00000/00030/01887/pdf/01887.pdf>
 Podhorszky Lajos 1851–52. „Szanszkrit mutatóványa. Dazarád halála. Töredék a Ramayánából.” *Új Magyar Múzeum* 2. ser. 1: 557–560. https://adt.arcanum.com/hu/view/UjMagyarMuzeum_1851-1852_01/?pg=560&layout=s
 Puskás Ildikó 1991. *India bibliográfia/India Bibliography.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
 Ștefan Ján Tamaško 1846. *Arhaṇā mahīpatye Yosepha Goptre Huṅgaras rājyasya. Ő csász[ári]. kir[ályi]. Főnsége József Főherczeg Magyarország Nádorának hivatata 'főlszázados örömnepére a pozsonyi A[gostai]. h[ítvallású]. főiskola. (Szanszkrit versezet).* <http://hdl.handle.net/10831/28566>
 Szinnyei József 1891–1914. *Magyar írók élete és munkái (vols. 1–14).* Budapest: Hornyánszky.

VÁRNAI ANDRÁS

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Tőkei Ferenc sinológusi munkássága

Tőkei munkásságának fő területei: a történelemfilozófiai, történetelméleti vizsgálódás, amelyhez elsősorban a termelési formák marxi elméletén, különösképpen az „ázsiai termelési mód” kérdésén keresztül kapcsolódott; illetve a kínai filozófia, az irodalomelmélet és az esztétika értelmezése; valamint a kínai filozófiai és irodalmi alkotások fordítása és elemzése. Munkásságának a kezdetektől mindvégig megmaradt két párhuzamos vonulata: a kínai történelmi folyamat elméleti megközelítése és a filozófiatörténeti-gondolkodástörténeti elemzése iránti érdeklődés, amelyhez csatlakozott az irodalomtörténeti-irodalomelméleti és esztétikai elemzések-magyarázatok sora.

Történetelméleti vizsgálódások

Jelentős kutatási területe a történetelmélet problémáinak kérdésköre volt. Először az 1955-ben írott *A rabszolgatartás patriarchális formái a Csou-kori Kínában* című tanulmányban foglalkozott kínai társadalomtörténeti témával. (Ezt a munkát németül is kiadták: *Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*, 1959, Budapest.)

Tőkei azt írja, hogy „a kínai társadalom rabszolgaságát az európai rabszolgatartó formációktól határozottan megkülönböztetik” sajátos vonásai.¹ Voltak a nemzetségek nagycsaládjában, illetve a tisztségviselők háztartásában „házi (rab)szolgák”, ugyanígy természetesen az udvarban is.² Mindez azonban nem igazolja azt a beállítást, mintha rabszolgatartó gazdaság létezett volna Kínában.

¹ Tőkei 1974:54.

² Tőkei 1974: 53–54, 59–61, 63–65, 69.

Arról nem tudunk, hogy a (rab)szolgák földet műveltek volna, mind a faluközségi földeket, mind a *wang* és háznépe ellátására szolgáló földeket, mind a szakrális földeket parasztok művelték meg. [...] Ha a rabszolgaság és a parasztok helyzete közé nem vonunk határvonalat, akkor a kínai ókor specifikumainak történelmi elemzése nem lehetséges. [...] A Csou-kori források nem adnak alapot annak a feltételezésére, hogy ebben a korban a földművelés területén alkalmazták volna rabszolgák munkaerejét.³

A Zhou-dinasztia korának (i. e. 1050 körül – i. e. 221) földviszonyait elemző *Földtulajdon-viszonyok a Csou-kori Kínában* című 1956-ban írt kandidátusi értekezésének írása során kezdett el foglalkozni az „ázsiai termelési mód” kérdéskörével. (E munka megjelent később kínai fordításban: *Zhongguo Zhoudai tudi suoyozhi de zhuangkuang* 中国周代土地所有制的状况, 1981, Beijing.) Az 1953-ban újra közreadott Marx-mű, a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857–1861; első közreadása 1939–1941) *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* című fejezete (1857–1858) kapcsán kezdett a nemzetközi kutatás újra (a 20-as évek második felében kibontakozó, ám a 30-as évek elején betiltott „aziatcsik” viták után) érdeklődni a kínai és általában az ázsiai történelem marxi megközelítésének értelmezése, illetve annak konkrét történeti kérdések vizsgálatában való alkalmazása iránt. (Ez a fejezet még ebben az évben, 1953-ban megjelent magyarul is *A tőkés termelés előtti tulajdonformák* címmel.) Ennek a kérdéskörnek a problémájához kapcsolódik a Zhou-tanulmány, amelyben még ugyan patriarchális rabszolgaságról ír, de már az ókori Kína földtulajdonviszonyainak vizsgálatában nagy teret szentel annak a kérdésnek, hogy az „ázsiai” társadalm szerkezet alapvetően a faluközségekre alapozott.

Tőkei magyarázata a Zhou-kori földviszonyokra igen tanulságos.

A közösségi földtulajdon szívós tovább élésének és a földmagántulajdon ki nem fejlődésének alapvető okát csakis a birtok két fajtájának, a haszonélvezetnek és a közvetlen birtoklásnak a megkülönböztetése segítségével tárhatjuk fel. Az eladományozott járadékadó birtoklása nem utolsósorban azért nem csaphat át egykönnyen a föld magántulajdonába, mert ez a haszonélvezet a föld birtoklásának csupán egyik fajtája, megosztott nem teljes birtoklása. A földek közvetlen birtokosai ugyanis nyilvánvalóan a parasztok, akik megművelik.⁴

Tőkei a következőképpen kívánja tisztázni – teljes joggal – a Zhou-kor „feudális” voltának hibás felfogásával szemben, a valóságos viszonyokat:

³ Tőkei 1974: 71–72, 73, 74–75.

⁴ Tőkei 1974: 113.

Felvetődik a kérdés, hogy a parasztok függősége – amelyre a feudalizmus elméletét alkalmazni szokták – miben változik a Csou-kor folyamán. E függési viszonyok lényegüket tekintve semmit sem változnak, terméktöbbletük leadásának kötelezettsége nem új (erre eredetileg maguk kötelezték magukat saját közös érdekeik biztosítására). Ha e patriarchális függési viszonyok alapján feudalizmusról beszélünk, akkor oly megengedhetetlenül kitágítjuk a feudalizmus kategóriáját, hogy minden kezdetleges társadalom belefér, s a kategória elveszti tudományos értékét. A kizsákmányolásnak ez a formája hasonlónak tűnhet a feudalizmushoz, de éppen a feudalizmus alapja, a földmagántulajdon hiányzik, így megjelölésére csak az „ázsiai” forma kategóriája alkalmas.⁵

E korai munkáiban mégis folyamatosan hezitál abban a kérdésben, hogy az ókori Kína a rabszolgatartó, feudális vagy „ázsiai” forma keretei között leledzik-e. A tanulmány 1958-ban franciául (*Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tcheou*), 1959-ben németül (*Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*) is megjelenik, és ezzel Tőkei részesévé válik a nemzetközi vitáknak.

Az „ázsiai termelési mód” kérdéséről egy tanulmányorozatot ír a *Valóság* című folyóiratba (1962, 1963, 1964), amelyben elsősorban a marxi elméletet tárgyalja, és 1965-ben könyv formában is kiadja. A könyvben Marx ezzel kapcsolatos írásainak „újraolvasásán” és interpretációján alapuló elgondolását összekapcsolja a kínai történelem vizsgálatának ebben a szellemben való kifejtésével. A könyv fordításai: *Sur le mode asiatique* (1966), *Zur Frage der asiatischen Produktionweise* (1969), *La forma di produzione asiatica* (1970), *Ajia-teki seisan-yōshiki アジア的生産様式* (1977), *Essays on the Asiatic Mode of Production* (1979). Ezzel jelentős nemzetközi hatást ért el, mivel ez az időszak a vitáktól pezsgett.

Könyve Kínáról szóló fejezete jelenti igazából a nóvumot, mert az „aziatcsik” viták után (és nálunk elsőként) ő veti fel újra az „ázsiai termelési mód” elmélete alkalmazásának lehetőségét a kínai társadalom történetére. Legfontosabb kérdéseinek egyike, hogy vajon mi módon lehetséges fejlődés az „ázsiai talajon”.⁶

Tőkei az „ázsiai termelési mód”-ról szóló művében kiemeli, hogy az ázsiai faluközösségi parasztot nem a feudális földesúr közvetlen személyes kötelék általi függésben lévő jobbágyi, kisparaszti kényszerében kötelezik szolgáltatásra, hanem mint alattvaló tartozik munkakötelezettséggel és földjáradékadóval a közösség reprezentánsának, a despotának, illetve az államot képviselő hivatalnok-tisztségviselőknek.⁷ Ez a rendszer szilárdságát abban őrizte, hogy a földet

⁵ Tőkei 1974: 129.

⁶ Tőkei 1975: 114–115.

⁷ Tőkei 1975: 29.

nem tudták magántulajdonná változtatni. A parasztok számára a faluközösség biztosította védelmüket, a „mandarinok” „létalapja” pedig „a köztulajdon képviselője” címen kéréselt földjáradék” volt.⁸

A Zhou-kor „az uralmát a föld közösségi tulajdonára alapozó ázsiai despotizmus” jellegzetes állama megszerveződésének ideje, amelyet a Qin (i. e. 221 – i. e. 207.) és a Han-korban (i. e. 206 – i. e. 220) egy erős, az uralkodó központi hatalmát mindenek felett biztosító centralizált despotizmussá alakítanak.⁹ Tőkei megállapítása jól megvilágítja a Zhou-kori társadalomszerkezetnek a kínai történelem egészére gyakorolt hatását: „Az a tény, hogy az ázsiai termelési mód a Csou-kor folyamán stabilizálódott Kínában, természetesen vont maga után a kínai társadalomnak egészen az imperialista behatolásig tartó megrekedését, stagnálását, felemás és eltorzult fejlődését.”¹⁰

Mindezen felismerések mellett a kínai „középkor” felvázolása során, miközben joggal állapítja meg, hogy „az ázsiai termelési mód azonban nemcsak önmaga változatlan alapjait rejtí magában, hanem annak okát is, hogy a rajta megszerveződött államok és dinasztiák szüntelenül váltakozzanak, egy idő múlva szükségképpen mind megbukjanak”.¹¹ Ennek illusztrálására „a középkor kiemelkedő jelentőségű dinasztiája”, a Tang-dinasztia (618–907) korát jellemezve mondja, hogy ugyan „viszonylag hosszú ideig fennmaradt, de ne higgyük, hogy zavartalanul: az időnkénti elégedetlenségre támaszkodó feudális erők” többször akadályozzák azt.¹²

Mint itt is látható, Tőkei keveri az „ázsiai feudalizmus” és az „ázsiai termelési mód” fogalmát, amikor az ókori „antik” és a „kvázifeudális” szakaszokról beszél Kína történelmében.¹³

Tőkei is részt vett azokban a formációelméleti vitákban, amelyek a nemzetközi szakirodalomban az 1950-es évek vége óta folytak, többek között a *Les Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes*, a *La Pensée* és a *Recherches Internationales* hasábjain ilyen diszkusszió folyt „à la lumière du marxisme” égisze alatt *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique* címmel 1967-ben. A vitában Tőkei *Le mode de production asiatique* (1963, *Cahiers*), *Le mode de production asiatique dans l'oeuvre de K. Marx et F. Engels* (1964, *Pensée*), *Sur le mode asiatique* (1966) és *Les formations sociales dans l'histoire de la Chine* (1967, *Recherches*) című tanulmányaival vett részt.

⁸ Tőkei 1975: 53.

⁹ Tőkei 1975: 116, 120–123.

¹⁰ Tőkei 1975: 117.

¹¹ Tőkei 1975: 129.

¹² Tőkei 1975: 130.

¹³ Tőkei 1975: 126, 130–131.

Ezekben a vitákban a tanulmányok egy jelentős része foglalkozik az antikvitást megelőző „ázsiai” gyökerekkel (például a krétai–mükénéi civilizáció) vagy az azt követő „ázsiai”-sággal (például Bizáncban). Tőkei maga is *A polisz eredete* (1968, *Világosság*) című nagy tanulmányában ekként értelmezi az antikvitást „bevezető” hellén társadalomalakulást. Ezzel csak megerősíti azt az álláspontját, amelyet már kandidátusi értekezésének vitájában vallott, miszerint az ázsiai tulajdonformára jellemző földbirtoklás előfeltétele a közösséghez való tartozás, és az nem hiányzik az európai társadalmak fejlődésének elejéről. Hogy ebben igaza volt, azt nemcsak az ő polisztanulmányának anyaga, hanem a kérdésről a nemzetközi szakirodalomban kifejtett álláspontok is igazolják. A marxi történetelmélet ezen kulcsfontosságú toposzának hatása mindmáig jelentős a nemzetközi eszmecserékben az úgynevezett „nem európai” társadalmak történelmi alakulásának kérdésköréről, és Tőkei munkásságára e tárgyban mindmáig hivatkoznak.

Filozófiai fordítások és értelmezések

Tőkei filozófiai fordításai a *Kínai filozófia. Ókor* három kötetében elsőrendű fontosságúak azért, hogy először mutatta be magyar nyelven azt a kínai teoretikus gondolkodást, amely folyamatosan befolyásoló szerepet játszott a hatalomgyakorlók számára a kínai történelem során. E magas színvonalú fordítások értelmezéseinek módja irányadó lett a szakmai közösség számára, a kínai tanítások iránt érdeklődő nem sinológus tudományos közösség számára pedig módot adott betekinteni ebbe a nyugati nézőpont által megszokottól eltérő gondolkodói világba, emellett a laikus közönség Kína-képének alakítása szempontjából is nagy jelentőségűek. Tőkei fordítói-értelmezői szemléletmódja, amely a fordításokban élénk tárul, filológiai és filozófiai jellegében egyaránt, az általa magyar nyelvre átültetett szövegeket a magyar sinológia számára mindmáig használt tényezővé teszi, és ennek a fordítói és elemzői tevékenységnek hatása erős a magyar sinológia „új nemzedékeire”.

Az egyes szövegfordításokhoz írt bevezetőiben Tőkei értelmezései jellemzik az egyes irányzatok kiemelkedő gondolkodóinak tanítását.

A konfucianus ideológia szerepének Tőkei tömör megfogalmazását adja az alapmű, Konfuciusz *Lunyu*-je 論語 fordításának bevezetőjében:

A konfucianus állameszmény patriarchális [nagy]családok [jia 家] állammá [guo 國] szervezett hálózata, azaz egy hatalmas patriarchális család, amelyben mindenkinek megvan a maga helye. [...] A „nemes ember” (junzi 君子) eszménye nem születési, hanem erkölcsi [erénybeli] nemességet jelent [...], azt a felismerést foglalja magában, hogy a hatalom csak akkor tartható fenn,

ha minden tisztségviselő jó példát mutat alantasainak, jól választja meg alsóbb hivatalnokait, azaz (leszállva a moralizálás magaslatáról) az adórendszer egyetlen hivatalnok is lopja meg a többit. A „nemes ember” tehát: olyan bölcs hivatalnok, aki felismeri, hogy a társadalom „rendje” s az ő pozíciója akkor van biztonságban, ha az égi rendeléstől [*tianming* 天命] megszabott helyén marad, a *ren* 仁 [„emberségesség”] és *yi* 義 [„méltányosság”] erénye szerint él. [...] Az „emberség”, Konfuciusz tanításának ez a „tökéletes erénye”, legfőbb normája végül is úgy áll előttünk, mint a családi viszonyok harmóniájának eszménye. [...] Konfuciusz szerint ahhoz, hogy valaki „nemes emberre” legyen, mindig be kell tartania a szertartási előírásokat (*li* 禮) és a [szertartási] zene (*yue* 樂) rendjét.¹⁴

Ennél jobban talán nem is lehetne jellemezni a konfucianizmus alapvető tanítását. A *Lunyu*-nek meghatározó szerepe volt a kínai gondolkodás történetében.

A konfucianizmus első ellenfelének a *Mozi*-ben [墨子] kifejtett tanítását Tőkei egy „egészen új módszer alkalmazásának megfogalmazásaként” jellemzi.

Mo Di érvel, s [...] bár tulajdonképpen Konfuciusz tanaiból indul ki, [...] de úgy, hogy tanításának minden lényeges pontja szembefordulást jelent a patriarchális arisztokráciával és a konfucianizmussal. A kiválóak megbecsülése, ez a konfuciánus elv Mo Di-nál az egyeduralkodó korlátlan kinevezési jogát jelenti, az egyetértés megbecsülése pedig az alárendeltek feltétlen engedelmességét a feljebbvalóknak, végső soron a despotának, aki minden alattvalójának egyformán korlátlan ura, hiszen akarata minden engedelmes alattvalójának akaratává lesz. A bürokratikus despotizmus e számunkra meghökkentő elméletében nagyra kell értékelnünk a központ hatalom megerősítésének szándékát. [...] Ebben az a felismerés rejlik, hogy a Konfuciusztól is emlegetett erős államhatalom nem valósítható meg a konfuciánus módszerekkel. [...] Az elv, amely Mo Di középponti gondolata [*jian'ai* 兼愛 „kiterjesztett törődés”], az emberség (*ren* 仁) konfuciánus erényéből indul ki, de oly mértékig kitágítja, hogy megvalósítása a patriarchális [nagy]család szétrombolását követelné meg. [...] Mo Di nem utasítja el a „hasznosság” (*li* 利) elvét, ellenkezőleg az államvezetés alapjává teszi. [...] Mo Di felfogásában a haszon: az egyre szegényedő néptömegek érdeke.¹⁵

A másik konfuciánus alapmű, a *Mengzi* 孟子 tanításának alapállását így jellemzi:

Meghirdetett célja megmutatni, hogyan lehet valódi, nemcsak névleges királyi hatalmat (*wang* 王) teremteni. Mengzi szerint ehhez csak az „erényes”, „ember-

¹⁴ Tőkei 2005a. 55.

¹⁵ Tőkei 2005a. 222–224.

séges” kormányzás megteremtésével lehet eljutni. [...] A konfuciánus erények a patriarchális arisztokrácia normájaként áll előttünk, és Mengzi harcosan szembeállítja őket a motista elvekkel. Ugyanakkor Mo Di módszeréből és gondolataiból igyekszik átvenni minden olyat, ami a konfucianizmusba beilleszthető. Eleven vitakészségét és érvelni igyekvését például, amely Mengzit megkülönbözteti korának más Konfuciusz-követőitől, nyilvánvalóan Mo Di-nak és iskolájának köszönheti. A legfontosabb motista hatás azonban: Mengzi nem maradhat meg az erények hangoztatásának síkján, hanem arra kényszerül, hogy a jó kormányzás megteremtésére konkrét gyakorlati tanácsokat adjon. [...] A gondolat, hogy a jó kormányzás és vele a királyi hatalom alapja a nép jólétének, a nép megélhetésének biztosítása, mert a patriarchális erények győzelmének előfeltétele a gazdasági élet rendje. A nép megélhetésének biztosítására a régi faluközösségi földfelosztást javasolja, az ún. *jingtian* 井田 [„kút föld”] rendszert, kívánatosnak tartja az adók csökkentését, a közmunkák idejének gondos megválasztását, és egész sor tetszetős, az arisztokrácia túlkapásait bíráló mondást enged meg magának.¹⁶

A „taoizmus alapvetését” Tőkei egy kettősségben gondolja bemutatni. A *Laozi* [老子] középpontjában a *dao* [道] egy olyan értelmezése áll, amelyben az „a világ mozgásának törvénye”, amelynek alapján

a világon minden változik [...] s egyben egységet alkot. [...] Mindez maguknak a dolgoknak a belső törvénye és mozgásukba beleavatkozni nem lehet és nem szabad. A bölcs ember [*shengren* 聖人] egyetlen feladata, hogy felismerje és tétlenül [*wuwei* 無為] szemlélje e működést, s éljen vele összhangban, s ezzel mutasson példát. A nép minden baja onnan ered, hogy a hivatalnokok nem hagyják érvényesülni a *dao*-t, megsértik azt, és visszaélnak hatalmukkal. [...] A *Laozi* eszményi életformája egy kicsiny és elszigetelt faluközösség. [...] A hivatalok elutasítása tehát: paraszti elzárkózás [...] a faluközösségek azok, amelyek szembenállnak a mindenféle kormányzással [...] a taoista tanítás így valamiféleképpen a paraszti faluközösségek érdekeit fejezné ki.¹⁷

A *Zhuangzi* 莊子 kifejtett érvelést, illetve példabeszélgetéseket felmutató mű.

Zhuangzi rendkívül szellemesen és hatásosan érvelt [...] ő a taoista gondolat első nagy propagátora [...] találó példázatok tömegével fejti ki a taoista tanokat, [...] ugyanakkor a mindenségben való feloldódás szükségességének megfogalmazása [...] a misztika elburjánzásának táptalaja is lehetett. [...] Ezzel párhuzamosan távolabb kerül a paraszti-faluközösségi alapoktól. [...] [Egyik] történetében

¹⁶ Tőkei 2005a: 326.

¹⁷ Tőkei 2005b: 15.

a konfuciánus korlátoltságnak olyan maró szatírájával találkozunk, más helyütt a konfuciánus civilizáció természetellenességének olyan szigorú kritikájával, mint eladdig csupán a motista írásokban.¹⁸

A *Xunzi* (荀子) „tanai” nem pusztán a konfucianizmus egyfajta „összefoglalása”, hanem annak a kor – az „égalatti (*tianxia* 天下) egyesítésének” kényszere – által felvetett problémáihoz való hozzáigazítása.

A szertartásosság elve (*li* [禮]) amely középponti gondolata, természetesen a konfuciánus kategóriából kifejlesztett, de mélyebb igényű, lényege a társadalmi megkülönböztetés, a rangok tiszteletben tartása [...], amelyet [Konfuciuszhoz hasonlóan] a *yi* 義 [„méltányosság”] elvével hoz kapcsolatba. [...] Az ember a legkiválóbb minden dolog között, mert gondolkodni tud, elméjével megkülönböztet, s minél nagyobb szorgalommal tanul, annál jobban megismeri a világot. A „nemese” közül is a legkiválóbbak, a legbölcsebbek [...] megvalósítják a kormányzásban a szertartásosság elvét (*li*), s ezáltal egyesíteni tudják az „égalatit”. [...] *Xunzi* egymásfenntartónak tartja a társadalmi megkülönböztetést és a megkülönböztetettek egységét. [...] A szertartások és a [szertartási] zene (*yue* 樂) mozzanatonként való egységbe állítása a kínai társadalom sajátosságának megsejtésén nyugszik. A szertartások ugyanis, amelyek szétválasztanak: a patriarchális [nagy]családok és egymásközi, valamint belső rangkülönbségeik; a [szertartási] zene pedig, amely egyesít: az állami egység. A *jia* 家 és a *guo* 國 feszültségének felismerése rejlik ezekben a megfogalmazásokban; „együttes alkalmazásuknak”, egységüknek kívánságában pedig ott érezhető annak megsejtése, hogy ez a kínai társadalomban így van, és nem is lehet másképp, az állami egységnek a patriarchális intézményekre kell épülnie.¹⁹

A legista ideológia a Zhou-kor végén a viták folyamatában alakul ki, és rendszerését a *Han Feizi* 韓非子 című munkában találjuk.

Han Feizi az uralkodó tevékenységének „helyes módszereit” [*shu* 術] és a hivatalnokok által betartatott törvények [*fa* 法] együttes alkalmazását javasolja, s valóban e két elv egyesítésében láthatjuk a kifejlett legizmus lényegét. S rá kell mutatnunk, hogy ebben az egyesítésben óhatatlanul a törvények betartásának elve kerül előtérbe, hiszen, ha egyszer megvannak a megfelelő törvények, akkor ezeket még az uralkodónak is tiszteletben kell tartania; tendenciájában tehát az érett legizmus „helyes módszerek” elve a törvénytisztelet elvévé válik.²⁰

¹⁸ Tőkei 2005b: 53–55.

¹⁹ Tőkei 2005b: 188–190.

²⁰ Tőkei 2002b: 263–264.

„A legizmus bizonyos mértékig túlmutatott a kínai társadalom adott lehetőségein, de az, hogy Qin Shi Huangdi ennek segítségével teremtette meg az egységes kínai államot, végrehajtva a régi Kína történetének”²¹ átalakítását, kétségtelül annak részbeni hatásaként is értelmezhető.

A Han-kor világa gondolkodóinak bemutatásakor Tőkei értelmezi a „konfucianizmus uralmának megteremtését”, és kiemeli, hogy a „felvázolt ideológiai folyamat” egyfajta „viszonylagos” konfucianizmus-legizmus egységesedéshez vezet. Ennek példája a *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露, Dong Zhongshu 董仲舒 műve. Az ő tevékenységének felrajzolásával azt mutatja meg, hogyan

olvaszt be a konfucianizmusba minden korábbi vívmányt, ami annak a célnak megfelel, hogy elméletileg megalapozza a császárság és a mandarinság uralmát. [...] Különösen világossá teszi ezt a tény, hogy a híres kínai vizsgarendszer első formáját Dong Zhongshu beadványának javaslatára vezetik be. Ez a vizsgarendszer minthogy a bürokratizmus fölényét hivatott intézményesíteni az alárendelt patriarchalizmus fölött, minden problematikussága ellenére a kínai civilizáció stabilizálódásának egyik legfontosabb biztosítéka volt Kína egész további ókorában, sőt a közép- és újkorban is.²²

A Han-kor második felének jelentős gondolkodója Wang Chong, akinek művét, a *Lunhenget* 論衡 a korszak legjelentősebb munkájának tekinthetjük. Tőkei fordításának bevezetőjében így értékeli Wang Chong tevékenységét:

az ilyen tanítás megszületését lehetővé tette, sőt bizonyos mértékig megkövetelte a történelmi pillanat [...], [s bár] konfuciánusnak vallotta magát [...], fáradhatatlanul harcolt a tudományos kételkedés jogaiért. Magát Konfuciuszt sem tartotta tévedhetetlennek, s bárhonnan származó felismerést elfogadott, ha „kritikai mérlegelés” útján valóban megfelelőnek találta. [...] Az a rendszer, amit Wang Chong a misztikával szembeállít, egyfajta mechanikus szemlélet ugyan, de nem járt messze a kínai társadalom lényegének felismerésétől, ez az a tapasztalat, amely a kínai történelemben (s a természeti világban) bizonyos mechanizmusok érvényesülését érzékelt. [...] Ez egy nagyon bátor és – a kínai viszonyok között – meglehetősen független szellem „szabadságharca”.²³

A kínai társadalom alakulástörténetének fontos mozzanata a buddhizmus megjelenése és elterjedése. Tőkei több buddhista műből fordít le részleteket, ezek közül talán a két legérdekesebb, a *Faxian* 法顯, avagy a *Foguo ji* 佛国記

²¹ Tőkei 2002b: 264.

²² Tőkei 2005c: 14–15, 17.

²³ Tőkei 2005c: 167–168.

(„Feljegyzések a buddhista országokról”), amelyben Faxian buddhista szerzetes örökítette meg a 4–5. század fordulóján belső-ázsiai és indiai utazását és a *Fan Zhen* 范鎮 vitairatát a *Shen mie lun* 神滅論 („A lélek halandóságáról”). Az előbbi „a nagyon szórványos források legfontosabbjai közé tartozik, a kor indiai buddhizmusáról pedig mindmáig az egyetlen forrás. [...] Faxian kétségtelenül saját megfigyeléseire és ítélőképességére támaszkodott a Hinayāna és a Mahayāna ágazat megkülönböztetésében.”²⁴ Az utóbbiról pedig Tőkei így ír: „Annyi bizonyos, hogy ez a mű [...] vita a misztikus és vulgáris buddhizmus és neotaoizmus felfogásával, [...] s kétségtelenül a kínai gondolkodás legérdekesebb és legfontosabb teljesítményei közé tartozik.”²⁵ „Fan Csen arra a kérdésre, vajon mi haszna van a lélek halandósága elismerésének, nem »tisztá«, hanem nagyon is gazdasági és politikai bírálatot mond a buddhizmusról. Szerinte a buddhizmus »kárt okoz a kormányzásnak«, mert aki szerzetessé lesz, az »kimeríti javait«, »szétzúzza gazdaságát«, nem szánt-vet és nem tenyész selyemhernyót többé.”²⁶

Irodalmi fordítások, irodalomtörténeti és irodalomelméleti munkák

Tőkei irodalmi fordításai igen számosak. Lefordította a legkorábbi összefüggő kínai szövegegyüttest, a *Shijinget* 詩經 „Dalok könyve” címen és a *Yuefu-t* 樂府, a Han-kori szertartási zenét és „népdalokat” tartalmazó gyűjteményt, a „Zenepalotá”-t. Fordított kínai költőket (pontos nyersfordításokkal, amelyeket kiemelkedő kortárs költők ültettek át magyarra), ilyen például a *Klasszikus kínai költők* kétkötetes munkája (amelynek jelentős részét ő „nyersfordította”), Csü Jüan [Qu Yuan] *Száműzetése* vagy a *Cao Cse* [Cao Zhi] *versei*. Fordított drámákat, mint a *Tou O ártatlan halála* vagy a *Kréta kör*, elbeszéléseket *Klasszikus kínai elbeszélések* címmel, Lu Hszin [LuXin] *Régi mesék mai szemmeljét* és *Vadfüvekjét*, Pu Szung-ling [Pu Songling] *Furcsa históriák* címen kiadott „rém-történeteit” és Vang Si-fu [Wang Shifu] *A nyugati szoba* című regényét is.

Megírta *A klasszikus kínai irodalom rövid története* című munkát, amelyben jellemzi az egyes korszakok főbb irodalmi műfajait és műveit; és egy esszégyűjteményben, a *Vázlatok a kínai irodalomról* történeti-elméleti elemzéseiben bemutatja a kínai társadalom „tükröződését” az irodalmi alkotásokban. A történeti bemutatás és az esszéisztikus elemzés szinte referál egymásra, a fontos irodalmi alkotások néhány példáján bemutatható, hogy amit az előbbi bemutat, azt az utóbbi kibontja.

²⁴ Tőkei 2005c: 380.

²⁵ Tőkei 2005c: 431.

²⁶ Tőkei 1967: 83.

A korai kínai társadalomfejlődés során a más kultúrákban létrejövő epika helyét a Zhou-korban történetleírásokat tartalmazó krónikák, „évkönyvek” egyfajta „katalogizáló” irodalma és a különböző szövegek könyvek, mint a *Mu király krónikája* (*Mu tianzi zhuan* 穆天子傳), az *Írások könyve* (*Shujing* 書經), a *Tavaszi és őszi* (*Chunqiu* 春秋) évkönyv képviselték.²⁷ „A Csou-kori társadalom az epikus költészet fejlődését nem tette lehetővé, a konfucianus ideológia uralma azt a próza felé sikkolta ki. Ezzel szemben a líra ekkor emelkedett a kínai irodalom reprezentatív műfajává, hogy ettől fogva a »kínai irodalom szíve« maradjon.” Ez a műfaj kialakította a maga „szabadabb ritmusú” versformáját, a *fu*-t, amely lehetővé tett elégikus, balladai verselést, de kötetlen népies formákat is.²⁸ Ennek legegyszerűbb példáját Qu Yuan *Száműzetés* című elégiájában mutatja fel. A korban a legfőbb kérdés, hogyan lehet a „jó kormányzás” által egységet teremteni, és ennek az eszménynek „a »Száműzetés« [*Li sao* 離騷 – szó szerint »Az elválás szomorúsága«] a szakadatlan és mindig eredménytelen megvalósítási elégiája. Az eszmény megvalósításáért a költő új meg új lendületet vesz, de minden lendület megtorpan és aláhanyatlik, az epika mindig a lírába hull vissza. Ez a két mozzanat a mű kompozíciójának lényege, [...] a Csü Jüan teremtette vers ritmusa megtörtséget mutat.” Ez a megtörtség mutatja meg az eszmény megvalósíthatatlanságát.²⁹

A Han-korban is a történetírás volt a domináns műfaj, a *Történeti feljegyzések* (Sima Qian: *Shiji*) és a *Han-dinasztia története* (*Han shu*), amelyek mintát adtak a következő évszázadokban is. A líra a *fu* költészetet kiteljesítő leíró költemény ritmikus prózájában teljesedett ki „kimeríthetetlen forrásként” a következő időkre.³⁰

Az úgynevezett „három királyság” korának (220–280) irodalma egyszerre „mutatja be” a hagyományos megközelítésű, „az »eszme és alak« egységében, az »eszme« elsődlegességét” felmutató műveket és a „szakadatlan műalkotásbeli lázadás” igényét.³¹ A „korai középkor” időszakában egyfajta „novella”-irodalom alakul ki, amely elsősorban „anekdotikus rövidséggel előadott népi történeteket, tréfákat rövid meseféléket” ölel fel. A másik műfaj a „legendairódalom”, amelynek „nagy lendületet adott” a buddhista szövegek fordítása és a taoista szellemű történetek elterjedése.³² A következő – hosszabb – időszakot ezen műfajok dominanciája jellemzi.

A Tang-kor bonyolult társadalmi kérdései

²⁷ Tőkei–Miklós 1960: 20–22.

²⁸ Tőkei–Miklós 1960: 38, 47.

²⁹ Tőkei 1970: 20–21.

³⁰ Tőkei–Miklós 1960: 56–57, 61–63.

³¹ Tőkei–Miklós 1960: 77.

³² Tőkei–Miklós 1960: 85.

legművészből a lírában vetődtek fel, a lírában kaphatták meg a megnyugtató választ, így aztán a Tang-dinasztia uralkodásának idejében jelentkezett a legtöbb nagy kínai költő, amely [...] óriási hatást gyakorolt a későbbi korok költészetére. [...] A Tang-kori költők szigorú verselési szabályokat dolgoztak ki a líra számára, ez az „új stílus” (*hszin-ti* [*xinti* 新體]) kötöttebb versforma. [...] Az előírások alapján arra gondolhatnánk, hogy valamiféle költői megmerevedés következett be, pedig a valóságos helyzet az, hogy a kor ránk maradt mintegy ötvenezer versének túlnyomó része közérthető nyelven íródott, közérdekű problémákat vet fel és old meg lírai módon.³³

A Tang-kor végén, a Szung-kor (Song 1127–1279) elején

a lírai költészet áramába bekapcsolódott egy népi eredetű forma, amelyben többé nem a kész versek előadásához improvizáltak dallamokat, hanem megadott dallamokra írták a verseket. [...] A líra ezen utolsó nagy fölemelkedésének megértéséhez tudnunk kell, hogy a Szung-kori líra nem a „másodvirágzás” és [az ekkor fellépő] neokonfucianizmus dicsőítése, hanem most is a társadalmi bajok bírálatának művészi módszere.³⁴

Ebben az időszakban terjedt el a *jiangshi* ősi mitológiaelbeszélés mintájára kialakított „történetmagyarázás”, „amelynek művelői valós és legendás történeti epizódokat adtak elő”.

A ránk maradt Szung-kori elbeszélő művek közül a későbbi regényirodalom szempontjából különösen jelentős a „Nagy Tangok korabeli Tripitaka Mesterének szútrakeresése” című könyv, amelynek témája a híres Tang-kori zarándok, Hszüan-cang [Xuanzang] indiai utazása. [...] A mű egy híres Ming-kori [1368–1644] regény, a „Nyugati utazás” alapötletét adta.³⁵

Ezek a pikareszk regények egy új műfaj kibontakozását és elterjedését hozzák magukkal, és emellett reprezentálják a buddhizmus erős befolyását a korban.

A mongol Jüan (Yuan)-dinasztia idején (1271–1368) a drámairodalom kifejlésének számos dráma a tanúbizonysága. Ennek

formája (*ca-csü* [*zaju* 雜劇]) szigorú szabályokon épül fel. [...] A darabokban sok a gyakorta előforduló motívum [...], e szövegek emlékeztetőmogatók lehetnek. Ez a szöveggönyv-irodalom nem egy kitűnő drámát hozott létre, jó drámai

³³ Tőkei–Miklós 1960: 92–93.

³⁴ Tőkei–Miklós 1960: 122–123.

³⁵ Tőkei–Miklós 1960: 130–131.

kompozícióval, a szereplőket jellemezni tudó színpadi nyelvvel. [...] [Ennek példája] a klasszikus kínai drámaírás legjobb tragédiája a „Tou O ártatlan halála”. [...] A Jüan-drámák közül európai híre miatt említést érdemel a „Krétakör” és az „Árva a Csao-házból”, mert ezek európai átköltésben váltak híressé, az utóbbi adta Voltaire „L’orpheline de la Chine”-jének ötletét.³⁶

A *Krétakör* annak a közegnek a problematikus világát mutatja meg, amely a mongol uralom során „a kínai társadalom számos patriarchális béklyóját” hordozó „hagyományos konfucianizmus” egyfajta válságát éli meg. A „Jüan-kori drámák szerzői olyan hivatalhoz nem jutó írástudók, akik a régi rend felfordulása következtében mintegy a társadalom pórusaiba kerültek”, és a *Krétakör* történetében lévő „konfliktusmegoldás” egy olyan szituációt old fel – látszólagosan – amelyben előttünk áll „miféle társadalmi erők ütköznek össze a drámában”, amelyet a szerző „nem visz végig következetesen, hiszen a krétakör-ítélettel a kínai mandarinizmus mintegy kijavítja hibáját”, nevezetesen „a társadalmon kívül rekedtek felfelé-törekvésének” elfogadásával szolgáltat „igazságot”, és „bűnösök elnyerik méltó büntetésüket”.³⁷ „A nyugati szoba” a klasszikus kínai dráma legnépszerűbb műve, a 13. században íródott, ám „Tang-kori elbeszélés újrafeldolgozása opera-dráma formájában”.³⁸

A nyugati szoba csak formáját tekintve dráma – egy szerelmi történet ez, amelyben a fiatalok harcba szállnak boldogságukért. Szerelmüknek sok akadály állja útját, elsősorban a hagyományok, a patriarchális kínai család bénító erkölce. A szerelmesek végül is egymáséi lesznek, mert nem hajtottak fejet a hagyományoknak, mert fellázadtak az embertelenség ellen. [...] „A nyugati szoba” a történelmi múltba tűnő problémák dokumentuma egy sok évszázados elnyomottságnak, ugyanakkor példája az ember sohasem szűnt vágyának, hogy végre emberré lehessen. [...] A 13. század második felében a társadalomban igazi drámai összeütközések mutatkoztak meg, a dráma műfajának szigorú külső formája a művek belső drámaiságának hordozója.³⁹

A Ming-kori irodalmi műfajok közül kiemelkedik a pikareszk-regény.

Történetek fűződnek össze meglehetősen laza egységekké, egy-egy „alkalom” (*hui* [hui 回]) lesz egy-egy fejezet, de ezeket a nagy terjedelmű elbeszélés-ciklusokat regényként kell kezelnünk, mert nem egy-egy véletlenszerű történet csatta-

³⁶ Tőkei–Miklós 1960: 136–137, 144.

³⁷ Tőkei 1970: 78–81.

³⁸ Tőkei–Miklós 1960: 114.

³⁹ Tőkei 1970: 85, 87, 91, 93.

nós előadására törekszenek, hanem nagy-epikai igénnyel a társadalom különböző rétegein, az élet különféle területein igyekeznek végigvezetni bennünket. [...] A szemlélet, a nyelv, valamint a könyvnyomtatás elterjedése a regénnyel egészen új irodalmat teremt: tömegekről tömegeknek szólót. [Ez utóbbit nyilvánvalóan úgy kell érteni, hogy a „vásári mesemondók” előadásain keresztül.] Az ilyen regények közül kiemelkedik a „Vízparti történet”, amelynek kaland-sorozata egy Északi Szung-dinasztia-kori lázadás története köré fűződik.⁴⁰

Ez a történet, ha mélyen beletekintünk, voltaképpen azt mutatja meg, hogy a lázadók belső világának kialakított hierarchiája leképezi a „külső” társadalmi rend struktúráját, mert abból a kínai történelem alakulása során nincs mód valóságos kilépésre.

A mandzsu Qing-dinasztia (1644–1912) időszakának irodalma az elbeszélést és a „regényformát” alakítja tovább.

A klasszikus kínai elbeszélések legjobbjai az új dinasztia uralkodásának elején születnek, s ekkor írják a legjobb kínai regényt is; a novella és regény nevet is ezek a művek érdemlik meg valójában először. [...] A számos elbeszélés gyűjtemény közül kimagasodik a több száz novellát tartalmazó „Furcsa történetek” [...] melyek gyilkos szatírái a patriarkális hivatalnok-rendnek, mély leleplezései az ázsiai despotizmus embernyomorító világának.⁴¹

A korszak két (a 18. században íródott) kiemelkedő regénye, *Az írástudók ligetének története*, amely „mélyenszántó szatírája a korabeli konfuciánus hivatalnok-értelmiségnek” és *A vörös szoba álma*, amelyben „egy korabeli patriarkális nagycsalád élete bontakozik ki előttünk, amelyben az események sorozata győz meg bennünket arról, miért kell ennek a családnak végül is felbomlania. [...] A mű alakjaiban magára ismert a mandzsu kor fiatalsága, amely megtalálta benne a maga problémáit.”⁴² Ennek a regénynek a szerkezete új formát mutat, mondandója pedig az idők változását mutatja fel.

A regény címében a *hung lou* [紅樓], a „vörös szoba” – buddhista szóhasználattal – a „világi pompát”, „földi jólétet” jelenti, a *meng* [夢] „álom” szó pedig azt, hogy minden csak múló álom, amelyből egyszer fel kell ébredni. [...] Míg a korábbi regények többnyire lazán összefüggő epizódorozatok, elbeszélésfolya-

⁴⁰ Tőkei–Miklós 1960: 147–149.

⁴¹ Tőkei–Miklós 1960: 164–165.

⁴² Tőkei–Miklós 1960: 170–171.

mok, amelyekből még nem vált ki sem a novella, sem a regény, addig ez a regény az első, amelynek középponti cselekménye és átgondolt jellemhierarchiája van.⁴³

Tőkeinek az irodalmi szövegek bemutatásával és elemzésével sikerült világossá tennie, hogy milyen mély és nyomasztó befolyása volt a mindennapi életben is a társadalomszerkezet stagnálásának.

Esztétikai elemzések

Tőkei esztétikai tárgyú munkássága is jelentős. Qu Yuan költészetéről szóló munkáját, *A kínai elégia születését* 1959-ben adta közre. (Ez később megjelent franciául: *Naissance de l'élégie chinoise*, 1967, Paris; és japánul *Chūgoku no higa no tanjō – Kutsugen to sono jidai 中国の悲歌の誕生－屈原とその時代*, 1972, Tōkyō.) Komoly nemzetközi figyelmet kapott. Szintén megjelent 1967-ben akadémiai doktori értekezése a *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században* (*Liu Hie elmélete a költői műfajokról*) (angol nyelven *Genre Theory in China in the 3-6 Centuries*, 1971, Budapest), amelynek tárgya Liu Xie „esztétikájának”, a *Wenxin dialongnak* 文心雕龍 az értelmezése volt.

Qu Yuan – az i. e. 4–3. század fordulójának megélője – költészetének elemzésében a kiindulópont hasonló a korábban bemutatott irodalmi alkotások történeti értelmezéséhez. Qu Yuan „himnikus elégiái: hiábavaló akarások, szenvedélyes vágyakozások, magasba-lendülések és lemondások, álmodozások és kijózanodások költészete, [...] egy túlságosan is bonyolulttá vált társadalom összetett érzésvilágának tükröi. A kifejezés bonyolulttá válása ennek felel meg, a költő most lát bele először a valóság mélyére, most születik meg a nagy kínai költészet.”⁴⁴ Ez a belátás

elégiájának lényege, igazi költői nagyságának alapja [...] a költő kormányzás-eszménye a konfuciánus legendák eszményi kormányzása [...] de ez nem múltba fordulás [...] hanem az erős kezű eszményi uralkodó mintaképének és az ilyen uralkodó szolgálatának példázata. Csupa olyan mozzanatot idéz fel a konfucianizmusból, amelyek az új korszakban is eszmények, s amelyekből a legizmus fejlődik ki. [...] Költészete azonban még ennek a konfucianizmusban-rekedésnek, legistává-még nem-lehetésnek a megfogalmazása, s éppen mint ilyen tudja megrázóan kifejezni kora tragédiáját, [...] mert egész sorsával ezt élte meg, ennek ellentmondásait szenvedte el.⁴⁵

⁴³ Tőkei 1970: 148, 155.

⁴⁴ Tőkei 1959: 153.

⁴⁵ Tőkei 1959: 160–161, 163.

Tőkei a következőképpen világítja meg az epikai igényű kezdetek kudarcát, azt, hogy miért elégikus Qu Yuan költői eljárása: a *Li sao*-ban 離騷

látható, hogy az epikai lendület hamar megtörik. A törést egy stílus-sajátosság jelzi, a költő ifjúkorának dicsősége nem talál megfelelő formát, csak szimbólumok, az erényeket jelző virágok érzékeltetik. Nem adekvát formája ez a kimondandó tartalomnak, inkább csak jelzése, ám egyetlen lehetséges formája a valóságos – prózai – a tartalomnak. A költő azzal, hogy csak virág-szimbolikával tudja kifejezni az így elsiratott múltat, elárulja azt, amit maga nem képes megfogalmazni: egy hivatalnok-arisztokrata dicsőségének prózaiságát. Ám bealkonyul ennek a virág-dicsőségnek, a füvek elhervadnak, a hivatalnok-társadalomból eltűnik a korábbi kétes-értékű erény is.⁴⁶

Tőkei elemzésében rákérdez, vajon lehetséges volna-e ebben a világban az epika, és válasza az, hogy a kínai társadalomban a nagyepika megformálása kezdeti próbálkozásánál már ellehetetlenül.

Az epika e sikertelenségei a patriarchális társadalmi valóság prózaiságán alapszanak, K'ü Jüan esetében konkrétan úgy, hogy a prózaiságból való kiemelkedés csak a költő eszménye marad, kora jelenségei nem engedik, hogy valami hősit találjon. [...] A költő sorsa társadalmilag olyannyira tipikus, hogy műve átfogja ugyan a kor döntő problémáit, de nem ad epikai világképet.⁴⁷

A *Műfajelmélet* Liu Xie, az 5–6. század fordulóján tevékenykedő irodalmár-esszéista alkotásának elemző értelmezése. Tőkei munkájában kimutatható Lukács György esztétikai elméletének hatása, amelyre folyamatosan hivatkozott maga Tőkei is. Az értelmezést „az egész mű alapproblémájának” kulcsaként vizsgált Liu Xie-idézettel kezdi, amely a mű címének (*Wenxin dialong* 文心雕龍, „Az irodalom szívének faragott sarkánya”) mintegy magyarázata. „Az irodalmi szív [*xin* 心 „szív/elme”] (kifejezés) az irodalmi mű (*wen* [文 „irodalom/műveltség”]) alkotásához felhasznált szívet jelenti.”⁴⁸ Az „irodalom” jelentésének kérdése kapcsán Tőkei így fogalmaz:

A kérdés konkrétan feltéve: mit jelent a *wen* Liu Hie elméletében? [...] A *wen* és a *pi* [bi 筆 „ecset”/„írás” / itt: „próza”] megkülönböztetése mögött e korban nyilvánvalóan a költészet és a próza szétválasztásának igyekezete rejlik. Liu Hie felfogásában a szűkebb 'költészet' értelemben vett *wen* fogalma mintegy egy-

⁴⁶ Tőkei 1959: 169.

⁴⁷ Tőkei 1959: 184–185.

⁴⁸ Tőkei 1967: 85.

beesik a verses költészettel, a *pi* fogalma pedig a prózában írt, lényegében nem művészi vagy nem elsősorban művészi 'irodalommal'.⁴⁹

Tőkei így mutatja fel Liu Xie jelentőségét, összekötve azt Qu Yuan költészetének „emlékezetével”:

Teoretikus nagyságának egyik jele, hogy a műfaji (és egyúttal módszer- és stílusbeli) „változás” vizsgálatával kezdi meg műfaj történet tanulmányainak sorát. Ezzel a „klasszikus könyvekben” megtestesülő műfaji-stiláris eszmény K'ü Jüan költészetében vitathatatlan „változáson” megy át, s Liu Hie e „változás” mélyreható vizsgálatát teszi műfaji elemzéseinek kiindulópontjává. [...] [V]izsgálódásának eredménye az, hogy K'ü Jüan költészetét a mintaképek közé, a „klasszikus könyvek” mellé sorolja. [...] Liu Hie teoretikusi nagyságának újabb jele, hogy művének egy fejezetét a hagyományos *jo-fu*-költészetnek [*yuefu*-樂府] szentelte ugyan, de nem azzal a céllal, hogy bizonyítsa annak műfaj voltát, hanem épp ellenkezőleg, hogy e fogalom heterogén tartalmát mutassa ki.⁵⁰

Tőkei kiemelten foglalkozik Liu Xie *tongbian* 通變 tanulmányával. Ebben az elemzésben nyilvánvalóan Hegel „megszüntette-megőrizni” („Aufhebung”) kategóriáját parafrázálja azzal, hogy a *tongbian* terminuspárját az „állandóságot a változásban” fogalmával értelmezi.

A *t'ung-pien* elvről szólva Liu Hie azzal tetőzi be műfajelméletét, hogy a műfaj (*t'i* [ti 題 vers, beszéd vagy esemény témamegjelölése]) kategóriájára lényegében a *t'ung* fogalmát alkalmazza, az egyedi műalkotásra pedig a *pien* fogalmát. A műfaj: absztrakció, a lényeg[i téma] (*t'i*) kifejezése egy-egy alapelv (*li* [理 = „minta-mintázat”) és ennek terminusa (*ming* [名 = „név”) által. Ezért [a *tong*] „nem változó”, „maradandó”. Az egyedi műalkotás mindig az elv a műfaj, „változata” (*pien*); a műfajjal, mint általánossal szemben különös-egyedi, az alapelv elvontságával szemben változó, részleges, alkalmi, múló. Ám persze tudjuk, hogy a műfajok egy-egy művészetben nem az általánost, hanem az illető művészettel, mint általánossal, annak különöseit képviselik. [...] [A] „*t'ung-pien* művésze” kifejezés Liu Hie kezében azt jelenti: „változtatlanul is hagyni, meg is változtatni. [...] Liu Hie esztétikájában [...] a *t'ung-pien* elv magára a műalkotásra vonatkozik. [É]szre kell vennünk, hogy Liu Hie irodalomtörténeti-elméleti fejtegetéseiben [...] a különböző korok költészetét nem valami elvont, ember- és

⁴⁹ Tőkei 1967: 101.

⁵⁰ Tőkei 1967: 111, 122.

társadalomfeletti általános fűzi egységbe, hanem éppen az az elv, hogy minden kor költője a saját koráról beszél saját kortársainak is, és más koroknak is.⁵¹

A szépség szíve kínai esztétikai írások válogatását tartalmazza. Bevezetőjében Tőkei így jellemzi ezeknek a szövegeknek a hátterét:

[A]hogy a kínai filozófia nagy eredményei a nagy áramlatok egymásrahatásából születtek, kivétel nélkül a „fantazma” és a fantázia szerencsés találkozása, alkalmi harmóniája hozta létre a kínai irodalom és művészet igazán jelentős alkotásait is. S ennek alapján természetes, hogy a kínai esztétikai gondolkodás eredményeit is csak a kínai társadalom alapvető ellentmondásából, emberi politikai magatartásbeli, filozófiai és művészi antinómiájából érthetjük meg.⁵²

Tőkei a konfuciánus hatalomgyakorlás egyfajta lakmuspapírrjaként tekint a konfuciánusok esztétikai nézeteinek beállítódására.

A konfuciánus esztétikának kezdettől fogva középponti gondolata, hogy a zenének [*yue* 樂 „(szertartási) zene”] közvetlen hatása van a politikai életre, a zene felvirágoztathatja vagy romlásba döntheti az országot. [...] A zene és a szertartások viszonyát [Xunzi] a következőképpen látta: „A zene egyesít és azonosít, a szertartások szétválasztanak és megkülönböztetnek. A szertartások és a zene együttes hatása helyesen tudja kormányozni az emberek szívét [*xin* 心] »szív/elme«].” E megfogalmazás a kínai társadalmi valóság mély megértésén nyugszik.⁵³

A zene funkcionális szerepét Tőkei ekképpen látta:

Esztétikai szempontból vajon véletlennek tekinthetjük-e, hogy az ókori kínai állam egységének egyik fontos intézménye és talán legfontosabb szimbóluma éppen az államilag szabályozott, egységessé tett, „klasszikus” zene, s nem valamely más művészet? Semmiképpen nem véletlen. Mint ahogy nem véletlen az sem, hogy az állami egység egyik fontos intézménye és legfőbb szimbóluma egyáltalában eszmei-ideológiai, sőt esztétikai jellegű, éppen úgy mélyen törvényszerű az is, hogy ezt a fontos szerepet a különböző művészetek közül éppen a zene tudta vállalni. Nyilvánvaló, hogy a kínai állam problematikus egységét mindenekelőtt egy olyan művészet hirdethette, amely elvont kifejezési eszközeivel és elvont kompozíciós módszerével adekvát módon fogalmazhatta meg

⁵¹ Tőkei 1967: 157, 159, 161, 176.

⁵² Tőkei 1973: 7–8.

⁵³ Tőkei 1973: 9–10.

a valóságban is az elvontat. [...] A konfucianus esztétika elve: zenének, táncnak [a szertartási zene a szertartási táncok kísérő eleme], költészetnek, minden művészetnek egyaránt a „helyes elveket” kell hirdetnie. Nyilvánvaló, hogy ez az esztétikai elv egyfelől a patriarchális erényeket és intézményeket hivatott konzerválni, másfelől azonban kétségtelen, hogy a tartalom elsődlegességének megfogalmazása.⁵⁴

Azt az ellentétet, amely a konfucianizmus és a motizmus eszmeáramlatai között feszül, Tőkei kitűnő érzékkel a „zene” példáján keresztül is érzékelteti:

Hogy a kínai ókor „hivatalos” zenéje mennyire a patriarchális despotizmus eszköze lehetett, azt a másik oldalról pillantatja meg velünk Mo Ti [Mo Di] híres fejtegetése, „A zene elítélése” [*Fei yue* 非樂]. Mo Ti tanítása, mely az egységes állam utópiáját hirdeti, plebejus nézőpontból támadja a konfucianizmus hadállásait. Fejtegetése művészetellenesnek látszik, ám kritikájával érdekesen jellemzi a konfucianus zeneelmélet és a hivatalos „zene” társadalmi szerepét.⁵⁵

„Szertartásoktól független költészet csak az ókor második felében, a Han-korban keletkezik, alapot teremtve ezzel a költészetelméleti gondolkodás számára”, amelyet majd csak a koraközépkori esztétikafelfogás hoz létre.⁵⁶

Nyomon követve Tőkei sinológiai munkáinak fejtegetéseit, feltárult előttünk egy gazdag tudományos életút szerves fejlődése, amely tanulságul szolgál minden magát sinológiai munkálkodásba „ártó” kutató elme számára. Kivüláglík egyben a fentiekből az is, hogy Tőkei sinológiai érdeklődésének rendkívüli sokszínűsége mellett mégis mennyire egy szövetből valók, milyen nagy mértékben egyazon problémakör különböző megközelítéseiként kezelendők a kínai történelemtől, filozófiatörténetről, irodalomról és esztétikáról szóló elemzései.

Idézett irodalom

- Tőkei Ferenc 1959. *A kínai elégia születése. K'ü Jüan és kora*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 Tőkei Ferenc 1965. *A klasszikus irodalom rövid története*. In: Tőkei Ferenc–Miklós Pál: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat, 14–178.
 Tőkei Ferenc 1965. *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
 Tőkei Ferenc 1967. *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században. Liu Hie elmélete a költői műfajokról*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

⁵⁴ Tőkei 1973: 10–11, 12–13.

⁵⁵ Tőkei 1973: 12.

⁵⁶ Tőkei 1973: 15, 17.

- Tőkei Ferenc 1970. *Vázlatok a kínai irodalomról*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Tőkei Ferenc 1973. *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások* [válogatás, fordítás, bevezető, jegyzetek]. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Tőkei Ferenc 1974. *A rabszolgatartás patriarchális formái a Csou-kori Kínában*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Tőkei Ferenc 1974. „Földtulajdon-viszonyok a Csou-kori Kínában.” In *Sinológiai műhely*, Budapest: Magvető Kiadó, 86–146.
- Tőkei Ferenc 2005a, b, c. *Kínai filozófia. Ókor I–III*. [Válogatás, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Kossuth Kiadó.

BIRTALAN ÁGNES

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Kara György professzor és az ojrát kutatások az ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszékén

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Belső-ázsiai Tanszékén (2014-től Mongol és Belső-ázsiai Tanszék) végzett növendékek, tanítványok közül számos kapcsolódott tevékenységével a Magyar Tudományos Akadémia egykori intézeteihez, testületeihez. A tanszékalapító, Ligeti Lajos professzor (1902–1987) az MTA rendes tagja volt, és alelnökként (1949–1969) jelentős tevékenységet fejtett ki a magyar keletkutatás érdekében. Ligeti Lajos tanítványai közül többen dolgoztak akadémiai intézetek kutatójaként vagy a MTA Könyvtár Keleti Gyűjteménye munkatársaként. Ligeti születésének 120. évfordulója alkalmából megemlékeztünk tudományszervező tevékenységéről is. A sokoldalú munkásságának szentelt konferenciáról megjelent egy rövid beszámoló a *Távol-keleti Tanulmányok* folyóirat lapjain.¹ 2025-ben a magyar mongolisztika nemzetközileg szintén elismert alakjáról, Kara György (1935–2022) professzorról emlékeztünk. 2025 áprilisában a kutatásainak szentelt szimpóziumot tartottunk, és ekkor jelent meg az a kötet, amely az egyetemünkhöz kapcsolódó mongolisztikai stúdiumok 150 éves történetét dolgozza fel.²

Ligeti Lajostól a tanszék vezetését Kara György vette át, aki egyetemi munkássága³ mellett szintén több szálon kötődött a Magyar Tudományos Akadémia tevékenységéhez is. Vezetője volt a Ligeti Lajos által 1967-ben alapított,

¹ Rákos Attila 2022. *Philologia Asiae Interioris: Emlékkonferencia Ligeti Lajos születésének 120. évfordulója alkalmából*. *Távol-keleti Tanulmányok* 2022(2): 229.

² A kötet a magyar–mongol diplomáciai kapcsolatok felvételének 75. évfordulója alkalmából jelent meg a mongol állam támogatásával. Birtalan, Ágnes – Rákos, Attila (szerző, szerkesztő) 2025. *Mongolian Studies in Hungary. 150 Years at ELTE Eötvös Loránd University*. Budapest: ELTE Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies – Embassy of Mongolia in Hungary

³ Életrajzát lásd például: Birtalan Ágnes 2022. Kara György (1935–2022). *Távol-Keleti Tanulmányok* 14(2): 1–2. <https://doi.org/10.38144/TKT.2022.2.1>

az ELTE Belső-ázsiai Tanszéke mellett működő MTA Altajisztikai Kutatócsoportnak (1972–2006). Ő volt az, aki feldolgozta az MTA Könyvtárának Keleti Gyűjteményében őrzött mongol és mandzsu nyelvű kéziratokat és fanyomatókat.⁴ Kutatómunkájának elismeréseként megválasztották az Akadémia levelező tagjának (2001). E rövid megemlékezésben az egyetemünkön a XIX. századtól jelen lévő nyugatmongol, azaz ojrát nyelvhez és kultúrához kapcsolódó kutatásait foglalom össze.

A XIX. század második felében Szentkatolnai Bálint Gáborral (1844–1913) kezdődött az a szövegfilológiára és terepmunkára alapozott, egyetemünkhöz is kötődő mongolisztikai kutatás, amelynek azóta is kiemelt célja a nyugati mongolság (a kalmükök és az ojrátok) nyelvének és műveltségének sokoldalú vizsgálata. Ennek a hagyománynak volt továbbvivője Kara György is. Ojrát tematikájú kutatásai 1957-ben kezdődtek, amikor kutatótársaival, Uray-Kőhalmi (U. Kőhalmi vagy Kőhalmi) Katalinnal (1926–2012) és Róna-Tas Andrással együtt több hónapos expedíción vettek részt Mongóliában. A terepmunkának fontos részét képezte Nyugat-Mongólia Hovd és Uvsz megyéiben, az Altaj hegységben végzett kutatás, amely több szempontból is meghatározó volt Kara György tudományos tevékenységében. Jelentésükben így emlékeztek meg útjuk egyik állomásáról: „Uvsz tartomány az ojrátok közé tartozó dörböt, khoton és bait törzsek hazája. A körükben végzett gyűjtőmunka töltötte ki egyhetes ulángomi tartózkodásunk legnagyobb részét. Többször felkerestük a helybeli múzeumot is, mely figyelmet keltett rendezettségével és vezetőjének hozzáértésével. Június 10-én hagytuk el Ulángomot.”⁵

A helyszínen gyűjtött anyagok alapján készült nyelvjárási tanulmányainak módszertana számos további művében is alapul szolgált. Szentkatolnai Bálint Gáborhoz hasonlóan a folklóralkotások nyelve képezte a szövegcsoportot a különböző szempontú nyelvészeti vizsgálatokhoz. Ezt a megközelítést alkalmazta kandidátusi disszertációjában is.⁶ Példaértékű, deskriptív nyelvészeti művei és a különböző műfajú népköltészeti szövegek idegen (francia, angol) nyelvű fordításai, folklorisztikai elemzései a mongolisztika sokat idézett tanulmányai közé tartoznak (lásd a lenti bibliográfiai válogatást). Szentkatolnai Bálint Gábor munkásságához kapcsolódóan is kiadott néhány cikket. Ojrát nyelvjárási anyagokkal nemcsak a mongóliai kutatóútját követően foglalkozott,

⁴ Kara, György 2000. *The Mongolian and Manchu Manuscripts and Blockprints of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

⁵ Kara György – U. Kőhalmi Katalin – Róna Tas András [sic!] 1958. Nyelvészeti és néprajzi tanulmányúton Mongóliában. *Magyar Tudomány*, 305–328.

⁶ Kara, G[eorg] 1970. *Chants d'un barde mongol*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XII). Budapest: Akadémiai Kiadó.

több évtizeddel később is közzétett nyelvjárási elemzési kontextusba helyezett folklórszövegeket.

Kara tanár úr örömmel fogadta, hogy egyetemistaként azzal fordultam hozzá, hogy az ojrátok nyelvjárásaival szeretnék foglalkozni. Rám bízott egy ritka kéziratot, amely a Hovd megyei dzahcsin népcsoport buddhizmusának történetével foglalkozik.⁷ Ő hívta fel a figyelmemet a híres orosz mongolista, B. Ja Vladimicov (1884–1931) XX. század eleji, terepen gyűjtött népköltési szövegeinek⁸ fontosságára, mind nyelvjárási, mind pedig népköltési szempontból. Ez a gyűjtés volt az alapja később a diplomamunkámnak és a kandidátusi disszertációmnak is. Kara professzor így nemcsak kiváló kutatója volt ennek a nemzetközileg is kiemelt mongolisztikai területnek, de fenntartotta folytonosságát az oktatásban és a tudományos utánpótlás nevelésében is. A Sárközi Alice és általam vezetett mongóliai kutatóexpedíció (1991–2018)⁹ kiemelt kutatási témája szintén a nyugat-mongóliai ojrátok nyelvi helyzete és szóbelisége volt. A terepmunka során gyűjtött hanganyag alapján számos publikáció készült, és eredményeinket folyamatosan beépítettük a mongolisztikai és a közismereti egyetemi kurzusokba.¹⁰ A tanszékhez kapcsolódó Mongolisztika doktori programon több magyar és külföldi doktorandusz választja témájaként az ojrát nyelvi, történeti és a műveltséghez kötődő írott és szóbeli forrásokat. A tanszéken kialakult műhely számos kiadvánnyal és nemzetközi projekttel viszi tovább ezt a sokoldalú, nagy hagyományú tematikát,¹¹ amelynek XX. századi kiemelkedő képviselője volt Kara György professzor.

⁷ E kézirat szöveg filológiai feldolgozása a későbbiekben önálló tanulmányként megjelent: Birtalan, Ágnes 1985. *Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres Jagačin-Volks. AOH* 39(2–3): 177–191.

⁸ Владимирцов, Б. Я. 1926. *Образцы монгольской народной словесности. (С.-З. Монголия)*. Ленинград: Институт Живых восточных языков имени А. С. Энукидзе.

⁹ Az expedíció tevékenységéről: Birtalan Ágnes 2008. A magyar–mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége. *Vallástudományi Szemle* 2: 197–206. Az ojrát kutatások módszertanának és eredményeinek összegzése: Birtalan, Ágnes 2012. *Fieldwork among the Oirads. Activity of the Hungarian-Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialects and Traditional Culture*. In: Birtalan, Ágnes (ed.) 2012. *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. (Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor). Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 11–24.

¹⁰ Birtalan, Ágnes (ed.) 2012. *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. (Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor). Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

¹¹ Például egy ritka kézirat közös kiadása a Mongol Állami Egyetem munkatársaival: *Tetraglot Thematical Dictionary in Manchu, Chinese and Clear Script. Manj, Xyatad, Mongol, Tod üseg xawsarsan toli bičig*. Ed. Ogtontuul, Togtokh – Birtalan, Ágnes. Ulanbatar: The Institute for Mongolian Studies – ELTE, Department of Mongolian and Inner Asian Studies – Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára 2020.

Válogatás Kara György ojrát és kalmük témájú tanulmányai közül ¹²	
1958	• Notes sur les dialectes oirat de la Mongolie occidentale. <i>AOH</i> VIII: 111–168. • Jelentés mongóliai tanulmányutunkról. <i>MTA I. Oszt. Közl.</i> XII: 469–514. (U. Köhalmi Katalinnal and Róna-Tas Andrással közösen) • Nyelvészeti és néprajzi tanulmányúton Mongóliában. <i>Magyar Tudomány</i>, 305–328. (Köhalmi Katalinnal and Róna-Tas Andrással közösen)
1961	• Notes sur le folklore mongol. <i>AOH</i> XI: 271–291.
1962	• О неизданных текстах Г. Балинта. <i>Народы Азии и Африки</i> 1: 161–164.
1966	• Chants de chasseurs oirates. <i>Collectanea Mongolica. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag.</i> Hrsg. Walther Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 101–107.
1972	• Книги монгольских кочевников. Семь веков монгольской письменности. Москва: Наука.
1973	• Szentkatolnai Bálint Gábor, Keleti levelei. Jelentés Oroszország- s Ázsiában tett utazásáról. Értékezése a mandzsuk szertartásos könyvéről. Budapest: Körösi Csoma Társaság.
1974	• Поправки к чтению ойратских писем Галдана. <i>Исследования по восточной филологии.</i> Москва: Наука, 111–118.
1982	• Khan Siir. A Chapter of the Jangar Epic. <i>AOH</i> XXXVI: 271–314. (In co-authorship with U. Dzagdsüren and J. Tsooloo).
1987	• Mongol Uriankhai Riddles. <i>AOH</i> XLI: 15–39.

Felhasznált irodalom

- Birtalan Ágnes – Rákos Attila (eds.) 2025. *Mongolian Studies in Hungary. 150 Years at ELTE Eötvös Loránd University.* Budapest: ELTE Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies – Embassy of Mongolia in Hungary.
- Birtalan Ágnes 1985. „Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres Jaqačîn-Volks”, *AOH* 39.2–3: 177–191.
- Birtalan Ágnes 2008. „A magyar–mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége”, *Vallástudományi Szemle* 2: 197–206.
- Birtalan Ágnes 2012. „Fieldwork among the Oirads. Activity of the Hungarian–Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialects and Traditional Culture.” In: Birtalan Ágnes (ed.). *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays.* (Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor). Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 11–24.
- Birtalan, Ágnes 2022. „Kara György (1935–2022)”, *Távol-Keleti Tanulmányok* 14.2: 1–2. <https://doi.org/10.38144/TKT.2022.2.1>
- Kara György – U. Köhalmi Katalin – Róna Tas András [sic!] 1958. „Nyelvészeti és néprajzi tanulmányúton Mongóliában”, *Magyar Tudomány* 65.1–9: 305–328.

¹² Műveinek jegyzéke 2015-ig: <https://kara.innerasia.hu/publications> (2025.05.27.).

- Kara György 2000. *The Mongolian and Manchu Manuscripts and Blockprints of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kara, G[eorg] 1970. Chants d'un barde mongol. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XII). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Rákos Attila 2022. „Philologia Asiae Interioris: Emlékkonferencia Ligeti Lajos születésének 120. évfordulója alkalmából”, *Távol-keleti Tanulmányok* 14.2: 229.
- Tetraglot Thematical Dictionary in Manchu, Chinese and Clear Script*. Manj, Xyatad, Mongol, Tod üseg xawsarsan toli bičig 2020. Ed. Otgontuul, Togtokh – Birtalan, Ágnes. Ulānbātar: The Institute for Mongolian Studies – ELTE, Department of Mongolian and Inner Asian Studies – Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- Vladimircov, B. Ja. Владимиров, Б. Я. 1926. *Obrazcy mongol'skoj narodnoj slovesnosti. (S.-Z. Mongolija). Образцы монгольской народной словесности. (С.-З. Монголия)*. [Mutatványok a mongol népköltészetből. (Északnyugat-Mongólia).] Leningrad: Institut Živyh vostočnyh jazykov imeni A. S. Enukidze.



Kara György és a neves mongol filológus, B. Rincsen (1905–1977) Mongóliában. Az MTA Könyvtár és Információs Központ Keleti Gyűjteményében őrzött ojrát kéziratok jelentős része Rincsen professzor adománya.
(A fotót C. Sagdarszüren mongol nyelvész bocsátotta rendelkezésünkre.)

Kínai Tanszék és Konfuciusz Intézet

Celebrating the 75th Anniversary of the Establishment of Diplomatic Relations between China and Hungary. RUC & ELTE Academic Event Series, 2024. június 7–10.

„CSP & Mutual Learning Among Civilizations” Academic Event Series, 2024. június 7–10.

2024-ben volt a kínai–magyar diplomáciai kapcsolatfelvétel 75. évfordulója, amelynek alkalmából a Renmin University of Chinával közösen 2024. június 7–10. között került sor a **CSP & Mutual Learning Among Civilizations Academic Event Seriesre**, amelynek az ELTE adott otthont. Az eseménysorozat 2024. június 8-án a *CSP Young Scholars Forum* című nemzetközi programmal kezdődött, amelynek három szekciójában összesen 28 fiatal kutató adott elő (közülük kilenc az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola doktorandusz hallgatója volt). A programsorozat 2024. június 10-én *China-Hungary Joint Research Centre for Exchanges and Mutual Learning between Civilizations* központ táblájának leleplezésével zárult.

A RENDEZVÉNYSOROZAT PROGRAMJA

CSP Young Scholars Forum
1088 Budapest, Múzeum körút. 4/F

7 th June (Friday)	Arrival
8 th June (Saturday) 09:00–09:30 Opening Ceremony	Chair: Imre Hamar, Vice Rector of ELTE Speakers: 1. Zheng Xinye , VP of RUC, Director of IPCLC 2. Natascha Gentz , Professor, Representative of CSP Expert Committee and EC, University of Edinburgh 3. Nama Didier Dieudonne , Higher Teacher’s Training College of the University of Maroua in Cameroon, Representative of Young Scholars Committee 4. Group Photo

09:30–12:45 Parallel Forums	Humanities and Arts – Classroom Kodály Politics, Economics and Sociology – Classroom 19 Linguistics and Education – Classroom Ecsedy
13:00	Lunch
14:30–17:30 Parallel Forums	Humanities and Arts – Classroom Kodály Politics, Economics and Sociology – Classroom 19 Linguistics and Education – Classroom Ecsedy
17:45	Plenary Chair: DU Peng, Former VP of RUC, Chair of EC
18:00	Dinner

Panel A
Humanities and Arts

8 June (Saturday)	
09:30–11:00	Chair: YANG Huilin
09:30–10:00	SUN Zeyu: A Study on the Calligraphic Styles of the Identical Texts Unearthed from the Tomb of Cai Hou in Shouxian County in State of Cai Discussant: Chloe Starr
10:00–10:30	Balázs Szigethy: Thoughts on cord knotting in ancient China Discussant: SUN Xiangchen
10:30–11:00	István Olajos: Then he ordered Taoist masters, shamans and Buddhist monks to pray for rain – The Survival of Shamans and Shamanism in the Vivid Religious Landscape of Early Medieval China Discussant: SUN Xiangchen
11:00–11:15	Tea Break
11:15–12:45	Chair: SUN Xiangchen
11:15–11:45	YIN Tianjie: The Functions of Thunder Rite 雷法: Visual Art, Inner Alchemy, and Ritual Discussant: Imre Hamar

11:45–12:15	Richárd Gábor Gottner: Chinese influences in Japanese martial arts literature Discussant: Chloe Starr
12:15–12:45	LUO Mujun: Research on the Collation and Restoration of the Chinese <i>Diamond Sutra</i> Fragments among Dunhuang Manuscripts in BNF (Bibliothèque nationale de France) Discussant: SHEN Weirong
13:00	Lunch
14:00–16:00	Chair: Chloe STARR
14:00–14:30	YAO Shuang: Searching for Potalaka in a Comparative Study of Sino-Tibetan Buddhism Discussant: Imre Hamar
14:30–15:00	Igor Radev: Not Relaying on Words and Letters: On the origins of the distrust of literacy in Chan Buddhism Discussant: YANG Huilin
15:00–15:30	Anna Csikó: Can it be proven that Baochang is the real author of the <i>Biqiuni zhuan</i> ? Discussant: SHEN Weirong
15:30–16:00	Tea Break
16:00–17:45	Chair: Imre HAMAR
16:00–16:30	László Zala: Text reuse in Chinese connoisseurship literature, Song-Ming dynasties Discussant: Chloe Starr
16:30–17:00	Feyza Gorez: The Transformation Story of China from the Memoirs of the Last Eunuch Sun Yaoting: An Inner Perspective Discussant: YANG Huilin
17:00–17:30	Anoine Cid: Mundane path and legacy of the poet-monk Su Manshu 苏曼殊 (1884–1918): Negotiating modernity and tradition in the beginning of the Republican era Discussant: Chloe Starr
17:45	Summary

Panel B
Politics, Economy and Society

8 June (Saturday)	
09:30–11:00 Chair: DU Peng	
09:30–10:00	TSENG Yulong: The Ordos between Reality and Embellishment: Zeng Xian's Ordos Reclamation Debate during the Jiajing (嘉靖) Reign – An Agricultural Production Perspective Discussant: SHEN Weirong; Nicolas Standaert
10:00–10:30	HU Liangyu: Establishing the Connection between China and Asia-Africa: Re-examining the Relationship between China's Literary Movement in the 1950s-1970s and the Literary Movements in Asia and Africa Discussant: Emily Graf; GUANG Kongwen
10:30–11:00	Dario Famularo: The International Congress of Orientalists and the Disciplinarization of China Studies in Europe Discussant: Nicolas Standaert; SHEN Weirong
11:00–11:30	Tea Break
11:30–12:30 Chair: Ignacio VILLAGRAN	
11:30–12:00	Sumedh Lokhande: The Changing Dynamics India-China Relations and its Impact on the Geopolitics of the Indian Ocean. Discussant: YAN Jin; GUAN Kongwen
12:00–12:30	Ibrahima Niang: How Chinese Companies are rewriting the future of digital in Africa? Discussant: GUAN Kongwen; Carsten B. Thogersen
13:00	Lunch
14:30–16:00 Chair: Carsten B THOGERSEN	
14:30–15:00	Julia Aristova: Sustainability: Goal or Tool? Examining the Role of National Paradigms in Environmental Governance Discussant: GUAN Kongwen; Nicolas Standaert

15:00–15:30	Angel Naydenov: Toward an Anthropology of Time and Recognition: An Ethnographic Perspective from Sichuan, China Discussant: DU Peng; Ignacio Villagrán
15:30–16:00	Tea Break
16:00–17:30	Chair: Nicolas STANDAERT
16:30–17:00	DU Peng: Population Aging and Policy Development in China Discussant: Gergely Salát
17:00–17:30	Q & A
17:45	Summary

Panel C Languages and Education

8 June (Sat.)	
09:30–10:30	Chair: CHEN Mo
09:30–10:00	Nama Didier Dieudonne: The Current Situation of Teaching Chinese Culture in Cameroonian Junior High Schools Discussant: Natascha Gentz
10:00–10:30	BAO Liang: Research on Development Strategies of Chinese Education in Africa Based on SWOT-AHP Analysis Discussant: YE Qiuyue
10:30–11:00	Konstantin Titov: On Selection of Strategic Texts in Ancient Chinese Teaching (Online) Discussant: Richard Trapp
11:00–11:15	Tea Break
11:15–12:45	Chair: YE Qiuyue
11:15–11:45	Radina Dimitrova: CUENTOS CHINOS: an Online Platform for Teaching Chinese Language and Culture to Spanish Speaking Students through Chinese Proverbs Anecdotes Discussant: Cord Eberspaecher

11:45–12:15	Zsuzsanna Karsai: The Chinese Civilization Class for Elementary School Children: Key Aspects of the Curriculum Design Discussant: BAO Liang
12:15–12:45	Patricia Amate Nuñez: Teaching Chinese Through the Main Characters of the Four Classics of Chinese Literature: A Case of Dream of the Red Chamber
13:00	Lunch
14:30–15:30	Chair: Richard TRAPPL
14:30–15:00	Li Aoran: The Translation and Dissemination of Chinese Literature in Hungary in the Context of One Belt, One Road” Discussant: Giray Fidan
15:00–15:30	Szandra Ésik: Mother tongue and language learning motivation: a survey among Chinese immigrants living in Hungary Discussant: Natascha Gentz
15:30–16:00	Tea Break
16:00–17:30 Roundtable	Career Development of Local Chinese Language Teachers in the Context of Globalization Chair: TONG Shijun
16:00–16:30	CHEN Mo: Observation from China YE Qiuyue: Observations from Hungary
16:30–17:30	Discussants: Cord Eberspaecher, Giray Fidan, Natascha Gentz, Richard Trappl, Nama Didier Dieudonne, BAO Liang, CHEN Mo, YE Qiuyue, Konstantin Titov
17:45	Summary

**Joint Conference of Confucius Institutes (Independent Confucius Classrooms) in Central and Eastern Europe,
2024. július 3–5.**

2024. július 3. és július 5. az ELTE Konfuciusz Intézet szervezésében került sor a *Joint Conference of Confucius Institutes (and Independent Confucius Classrooms) in Central and Eastern Europe in 2024* programra, amelyre 18 országból 98 résztvevő érkezett, valamint amelyen 19 előadó tartott előadást.

A RENDEZVÉNY PROGRAMJA

4 th July	
9:30–10:10	Host (Welcoming speech) Opening performance Opening speech 1. Prof. Dr. Hamar Imre, Vice-rector of Eötvös Loránd University 2. Zhao Gang, Vice President of Beijing Foreign Studies University 3. Han Dongsheng, Education Counselor, Chinese Embassy in Hungary 4. Zhang Junli, Deputy Secretary-General of CIEF
10:10–10:20	Group photo time
10:20–10:40	Tea break
10:40–12:10	Theme Forum 1: Giving full play to unique advantages and realizing innovative development of Confucius Institutes 1. Prof. Jurica Pavicic, Vice-rector of the University of Zagreb, Croatia 2. Lu Chunlong, Vice President of China University of Political Science and Law 3. Betlehem József, Vice President of Pécs University, Hungary 4. Qu Yan, Deputy Secretary of Beijing University of Chemical Technology
12:10–13:30	Lunch buffet
14:00–15:30	Theme Forum 2: Regional collaboration and sharing to create a sustainable development ecosystem of Confucius Institutes 1. Gao Jing, Chinese Director of the Confucius Institute, University of Niš, Serbia 2. Ljiljana Stevic, Foreign Director of the Confucius Institute, University of Banja Luka, Bosnia and Herzegovina 3. Li Wensheng, Vice President of Northwest Normal University 4. Stefanov Nako, Honorary Director of Confucius Institute-Sofia, Bulgaria

15:30–15:50	Tea break
15:50–17:20	Theme Forum 3: Regional and country- specific Chinese education policies, Chinese learning needs and the role of Confucius Institutes (Classrooms) 1. Luminița Bălan, Foreign Director of the Confucius Institute, University of Bucharest, Romania 2. Wang Yifeng, Chinese Director of the Confucius Institute, Free International University of Moldova 3. Erdélyi Zsuzsanna, Principal of the Hungarian-Chinese Bilingual School of Budapest 4. Zhu Lu, Chinese Director of the Confucius Institute, Tallinn University, Estonia
5th July	
9:30–10:30	Theme Forum 4: Reviewing the past and looking forward to the future, celebrating the 20th anniversary of Confucius Institutes 1. Jin Limin, Director of the Office of Confucius Institutes, Beijing Foreign Studies University 2. Wang Jianwei, Chinese Director of the Confucius Institute for Business, Matej Bel, University, Slovakia 3. Chen Zhong, Chinese Director of Olomouc Confucius Institute, Czech Republic
10:30–10:50	Tea break
10:50–12:00	Free speech and summary of the Conference 1. Milena Lipovina-Božović, Foreign Director of the Confucius Institute, University of Montenegro, Montenegro 2. Li Qikun, Chinese Director of the Confucius Institute, Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland 3. Roula Tsokalidou, Foreign Director of the Confucius Institute of Aristotle, Greece 4. Li Denggui, Chinese Director of the Confucius Institute, Eötvös Loránd University, Hungary
12:00–13:30	Lunch Buffet (Western food)
14:00–17:00	Free Activities and Cultural Visits

Fiatal sinológusok házi konferenciája, 2024. december 12.

2024-ben ismét sor került az immár hagyományos, *Fiatal sinológusok házi konferenciája* elnevezésű rendezvényre.

A KONFERENCIA PROGRAMJA

I. Szekció: Buddhizmus és vallási gyakorlatok

- Liao Minqian:** *The Śāriputra and Raudrākṣa – On the Identity of the Bronze Drum in the Dunhuang Murals*
- Farkas Janka:** *Fangsheng a kortárs tajvani buddhista gyakorlatban: vallásos értelmezések és ökológiai kihívások*
- Keller Mirella:** *Női chan mesterek verses kommentárjai*

II. Szekció: Politikai eszmék és kulturális örökség

- Ádám Koi:** *From Oil to Algorithms: The Wake of AI diplomacy between China and the Gulf*
- Zsifkovits Zoltán:** *A törvénykezők alkonypírja – A legista politikai eszmék tovább élése a korai Han-korban Chao Cuo esszéinek tükrében*

III. Szekció: Irodalom, kultúra és történeti kontextusok

- Torma Laura:** *Coming-of-age in the Literary Representation of Zhiqing*
- Sebeszta Miklós:** *Feng Jicai és a hegek irodalma*
- Gottner Richárd Gábor:** *Kínai ikonok a japán harcosok költészetében*

IV. Szekció: Néprajz, vallás és nyelv

- Olajos István:** *Mérgek, rontások és bűbajok – A sámánok természetfeletti erejének megnyilvánulásai a Taiping enciklopédiák történetei alapján*
- Szigethy Balázs:** *A bushou-rendszer szerepe a modern kínai írásjegyek tanításában nem anyanyelvi beszélők számára*

Japan Tanszék

ELTE–KRE Japanológia Konferencia, 2024. december 5–6.

Az ELTE BTK Japán Tanszéke és a Károli Gáspár Református Egyetem Japanológia Tanszéke 2023-ban első alkalommal szervezett közös konferenciát, amelynek a KRE adott otthont. Ennek a közösen indított rendezvénysorozatnak a második konferenciájára került sor 2024 decemberében az ELTE BTK-n.

A RENDEZVÉNY PROGRAMJA

December 5. csütörtök	
9:50	Ünnepélyes megnyitó, köszöntőt mond Hamar Imre intézetigazgató
10:00	Plenáris előadás: Eschbach-Szabó Viktória: A japán nyelv benn és kinn
I. szekció – Nyelvészet, nyelvpolitika, nyelvoktatás Szekcióvezető: Székács Anna	
10.50	Braxátor Rebeka A szociális és fordításos tanulás összehasonlítása a második nyelv elsajátításában
11.10	Wakai Seiji Hogyan váltak Magyarországon született és nevelkedett félig magyar, félig japán gyermekek önálló japánnyelv-tanulókká? – Kutatási beszámoló a Trajektória Ekvifinalitás Modellezés alkalmazásával
11.30	Hidvégi Zsófia Okinawai nyelvitájkép-kutatás – Kutatásmódszertani lehetőségek és limitációk
11.50	Vita
12.10	Ebédszünet
II. szekció – Vallás, kultúra Szekcióvezető: Kiss Mónika	
13.00	Makai Nina Fudō Myōō ábrázolásainak csoportosítása a Heian-kori források alapján
13.20	Puchinger Noémi Az onmyōdō kialakulása és fejlődése

13.40	Soós Sándor Taoista elemek a japán zen hagyományban – Hakuin <i>Yasenkanna</i> című szövegének értelmezése alapján
14.00	Hingyi Vivien A manekinekóról röviden
14.20	<i>Vita</i>
14.40	<i>Szünet</i>
III. szekció – Edo-kor, történelem Szekcióvezető: Zentai Judit	
15.00	Hornos Dániel A szolgálat (<i>hōkō</i>) megjelenése az Edo-kori jogban
15.20	Lázár Marianna A Hétágú kard feliratának értelmezési lehetőségei
15.40	Farkas Ildikó A népkultúra „felfedezése” és jelentősége a japán identitásban
16.00	<i>Vita</i>
16.15	<i>Szünet</i>
IV. szekció – Filmművészet Szekcióvezető: Umemura Yuko	
16.30	Farkas György Az 1950-es évek mint a japán filmművészet aranykora három filmrendező életművén keresztül szemlélve
16.50	Keller Zsófia Chiri Yukie rajzolt élete
17.10	Pusztai Beáta Csillagszem és aranyhaj. A „mukokuseki” karakterdizájn újragondolása a kortárs japán rajzfilmben
17.30	<i>Vita</i>
17.45	<i>szünet</i>
18.00	Plenáris előadás: Szabó Balázs Egyetem és állam: harc az akadémiai szabadságért a háború előtti Japánban
18.40	Könyvbemutató: Kortárs Japanológia V. – A kötetet bemutatja Hidvégi Zsófia

December 6. péntek	
10.05	Plenáris előadás: Hidasi Judit: <i>Vagueness</i> és <i>ambiguity</i> a japán kommunikációban
I. szekció – Külpolitika Szekcióvezető: Szabó Balázs	
10.55	Bartók András és Koródi Márton Japán külpolitikája napjainkban: külső nyomás és társadalmi igények a stratégiai döntések mögött
11.15	Túróczi Tamás Portugáliáért cserébe Japánt?
11.35	Szabó Noémi A holland–japán kapcsolatok a korai magyar sajtóban
11.55	<i>Vita</i>
12.10	<i>Ebédszünet</i>
II. szekció – Pszichológia, irodalom Szekcióvezető: Horváth Dávid	
13.20	Szemerey Márton A kollektív traumatizáció két típusa a második világháború szociális reprezentációjában a mai japán társadalom esetében
13.40	Kállai Enikő Robotok ábrázolása Unno Jūza és Tezuka Osamu műveiben
14.00	<i>Vita</i>
14.15	<i>Szünet</i>
III. szekció – Eszmetörténet, filozófia Szekcióvezető: Máté Zoltán	
14.25	Takó Ferenc Összehasonlító recepciótörténet – kihívások, részeredmények, határok
14.45	Gergely Attila Tokugawa egyensúly – Egy elemzési modell körvonalai
15.05	Pataki-Tóth Angelika Jezsuiták nyilvános és magánjellegű levelezései a japán misszióról
15.25	<i>Vita</i>
15.40	<i>Szünet</i>

IV. szekció – Színház, irodalom Szekcióvezető: Varrók Ilona	
15.50	Doma Petra Mit csinál egy kabukisztár, ha csak lányai vannak? – IX. Ichikawa Danjūrō és női tanítványai
16.10	Gottner Richár Gábor A közelharc költészete: <i>tanka</i> versek és fordítások az Edo-kori <i>jūjutsu</i> mestereiről
16.30	Cseh Dávid Sándor A holt költők emlékezete – A <i>Matsukaze</i> és <i>Teika</i> című nődrámákról
16.50	<i>Vita</i>
17.05	<i>Szünet</i>
17.15	Plenáris előadás: Vihar Judit: Japán irodalom, magyar irodalom – találkozási pontok
17.55	<i>Zárszó</i>

Vendégelőadók a Japán Tanszéken

Az ELTE BTK Japán Tanszék nemzetközi kapcsolatai folyamatos bővülésének köszönhetően egyre gyakrabban érkeznek hozzánk külföldi előadók partnertanszékeinkről. Az elmúlt időszakban két hasonló látogatásra került sor a Japán Alapítvány Budapesti Iroda támogatásával.

2024. március 7. A Masaryk Egyetem munkatársainak látogatása

- 10:00 **Jiří Matela** előadása: Japanese “Native” Typological Views of the Japanese Language
 13:00 **Marek Miloš** előadása: Japanese digital games: an overview
 15:00 Kötetlen beszélgetés az előadókkal

2025. március 27. A Szófia Egyetem és a Pula Egyetem munkatársainak látogatása

- 10:00 Prof. Irena Srdanovic (Pula Egyetem) előadása: How new technologies engage with languages: from Japanese language corpora to AI advances
 12:00 Prof. Stella Zhivkova (Szófia Egyetem) előadása az *ukiyoe*-ről
 14:00 Beszélgetés a vendégek és a Japán Tanszék hallgatói részvételével
 16:00 Szakmai egyeztetés a vendégek, a Japán Alapítvány és a Tanszék részvételével

Koreai Tanszék

Korea-nap, 2024. május 2–3.

A 2024-es Korea-napra az Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE) Bölcsészettudományi Karán (BTK) került sor 2024. május 2–3-án, a Koreai Tanszék fennállásának 15., valamint az ELTE Sejong Intézet működésének 3. évfordulóját ünnepelve. A kétnapos rendezvény során kulturális fesztivál és diákkonferencia zajlott, amelyen jelenlegi és korábbi hallgatók, oktatók, valamint meghívott vendégek vettek részt. A programok között szerepeltek koreai nyelvű előadások, kulturális bemutatók, gasztronómiai élmények, valamint a koreai kultúrához kapcsolódó játékok és vetélkedők. Az eseményen részt vett Hong Kyu Dok, a Koreai Köztársaság magyarországi nagykövete is.



Az ELTE Koreai Tanszék hallgatói konferenciája, 2025. április 24.

2025-ben hetedik alkalommal rendezték meg a Korea-napot az ELTE Koreai Tanszékén. A rendezvényt idén is az elsőéves mesterképzéses hallgatók szervezték, akik előadóként is részt vettek a konferencián.

A rendezvényt Mecsí Beatrix köszöntöje és Tóth Mónika táncbemutatója nyitotta meg, ezt követte hét hallgatói előadás. Az eseményt Birtalan Ágnes egyetemi tanár, a Távol-keleti Intézet oktatójának előadása zárta a *mudangok*, a koreai sámánok történetéről és jelenkori populáris megjelenéséről.

7. DIÁKKONFERENCIA

2025. 04. 24.

ELTE BTK, Koreai Tanszék

Múzeum krt. 4./A, Kari Tanácsterem

Diákkonferencia program

9:00-9:15 megnyitó

Koreai történelem és társadalom szekció

9:20-9:35 Szigeti Szonja: A Samguk Sagi, a Samguk Yusa és a Hwarang Segi hitelességének vizsgálata a hwarang szervezet megjelenítésének példáján keresztül

9:40-9:55 Kádár Laura: A nők szerepe és jogai a korai Csoszon korban

10:00-10:15 Kovács Fanni: Történelmi események színpadi megjelenítése – a Hero c. musical példáján keresztül

10:20-10:35 Kis Laura: A zainichi koreaiak sorsa a hidegháború idején
Isikava Maszadzsi: Folyó a sötétben - A férfi, aki megszökött Észak-Koreából című regénye alapján

Hagyományos kultúra szekció

10:50-11:05 Dobó Ajsa: A kardinális kapcsolatokhoz fűződő erkölcsi elvárások koreai népmesék tükrében

11:10-11:25 Takács Flóra Dalma: Több mint játék: A versengés és összetartozás hagyománya Koreában

11:30-11:45 Dobribán Panna: Chilbosando: A Hét Ékköves hegy festménye

Modern Korea szekció

12:00-12:15 Püspöki Noémi: Virtuális emberek a koreai szórakoztatóiparban

12:20-12:35 Csapó Lili: A migráció és a nemzetközi házasságok hatása a dél-koreai társadalomra és identitásra

A délután során a Sejong Intézet kulturális programokkal várja az érdeklődőket.

Nemzetközi előadások a Tanszéken

2025-ben a CEEPUS program keretében két előadó is meglátogatta a Koreai Tanszéket.

2025. április 28–29.

Anh Kyou-Dong (Palacký University, Olomouc, Csehország)
Language, History and Change: A Multi-dimensional Approach to Grammaticalization Studies

2025. május 12–13.

Marek Handerek (Jagelló Egyetem, Krakkó)
Előadások Korea XX. századi történelméről

A Jagelló Egyetemről egy doktori hallgató is meglátogatta a tanszéket és előadást tartott az érdeklődőknek doktori kutatásairól:

2025. április 1.

Monika Kwiatkowska (Jagelló Egyetem, Krakkó)
The Ontological Insecurity of South Korean National Identity and its Social Implications

Mongol és Belső-ázsiai Tanszék

**Languages on the Mongolian Periphery: Dagur, Moghol, Manchu,
2024. április 29.**

Az ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék a Kőrösi Csoma Társasággal közösen 2024. április 29-én rendezett nemzetközi konferenciát *Languages on the Mongolian Periphery: Dagur, Moghol, Manchu* címmel, amelyet a tanszék Kara György professzor emlékének szentelt.

**International conference
dedicated to the memory of Professor György Kara
April 29, 2024**

Organizers:

Department of Mongolian and Inner Asian Studies, ELTE Eötvös Loránd
University Kőrösi Csoma Societ

Venue:

Faculty of Humanities, ELTE Eötvös Loránd University 1088 Budapest,
Múzeum krt. 4/A, 1st floor, Faculty Council Hall

A RENDEZVÉNY PROGRAMJA

09:00–09:10	Opening: HAMAR Imre, vice-rector of ELTE Eötvös Loránd University, director of the Institute of East Asian Studies
09:10–09:30	Opening: BIRTALAN Ágnes, head of the Department of Mongolian and Inner Asian Studies, ELTE Eötvös Loránd University
09:30–09:50	XVII зууны үед хамаарах Оросын Эртний Улсын Архив дахь нэгэн манж захидлын тухай (Notes on a 17th-Century Manchu Letter Kept in the Russian State Archives of Ancient Documents) S. CHULUUN, Chinggis Khan National Museum (Ulaanbaatar) G. KHISHIGJARGAL, Archives for Movie, Audio Visual and Photo Records (Ulaanbaatar)

09:50–10:10	Manchu in Lhasa: The Practice of Multilingual Politics in the Qing Dynasty Borjigidai OYUNBILIG (Boerzhijin WUYUNBILIGE), Renmin University of China (Beijing)
10:10–10:30	Two Modern Reflections of Manchu Poetry: The Sibe and Daur Epic Songs Veronika ZIKMUNDOVÁ, Institute of Asian Studies, Charles University (Prague)
10:30–10:40	Discussion
10:40–11:00	Coffee break
11:00–11:20	Proverbial Reflections: A Case Study of Conversational Textbooks in Qing Dynasty UYANGA (WUYINGGA), Inner Mongolia University (Hohhot)
11:20–11:40	A Report of Emperor Kangxi's Envoy Who Met with Faldan Bošoytu in 1689 L. ENKHSARUUL, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, ELTE Eötvös Loránd University (Budapest)
11:40–12:00	Remarks on the Manchu Shamanic Pantheon (Mongolian Loanwords in the Manchu Sacred Lexicon) BIRTALAN Ágnes, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, ELTE Eötvös Loránd University (Budapest)
12:00–12:10	Discussion
12:10–13:30	Lunch break
13:30–13:50	The Semantic Evolution of Words from Manchu Dictionaries to Mongolian Dictionaries E. MÖNKHTSETSEG, Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar)
13:50–14:10	Манж хэлний нугалдайн (清語老乞大 ch'ongö nogöldaе) үгийн сангийн онцлог (Peculiarities of the Vocabulary of the Manchu nogöldaе (清語老乞大 ch'ongö nogöldaе) T. OTGONTUUL, Department of Mongolian Language and Linguistics, National University of Mongolia (Ulaanbaatar)
14:10–14:30	The Category of Definiteness in Sibe: the “Blurring” Suffix -ai Kai ALNAS, Institute of Asian Studies, Charles University (Prague)

14:30–14:50	Moghol Materials of Lajos Ligeti Kept in the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences ROTTÁR Máté, Oriental Collection, Library and Information Centre of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest)
14:50–15:00	Discussion
15:00–15:20	Coffee break
15:20–15:40	Daur Customs as Mirrored in Arabdan (Aola Changxing)’s Poetry Veronika KAPIŠOVSKÁ, Institute of Asian Studies, Charles University (Prague)
15:40–16:00	The Batkhan Daur Version of the Nisan Saman: Dialectical Variation and Significance in Modern Daur Shamanic Practices SOMFAI KARA Dávid, Institute of Ethnology, Hungarian Research Network (Budapest)
16:00–16:20	Coohai Mergen: A Daur Text Moving Between Heroic Tales (baturiin uliger) and Poems (ucun) Katerina ZIKMUNDOVÁ, Institute of Asian Studies, Charles University (Prague)
16:20–16:40	Lajos Ligeti’s Dagur Texts in the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences RÁKOS Attila, Department of Mongolian and Inner Asian Studies, ELTE Eötvös Loránd University (Budapest)
16:40–16:50	Discussion
16:50–17:00	Closing remarks

Textual Tradition of Mongolian Buddhism: Oral and Written Traditions, 2025. április 8–9.

Az ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék és a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar Kelet-ázsiai Intézete közös szervezésében 2025 áprilisában került sor a *Textual Tradition of Mongolian Buddhism: Oral and Written Traditions* című nemzetközi konferencia, amely immár az ötödik volt a mongol buddhizmus különböző aspektusait tárgyaló konferenciasorozatban. A rendezvény Kara György (1935–2022) születésének 90. évfordulóját és a magyar–mongol diplomáciai kapcsolatok 75. évfordulóját is ünnepelte. A konferencia plakátja alább látható, a részletes program a rendezvény honlapján érhető el, ahol a korábbi konferenciák anyaga is megtalálható: <https://www.innerasia.hu/event/mongolian-buddhism-conference-2025/>.

ASPECTS OF MONGOLIAN BUDDHISM

Textual Tradition of Mongolian Buddhism: Written and Oral Traditions

International conference dedicated to the 90th anniversary of Professor György Kara's birth (1935–2022)
and the 75th anniversary of the establishment of Hungarian-Mongolian diplomatic relations

8–9 April, 2025, Budapest

Venue April 8 – 1088 Budapest, Múzeum körút 4 (ELTE, Trefort Campus)
April 9 – 1088 Budapest, Múzeum utca 17 (KRE, Károlyi-Csekonics Palace)

The conference is organized by

ELTE Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities
Department of Mongolian and Inner Asian Studies
Research Centre for Mongolian Studies

Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary
Institute of East Asian Studies

Partner institutions

Hungary

Budapest Centre for Buddhist Studies, ELTE Eötvös Loránd University
Dharma Gate Buddhist Church
Institute of Ethnology, HUN-REN Research Centre for the Humanities
Oriental Collection, Library of the Hungarian Academy of Sciences

Mongolia

Embassy of Mongolia in Budapest
Gandantegchenling Monastery, the Centre of Mongolian Buddhists
Öndör Gegeen Zanabazar Buddhist University of Mongolia
Institute for Mongolian Studies, National University of Mongolia
International Association for Mongol Studies
Institute for Mongolian Studies, Mongolian National University of Education
Institute of Language and Literature, Mongolian Academy of Sciences
Buddha Dharma Research Institute of Religion and Cultural Heritage NGO



Website



Program



BUDDHOLÓGIA ÉS TIBETISZTIKA TANSZÉK**Nemzetközi előadások a tanszéken**

A Buddhizmus-kutatás Központ rendezésében, a Khyentse Foundation támogatásával, a tanszék meghívására kiemelkedő külföldi kutatók tartottak előadásokat az elmúlt időszakban az Intézetben.

Prof. Sir James Mallinson (University of Oxford), **2024. május 2.**
Haṭhayoga's Tantric Buddhist Roots

Prof. Mallinson ismertette az *Amṛtasiddhi* című XI. századi buddhista szöveg tanításait, és bemutatta, hogyan gyökereznek a későbbi Śaiva szövegek hatha jóga gyakorlatai a tantrikus buddhizmusban. Az *Amṛtasiddhi* kritikai kiadása és fordítása új távlatokat nyitott a jóga tanulmányozásában, Mallinson Szántó Péter-Dániellel közösen szerzett monográfiája (*The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla. The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition*, Pondicherry: EFEO/IFP, 2021) immár ingyenesen és teljes terjedelmében letölthető a következő linken:

<https://hal.science/hal-04031405v1/file/Mallinson%20%26%20Szántó%202021%20Amṛtasiddhi%20and%20Amṛtasiddhimūla.pdf>

Az előadás megtekinthető:

<https://www.youtube.com/watch?v=9JEQtwPg1g>

Prof. Jens-Uwe Hartmann (LMU, München), **2024. május 9.**
New Perspectives on an old Buddhological controversy: Āśvaghoṣa and his Sūtrālaṃkāra

Az előadás egy XX. század eleji tudományos vitát vett górcső alá nemrégiben felfedezett források alapján. Az előadásról hangfelvétel készült, amelyet szívesen bocsátunk az érdeklődők rendelkezésére.

Prof. Dr. Weirong Shen (Tsinghua Egyetem, Peking), **2024. június 7.**
Decoding the Yantra Yoga within the Chinese and Tibetan Texts and Contexts of the Mongol-Yuan Period

A Yuan-kori tibeti tantrikus buddhizmus egy eddig hanyagolt területnek számított, de Prof. Shen filológiai vizsgálata (kínai és tibeti források alapján) izgalmas új betekintéseket eredményezett.

Prof. Charles Ramble (EPHE, CRCAO, Párizs), **2024. november 12.**
The “Outer Support Arrangement” (Phyi rten bskos)

Az előadás fő témája egy igen ritka Bönpo-rituálé bemutatása volt számos képpel és videóval tarkítva.

**Magyar Buddhológiai Konferencia,
2024. július 11.**

A Buddhizmus-kutatás Központ együttműködésével, a Khyentse Foundation támogatásával valósult meg éves konferenciánk 2024-ben.

A RENDEZVÉNY PROGRAMJA

10:00	Megnyitó
1. szekció	
10:10	Pataki-Tóth Angelika: <i>Buddhista szerzetesek a keresztényekkel szemben – A keresztényellenes buddhista propaganda szövegek alapjai és célja a japán keresztényüldözések időszakában</i>
10:40	Dr. Ruzsa Ferenc: <i>Páli sati, szanszkrit smṛti – „emlékezet”</i>
11:10	Dr. Körtvélyesi Tibor: <i>Az „öt szkandha” jelentése a Benáreszi beszédben</i>
11:40	Dr. Szántó Péter-Dániel: <i>Gondolatok a Bodhicaryāvatāra fordításairól</i>
2. szekció	
14:00	Dr. Hidas Gergely: <i>Egy 21. századi vajrācārya életrajz a Kathmandu-völgyből</i>
14:30	Boros Gábor Péter: <i>Taixu mester kereszténységről alkotott képe korpusznyelvészeti kutatás fényében</i>
15:00	Dr. Teleki Krisztina: <i>A Hangáj-hegység áldozati szövegei</i>
3. szekció	
16:00	Munkhbadrakh Manidkhuu: <i>Translation of the Bsdus grwa Literature</i>
16:30	Tsegmid Solongo: <i>Connection of Śrīdevī’s Fulfillment Offering (Ganzai) Depiction and Ritual Text (Gaans)</i>
17:30	Dr. Orosz Gergely: <i>A transzcendens bölcsesség (prajñāpāramitā) rövidebb szútráinak magyar fordításáról</i>
18:00	Zárszó

Claus Oetke-émlékgyűjtemény

Tanszékünk több mint 2500 kötettel gazdagodott idén. A gyarapodás elsődleges forrása tragikus hirtelenséggel elhunyt kollégánk, Prof. Dr. Claus Oetke (Berlin, 1947 – Costa Rica, 2019) magángyűjteménye, amelyet özvegye, Cynthia Satur-Oetke adományozott intézetünknek. Tanszékünk ezúttal is szeretné kifejezni háláját. Köszönetünket szeretnénk kifejezni továbbá Prof. Dr. Ernst Steinkellner és Prof. Jonathan Silk kollégáknak kedves segítségükért, valamint a Khyentse Alapítványnak a szállítási költségek fedezéséért. A rendkívül gazdag gyűjtemény állományba vétele folyamatban van, ebben Jónás Dávid kollégánk vállal oroszlánrészt.

Oetke professzor a kortárs buddhológia egyik megkerülhetetlen szaktekintélye volt, számos monográfiája mesterműveként az *'Ich' und das Ich: Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse* című, 1988-ban publikált kötetét szokták említeni és cikke főleg filozófiai kérdésekkel foglalkozik. Nem utolsósorban nyelvzseni volt: kollégáink beszámolója szerint több mint két tucat nyelven olvasott.

A China Tibetology Research Center (CTRC) munkatársai Tanszékünkön, 2025. április 7–10.

Április 8-án műhelymegbeszélést tartottunk „Chinese Treasures of Sanskrit Manuscripts” címmel. Előadtak Szántó Péter-Dániel, Orosz Gergely (Buddhizmus-kutatás Központ/MTA Keleti Gyűjtemény), Hidas Gergely (Tan Kapuja Buddhista Főiskola), Dezső Csaba (Indológia Tanszék), Dhondrup Tsering (Károly Egyetem, Prága, közösen témavezetett doktoranduszunk), valamint a CTRC munkatársai:

1. *An Ethnographic Observation on Lhasa Muslim's Festival*, Yung Xiaochun, Institute of Contemporary Tibetan Studies.
2. *Research Project on Sanskrit Palm-Leaf Manuscripts of the China Tibetology Research Center*, Lumucao, Institute of Tibetan Medicine Pharmacology Studies.
3. *The Achievements of the China Tibetology Research Center in the Compilation and Study of Historical Archives on Xizang during the Yuan, Ming, and Qing Dynasties*, Sanmudan, Institute of Tibetan History Studies.

Buddhológia és a mesterséges intelligencia

Korunk egyik legnagyobb kihívása a mesterséges intelligencia (MI) rohamos térnyerése. A többnyelvű buddhista irodalom kiválóan értelmezhető nagy nyelvi modellként (LLM), így az MI-alapú elemzések révén a párhuzamos szövegek kutatása is új távlatokat nyer. A UC Berkeley által fejlesztett Dharmamitra fordítómotor várhatóan alapvető eszközzé válik szakterületünk számára, ezért különös megtiszteltetés, hogy tanszékvezetőnket is felkérték a projektben való közreműködésre, címzetes vezetői tanácsadói minőségben.