

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2013/1



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

10. ÉVFOLYAM
2018/1

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Hajrandzsú tálja, az Ermitázs állandó kiállítása, Szentpétersvár
(fotó: Kápolnás Olivér)

Szerkesztőbizottság

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

Szerkesztő

Takó Ferenc

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

A folyóirat stíluslapja (http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)
alapján elkészített tanulmányokat a tako.ferenc@btk.elte.hu e-mail címre kell
beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai
lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2019-ben.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Péter Alexa

Nyomdai kivitelezés: CC Printing



ISSN 2060–9655

TARTALOMJEGYZÉK

Interjú Csongor Barnabással (GALAMBOS IMRE)	1
KÓSA GÁBOR: Kultúrhéroszok vagy hivatalnokok? Feltaláló-listák a <i>Lüshi chungiu</i> 17. könyvében	33
VÁRNAI ANDRÁS: Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II. Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?	63
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Hajrandzsu tálja	105
CSENDOM ANDREA: A terhesség és magzatkép az Edo-kor második felében: törvényeken, <i>ōraimonokon</i> és Kyōden <i>gesakuján</i> keresztül	119
PAPP MELINDA – ZENTAI JUDIT ÉVA: Gyógyítók és gyógyítás a folklór és orvostörténet tükrében a Meiji előtti Japánban	149
SZABÓ BALÁZS: A fekete hajók előtt: nyugati kapcsolatfelvételi kísérletek Japánnal	171
ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: A Meiji-kori japán nyelv forrásai: A gyorsírásos átiratok (II.)	195

RECENZIÓK

PAP MELINDA: Hamar Imre: <i>A kínai buddhizmus története</i> . Konfuciusz Könyvtár 2.	219
UMEMURA YUKO: Farkas Ildikó: <i>A japán modernizáció ideológiája</i>	223
VARGHA ATTILA: Kortárs Japanológia II. (Károli könyvek.) Japánnyelv-pedagógia Magyarországon.	227
MUTH PATRÍCIA – PECZE ÁGOTA: Yasutane – Chōmei – Bunting: <i>A fűkunyhóból</i> . Szerkesztette, fordította és a jegyzeteket készítette Fülöp József és Szemerey Márton.	233
Absztraktok (angol)	239
Absztraktok (kínai)	245

TABLE OF CONTENTS

Interview with BARNABÁS CSONGOR (GALAMBOS, IMRE)	1
KÓSA, GÁBOR: Culture Heroes or Officials? Lists of Originators in the 17th Book of the <i>Lüshi chungiu</i>	33
VÁRNAI, ANDRÁS: Taoist Viewpoints in Language Explanation and in Value Theory	63
KÁPOLNÁS, OLIVÉR: Hairanju's Bowl	105
CSENDOM, ANDREA: Image of Pregnancy and Fetus in the Second Half of the Edo Period: Through Law Texts, <i>Oraimono</i> , and Kyōden's <i>Gesaku</i> .	119
PAPP, MELINDA – ZENTAI, JUDIT ÉVA: Healers and Healing in pre-Meiji Japan as Reflected in Folklore and Medical History	149
SZABÓ, BALÁZS: Before the Black Ships: Western Attempts to Establish Diplomatic Relations with Japan	171
ALBEKER, ANDRÁS ZSIGMOND: Stenographic Records as Material of Japanese Language in the Meiji period (II.).....	195
Reviews	219
Abstracts (English)	239
Abstracts (Chinese)	245

目录

高奕睿 (GALAMBOS, IMRE) 博士采访陈国 (CSONGOR, BARNABÁS) 教授	1
康高宝 (KÓSA, GÁBOR): 文化英雄还是官员? 《吕氏春秋》第十七卷始祖名录.....	33
沃安拉 (VÁRNAI, ANDRÁS): 从语言解释和价值理论来看道家观点	63
塔利威 (KÁPOLNÁS, OLIVÉR): 关于海兰珠碗的研究	105
陈安德 (CSENDOM, ANDREA): 江户时代下半叶的怀孕与胎儿情况研究: 通过法律文本、往来物和京伝 (Kyōden) 的戏作	119
帕伯麦琳姐曾陶伊尤迪特·伊娃 (PAPP, MELINDA – ZENTAL, JUDIT ÉVA): 从民俗学和医学史来看日本明治前的治愈师和治疗	149
萨布 (SZABÓ, BALÁZS): 在“黑船”之前: 西方列强试图与日本建立外交关系.....	171
阿尔贝克尔 (ALBEKER, ANDRÁS ZSIGMOND): 关于明治时代日 语语言材料—速记文稿的研究	195
书评	219
摘要 (英文)	239
摘要 (中文)	245

E SZÁMUNK SZERZŐI

- ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: Kyōto Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Japán nyelv és irodalom szak; Tōkai Gakuin Egyetem Humán Kapcsolatok Kar; ToBuCo Szakiskola Üzleti tanulmányok szakirány, óraadó tanár
email: kikuchi.anzu@gmail.com
- CSENDOM ANDREA: Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, doktorandusz, Chūō University, Tokyo, Japan Foundation ösztöndíjas
email: csendomandrea@gmail.com
- GALAMBOS IMRE: Cambridge-i Egyetem, Ázsiai és Közép-keleti Tanulmányok Kar, előadó
email: galimre@gmail.com
- KÁPOLNÁS OLIVÉR: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, tudományos segédmunkatárs (OTKA)
email: kaapolnaas@gmail.com
- KÓSA GÁBOR: MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, docens
email: kosa.gabor@btk.elte.hu
- MUTH PATRÍCIA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, MA hallgató
email: muthpatri@yahoo.co.jp
- PAP MELINDA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, adjunktus
email: pap.melinda@btk.elte.hu
- PAPP MELINDA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, adjunktus
email: papp.melinda@btk.elte.hu
- PECZE ÁGOTA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, MA hallgató
email: agota.pecze@gmail.com
- SZABÓ BALÁZS: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, adjunktus
email: szabo.balazs@btk.elte.hu
- UMEMURA YUKO: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, docens
email: umemura.yuko@btk.elte.hu
- VÁRNAI ANDRÁS: ELTE BTK, Filozófia Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, mb. előadó, ny. docens
email: varnai@caesar.elte.hu
- ZENTAI JUDIT ÉVA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, adjunktus
email: zentai.judit@btk.elte.hu

Interjú Csongor Barnabással

Csongor Barnabás

Csongor Barnabás (1923–2018) a Pázmány Péter Tudományegyetemen (később ELTE) magyar-olasz szakos volt, miközben Ligeti Lajosnál tanult kínai, török és mongol filológiát. 1948-tól az ELTE Kelet-ázsiai Tanszékén tanársegéd, majd adjunktus (1950) és docens (1962) lett. 1963 és 1983 között a tanszék vezetője volt, ahol 1991-től nyugdíjasként is sokáig tanított még.

Sinológiai munkássága alapvetően két részre osztható, és mindkét területen kiemelkedőt alkotott:

1. Történeti nyelvészeti kutatásaiban különösen nagy figyelemmel fordult a nem kínai (ujgur, tibeti, bráhmí) írású emlékekhez, és e korábban negligált forrásokról kimutatta, hogy relevánsak a középkori kínai kiejtés rekonstruálásában. Legfontosabb ilyen jellegű írásai a következők: „Chinese in the Uighur Script of the T’ang-period” *Acta Orientalia Hung.* II (1952) 73–122; „Some Chinese Texts in Tibetan Script from Tun-huang” *Acta Orientalia Hung.* X (1960) 97–140; „A Chinese Buddhist Text in Brahmi Script” *Unicorn (Chi-lin)* (1972) 36–77.

2. Kiemelkedő stilisztikai érzékét egykori magyar szakosként a műfordítás területén is kamatoztatta. Ilyen irányú érdeklődése már az ’50-es években megnyilvánul, amikor Tang-kori költők (Li Taibo, Bo Juyi, Du Fu) verseinek válogatását és nyersfordítását végzi, 1961-ben pedig megjelenik első regényfordítása (*Vízparti történet* I–II). 1967-ben Tőkei Ferencsel közösen adják ki a *Klasszikus kínai költők* (I–II.) antológiát, majd 1969-ben egy újabb nagyívű regényfordítást (*Nyugati utazás avagy a Majomkirály története* I–II.) jelentetett meg. A fordítások mellett elméleti jellegű tanulmányokat is publikált a kínai regényről.

Bevezetés

írta: Galambos Imre

Az itt közölt interjúhoz az apropót eredetileg Shih Chi-yu professzor, a National Taiwan University tanárának felkérése szolgáltatta, aki éppen egy, az európai sinológia történet felölelő „oral history” projekt keretén belül keresett magyarországi kapcsolatot. Javasoltam, hogy korára és jelentőségére tekintettel Csongor Barnabás professzor kellene legyen az első interjúalany. Mivel jómagam is Tanár úr tanítványa voltam valamikor, az interjút szívesen vállaltam magamra. Ugyanazon látogatásom alkalmával interjút készítettem Tanár úr feleségével, Dr. Ferenczy Máriával is. Magukra az interjúkra három alkalommal került sor 2016 telén, amelyből az első kettő Csongor tanár úrral, míg a harmadik Ferenczy tanárnővel készült. Ebben a számban a Csongor beszélgetés kerül közlésre.

Elsősorban Tanár úr egészségügyi állapotának volt köszönhető, hogy míg az interjú részletesebben foglalkozik életének korai szakaszával, a szűk értelemben vett szakmai rész rövidebbre sikerült, mert Tanár úr kifáradt és pihennie kellett. Látszott, hogy felkészült a találkozásra és átgondolt egy sor dolgot, amit el akart mondani, de később már sokkal spontánabb volt a beszélgetés. Ezért is áll két részből az interjú, s érdemes lett volna tovább folytatni néhány héttel később, de akkoriban sajnos nem volt módom ennyire gyakran Budapestre járni.

Szólnék pár szót személyes kapcsolatomról is Tanár úrral. Két évet jártam az ELTE Kínai Tanszékére 1992 és 1994 között, s ezalatt az idő alatt rendszeresen látogattam Tanár úr óráit és szemináriumait. Ezek zöme szövegolvasásból állt, de amíg átrágtuk magunkat a *Lunyu* 論語, a *Sanzijing* 三字經 vagy a *Shuihu zhuan* 水滸傳 eredeti szövegén, addig nagy mennyiségben kaptunk háttérinformációt minden más kínai dologról is. Így a szövegek fordítása bizonyos szempontból csak ürügy volt arra, hogy Kínáról és a klasszikus kínai történelemről tanulhassunk.

Emlékezetes élmény maradt, hogy egyszer néhányan megkértük Tanár urat, hogy fakultatív foglalkozás keretében olvassunk közösen a *Zhuangzi* 莊子 belső fejezeteiből. Ezt azért kértük, mert az órán mindig csak a konfuciánus tananyag szövegeit olvastuk, amelyek akkoriban száraznak és unalmasnak tündek. Ezzel szemben a *Zhuangzi* egy színes és izgalmas világot jelentett, amelyet valamilyen oknál fogva rendszerint elkerültünk az órákon. Tanár úr beleegyezett, hogy persze, szívesen olvas velünk *Zhuangzi*-t. Mégis,

amikor először összegyűltünk az Izabella utcai tanáriban, azzal kezdte, ahhoz, hogy rendesen megértsük a *Zhuangzi* világát, muszáj lesz a *Zuozhuan* 左傳 nevű krónikával kezdenünk. A *Zuozhuan* persze semmivel sem volt jobb, mint a többi konfucianus szöveg, amelyet addig olvastunk, de most már nem menekülhetünk, és legalábbis néhány alkalommal ott kellett ülnünk a szabadidőnkben és olvasni a száraz és tömör történelmi prózát.

Egy másik különös emlékem, hogy egy késő délutáni óra után egy darabig elkísértem a Tanár urat és sokáig beszélgettünk szövegekről és más izgalmas dolgokról. Aztán búcsúzáskor rámnézett és azt mondta: „Imre, ha maga jó sinológus akar lenni, akkor ne nősüljön meg!” Ebből az utolsó három szót tagolva hangsúlyozta. Persze ő is nős volt és az intelme engem sem tartott vissza a házasodástól.

Talán mert eredetileg szakterületemnek az ókori Kínát választottam, viszonylag sok közös témánk volt. Abban is különbözött többi tanáromtól a tanszéken, hogy ő elsősorban szakmai dolgokról szeretett társalogni és az anekdota jellegű személyes élmények ritkábban kerültek elő. Külön élmény volt látni, hogy enciklopédikus tudásának köszönhetően a kínai történelem bármelyik korszakához és szinte bármilyen témához hozzá tudott szólni és hasznos tanácsot adni. Ugyanakkor rendkívül kritikus is volt és néha úgy tűnt, hogy semmi sem volt elég pontos vagy alapos számára. Tulajdonképpen saját kutatási módszere is ehhez kapcsolódott, mert – mint ahogy ezt többször emlegette – neki magyarországi sinológusként nem volt alkalma eredeti szövegleleteket feldolgozni és kiadni, hanem helyette figyelmesen végigrágtta magát mások ilyen jellegű munkáin és az azokban talált hibákat dolgozta fel és írta meg.

Mire elvégeztem tanulmányaimat és elhelyezkedtem, Tanár úr már nyugdíjba vonult, és így nagyjából egy vagy kétévente ellátogattam Hernád utcai otthonukba tiszteletemet tenni. Ilyenkor mindig leültettek és másfél-két órán keresztül beszélgettünk a legkülönbözőbb szakmai dolgokról. Valójában sajnálom, hogy az akkori beszélgetéseink nem kerültek rögzítésre, mert rendkívül tanulságosak és izgalmasak voltak, és mindig tanultam egy sor teljesen új dolgot.

A találkozásaink során sokszor beszélt az éppen folyamatban lévő fordításairól is. Már 2000 környékén sokat beszélt a *Zhuangzi* (*Chuang-ce*) fordításáról, amelyet akkoriban készített. Már készen volt, de még mindig javítgatta, simítgatta. Egyszer kihozta az egész kéziratot és azt mondta: „Na Imre, nézze, itt van az egész. Megmutatom magának, hogy megvan. Majd elmondhatja,

hogy maga látta.” De aztán valószínűleg sosem lett vele teljesen elégedett, mert máig nem jelent meg. Néhány évvel később áttért a *Jinpingmei* 金瓶梅 (*Szép asszonyok egy gazdag házában*) fordítására és sokat beszélt erről is. Azt mondta, hogy most kezdte igazán élvezni a kínai nyelvet. Ezzel is nagyjából készen volt már, de még mindig folytatta a munkát. Nyilván nemcsak másokkal, hanem önmagával is szigorú volt.

Első beszélgetés

2016. december 5. 11.00–12:45

Jelen vannak: Csongor Barnabás, Ferenczy Mária, Galambos Imre

GI: Először is, Tanár Úr, a családi háttéréről ha tudna mondani valamit.

CsB: Hát igen, a családi háttér anyyi, hogy én vagyok az első sinológus a családban, illetve bocsánat, hogy szerényebben fogalmazunk, olyasvalaki, aki tevőlegesen érdeklődik Kína iránt, és nagyon könnyen lehet, hogy egyben az utolsó is, lévén hogy sem az elsőfokú, sem másodfokú, sem harmadfokú utódaim (tekintve, hogy dédunokám is van már) közül egyik sem mutatott hajlandóságot arra, hogy érdeklődjék Kína iránt.

FM: Mindez a családon belül értendő ugyebár.

CsB: És a rokonságban sincs.

GI: Honnan jön a család?

CsB: Hát, kérem szépen, apai részről Gömör megyeiek vagyunk, mégpedig bunyevácok, ami Gömör megyében elég csodálatos dolog. A Csongor, mondanom sem kell, hogy magyarosított név. Az eredeti nevünk Krenics, ez valamilyen délszláv nyelven azt jelenti, hogy (most csúnyát mondok, mert latinul mondom), *leuciscus leuciscus*. Ez egy édesvízi halfajta, egy olyan 20cm hosszúra szokott megnőni – ezt különben a lányom derítette ki.

GI: És a Tanár Úr hol született?

CsB: Miskolcon születtem, Miskolcon is éltem életem javarészét. Apám első generációs értelmiségi, apja is paraszt volt, és hát a felmenői – mint mondtam – bunyevác származásúak. Azt tudni kell, hogy a bunyevácok katolikus délszlávok, tehát majdnem horvátok. És hát a hagyomány szerint az akkori földesurak, a Serényi grófok telepítették őket valahonnan Bácskából vagy Baranyából (oda valósiak az eredeti bunyevácok) Gömör megyébe. De hát ez csak egy ilyen családi hagyomány, az tény, hogy a neve délszláv volt, így magyarázható meg a család neve. Ezt különben az inter-

netről tudjuk, a lányom ezt onnét állapította meg. Anyai részről viszont német vagyok. Mármost a felmenőim, mégpedig apai részről, anyám apja valószínűleg porosz. Nyíregyházig tudjuk visszavinni, vagyis kétszáz évig. Anyai-anyai részről viszont svájci, mégpedig Graubünden kantonbeli. Szóval tisztességes kelet-európai család vagyunk.

GI: Milyen iskolába járt a Tanár Úr?

CsB: Katolikus elemibe, lévén hogy katolikusnak születtem. Tovább folytatódik ugye a kelet-európaiság, lévén hogy az apám katolikus, anyám viszont református, aminek következtében csak polgári esküvőt köthettek, mert anyám nem volt hajlandó, illetve szóba sem került, hogy reverzálist adjon.

FM: A fiúkat katolikusnak, a lányokat meg reformátusnak nevelték.

CsB: Pontosan. Aminek következtében engem időnként gyerekkoromban tört a frász, hogy szegény jó anyám el fog kárhozni, mert hittan órán, mondanom sem kell, hogy azzal tömték minket, hogy szidták a reformátusokat. A zsidókat már nem is említették.

GI: És utána milyen iskolába járt a Tanár Úr?

CsB: Utána természetesen a Miskolci Királyi Katolikus Fráter György Gimnáziumba, tudniillik annak idején a Horthy Magyarországon Mária Terézia óta voltak nem szerzetes rendek által fenntartott, de mégis felekezeti iskolák. Miskolcon volt egy ilyen katolikus gimnázium, ez volt a Fráter György. Volt egy református gimnázium is. Tehát hozzánk csak katolikusokat vettek fel, illetve bizonyos számban izraelita gyerekeket. A református gimnáziumba ugyancsak.

GI: A Tanár Úr mikor és miért kezdett keletkutatással foglalkozni?

CsB: Abban az időben ez benne volt a levegőben, mert roppantul dúlt ugye a nemzeti érzés, a fajmagyarkodás, aminek én is, mint ifjú és lelkes fiatal ember, buzgó híve voltam. Rengeteg nyomtatott és szóbeli megnyilatkozása volt akkor annak, amit később Zsirai tanár úr, aki a finnugor nyelvek professzora volt abban az időben a Budapesti Egyetemen, délibábos nyelvészetnek nevezett. Ezt biztos maga is ismeri. Attól az időtől kezdve, hogy Sajnovics János jezsuita csillagász a 18. században észlelte Norvégiában, hogy a lappok nyelve hasonlít a magyarokéhoz, azóta tudjuk azt, hogy a magyar nyelv a finnugor nyelvek közé tartozik. A magyar nemzeti büszkeség, nem utolsó sorban a nemesi önérték ezt nem volt hajlandó lenyelni, hanem elkezdett bibliai és egyéb források alapján az égvilágon minden nemzettel és kultúrával rokonítani minket, illetőleg a magyarokat, kezdve a zsidókon, egészen a maja indiánokig. Erre vonatkozóan '44-ben ennek

a bizonyos Zsirai Miklós professzornak jelent meg egy nagyon érdekes cikke „Östörténeti csodabogarak” címmel,¹ és nemrégiben volt a kezemen egy ugyancsak magyar nyelvű kiadvány – *A magyarok eredete* vagy valami hasonló a címe – Keresztes Károlytól, amely nagyon komolyan és alaposan sorra veszi az összes ilyen délibábos elképzeléseket.²

GI: És mikor történt, hogy a Tanár Úr a Kelet felé orientálódott?

CsB: Hát már kezdődött a középiskolában. Apám jogász volt, ügyvéd volt Miskolcon. Parasztgyerekből lett ügyvéd és jogász. Előzőleg mint parasztgyereket, hát a szülei minék szánták volna? Papnak. Úgyhogy Rozsnyóban – ami akkor Magyarországhoz tartozott ugye, ezerkilencszázegynéhányban – a Premontrei Gimnáziumba járt iskolába azzal a szándékkal, hogy majd belép a premontrei rendbe. Ez egy tanító rend, a fehércsuhások. Érettségi után arról is volt szó, hogy belép a rendbe, de egy év után kilépett a rendből. Én kérdeztem tőle, hogy miért, ő kurtán csak annyit felelt, hogy „el akartak küldeni Rómába és én nem akartam menni”. A hűgornak többet mondott, neki még azt is mondta, hogy kiábrándult a papokból. Elég az hozzá, hogy akkor először elment volna matematika-fizikus tanárjelöltnek, de ez abba maradt és elment jogásznak. Így lett aztán belőle ügyvéd Miskolcon.

Úgyhogy 14-ben vagy mikor, az Első Világháborúban be is hívták katonának, kivitték az orosz frontra, be is került Szibériába hadifogságba vagy 4-6 évre. Ezekről nem tudok biztos dátumokat, mert ezekről sosem beszélt. Úgyhogy erről nem tudok közelebbit, csak gyanítom, hogy olyasmi eszméket szedhetett ott fel, hogy amikor később hazakerült '19-20-ban, azokat idehaza nemigen lett volna tanácsos emlegetni. Nem mintha – mit tudom én – kommunista lett volna vagy hasonló, mert ennek nyomát sem láttam később. Szóval mindenesetre meglehetősen hányatott sorsa volt. Elég az hozzá, hogy a hadifogság után 1919–1920-ban Szibérián keresztül – mint csehszlovák állampolgár, lévén hogy mint ilyesmit kezelték a szibériai fogolytáborok feloszlata után – Vlagyivosztkba került. Akkor az újonnan alakult csehszlovák kormány, nyilván az Antant támogatásával, a jövődő állampolgárai számára bérelt egy hajót és azzal hozta őket haza. Mint ilyen csehszlovák állampolgár, atyám is erre a hajóra került. Erről

¹ Zsirai Miklós 1943. „Östörténeti csodabogarak”. In: *A magyarság östörténete*. Szerk. Ligeti Lajos. Budapest.

² Itt valószínűleg Nagy Károly *Őshazakeresőink Nyomában* című könyvéről van szó, amely 2003-ban jelent meg.

sem beszélt részletesen, fogalmam sem volt arról annak idején gyerekkoromban, hogy ennek mi volt a háttere. És hát ennek következtében, mintegy jóvátételként a szibériai hadifogságra, Vlagyivosztokból beutazta a fél világot. A Gibraltáron keresztül, megkerülve Afrikát, vagy a Szuezi-csatornán keresztül, azt már nem is tudom, a lényeg az, hogy Egyiptomban például kiszállt és megnézte a piramisokat meg hasonlókat. Tehát kapott egy kis világgörüli utazást.

A legnagyobb meglepetésére, amikor Triesztben felültették a vonatra, meg sem álltak talán Kassáig vagy meddig, ott pedig fogadták őket és eljátszották tiszteletükre a csehszlovák himnuszt. Úgyhogy aztán, amikor valamennyire tájékozódni tudott, mert hiszen nyilván nem volt egyedül magyar nemzetiségű csehszlovák hadifogoly, egyik éjszaka szépen átlépett a határon és hazament Putnokra. Ez volt az ő szülővárosa. Putnokról aztán bejött Miskolcra, Miskolcon bevégezte még az egyetemi jogi vizsgáit. Ezeket különben folytatta a hadifogságban is, mert azt azért lehetett csinálni, sőt azt hiszem maga is okított már másokat a jogra. Ő maga iskolából tanult németül, a hadifogságban megtanult valamelyest oroszul, azonkívül angolul és franciául. Tehát a nyelvtudás úgy látszik ment a családban. Eljött Miskolcra, ott megismerte anyámat a miskolci Aranyszarvas patikában, amelyik akkor anyámék anyai ágú családjának egyik részéhez tartozott. Összeházasodtak, és hát így születtem meg 1923-ban.

GI: De ha mint csehszlovák állampolgárt tartották számon, akkor gondolom szlovákul is tudott, nem?

CsB: Nem. Legalábbis erről soha nem volt szó. Miskolc környékén vannak szlovák falvak, talán még máma is, azokon én megtanultam valamelyest, egy pár szót szlovákul. Apám esetében ezt sosem hallottam.

GI: Térjünk akkor vissza arra, hogy a Tanár Úr hogyan kezdett el a Kelettel foglalkozni?

CsB: A Kelettel foglalkozás meg ezzel a bizonyos délibábos nyelvészettel indult. Akkor például nagyon nagy divat volt a sajtóban és közkiadásban is a magyar–japán kapcsolat és rokonszenv. Sőt, a magyar–japán rokonság. Úgyhogy a Kelet iránti érdeklődésem abban csúcspontodott ki úgy hetedik-nyolcadik gimnáziumban, hogy a magyar–japán rokonsággal fogok foglalkozni és be fogom bizonyítani, hogy nem is igaz, hogy mi finnugor nyelv vagyunk, hanem a japánokkal vagyunk rokonságban.

GI: És hogyan lett ebből karrier, pálya?

CsB: Tulajdonképpen roppant egyszerűen lett ebből sinológia. Közben történt az, hogy 1938-ben – hát ez is Kelet-Európa – jött az Első Bécsi Döntés, ahol az akkori Magyarország szövetségesei, tehát a Náci Németország és a Fasiszta Olaszország jóvoltából a Trianoni Békével elcsatolt országrészek egy részét, amelyek túlnyomórészt magyar lakossággal rendelkeztek, visszaadták Magyarországnak. Az Első Bécsi Döntés alkalmával, ami 1938-ban történt, Szlovákia déli, máig túlnyomórészt magyar-lakta részét visszacsatolták Magyarországhoz. Ehhez persze létre kellett hozni egy megfelelő magyar hivatali apparátust is, például bírókat kellett kinevezni, és ehhez toboroztak nagy jogi tapasztalattal rendelkező egyéb jogászokat, például tapasztalt és idős ügyvédeket. Úgyhogy apám, nem utolsósorban anyám biztatására, mert azért ügyvédnek lenni elég bizonytalan valami volt, nem járt fix fizetéssel, apám megpályázta ezt a hivatali állást, aminek a feltétele az volt, hogy minimum két évet vállalni kellett az új területen. Úgyhogy így kerültünk mi akkor 1939-ben Beregszászra. Apám mint vizsgálóbíró, mi pedig hát mint család. Aminek megvolt az az előnye, hogy törvény szerint ugye a bírói függetlenség garantálása végett bírót csak saját kérésére lehetett áthelyezni, viszont azt vállalni kellett a kinevezés miatt, hogy a minimum két évet ezen a helyen töltünk el.

GI: Na és a Kelet?

CsB: Lássá, milyen bonyolult ez a kis Kelet-Európai történet. Mert az, hát világtörténelmi szempontból egy kabaré vagy nem is tudom micsoda.

GI: Hát mindenhol bonyolult a történelem.

CsB: Szóval olvastam ezeket a fantasztikus könyveket, hát volt még olyan is, ami hát még például nyugaton azt hiszem máig nagy divatban van, mert amikor '57-ben kikerültem Amerikába, a könyvesboltokban láttam a piacon egy művet, hogy az emberiség bölcsője a Mu földön volt (biztos maga is látott valami ilyesmit), ami nem is az Atlantisz volt az Atlanti Óceánban, hanem a Csendes Óceánban süllyedt el, mégpedig a szerző szerint (egy George Wall nevű angol szerint) időszámításunk előtt tizenkétezer évvel.³ De mindegy. Szóval akkor egy erről szóló könyv megjelent magyarul, én sürgősen megszereztem, fölkelkesedtem és előadást tartottam róla.

³ Itt valószínűleg James Churchward (1851–1936) angol íróról van szó, aki eredetileg 1925-ben publikálta *The Lost Continent of Mu* című könyvét, amelynek számos későbbi kiadása is megjelent.

Beregszászon persze a visszacsatolt terület népe az anyaországból jött tudós fiatalembert áhítattal hallgatta. Hogy magukban mit gondoltak, az más kérdés. Szóval zavaros ember voltam nagyon.

Úgyhogy mikor leérettségiztem, atyámnak természetes lett volna, hogy folytatom az ő szakmáját. Nagyon szép gazdag jogászi könyvtára volt, de hát én arról hallani sem akartam. Különben sem voltam jóban apámmal, mint az nagyon sok fiúgyerekekkel megtörténik. Hanem mondtam, hogy én pedig keleti nyelvész akarok lenni. Mégpedig japán. Hát erről viszont anyám sem akart tudni, révéen hogy „édes fiam, hát éhen fogsz halni, mint a Kőrösi Csoma Sándor.” Hát anyám nem tudta, hogy Csoma Sándor éhen halt-e vagy nem, a lényeg az, hogy meghalt. Tehát nem tudtunk megegyezni, úgyhogy kiegyeztünk középúton, hogy akkor legyek közgazdász. Mert akkor nem is jogász, de nem is keleti nyelvész, és ott működik a Keleti Nyelvek Intézete. Azt valamikor a kilencszázas években, a Monarchia idejében alapították, a Monarchia keleti irányú terjeszkedési irányában. Ebben az intézetben annak idején törököt, arabot, perzsát, szerbhorvátot meg ilyeneket tanítottak. Én el is mentem a Közgazdasági Egyetemre, ami akkor a Műegyetemhez tartozott a változatosság kedvéért. Megkerestem a Keleti Intézetet. Az állt a Germanus Gyulából, aki törököt, arabot és perzsát tanított. Ebből állt az egész intézet, japánról szó sem volt.

Két féléven keresztül bírtam, az első félév Karácsonyán leborultam apám-anyám előtt és mondtam, hogy ez nekem nem megy, ez nekem nem köll, legyetek szívesek engedjete el engem japán nyelvésznek. Na, erre nem mondtak semmit, de hát mondták, hogy azért fejezzem be a közgazdaságit, legalább a második félévet, hogy valamink legyen. El is mentem, és közben apám – örök életemben csak hálás tudok lenni neki érte, akár mennyire nem értettük meg egymást addig – ekkor megértett engem, tudniillik tudtom és beleegyezésem nélkül, de teljesen utólagos jóváhagyással beadta a kérvényemet az Eötvös Collegiumba. Ez egy Eötvös Loránd minisztersége idején 1895-ben alapított elit tanárképző intézet volt, amelyik a magyarországi középiskolai tanárság színvonalát volt hivatva emelni, és amelyik aztán létezett ebben a formában egészen 1947–48-ig. Formailag középiskolai tanárokat képezett, mégpedig az akkori szokás szerint kétszakosokat. De emellett a tanárai, akik aztán nagyrészt később magának ennek a kollégiumnak a végzett hallgatói, neveltjei voltak, külön felvételi vizsgát rendeztek ebben a kollégiumban, amelyre rendszerint a kollégiumban végzett középiskolai tanárok küldték kiválónak látott, arra

alkalmasnak látszó diákjaikat. Valahogy talán miskolci tanári ismerőseitől tudta meg ezt apám, vagy tudta hamarabb is, azt már nem tudom, mert hiszen nem voltam vele olyan bizalmas viszonyban, hogy erről beszélgettünk volna.

Az Eötvös Collegium alapján véve középiskolai tanárokat képezett, mégpedig színvonalasabbakat, mint általában a többi középiskolai tanárjelölt. De emellett egy sajátos értelmiségi elitképzés is folyt. A kollégium tanárai rendszerint a középiskolák ajánlásai alapján vették fel az új egyetemi hallgatókat a kollégiumba. Így az Eötvös Collegium utánpótlása a középiskolák érettségiző diákjai közül került ki, rendszerint ha az illetőnek voltak a kollégiumban végzett tanárai. Ez azonban nem korlátozódott a tanári pályára. Bár a kollégiumba csak tanárjelölteket vettek fel, tehát magyar-német, angol-francia, történelem-földrajz, stb. két tanári szakkal rendelkező tanárjelölteket. De ugyanakkor külön gondot fordítottak kezdetől fogva azokra a tehetségesnek látszó fiatalokra, akik különböző és egyetemi keretek közé nem szorítható, vagy meg nem valósítható, nem képviselt szakmák iránt érdeklődtek. Ez néha bevált, néha nem vált be.

Többek közt kollégista volt Kodály Zoltán, aki pedig zenész. Vagy nem tudom én, Szabó Dezső, az író, aki viszont, tekintve, hogy mindenkivel összeveszett, hát a kollégiummal is összeveszett és egyetlen jó szava az emlékirataiban a kollégiumról nincsen. A kollégiumon belül négyes „családokba” voltunk osztva, és ilyen kétszobás, négyágyas, négy íróasztalos lakrészekben laktunk a kollégiumon belül. Ide tartozott Szöllősy András zeneszerző, aki egy csodálatos ember volt, aki amikor bekerültem a kollégiumba, mindig aludt és ott állt az asztalon egy cédula, hogy „Gólyácska, költsél engem föl fél kilenckor!” Ugye hát én voltam a gólya, a legfiatalabb, nekem kellett ezeket a kötelezettségeket teljesíteni. Aztán amikor fél kilenckor elkezdtem költeni, hát mondanom sem kell, hogy nem akart fölkelni, mert olyan későn feküdt le. Az éjszakát rendszerint valamelyik, hogy mondjam, ligeti padon töltötte, rendszerint nem is egyedül. És aztán mindenből jelesre vizsgázott, és amikor letette az utolsó vizsgáját, addigra megírta az első könyvét [cikkét] *Kodály kórusainak zenei szimbolikája* címmel.⁴

De hát ilyenek voltak a többiek is. Egy csomó huszadik századi író is került ki onnan. '31-ben le is lepleztek a kollégiumban egy kommunista

⁴ Szöllősy András 1943. „Kodály kórusainak zenei szimbolikája”, *Magyar Zenei Szemle* iii: 35–44.

összeesküvést. Ide tartozott Bartók Bélának az öccse, Bartók János, akivel aztán találkoztam később. Már meghalt az is, Atya Isten! Hát persze hogy meghalt, jóval idősebb volt nálam. Szóval elég az hozzá, hogy a vidéki intellektuális nyomorúságból egy olyan intellektuális légkörbe kerültem, ahol nagyon erősen meg kellett kapaszkodni ahhoz, hogy az ember megtalálja és megőrizze a helyét. Nem szólva arról, hogy amikor felvettek a kollégiumba, akkor is jellemző volt, hogy velem együtt legalább még négy gyerek akart keleti nyelvész lenni az első évben. Az egyik, a legkomo-lyabban említve, egy óbudai tűzoltó tíz gyereke közül a legidősebb, aki akkor már, tekintve hogy óbudai lakos volt, bejáratos volt a Török Tan-székre, mert ő turkológus akart lenni. Egy csomó mindent tudott, pertu barátságban volt a professzorokkal és szakirodalom után nyúzta őket, és olvasta. Ragyogó egy koponya volt és aztán a végén nem lett belőle turkológus, mondanom sem kell. Túl jó volt valahogy ehhez. De elég az hozzá, hogy szerencsémre a szárnyam alá nyúlt, és jóbarátok lettünk, és sok mindent elmagyarázott nekem, szegény vidéki árvának.

Volt egy másik, a Kassai Jóska, aki középiskolás létére ritka kivételkép-pen tudott oroszul, úgyhogy úgy nézett ki, kaukázista nyelvész lesz. Volt a Györffy Sándor, a nagy Györffy néprajzosnak az oldalági rokona, az japanista akart lenni. Talán több nem is volt. Szóval mi voltunk négyen. Mit tesz Isten, én maradtam meg közülük egyedül a szakmában. Nem sze-mélyi kiválóságaim következtében, hanem azt hiszem, egyszerűen egy ilyen sajátos nehézkedés következtében. Márcsak azért is, mert a kollé-giumba a jelentkezés úgy ment, hogy arra az időre az ember három napra beköltözhetett a kollégiumba. Ez a nyári szünidő eleje volt, amikor a kollé-gisták már hazamentek, és az újak még nem kerültek be. A felvételizők beköltözhettek, fogadta őket az igazgató, és az igazgató előtt megmondták, hogy milyen szakra jelentkeztek. Hát én kivágtam, hogy japánt akarok tanulni!

Az igazgató az jámboran közölte velem, hogy hát azt nem lehet, hanem tessék megmondani, hogy milyen tanári szakra tetszik jelentkezni. Gondolkodtam azon, ha már tanári szakról van szó, miben voltam a legerő-sebb? Hát gondoltam, magyar-latin. Rendben van, a kezembe nyomott egy cédulát, amin rajta volt tíz név, tíz tanárnak a neve, akik erre az időre szintén három napra beköltöztek a kollégiumba. Mert a kollégium be volt rendezve szeminárium-képzésre is, tehát lakószobák voltak benne és voltak tantermek. És ezek a tanárok is különböző tantermekben foglaltak helyet,

és a cédulával a kezemben sorra jártam őket (ki voltak írva a nevük az ajtóra), közvetlenül amikor éppen ki tudtam fogni valamelyiket, hogy ráér, s amikor számomra is kijött a lépés. Közvetlen beszélgetést folytattak velem, kifaggattak általános műveltségemről, tájékozottságomról, nyelvtudásomról legkülönbözőbb nyelvekből. A végén ezek a tanárok összeültek és közösen eldöntötték, hogy kit érdemes felvenni a kollégiumba, kit nem.

Én ekkor ismerkedtem meg leendő tanárommal, Ligeti Lajos professzorral.⁵ Azt tudni kell, hogy 1924 óta volt a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészkarán Kelet-ázsiai Tanszék, amelyet Ligeti professzor elbeszélése szerint politikai okokból alapítottak. Ugyanis 1924-ben vagy előtte valamivel képviselőválasztáskor ellenzéki jelöltként, tehát a kormánypárttal szemben, ellenzéki programmal fellépett egy bizonyos Pröhle Vilmos.⁶ Nem tudom, ismeri-e a nevét?

GI: Persze, igen. A *Keleti Szemlében* publikált.

CsB: Emellett a Pröhle Vilmos germán neve ellenére harcos fajmagyar volt és harcos antiszemita. Tehát még a Horthy-korszakhoz képest is jobbra állt. Többek közt tervei közt szerepelt, hogy a Gellért-hegyre építet egy Magyar Pantheont, élén a magyarok istene szobrával, amiből aztán szerencsére nem lett semmi. A dolog humora az volt, hogy a Pröhle német származása ellenére fajmagyar volt, a leánya viszont tüzes népi német volt és volkbundista. Ez a Németországon kívüli német kisebbségek náci párti egyesülése volt. A lánya nagy bánatára Pröhle nem volt hajlandó belépni a Volkbundba, mondván hogy ő magyar és nem német. A lánya ennek ellenére németnek vallotta magát.

FM: Most az az érdekesebb, hogy Pröhlének csinálták a tanszéket, hogy ne lépjen fel mint ellenzék, ugye?

CsB: Igen, hogy ne lépjen fel ellenzéki politikusként. Abban az időben viszont egy ilyen tanszéknek a vezetője – amelyik tanszék például nem képzett tanárokat, hanem szabadbölcészeket – azt jelentette, hogy az illető meghirdethetett olyan előadásokat, amelyek neki tetszettek. Tehát a legszorosabb

⁵ Ligeti Lajos (1902–1987), orientalista nyelvész, egyetemi tanár, a mongol és török nyelvek világhírű szakértője. Amint az interjúból is kitűnik, jelentős szerepe volt a magyar keletkutatás megteremtésében.

⁶ Pröhle Vilmos (1871–1946), egyetemi tanár, a Pázmány Péter Tudományegyetemen Kelet-ázsiai Intézet első professzora. Elsősorban mint turkológus tevékenykedett, de páratlanul széles nyelvismeretének köszönhetően tucatnyi más nyelvet is tanított pályafutása során.

értelemben vett szabadbölcészlet volt ez. Amennyiben nyolc féléven keresztül hallgatta őt egy hallgató, és a leckekönyvből kiderült, hogy le is vizsgázott belőlük, akkor a nyolcadik félév végén kapott egy végbizonyítványt, ami bizonyította, hogy elvégezte az egyetemet, de ami az égvilágon semmire sem képesítette őt. Illetve, ha tanári diplomát akart szerezni, akkor emellett még el kellett végeznie a Tanárképző Intézetet is, ami tulajdonképpen azonos volt a Bölcsészkar bizonyos tantárgyaival, tehát plusz fáradtságot nem jelentett. De emellett még hallgatnia kellett még filozófiát, etikát és pedagógiát. Erre kaphatott tanári diplomát.

Ligeti ott ült ebben a vizsgáztató társaságban, akkor láttam életemben először. Turkológus barátom, az már, hogy mondjam, régi barátságban volt vele. Nemcsak vele, a többi keleti nyelvészprofesszorral is, Német Gyulával, aki a turkológia professzora volt. Szóval, amikor bekopogtam Ligetihez, mondanom sem kell, hogy azzal kezdődött, hogy úgy képzeltem, hogy amikor megkérdezi, hogy mit akarok és közlöm vele, hogy japánnal szeretnék foglalkozni, akkor azt fogja mondani, hogy „Kedves barátom, örülök a szerencsének, foglaljon helyet!”, és fogad mint jövőendő hallgatóját. Ezzel szemben nem ez történt velem.

Ligeti azt mondta, hogy „Mi!?” És aztán hozzátette: „Hogy mondta!?” Megismételtem. Erre előrébb dugta a képét a székben, ilyen nagy balta formájú szőke feje volt. Azt hittem, hogy ősz, pedig csak szőke volt. „Mit mondott? Hát idefigyeljen, tud maga németül?” Mondom: „Tudok”. Hátranyúlt a polcra, levett egy könyvet: „Olvasson, fordítson!” Olvastam, fordítottam. Azt mondja, „Köszönöm, elég! Na, angolul?” Lenyúlt, vette a következő könyvet: „Olvasson, fordítson!” Hamar abbahagytam. „Franciául?” Az már még lassabban ment. „Oroszul?” „Nem tudok.” „Japánul?” „Nem tudok.” „Kínaiul?” „Nem tudok”. „Hát idefigyeljen! Ezt mind meg kell tanulni! És? Nem, ez még mind nem tudomány. Ekkor jön a tudomány. Ekkor kezdődik. És? Nem, éhen fog halni. Állás nincs! Ezek után mit akar?” Kutyszerítőban voltam, „Hát japánt”. „Japán sincs!” Még nem volt japán, tudniillik ő japánul nem tudott, nem is érdekelte, nem foglalkozott vele. És a japán lektor ekkor ment haza. Mint kiderült, el is jutott a szerencsétlen a Kaukázusig és ott valahol valami baj érte, mert sose ért aztán haza. Úgyhogy amikor '57-ben találkoztam először Japánban japánokkal és meghallották, hogy még beszéltem vele, nagy érzékenyen fogadtak azzal, hogy én voltam az utolsó, akit ismertek, hogy még életben találta az illető tanárt, bizonyos Sugehirot. Na de ez mellékes. „Na most idefigyeljen,

vagy tanul kínaiul, vagy elmegy a fenébe!” Hát mit lehetett csinálni? „Tanulok kínaiul.” Így lettem kínai szakos.

Ez persze úgy történt, hogy eddig, 1942 őszéig Pröhle Vilmos volt a Keletázsiai Tanszék vezetője, de Pröhle Vilmos úgy mellesleg tudott kínaiul is, de a fő szerelme neki a japán volt, lévén hogy ő is, mint fajmagyar, a japán–magyar rokonság lelkes híve volt. A turánizmus jeles híve volt, de amellet tudományos publikációja neki nemigen volt, sinológiából aztán végképp nem volt. De állítólag különben emellet a kínai meg a japán mellett tudott valami negyven nyelvet, de hát ilyeneket, hogy héber (tehát héberül olvasta a Bibliát), vagy tudott vogulul, ami ugye az első olyan nyelv, ami a legközelebb áll a magyarhoz. És hát állítólag megcsinálta azt a viccet, amikor Nyíregyházán tanárkodott, hogy baráti körben ebéd előtt elimádkozta a Miatyánkot negyven nyelven. De hát ez csak mese, mert én egyszer találkoztam vele társaságban, már a Magyar Keleti Társaságban, de ott is csak láttam. Kis, alacsony, bozontos ősz hajú ember volt, fekete mundérban, ami igen emlékeztetett az SS-eknek, pontosabban a náci irányultságú német értelmiségieknek az egyenzubbonyára. Tehát amellet, hogy fajmagyarnak tartotta magát és nem lépett be a Volkbundba, maradéktalanul hívének mutatkozott a nácizmusnak. Szóval Pröhle ezzel le is került a napirendről. Elkezdtem Ligetit hallgatni.

Tekintve hogy a magyar orientaliztikának egyik fontos ága volt abban az időben – amelyet politikailag a kormány is félhivatalosan fontosnak tartott – hogy a magyar történelem kezdeteinek tudományos vizsgálatát részletesebben kimunkálják, mert az ország politikai hitelét is erősen csorbította ez a délibábos nyelvészet. Ligeti idehaza latin-magyar szakos diplomát szerzett a kollégiumban, majd ösztöndíjat kapott, hogy Párizsban tanuljon, és Párizsban nagynevű francia sinológusoktól tanult mongolisztikát. Magyarországon tanult turkológiát, tanult persze finnugor nyelvészetet is, magyar nyelvészetet is, megtanult még mellesleg perzsául és arabul. Arabul talán nem, de perzsául és törökül biztosan. És azért is perzsául, mert később aztán elment Afganisztánba a '30-as években az afganisztáni mongol kisebbség nyelvét tanulmányozni, és ehhez kellett tudnia perzsául. És az *Afgánföldön* című könyvéből is kiderül, hogy tudott perzsául.

Pröhle egy ilyen nagyúri módon kezelte a professzorságot, mint az akkori nem tanárképző professzorok nagy része is, hogy tudniillik azt adott elő, amit kedve szerint előadott, és volt professzor, aki időnként kiírta, hogy ezen a héten óráimat nem tartom meg, és senki nem szólt egy

szót sem. De ha túl sokszor csinálta, akkor persze a kari tanács meg a felsőbb hatóság már szóvátette, hogy professzor úr, kérem, mégiscsak azért a fizetésért kellene valamit csinálni. De úgy általában a tanszabadság az teljesen biztosítva volt.

Ligeti viszont ezzel ellentétben nagyon komolyan vette, hogy ő továbbviszi a magyar orientalisztika ügyét. Tehát amit lehetett, nemcsak hogy felszedte Párizsban, hanem azt igyekezett Budapesten tovább is kamatoztatni. Tehát amikor Pröhle elment nyugdíjba, arról volt szó, hogy a Kelet-Ázsiai Intézetet bezárják és a könyvtárát raktárba helyezik, és egészen addig, amíg valahonnét nem kerül elő egy fiatal – vagy nem fiatal – magyar tudós, akire rá lehet bízni egy Kelet-Ázsiai Tanszéket, addig a Kelet-Ázsiai Tanszék egyszerűen alszik, nem létezik. Hogy a kínai oktatás fennmaradjon, vagy hogy egyáltalán létrejöhessen, Ligeti vállalta, hogy a saját tanszéke mellett, amit ekkor kreáltak neki és amit Belső-Ázsiai Intézetnek neveztek el, és amelyikbe turkológia és tibetisztika tartozott, vezeti a Kelet-Ázsiai Tanszéket is. Ez annyit jelentett, hogy heti két órában mongolt, heti két tibetit, és heti két órában kínait tanított.

Persze a tanítás abból állt, hogy leadta az anyagot nekem és néhány pár embernek, akik aztán hamarabb lekoptak. De ő, mint szabályos nyelv-tanár, nagyon komolyan vette az okítást. Mindenkinek minden órára készülni kellett. Létrejött akkor Leon Wieger tizenkilencedik századi jezsuita atyának (aki egyike volt a tizenkilencedik századi francia sinológia termékeny művelőinek) egy kis füzetecskéje, amiben a kínai nyelv-tan vázlatát írta meg. Tulajdonképpen ezt a változatot adta le Ligeti, mert felmérte, hogy heti két órában ezt tudja előadni azok számára, akiknek egyáltalán sinológiát érdemes tanítani. Heti két órában mongolt, heti két órában tibetit.

Volt neki már persze haladottabb hallgatója is, nálam idősebb, aki már mindezeket hallgatta önála is. Kínait is hallgatott. Egy bizonyos Nagy Lajos Gyula és egy másik fiatalember, az Uray Géza, aki viszony tibetit tanult. Nagy Lajos Gyulát, aki aztán '46-ban meg is szerezte a doktorátust, de az a végzet érte utol, hogy '45-ben hazament a falujába és segített a bátyjának erdőben fát vágni, mármint kivágni egy nagy fát, mert a bátyja éppen építkezett és fát kellett dönteni hozzá. Szegény Gyula megfázott, kapott egy csont TB-t és évekig feküdt kórházban. Akkor, mikor kiszabadult, felkereste őt egy nyugatról akkor hazajött hajdani osztálytársa. Erről az osztálytársról csakhamar kiderült, hogy be akarta szervezni az angol

kémszolgálatba. Megtalálták az iratait, benne volt a Lajos [Gyula] lakcíme, letartóztatták, internálták, ezzel vége volt. A csont TB végzett vele. Ő volt az egyik.

Az Uray Gézárt elvitte a hadifogság, orosz fogságba került. Aztán hazajött, csak jóval később, valamikor '46-ban vagy '47-ben. A lényeg az, hogy a történelem szépen kirostálta mellőlem a többieket. A barátom, a ragyogó fejű turkológus, aki hát ugyanakkor a demokrácia számára egy törő metszett jövődjé értelmiségi volt, tűzoltó volt az apja, tehát igazi proli gyerek volt, és egy ragyogó koponya, nagyon jó fej, rájött arra, hogy neki mégsem kell a turkológia. Rájött arra, hogy ő költő. Elkezdett verseket írni. Közben elment, jelentkezett a demokratikus rendőrségbe, már nem tudom, milyen okból. Ott volt, amikor Mindszentyt letartóztatták, mesélt jó dolgokat, satöbbi. Szóval ő is otthagya a szakmát.

A lényeg az, hogy lényegében egyedül maradtam a szakmában és mint Ligeti professzor hallgatója. Ligeti nagyon keményen fogta a dolgát, mert nemcsak hogy leadta ezt a bizonyos kivonatát a kínai grammatikának, hanem a markomba nyomott egy kötet Legge-t,⁷ ugye a *Lunyu*-t, abban a kínai szöveg, kommentárok és angol nyelvű fordítás, és havonta kikérdezte, hogy mit végeztem belőle. És nem viccelt, minden trükköt ismert már mint öreg tanár, úgyhogy sosem az elejétől kérdezte, hogy mit olvastam, hanem a végéről. Hogy ha azt mondtam, hogy hat oldalt olvastam, akkor a hatodikat kérdezte, nem az elsőt. Úgyhogy csakhamar rá kellett jönnöm arra, hogy itt bizony, ha meg akarok maradni, akkor dolgoznom kell.

Ez rendben ment szépen 1944-ig, majd '44 nyarán jött a német megszállás. Akkor én már nem is jöttem fel Pestre, hanem otthon maradtam Miskolcon. Nota bene, akkor történt, hogy így a dolog még szebben sikerüljön, bombát kapott a tanszék, úgyhogy a tanszék könyvtára kiégett. Az egész Kelet-Ázsiai Tanszékből és a jövődjé Belső-Ázsiából annyi maradt meg, ahány könyv Ligeti professzornál meg a hallgatóinál otthon volt kölcsönbe és amelyeket ismételt figyelmeztetés és sürgetés ellenére nem

⁷ James Legge (1815–1897), skót misszionárius, akit elsősorban a kínai klasszikusok fordítójaként ismert. Ezek többnyire kétnyelvű kiadványként jelentek meg és tartalmazták mind az eredeti kínai szöveget, mind az angol fordítást, illetve az ahhoz írt kommentárt.

vittünk vissza. Ebbe tartozott Bernhard Karlgrennek⁸ az *Études sur la phonologie chinoise* című klasszikus munkája, ami pocsék franciasággal íródott, ennek ellenére a kínai nyelvtörténetben korszakot jelentett a megjelenése. Ez adta a Ligetinek az ötletet, hogy nekem indítást adjon és ezért nem is tudtam eléggé hálásnak lenni.

Tehát az első nagy dolog az volt, hogy apám feltárta előttem a lehetőséget, hogy a kollégiumba kerüljek, a kollégiumban találkoztam Ligetivel, Ligeti pedig számot vetett azzal, hogy a nemzetközi sinológia más központjaiban nevelkedettekkel reménytelen lett volna felvennem a versenyt, mert hiszen francia, angol, német sinológia tanszékeken száz éve, kétszáz éve, Franciaországban talán háromszáz éve gyűjtötték már a sinológiai anyagot és a kínai könyveket, nálunk pedig, mit tudom én, öt vagy hat könyv volt. Nem is szólva arról, hogy a nagy könyvtárak, mint az Akadémia Könyvtára, gyűjtőkörébe a sinológia tulajdonképpen nem tartozott bele. Az ilyen sorozatokat, mint a *Sacred Books of the East*, amibe James Legge-nek a klasszikus kínai konfucianus és taoista művek bilingvis kiadásai tartoztak, megvoltak ugyan, de már eredeti kínai kiadású könyvek nem.

Tehát ismét a Ligetinek az éles elméjét dicsérem, hogy megtalálta nekem azt a területet, amin ilyen sanyarú viszonyok mellett is sikerrel vehettem fel a versenyt (ha megfelelő munkát végzek) a nemzetközi sinológiával. Ezt pedig a megmaradt könyvállomány lehetővé tette, tudniillik a témám, amit kiadott nekem, a Tang- és Song-kori, nem kínai, elsősorban régi ujjur szövegek kínai szövegeinek a nyelvtörténeti vizsgálata. Tudniillik, a hetedik-nyolcadik századtól már meglehetősen gazdag volt az irodalom, amit belső-ázsiai népek Kínán keresztül a buddhizmustól kaptak, a saját nyelvükre lefordítottak, akár tibetire is, akár régi ujjurra, akár más egyéb belső-ázsiai nyelvre. És amellett hogy lefordítottak, bizonyos terminusokat, amiket nem egyszerűen lehetett lefordítani vagy nem volt mód lefordítani (például munkáknak a címét), azokat egyszerűen átírták a saját nyelvükre, a saját ábécéjükre.

Tehát a témám, amin dolgoztam, az úgy hangzott, hogy kínai szövegek és szövegek ujjur írással a Tang-korban. Itt egyszerűen azt kellett csinál-

⁸ Bernhard Karlgren (1889–1978), svéd nyelvész, aki a kínai nyelv fonológiai kutatásának legfontosabb úttörője volt. Az 1915-ben megjelent *Études sur la phonologie chinoise* Karlgren doktori disszertációja volt, amelyet számos nagy jelentőségű publikáció követett.

nom, hogy elővenni ezeknek a szórványoknak az ujjur írással leírt alakját és melléteni a kínai eredetét. Ezt legtöbb esetben nagyon könnyen meg lehetett állapítani, mert hiszen a szövegek a buddhista kánon ismert darabjai voltak, rájuk lehetett ismerni magából a barbár nyelvű szövegből, tehát még a buddhizmusban való jártasságot sem kívánták meg. Az *Études sur la phonologie chinoise* alapján odaírtam melléjük a Karlgren által rekonstruált, a Karlgren által Ancient Chinese-nak nevezett hangértékeket, és ezek alapján elkezdtem ókumlálni, hogy vajon hogy is nézhetett ki ez a tibeti, pontosabban ekkor még csak ujjur írással átírt hangalak, hogy hangozhatott ez az eredeti kínaiban. Amikor ezeket azonosítottam, leírtam, listába szedtem és megpróbáltam ebből bizonyos következtetéseket levonni.

Ez tulajdonképpen nem volt más, mint egy ilyen, hogy mondjam, kritikai vizsgálata ennek az egésznek, ahol esetleg téves olvasatok voltak. Ilyen nagyon kevés volt, mert az illetők, aki ezeket a szövegeket kiadták, azért maguk is tudtak kínaiul, nemcsak egyszerűen tibetiül vagy ujjurul. Mert hiszen ehhez az anyaghoz kínai tudás nélkül nem is igen lehetett volna hozzányúlni, csak az nem jutott eszükbe, hogy nyelvtörténeti szempontból feldolgozzák őket. Úgyhogy ezt a feldolgozást végeztem el Ligeti javaslatára és megbízásából. Később áttértem a tibeti átírási kínai szövegek vizsgálatára. Ebből írtam meg aztán a doktori disszertációm: *Tibeti írásos kínai szövegek és szórványok a Tang-korban*. Mert mint kiderült, ezt sikerült nyelvtörténetileg igazolni, ezek a Tang-korig mennek vissza.

IG: Ebben az időszakban, amikor a Tanár Úr már a disszertációján dolgozott, nemzetközi viszonylatban kikkel álltak kapcsolatban?

CsB: Na most ne felejtse el, hogy 1949-ben történt egy nagy változás. Két irányban is. Az egyik irány az volt, hogy megalakult a Kínai Népköztársaság, aminek következtében Magyarország is, Kína is szocialista ország lett. Tehát a Kínával való kapcsolatok és a kínai lehetőségek mértéken felül is, történelmileg először Magyarország és Kína közt rendkívüli módon kiszélesedtek. A másik oldalon meg az volt, hogy ugyanakkor Nyugat felé ekkor ereszkedett le a vasfüggöny, a fordulat éve, ahogy idehaza nevezték, vagyis gyakorlatilag lehetetlenné vált a kapcsolatok felvétele a világ nyugati felével. A szovjet sinológiával meg egyszerűen nem volt érdemes felvenni a kapcsolatot, mert a keserű humora ennek a szocialista világrendszernek az volt, hogy nemcsak Nyugat felé volt gyakorlatilag lehetetlen kapcsolatokat Magyarországon felvenni, de a Szovjetunióval is. Ott is

nagyon nehezen. Tudniillik a szovjet vezetés, úgy látszik, hogy mondjam, mértéken felül félt a nyugati diverziótól, hatástól, befolyástól, fene tudja, mitől. Tehát nem is igen lehetett.

Ami viszont a Kínával való kapcsolatokat illeti, az elsődrendű igény a szocialista Magyarország és a szocialista Kína között a diplomáciai kapcsolatok felvétele volt, tehát a megfelelő káderek képzése ezen a két vonalon. Én nem akartam diplomata lenni, de senki meg sem kérdezte, hogy akarok-e diplomata lenni és, mit tudom én, a pekingi Magyar Követéségen dolgozni vagy ilyesmi. Hanem egyszerűen amellet, hogy létezett Budapesten a Kelet-Ázsiai Tanszék Ligeti vezetésével és velem, mint tanársegéddel, amellet létrejött egy magyar – kínai kulturális egyezmény, amelyen belül a kínaiak küldtek öt ösztöndíjast Magyarországra, hogy ezek tanuljanak magyarul. Ennek fejében a magyarok is küldtek Kínába öt ösztöndíjast, hogy megtanuljanak kínaiul. Ez aztán évekig szélesedett, és ennek csak nyomában kullogott a tudományosság. 1958-ban jutottam ki először Kínába.

GI: És ott Kínában kikkel volt kapcsolatban a Tanár Úr?

CsB: Na most várjon. Kínában ez nem is történhetett másképpen, csak úgy hogy ekkor már régen túl voltam az ösztöndíjas koron, ekkor már egyetemi docens voltam vagy valami ilyesmi. Szóval a lényeg az, hogy kaptam egy akadémiai kiküldetést. Ezt Ligeti akadémikusnak köszönhetem, aki ekkor már a Tudományos Akadémia alelnöke lett. Ez is egy ilyen szerencsés véletlen, ami nyilván annak volt köszönhető, noha ő nem lépett be a pártba, hogy egyike volt azoknak a tekintélyes magyar tudósoknak, akik tudtak is oroszul, tehát meg lehetett választani az Akadémia alelnökének. Mert az elnök Rusznyák István, aki orvosprofesszor volt és kommunista, az nem tudott oroszul.

Második beszélgetés

2016. december 7. 10.40–13.00

Jelen vannak: Csongor Barnabás, Ferenczy Mária, Galambos Imre

CsB: 1941 őszén Pröhle Vilmos nyugdíjba ment, és nem volt utóda, akit ki lehetett volna nevezni a Kelet-Ázsiai Tanszékre. A szokásos eset az lett volna, hogy ebben az időben a tanszék szünetel, tehát a könyvtárát raktárba teszik, helyiségét felszámolják addig, amíg egy új professzorábilis valaki

nem jelenik meg a szakmában. Ligeti professzor, akit ugyanekkor neveztek ki, illetőleg hát léptettek elő nyilvános, rendes egyetemi tanárrá, és megcsinálták neki a Belső-Ázsiai Tanszéket, úgy találta, hogy ez nagy veszteség lenne akár az ő stúdiumaira is, mert hiszen a belső-ázsiai stúdiók eredményes folytatása sinológia nélkül bajosan képzelhető el. Ezért vállalta azt, ingyen, fizetés nélkül (már csak azért is, mert ha ezért díjazást kér, akkor ezt semmiféle hivatalos szerv nem fogja engedélyezni) vállalta – ahogy abban az időben mondták – „társadalmi munkában” a saját tanszéke, a Belső-Ázsiai Tanszék mellett a Kelet-Ázsiai Tanszék vezetését is. Ez két dolgot jelentett. A legfontosabb az, hogy előadott a Kelet-Ázsiai Tanszéken, tehát kínai nyelvet és filológiát oktatott. A másik pedig az, hogy a Kelet-Ázsiai Tanszéknek maradt egy rovata a kari költségvetésben, szerényebb persze, mint a Belső-Ázsiáé, de azt jelentette, hogy könyveket és egyéb felszerelést, ami szükséges volt, lehetett vásárolni a tanszéknek. És lehetett kinevezni a tanszékre, ha arra méltó embereket találtak, tanársegédet, demonstrátort, hasonlót, egyebet az ott felnövekvő hallgatóságból.

Ez az állapot fent is lett tartva egészen 1950-ig, amikor is a felsőbb hatóság, mármint az akkori Művelődési és Felsőoktatási Minisztérium, túl soknak tartotta a Bölcsészkar tanszékeinek a számát, és elindult egy olyan törekvés, hogy egyszerűbbé, áttekinthetőbbé alakítsák a Bölcsészkarnek a szerkezetét, ami azt jelenti, hogy lehetséges módon vonjanak össze tanszékeket. Most a tanszékek sokaságának egyik oka többek közt az is volt, hogy 1949-50 után nem egy tanszék, mint például a Német Tanszék, megtalál a magyar tanszékek, irodalmi tanszékek közül is valamelyik, vagy a Finnugor Tanszék mellé, a különben ott már '49 előtt működő tanszékvezetők mellé kinevezték, illetőleg rehabilitálták az 1919-es idők hajdani professzorait, akiket 1919 után leváltottak, természetesen politikai okokból. Úgyhogy 1950 táján, amikor megért az idő arra, hogy ezek a rehabilitált professzorok nyugdíjba kerüljenek, a minisztérium felfigyelt arra, hogy Ligeti Lajosnak két tanszéke is van és feltette a kérdést, hogy vonják egybe a két tanszéket. Ligeti professzor ezen nagyon felháborodott és közölte, hogy nem azért tartotta fent ingyen és bérmentve, társadalmi munkában a Kelet-Ázsiai Tanszéket, hogy most megszüntessék. Erre az illetékesek azt felelték, hogy hát akkor viszont válasszuk ketté személyileg is. Így jutott eszükbe, hogy kinevezzenek engem a Kelet-Ázsiai Tanszék vezetésére.

FM: Ez viszont 1963-ban volt.

CsB: '63-ban volt, bocsánat, persze. Olyan régen volt, hogy már nem emlékeztem rá. Igen. Nem '63-ban volt, hanem '61 vagy 62-ben, mert első feleségem akkor még élt. Arról már említés volt, hogy Ligeti Lajosnak, mint egyetemi tanárnak, tanszékvezetőnek nagy ambíciói voltak az utódok kinevelése dolgában. Ez történt a Belső-Ázsiai Tanszéken és ez történt a Kelet-Ázsiai Tanszék esetében is. Ennek a módja pedig az volt, hogy amellett, hogy a szokásos módon megtartott órái mellett a szemináriumait nagyon különleges módon használta fel, ugyanis a szemináriumokon a megadott témákat arra használta fel, hogy a részt vevő hallgatók által készített dolgozatok megvitatása során megtanítsa a hallgatókat a tudományos munkára, pontosabban a tudományos művek megírásának, megfogalmazásának az útjára.

Az volt ebben a különleges, hogy Ligeti professzor ragaszkodott hozzá, hogy minden hallgatója, aki azzal az ambícióval jött az ő előadásait hallgatni, hogy valamikor valamelyik keleti tudományt művelje, valamennyinek valamennyi óráján jelen kellett lennie. Egyidőben emellett tartott még egy órát az általában érdeklődő hallgatók számára, ami, ha jól emlékszem, Belső-Ázsia történetével foglalkozott. De aztán később azt hiszem, ezt abba is hagyta, mert nyilván rájött arra, hogy felesleges fényűzés, révén hogy ezek közül az alatt az idő alatt nem került ki egy olyan sem, akiben aztán komolyabb érdeklődés mutatkozott az iránt, hogy valamelyik keleti stúdióban elinduljon. És a szemináriumhoz tartozott természetesen az is, hogy a témákat, amiket a hallgatók feldolgoztak, nem szóban kellett előadni, hanem írásban kellett benyújtani, lehetőleg annyi példányban, ahány hallgató részt vett benne. Ezek száma maximum három vagy négy lehetett, mert egyszerre több hallgatója nemigen volt neki. És ennél fogva ezek a viták meglehetősen érdekesek és nagyon tanulságosak is voltak.

GI: Tegnap a Tanár Úr említette, hogy Ligeti annak idején Párizsban tanult.

Erről van valami információ, lehet tudni, hogy ott hogyan s miként tanult?

CsB: Hát azt tudom, hogy akinek a nevét sokat emlegették, az Paul Pelliot volt,⁹ akit mesterének és tulajdonképpen alighanem eszményképének is tartott. Ő valóban egy nagyon széles tudású belső- és kelet-ázsiai filológus

⁹ Paul Pelliot (1878–1945), francia sinológus nyelvész, egyetemi tanár, a modern sinológia egyik legnagyobb hatású képviselője, kinek írásai legtöbb esetben ma sem veszítettek jelentőségükből.

volt. A '30-as évek közepétől és végéig, azt hiszem, a *T'oung Pao* című folyóirat szerkesztője is volt, és ebből az időből vannak például olyan *T'oung Pao* kötetek, amik tele voltak az ő általa írt recenziókkal, más művek ismertetésével. És az ismertetések nem egy esetben olyan alaposak, hogy a recenzió megjelenése után a kollégák elő sem vették magát a művet, hanem csak a recenziót olvasták el. Annyi tudós észrevétel és javítás és kiegészítés volt a recenzióban, hogy magát a művet nem is volt érdemes elolvasni.

GI: És ebben az időben, amikor a Tanár Úr tanult, vagy közvetlenül az első időben, kik voltak még azok a külföldi tudósok vagy kutatók akik eszményképként szóba jöhettek? Vagy kik voltak egyáltalán azok, akikre felnéztek? Mert most említette a Tanár Úr Paul Pelliot-t, meg tegnap említette Karlgront. Ki volt még, akinek a műveit komolyabban olvasták?

CsB: Tulajdonképpen annyira elfoglalt engem az a probléma, hogy a Ligeti akadémikus nagyon alapos tudású, de mégiscsak személyileg eléggé korlátozott terjedelmű és skálájú mértékben volt képes a sinológia tudományát művelni és tovább adni, annyira elfoglalt magának az egész sinológiának az áttekintése, és ugyanakkor viszont az európai világ nyugati felétől való elzártága, hogy egyszerűen nem nyílt mód kitekintésre. A kitekintés csak 1960 után volt lehetséges. Valamikor 1945 után alakult Párizsban és Londonban az akkor induló fiatal nyugati sinológusok közül a Fiala Sinológusok Konferenciája. Akire emlékszem és vezetőik voltak, az a Herbert Franke,¹⁰ aztán a Ruhlmann (francia)¹¹ és Zürcher (svájci).

GI: Az Erik Zürcher?¹²

CsB: Az az!

GI: És például Berthold Lauffer¹³ nem került sosem képbe?

CsB: De, a műveit olvastuk. Mondjuk a korlátozottság azt hiszem nagy mértékben annak tudható be, hogy hát maga Ligeti is, akinek számára a sinológia művelése csak egy volt, és tulajdonképpen segédtudomány volt a saját szakmája kutatásának, a mongolisztikának, vagy ha jobban úgy tet-

¹⁰ Herbert Franke (1914–2011), német sinológus, a Jurchen és Mongol korszak történelmének jeles kutatója.

¹¹ Robert Ruhlmann (1920–1984), francia sinológus, fő területe a kínai irodalom története.

¹² Erik Zürcher (1928–2008), valójában holland sinológus, aki elsősorban a buddhizmus kínai kezdeteinek a kutatásával vált híressé.

¹³ Berthold Laufer (1874–1934), német születésű antropológus, aki 1904-től az Egyesült Államokban élt. Elsősorban kínai témájú munkákat írt, de pályája korai szakaszában voltak jelentős publikáció a mongolisztika és tibetológia területén is.

szik, altajisztikának az elmélyítéséhez. Berthold Lauferrel kapcsolatban, ha jól emlékszem, egy dolgom volt. Ő írta a *Sino-Iranica* című könyvet,¹⁴ abban volt neki egy nagyon érdekes művelődéstörténeti sorozata, hogy a kínaiak nyugatról, iráni kultúrterületről és nyelvterületről milyen kultúrtermékeket vettek át vagy adtak át. Ezek között volt egy, ahol vitába kellett, hogy szálljak vele: a kurkumának a kínai neve, ami *yujin* 鬱金, amelyet ő elvetett, mint nyugati eredetűt, révén hogy hangtörténetileg és nyelviileg nem láttá azonosíthatónak a két hangot, az iráni, azt hiszem, *gurkum*, és a kínai *yujin* régi alakot. Én viszont egy dolgozatomban (hát nem egy dolgozat volt ez sem, csak egy lábjegyzet) bizonyítottam, hogy a *yujin* írásjegye bizonyos déli nyelvjárásokban nem vokálissal kezdődik, hanem g-vel. Tehát a kínai *yujin* igenis az iráni kurkumának a megfelelője, tehát a kínaiában a kurkuma neve iráni jövevény.

GI: És Karlgren munkásságához hogy viszonyult a Tanár Úr?

CsB: Ligeti abban az időben nagy szenvedéllyel vetette rá magát Karlgren művére, Karlgren művének a kritikájára. Maga is rávetette magát a kínai hangtörténetre, ehhez két későbbi kínai munkát vett elő. Egyik volt a *Menggu ziyun* 蒙古字韻, ami egy mongol-kori szótár, amelyben a kínai írásjegyek ejtése fonetikusán a mongol 'phags-pa írással volt írva. Ezt kezdte boncolgatni, bogozgatni és ebből bizonyos nyelvtörténeti, hangtörténeti tanulságokat levonni. A másik pedig a *Hongwu zhengyun* 洪武正韻, amelyik egy kínai–kínai szótár, mint a neve is mutatja, a Ming dinasztia első császáranak idejéből való munka. Tulajdonképpen Ligeti akadémikus ezekkel a munkákkal kezdett foglalkozni és erről kezdett órákat tartani és előadni, ekkor kezdtem elfordulni a nyelvtörténettől egyszerűen abból az okból, hogy Ligeti akadémikus annyira beleásta magát ezekbe a problémákba, hogy érdekesebbnél érdekesebb, akkor lélegzetelállítónak érzett következtetéseket vont le bizonyos területekről, amiktől hát szemem-szám elállt, mikor hallottam őket. Mármost Karlgren eredményeihez képest. De mindig hozzátette, hogy „Édes fiam, ezt én állapítottam meg, meg ne írja!” Na most hát ez egy akkora intellektuális frász volt, hogy így dolgozni valamivel, és így folytatni további kutatásokat, hogy olyan ismeretekkel rendelkezem, amiket a későbbi munkáimban nem szabad felhasználnom,

¹⁴ Berthold Laufer. 1919. *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products*. Chicago.

mert nem szabadna erről tudnom, ezt egyszerűen nem tudtam megcsinálni. Úgyhogy ekkor kezdődött az, hogy kezdtem elpártolni a nyelvtörténetről és egyéb indíttatások következtében kezdtem áttérni az irodalomtörténetre.

A nyelvtörténettel kapcsolatban viszont volt azért még két jelentős felfedezésem. Az egyik probléma abból állt, hogy az ujgur és tibeti írásos kínai nevekről és szavakról, amelyeknek a kutatásával foglalkoztam, azokról csakhamar kiderült, hogy nagyrészt a Tang-korra vagy a Tang-kor végére mennek vissza. Ezt mutatja a hangállapotuk, s abból lehetett különböző következtetéseket levonni. És ehhez volt például egy dolgozat, amit annak idején Luo Changpei¹⁵ tanár úr tett közzé angolul és kínaiul egy kötetben (megvan nekem is valahol) és abban szerepel egy csomó tibeti átírt kínai szöveg. Ezeket fel is dolgoztam rendben, de a szövegek elején le van fényképmásolatban közölve a *Qianziwen* 千字文-nek egy szövege, mellette az írásjegyek tibeti átírása. Ez nem is tudom, miért lett közölve, mert semmi különlegeset nem mutat. Egyetlen helyen van benne a *zhi* 治 írásjegy, és amellet ott van a tibeti átírása, de a tibeti átírása az úgy fest, hogy *li*. Luo Changpei-nek érdemei vannak abban, hogy nekiállt a Karlgren munkásságának megjelenése után a dél-kínai nyelvjárásokat feldolgozni. Van egy monográfiája, azt hiszem, az Amoy nyelvjárásról, amiről kimutatja, hogy az nem vezethető le simán és egyszerűen azokból a rekonstrukciókból, amiket Karlgren megállapított a *Qieyun* 切韻 hetedik század eleji szótár hangállományából, s amit nem tud megmagyarázni.

Na most legjobb tudomásom szerint én jöttem rá, hogy ennek a furcsa aberrációnak mi az oka, révén hogy Karlgren rekonstrukciójában ez úgy hangoznék, hogy *gji*, egy velár j-vel és i-vel a végén. Luo Changpei próbálkozik déli nyelvjárásokkal, de maga is rájön arra, hogy ez nem megy. Nem tudom, hogy honnan támadt egy ötletem, de rájöttem arra, hogy ez az írásjegy szerepel egy Tang-kor elei császárnak a személynevében, akit úgy hívtak hogy Li Zhi 李治 (ur. 649–683). Mint szokásban volt, az uralkodó császár neve, *ming*-je, az tabunak számított, tehát Tang-kori munkákból, illetőleg a Tang-kor történetéből megállapítható, hogy a *zhi* 治 írásjegy tabu alá esett és a *zhi* 治 írásjegyet mindenütt *li*-nek kellett olvasni. Csak

¹⁵ Luo Changpei 羅常培 (1899–1958), kínai nyelvész, a kínai nyelv történeti hangtanának kutatója. A kérdéses mű az 1933-ban megjelent *Tang Wudai xibei fangyin* 唐五代西北方音.

mivel a kínai írás az olvasatot nem tükrözi, erre sehol semmiféle adat nem volt, csak ezen az egyetlen helyen, amire véletlenül bukkantam. És egy lábjegyzet lett belőle.

Másik ilyen nyelvtörténeti talált kincsem volt a ZDMG, a *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft* nevű folyóiratnak az 1940-es kötetében, mégpedig az első számban szereplő, egy egyébként nagyon ritka brahmi írással átírt kínai szöveg. Ezt aztán szintén megírtam egy cikkben valahol, aztán 1960-ban vagy mikor elő is adtam egy konferencián. Erről kiderült, hogy ez egy buddhista szöveg töredéke, amiben szerepel a *shan nanzi shan nüren* 善男子善女人 összetétel, amelyben a brahmi írás alapján ki lehet mutatni, hogy a *zi* 子 írásjegyek ezeknek az összetételek olvasatában a magánhangzó rövidnek hangzik, amíg önálló formában a *zi* 子 írásjegyekben a magánhangzó hosszú. Tehát már ennek a szövegnek az átírásában tükröződik az a kínai nyelvi sajátosság, hogy ezeket az összetételeket folyamatosan olvasva az összetétel második tagjának az írásjegye az könnyű ejtésű (*qingsheng* 輕聲), tehát a zenei hangsúlyát elveszti. Szóval a *shan nanzi shan nüren* összetétel szerepel két vagy három ízben. Nem hosszú az egész szöveg.

Úgyhogy ezzel tulajdonképpen búcsút is vettem a hangtörténettől. Persze ma már a sinológiának ez az ága, tehát a hangtörténet, azt hiszem, jóval fejlettebb. Szóval nekem is nagyon meg kéne erőltetnem magam, ha bele akarnék kezdeni vagy folytatni akarnám, de hát annak most már nem sok értelme lenne. Szerencsére azokat az ismereteket, amelyekről a Ligeti óvott, hogy felhasználjam a munkáimban, azokat szerencsésen el is felejtettem. Úgyhogy az a veszély valószínűleg nem fenyegetne.

GI: De a Ligeti megírta ezeket?

CsB: Nem. Ez volt a nagy probléma velem, hogy ő viszont annyira kritikus volt. Ligeti egyik jelmondata az volt, hogy „Gyerekek, ne higgyenek senkinek, legkevésbé saját maguknak!” Szóval rendkívül önkritikus és kritikus volt, aminek persze volt egy érdekes visszája is. Már érettebb koromban olvastatta velem nem egyszer a korrektúráit, egészen addig, amíg volt egy eset, amikor rájöttem arra, hogy a korrektúrában hiba van. Odadugtam lelkem teljes ártatlanságával az orra alá, hogy Professzor Úr, kérem, itten van valami. Megnézi a szöveget, adja ide, fiam, satöbbi, satöbbi, az nem úgy van... Soha többé nem adott nekem korrektúrát olvasni. Annyira szégyellte azt, vagy hogy mondjam, titkolni akarta, hogy ő ott egyszer valamit elvett.

Na de én elhagytam a nyelvészetet, s jött az irodalom. Kétfelől is indítást kaptam. Az egyik az, hogy akkor Európának hívták, azt hiszem, azt a kiadót, amelyik az idegennyelvű szépirodalom fordításaival foglalkozott. Felhívott engem egy egyetemista társam azzal, hogy nézz ide, kapunk egy javaslatot arra, hogy Baj Csüjinek a csetverosztisje, ugye a négy-soros verseit fordítsuk le magyarra. Hát lévén, hogy a Baj Csüji az egy kínai (hát az Po Csüji [Bai Juyi] 白居易 magyarul), hát gondoltuk, hogy mégiscsak jobb lenne eredeti kínaiból fordítani, nem pedig oroszból. Nota bene, akkor fordították Mao Cetung (Mao Zedong) műveit magyarra, természetesen nem kínaiból, hanem oroszból. Nagy megkönnyebbülésünkre, mert el tudom képzelni, hogy mekkora eszmei viták lettek volna arról, hogy mit jelent az illető kínai rész. Mert mi magyarok, pláne magyar sinológusok, akik hát valamit értettünk a marxizmusból, mégsem mi lettünk volna az a tekintély, akiknek a felső pártfórumok elhitték volna, hogy ez egy hiteles fordítás. Nota bene, talán emlékszik rá, hogy amikor a Kínai Népköztársaság felvette a kapcsolatot a Szovjetunióval, a szovjet kormánnyal, az első szovjet nagykövet, bizonyos Jugyin,¹⁶ a filozófiai tudományok doktora volt, mint utólag kiderült, azzal a be nem vallott céllal, hogy a sajtó alá rendezendő Mao Cetung összes műveit eszmei szempontból felülbírálja.

GI: Felülbírálja?

CsB: Megigazítsa. Ezt persze soha nem volt megmondva, de hát nyilvánvaló volt.

FM: És történt is, mert történetesen egy dolog volt, amit én összekerestem és egy magyar tanulmányban vagy szövegben úgy tudtam leírni, hogy az orosz szöveg az inkább magyarázata és kibontása a kínainak, mintsem fordítása.

CsB: Ezt a kínaiak is tudták, ugye, mert úgy emlegették a dolgot, hogy Makesi-Engesi-Mao Zedong sixiang 馬克思、恩格斯、毛澤東思想: Marx, Engels és Mao Cetung elmélete. Elég az hozzá, hogy ez volt az egyik indítás, hogy azt mondta a kiadó, hogy akkor fordítsuk a Po Csüjit kínaiból, ne oroszból. Hát nekem akkor még sejtelmem sem volt a kínai irodalomról, mert nem értem rá, hogy klasszikus irodalommal foglalkozzam. Viszont ott volt a polcomon egy kötet Po Csüji, amit egy meghalt

¹⁶ Pavel F. Jugyin (1899–1968) orosz filozófus és politikus, 1953-tól 1959-ig a Szovjetunió kínai nagykövete.

magyar sinológus hagyatékából vásároltunk a tanszéknek. Az illető egy középiskolai tanár volt, bizonyos Ágner Lajos,¹⁷ aki valamikor a huszadik század elején tanult – valószínűleg Németországban – kínai nyelvet, de valószínűleg tanult japánt és valószínűleg tanult koreait is, mert a könyvtára maradványait a lánya behozta a tanszékre. Nagyon gazdag könyvtára volt, úgyhogy háromfelé is oszlott belőle: a tanszéknek, a Kelet-Ázsiai Múzeumnak és az Akadémiai Könyvtárnak. A tanszéknek magának sikerült szerezniem egy régi, de már európai kötésű Po Csüji kötetet.

Akkor jöttem rá (mert akkor fogalmam sem volt róla, hogy a klasszikus irodalom hogy néz ki, egyszerűen nem értem rá azzal foglalkozni), hogy Po Csüjinek bizony nemcsak négysoros versei vannak, hanem nyolcsorosak is, sőt annál hosszabbak is. Közöltem a kiadóval, hogy érdemesebb lenne egy válogatott Po Csüjit kiadni. A kiadó lelkesen kapott az egészen, nagy divatban volt és politikailag is fontosnak tartották a kínai művek magyarul kiadását. Lefordítottam kínai eredetiből egy csomó Po Csüji verset, négysorosot meg hosszabbat is, és megjelent egy kötet *Po Csüji válogatott versei* címmel. Áldott szerencsénkre abban az időben, az ötvenes évek közepe táján, volt egy csomó nagyon jó magyar költő, Weöres Sándor, de akár még Szabó Lőrinc meg más is, akik akkor diszkréten szilenciumra voltak kitéve, saját verseik nem jelenhettek meg. Weöres Sándor gyerekverseket meg hasonlókat írt, és műfordításokat is. Szóval a magyar költők színe-java állt neki klasszikus kínai költőket magyarítani, ami hát egy óriási nyereség volt.

Akkor megindult egy olyan folyamat, amiben aztán egy akkori rövidesen végzett hallgatóm, Tőkei Ferenc (ha ismerős ez a név), is részt vett, sőt átvette az egésznek a vezetését is. Az ő közreműködésével sikerült létrehozunk egy világirodalom-szerű sorozaton belül egy kétkötetes klasszikus kínai költők antológiát. Az első kötetét Tőkei Ferenc szerkesztette, ez a kezdetektől, tehát a *Dalok Könyvétől* a Sui-korig tart, a második kötet a Tang-kortól a tizenkilencedik századig, ezt én szerkesztettem.

GI: És a korábbi fordítások, például a Kosztolányié?

CsB: Na hát azok közül is vettünk be. Azok angolból-németből lettek fordítva, és egy csomó esetben nagyon jók. De az új fordítások is nagyon-nagyon jók voltak. Nyilván azért, mert azok a fordítások, amelyeknek az alapján

¹⁷ Ágner Lajos (1878–1949), irodalomtörténész, műfordító. Eredetileg a Berlieni Egyetemen tanult kínai nyelvet.

ők dolgoztak, azok lelkiismeretes fordítók és prózafordítások voltak, tehát a rímelés és prozódia kedvéért nem változtatták meg annyira a szavak jelentését, hogy feláldozták volna a mondanivalót. Csak annyira, amennyire a magyar költő vénája sugallta és engedte, de hát jó költő volt a kínai is, jó költő volt a magyar is, tehát ebből jó eredmények születtek.

Egy érdekes baki történt ezekben a műfordításokban. Az egyik ilyen versben van egy sor, amit aztán Illyés Gyula írja *A kínai szelence* című kötetében – mert elhatározta, hogy ő is kiad egy ilyen könyvet és ír hozzá egy írói előszót –; az előszóban leírja azt, hogy Kínában a gyász színe sárga. Honnan az ördögből vette ezt Illyés? Nézem, nézem, nézem, egyszer csak rátalálok, hogy van kínai vers, amit lefordít (nem is ő, hanem még Kosztolányi), és a verssor így szól, hogy „a halál sárga tavasza”. Mi az ördög ez a halál sárga tavasza? Megnézem az eredetét, hát kiderült, hogy a „sárga tavasz” szó úgy szól, hogy *yellow spring*. Hát a *spring* az angolul „tavasz”, de „forrás” is. És a *yellow spring* az közhely Kínában: a halál sírja, a sárga sír, a sárga föld. Vagyis a halál. Erről aztán későbbi tanítványunk, bizonyos Csibra Zsuzsa, aki még ma is működik és nagyon jól és érzékenyen és szellemesen foglalkozik a klasszikus kínai költészettel, mutatja ki ezt, meg még mutat ki más egyéb ilyen dolgokat a korai fordításokkal kapcsolatban. Na ez volt az egyik forrás, hogy nekiálltunk klaszszikusokat fordítani a Tőkei Tanár Úrral, aki ekkor már tanár volt.

Tőkei Ferenc valóban egy korszakos jelenség volt nem csak a magyar, de a nemzetközi sinológiában is. Valamikor az ötvenes évek végén (vagy közepén? nem tudom már) megjelenik egy gyönyörű Lavalliere nyakkendő fiatalember, amelyikben ilyen csokorba szedett világoskék-fehér petytyes csokornyakkendő volt, és közli, hogy meg kell reformálni az európai drámát, s ezért akar ő kínait tanulni. Ez volt a Tőkei Ferenc. A Pesti Piaristáknál végzett, pocsék rossz tanuló volt, de tekintve hogy minden évben ő írta meg a darabot az iskolai előadásra, mindig átengedték. Beke-rült a sinológiára. Hát először is kiderült, hogy egy nagyon jó fej. Keveset mondok, ha annyit mondok, hogy zseni. Aztán kiderült, hogy abbahagyta a drámával való foglalkozást, nem is írt több drámát, hanem rávetette magát az esztétikára, azon belül a kínai költészet esztétikájára. Azzal kapcsolatban írta a *Kínai elégia születése* című munkáját, aztán Miklós Pállal közösen (aki egy fiatal kollegám, aki Kínában tanult kínait, de idehaza művészettörténetet és irodalmat, és amellet ő maga is művészlélek volt)

ketten írtak egy kínai irodalomtörténetet. Tőkei írt a régi irodalomról, Miklós Pál a modern kínai irodalomról.

Esztétikából Tőkeinek még ott van a *Wenxin diaolong* 文心雕龍 elemzése, aminek szintén nagyon kevés nyugati tudós állt neki. A *Wenxin diaolong* az *Az irodalom szíve és sárkányfaragás* című esztétikai munka, piszok kemény, elméleti szöveg. Ezek közül aztán a *Kínai elégia születése* megjelent idegen nyelven, franciául és japánul is.

FM: És akkor ott volt még a disszertációja, ami megint egy másik terület, a Zhou-kori szociális viszonyokról.

CsB: Igen, tulajdonképpen belekontárkodott – hát nem kontárkodott, hanem éppen ellenkezőleg.

Elővette a történelmi materializmusnak a társadalmi formációk fejlődése című elméletét és elővette a Marx szövegeket, azokat is, amelyek Marx életében nyomtatásban nem jelentek meg. A németek, illetőleg a moszkvai Marx–Engels–Lenin Intézet kiadta egy ilyen vastag kötetben a kéziratban maradt Marx–Engels műveket, amelyekből kiderült, hogy nagyon fontos és megszívlelendő megállapítások találhatók egyáltalán az emberiség történetére vonatkozólag. Tőkei nekiállt és helyzetette azt a kategóriát, amelyik Marxnál azt hiszem csak úgy mellékesen szerepelt, hogy az „ázsiai formáció”. A hivatalos szovjet vezetés által hitelesített és hirdetett és erőltetett történelmi fejlődés (ugye az ösközösség, a rabszolgatartás, feudalizmus, kapitalizmus) mechanikus ismételtetését tulajdonképpen félretolja, nem is tartja érdemesnek arra, hogy foglalkozzék vele. Ehelyett megállapítja, hogy a kínai fejlődés egy egészen más út és nem ebbe a menetirányba vezet. Nem mennék bele a taglalásába most, ehhez tulajdonképpen el kell olvasni a Feri műveit.

Visszatérve a saját indíttatásaimra, az első volt a Po Csüji, a második pedig a *Vízparti történet*, a *Shuihu zhuan* 水滸傳. Ez akkor már megjelent magyarul, egy rövidített német fordítás alapján Goda Géza (az idősebbik Goda) tollából. Mint annyi más klasszikus kínai regény Franz Kuhn német fordítása alapján készült. Ebből lefordították a *Szép asszonyok egy gazdag házbant*, meg lefordították a *Vörös szoba álmát*, meg azt hiszem, még más műveket is. A *Vízparti történetnek* viszont én álltam neki, hogy lefordítom magyarrá a Goda Géza fordítása után eredeti kínaiból, mégpedig az akkor Kínában propagált és nagy mértékben terjesztett 71 fejezetes kiadás alapján. Mint ismeretes, a kínaiak (a kínai párt és kulturális vezető gárda) ezt a művet a kínai parasztforradalmak eposzának deklarálta, nem lévén tu-

datában annak, hogy a parasztforradalom az egy önmagában ellentétes összetétel. Egyik kizárja a másikat.

Én viszont nagy gusztussal nekiláttam a lefordításának, nagyon-nagyon élveztem, és amikor a végére jutottam, akkor kezdtem el gondolkodni. Már annak az alapján is, amit fel tudtam addigra szedegetni a marxizmus elméletéből, a történelmi materializmus elméletéből, nem utolsó sorban a Tőkei ihletésére és felhasználva azt a körülményt, ami tulajdonképpen tálcán kínálta magát, hogy a *Vízparti történet* 108 hőse mind úgy van bemutatva, hogy mindegyik esetében közölve van az, hogy mi a neve, mi a születési helye, és mit csinál, mi a foglalkozása, mi a szakmája. Meglepetéssel kellett megállapítanom, hogy a 108 szereplő közül egyik sem képviseli a hagyományos kínai társadalom két alapvető osztályát, magyarul nincs köztük se mandarin, se paraszt. Hanem mind a kettő közt létező, mozgékony társadalmi erők állnak, társadalmon kívüli elemektől kezdve egészen különböző szabadfoglalkozású elemekig. Ezt aztán megírtam egy cikkben, aminek az utolsó példányát odaajándékoztam egy pár éve itt járt ifjú (nálam fiatalabb) sinológusnak, akinek tartoztam vele. De megjelent angolul az *Acta Orientaliában* az „On the Popularity of the *Shui-hu-chuan*” (A *Shuihu zhuan* népszerűségéről) című cikkemben.

GI: Én emlékszem, hogy a *Shuihu zhuan* a Világirodalom klasszikusai sorozatban jelent meg, valami kétszázézer példányszámban, ugye?

CsB: Igen. Két kiadásban is. Először a '71-es népköztársasági kiadás alapján, ami a Jin Shengtan-féle rövid kiadás,¹⁸ de – hogy mondjam – megforradalmasítva, tehát ahol Jin Shengtan 金聖嘆 letompította a dolognak a lázadó élet, ott forradalmasítva vagy forradalmárosítva. És aztán később már a Világirodalom klasszikusaiban három kötetben, amiben most már közölve lett mind a száz fejezet. Ott persze a 71-en túl teljesen csak a 100-ik fejezet lett lefordítva, 71-től a 99-ig csak kivonatban. Ezt tulajdonképpen nem is lett volna érdemes csak kivonatban fordítani, nem is egy szerzőnek a művei, satöbbi.

FM: Én valami százharmincezres példányszámra emlékszem, de majd utánanézek.

¹⁸ A hivatkozás a mű Jin Shengtan (ca. 1608–1661) által összeállított 70-fejezetes változatára vonatkozik. Tudtommal ennek a változatnak nem volt 1971-es kiadása, így talán az évszám nem helyes.

GI: Csak én mintha régen, vagy húsz éve néztem volna és akkor ledöbben-tem, hogy akkoriban milyen példányszámok voltak.

CsB: Hát jelen pillanatban itt tartok, azt hiszem.

GI: Még megkérdezném, hogy a sinológia jövőjét hogyan látja a Tanár Úr. Vagy akár a jelenjét is.

CsB: Borzasztóan sajnálom, hogy az életem vége felé járok, tudniillik az emberiség történetében soha nem volt szakasz következni, amikor világ-méreteken az európai kultúra és a kínai kultúra (és csak úgy melleleg hozzávéve még az indiait) találkozási, igazi találkozási és egymás vívmányainak egymás számára való átadása következik. Ami nyilvánvalóan nagyon mozgalmas, nagyon változatos, időnként viszontagságos, de rendkívül érdekes korszaka lesz az emberiség történetének. Ha túléljük.

GI: És ezen belül Kínát hogyan látja a Tanár Úr?

CsB: Nekünk európaiaknak, a Nyugatnak még nagyon sok mindent kell Kínától tanulnunk. A kínaiaknak pedig, ha egyáltalán lehet kívülről tanulságot adni, az az, hogy vessék le a sértettségüket és – hogy mondjam – kisebbségi érzéseiket a Nyugattal kapcsolatban, mert hiszen ha összemérik is a Nyugat-Európa technikai fejlettségét, amelyet először az Ópiumháború ágyúival bizonyítottak be, ne tévesszék össze a kulturális fejlettséggel. Hanem mind a két oldal próbálja megkeresni azokat a pontokat, ahol közösen kezdet tudnak nyújtani egymásnak. Persze ez így elméletileg elképzelve nagyon szépen hangzik, de egyszerűen egy meglehetősen elvont vágyálom, és hogy hogyan konkretizálható, azt bizony lehetetlen megmondani.

GI: Hát akkor köszönöm szépen az interjút.

CsB: Nagyon szívesen. Sajnos jelen állapotomban ennyi tellett tőlem.

GI: Nem, ez is nagyon érdekes volt. Köszönöm.

CsB: Nagyon szívesen.

KÓSA GÁBOR

Kultúrhéroszok vagy hivatalnokok Feltaláló-listák a *Lüshi chunqiu* 17. könyvében

Az i. e. 3. században keletkezett *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (‘Lü mester tavaszok és ősök [gyűjteménye]’) című műben szerepel egy leírás, amely a kínai civilizáció számos alkotásának feltalálását egy-egy konkrét személynek, mégpedig egy-egy néven nevezett hivatalnoknak tulajdonítja. A Qin 秦 államban tevékenykedő Lü Buwei 呂不韋 (i. e. 291–235) felügyelete alatt összeállított, összesen 26 könyvből álló enciklopédikus jellegű gyűjtemény 17. könyvének (*Shenfen lan* 審分覽) 4. alfejezetében (‘Wu gong’ 勿躬) szereplő felsorolás a következőképpen hangzik:

„Da Nao alkotta meg a naptárrendszert, Qian Ru alkotta meg a *bushou*-rendszert, Rong Cheng alkotta meg a naptárkiigazítást, Xi He hozta létre a nap [vagy Nap] alapján való jóslást, Shang Yi alkotta meg a hónapok [vagy Hold] alapján történő jóslást, Hou Yi találta fel az évek alapján történő jóslást, Hu Cao találta fel a ruházatot [öltözködést], Yi Yi találta fel az ijat, Zhu Rong a piacot [kereskedelmet], Yi Di az alkoholt, Gao Yuan találta fel a házakat, Yu Xu találta fel a csónakot, Bo Yi találta fel a kutat, Chi Ji a mozsárt, Cheng Ya alkotta meg a ló vontatta szekeret, Han Ai a kocsihajtást, Wang Hai az ökrök betanítását, Huang írnok az ábrákat, Peng varázsló a gyógyászatot, Xian varázsló pedig a cickafark-jóslást. Ami ezt a húsz hivatalnokot illeti, a szent emberek [uralkodók] a révükön irányították az Égalattit.”

大橈作甲子，黔如作虜[=部]¹首，容成作(調)²麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作臼，乘雅作駕，寒衰[=衰]作御，王冰[=亥]作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮。此二十官者，聖人之所以治天下也。

¹ Lásd Knoblock – Riegel 2000: 419–420, akik Bi Yuan 畢沅 (1730–1797) és Chen Qiyou 陳奇猷 (1917–2006) értelmezését követik. Köszönöm Várnai Andrásnak jelen tanulmányhoz nyújtott értékes megjegyzéseit.

² Lásd Knoblock – Riegel 2000: 419–420, Chen Qiyou alapján.

A fenti fordításhoz érdemes hozzátenni, hogy a kínai szövegben mind a hús esetben a *zuo* 作 írásjegy fejezi ki a 'létrehozás, alkotás, feltalálás' tényét,³ a magyar fordításban kizárólag a monotonia elkerülése végett iktattam be néha szinonim jelentésű szavakat. Ugyanezen műnek szintén a 17. könyvében, annak is a 2. alfejezetében ('Junshou' 君守) található egy jóval rövidebb, de hasonló jellegű lista:

„Xi Zhong találta fel a szekeret, Cang Jie az írást, Houji hozott létre termesztett növényt elsőként, Gao Yao alapította meg a büntetések (intézményét), Kunwu alkotott (elsőként) agyagedényeket, és a Xia-dinasztiabeli Gun hozott létre (elsőként) városfalakat. Amit ez a hat ember létrehozott, az megfelelt (az igényeknek), de mégsem tartoznak az uralkodó útjához. Ezért mondják, hogy aki feltalál, az aggodalmas(ságból teszi), aki viszont (e találmányokra) támaszkodik, nyugalmat talál.”

奚仲作車，蒼頡作書，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鯨作城。此六人者所作當矣，然而非主道者，故曰作者憂(=擾)，因者平。

Magában a *Lüshi chungüban* nem találunk hasonló jellegű, hosszabb felsorolást,⁴ és egyéb ókori, bölcséleti szövegekben is csak ritkán fordulnak elő ilyen listák.

Mint a fenti lista és egyéb szöveghelyek is mutatják, a történetiségre egyébként is nagy hangsúlyt helyező kínai írástudói hagyomány minden egyes jelenséget egy konkrét, történetinek tekintett személlyel hoz összefüggésbe. Ez a jelenség a fenti listákból kimaradó egyéb kulturális jelenségekkel kapcsolatban is jellemző.⁵

A következőkben tehát röviden megvizsgálom a passzus egyes részeit, utánajárok, hogy mennyire volt egységes a civilizációs produktumok „feltalálóinak” rendszere az ókori Kínában, illetve felvetek egy lehetséges magya-

³ Vö. Puett 2001: 23–24.

⁴ A *Lüshi chungüban* például az összes többi példa lényegében kizárólag a zenével kapcsolatos: Huangdi zenével foglalkozó miniszterének, Ling Lunnak 伶倫 a hangrendszer kialakítását tulajdonítja a hagyomány (5/5.5), míg egy Da nevű írástudónak (土達) az öt húros citerát (*wu xian se* 五弦瑟) köszönheti (5/5.2).

⁵ Siebert 2012: 253. Úgy tűnik, ebből a szempontból az ókori Kína nem különbözött az ókori görög és római kultúrától, mint erről id. Plinius hosszú, 200 tételből álló találmány-listája (Plinius: *Nat. hist.* VII, lvi, 57) tanúskodik (Needham 1954: 51. n. d). Lásd még a *heurēmata / inventiones* reneszánszig tartó kategóriáját (Siebert 2012: 256).

rázatot arra, hogy mi motiválhatta a *Lüshi chungiu* szerzőit a fenti lista megírására, illetve milyen belső logika szerint szerveződik a lista.

Maga a *Lüshi chungiu* (a későbbiekben rövidítve: LSCQ) a „feltalálók” többségéről nem tartalmaz további információkat, így a fenti lista értelemszerűen a korabeli egyéb forrásokkal vethető csak össze. Ezek közül kiemelkedik a *Shiben* 世本 („Generációk eredete”) című mű, amelynek első változata valószínűleg a Han-kor első felére datálható, és bár szerzőként felmerült az i. e. 5. században működő Zuo Qiuming 左丘明 neve is, általában a rendkívül termékeny Liu Xiangnak 劉向 (i. e. 77–6) szokás tulajdonítani azzal a kitéttel, hogy a Han-kor második felében ezt a kététkerces (*juan*) változatot különböző személyek (Song Zhong 宋衷 [4 *juan*] és Song Jun 宋均 [7 *juan*]) kiegészítették.⁶ Az eredeti mű a Song-kor elejére elveszett és csak a 17–18. században rekonstruálták az ókori források, illetve az ezekhez készült kommentárok alapján.⁷ A *Shiben* egyik fejezete (’Zuopian’ 作篇) teljes mértékben a találmányokkal foglalkozik, ezt fogom a legtöbbször idézni a hozzájuk fűzött kommentárokat (elsősorban Song Zhong 宋衷 kommentárját) is figyelembe véve.⁸

I. HUSZONHAT MINISZTER

A következőkben tehát a fenti két LSCQ-részletben szereplő huszonhat feltalálót és találmányaikat veszem sorra, de áttekintéssel nem célom, hogy az egyes találmányokat, illetve a hozzájuk kapcsolódó személyeket kimerítően elemezzem, pusztán néhány alapvető információt kívánok adni róluk.

⁶ Needham 1954: 51–52. A későbbiekben számos hasonló mű született, és bár ezeket itt nem veszem figyelembe, néhányat érdemes felsorolni (Needham 1986: 212–216): Gao Cheng 高承: *Shiwu jiyuan* 事物紀原 (kb. 1078–85), Luo Qi’s 羅頎: *Wu yuan* 物原 (1474), Lü Bi 呂毖: *Shiwu chulüe* 事物初略 (1637), Chen Yuanlong 陳元龍: *Gezhi jingyuan* 格致鏡原 (1735). A 21 ilyen jellegű munkából 14 munka a 16. században született (Siebert 2012: 257, az összes mű felsorolását lásd Siebert 2012: 278–281).

⁷ Siebert 2012: 257.

⁸ A *Shiben* 1957-es kiadása nyolc változatot közöl, és mivel számomra nincs jelentősége a szövegben szereplő alakok rekonstruált sorrendjének, így a jelen cikkhez nem ezt, hanem a jól átlátható online változatot használtam: <https://zh.wikisource.org/wiki/世本>.

1. Da Nao alkotta meg a naptárrendszert [大撓作甲子]

A *jiazi* 甲子 kifejezés szigorú értelemben a 10 égi törzsből (*tiangan* 天干) és a 12 földi ágból (*dizhi* 地支) alkotott 60 napos naptárrendszer első tagja, de *pars pro toto* az egész rendszerre is utal. A LSCQ-ban található mondat megtalálható a *Shiben*ben is,⁹ amely a továbbiakban egy mára már elveszett művet idézve a következőkkel folytatódik: „Huangdi belső könyve azt mondja: ’Miután a (Sárga) Úr¹⁰ [Huangdi] megölte Chiyout, megparancsolta Da Nao-nak, hogy alkossa meg a naptárrendszert, hogy rendezetté tegye az időt’’ (黃帝內傳曰：「帝既斬蚩尤，命大撓造甲子正時。」)。Ami Da Nao kilétét illeti, a *Shiben* kommentátora, Song Zhong megjegyzi, hogy „Da Nao Huangdi hivatalnoka volt (大撓，黃帝史官)”. Maga a LSCQ (4.3.1.) úgy tudja, hogy Da Nao Huangdi tanítója volt (黃帝師大撓).

2. Qian Ru alkotta meg a *bushou*-rendszert [黔如作虜[=部]首]

Az előző és a következő tételhez hasonlóan a *bushou* 部首 is a naptárkészítéshez kapcsolódik: a *bu* 部 alapvetően egy 76 évből álló ciklust jelöl (a görög ’Kalliposz-ciklus’), a *shou* 首 pedig egy 4560 éveset.¹¹ A lista előző tagjához hasonlóan ez a két elem is további ciklusokból álló általánosabb rendszerre utal: 19 év = 1 *zhang* 章; 4 *zhang* = 1 *bu* 部 [76 év]; 20 *bu* = 1 *sui* 遂 [1520

⁹ A Song-kori *Shiwu jiyuan* 事物紀原 egy kicsit más változatban idézi a *Shiben*-t: 大撓造甲子。

¹⁰ A következőkben az itt Sárga Úrként fordított Huangdi 黃帝 nevet használom. Azért nem az általánosan bevett Sárga Császárt, mivel a *di* 帝 Qin Shi Huang 秦始皇 uralkodása (i. e. 220–210) előtt, akinek *huangdi* 皇帝 (’fenséges úr’) címe nem összetévesztendő a Sárga Úr (*huangdi* 黃帝) kínai elnevezésével, nem jelentett császárt, és alapvetően egy isteni uralkodóra vonatkozott. Az angol szakirodalomban a ’Yellow Emperor’ helyett is egyre többen használják a ’Yellow Sovereign’ vagy a még pontosabb ’Yellow Thearch’ kifejezést, lásd például Major 1993: 18: „I translate *di* as “Thearch”—a felicitous word first used, I believe, by Edward Schafer, when it refers to specific personage such as the Supreme Thearch (*shangdi*) or the Yellow Thearch (*huangdi*), or to idealized rulers (“emperors”). Thearch captures well the character of ancient Chinese thought wherein divinities might be (simultaneously and without internal contradiction) high gods, mythical/divine rulers, or deified royal ancestors: beings of enormous import, straddling the numinous and the mundane.”

¹¹ Needham – Ho – Lu – Sivin 1980: 222, Cullen 1996: 95.

év]; 3 *sui* = 1 *shou* 首 [4560 év]; 7 *shou* = 1 *ji* 極 [31 920 év].¹² Magát a feltalálót más források nem említik.¹³

3. Rong Cheng alkotta meg a naptárkiigazítást [容成作(調)厯(=歷)]

A *Shiben* Rong Chenghez a naptárrendszereket általában rendeli (容成造歷, 容成作歷). Song Zhong ehhez fűzi hozzá, hogy Rong Cheng Huangdi hivatalnoka volt (容成, 黃帝史官).

4. Xi He hozta létre a nap alapján való jóslást [羲和作占日]

A *Shiben* (és az ezt idéző *Shiji*) nem a nap alapján történő jóslás feltalálását tulajdonítja Xi He-nek, hanem csak annyit, hogy ezt a jóslástechnikát gyakorolta (羲和占日).

Xi He alakja meglehetősen heterogén, a források alapján az sem egyértelmű, hogy istenről vagy emberről, férfiről vagy nőről, illetve hogy egy vagy két személyről van szó.¹⁴ A közös motívum általában a Naphoz (vagy általában az égistestekhez) fűződő szoros viszony: néha a Nap kocsisaként jelenik meg (*Chuci* 楚辭, *Lisao* 離騷), máskor a Nap, illetve Napok anyjaként, aki gyermekeit fürdeti (*Shanhaijing* 山海經),¹⁵ megint máskor viszont Xi He egy hivatal, illetve az ezt betöltő személy(ek) neve (*Hanshu* 漢書). Ezek a jelentések különösen jól példázzák azt a sajátosan kínai, „anti-euhémerezáló” jelenséget, hogy egyes mítikus szereplők részben isteni, máskor hivatali személyek. Mint erre W. G. Boltz felhívta a figyelmet, a kínai mítoszok esetében inkább a hagyományos euhémerezmus ellentétéről beszélhetünk: nem az egykori emberi uralkodók megistenülésének folyamata zajlik, hanem az egykori isteni lények

¹² Cullen 1996: 25–26, 95.

¹³ Knoblock – Riegel 2000: 794.

¹⁴ Vö. Birrell 1993: 38, 124, Esposito 2004: 381.

¹⁵ *Shanhaijing* [14.392, ‘Dahuangdong jing’ 大荒東經]: „A délkeleti tengeren túl, a Gan-folyó közén van Xihe országa. Van ott egy Xihe nevű nő, aki a Gan-mélységben szokta fürdetni a napokat. Ami Xihe-t illeti, Di Jun felesége és tíz napot szült” (東南海之外, 甘水之間, 有羲和之國。有女子名曰羲和, 方浴日於甘淵。羲和者, 帝俊之妻, 生十日)。 (Ez a mondat alapvetően ebben a formában megjelenik a 15. fejezetben is, ‘Dahuang nanjing’ 大荒南經.)

humanizálódása.¹⁶ Különösen a konfucianus források tehát az egyébként más kultúrákban isteni lényként elképzelt alakokat is szívesen állítják be emberi lényként, és ez a felfogás fokozatosan erősödött. A konkrét mondatra visszatérve, egy Song-kori szerző, Xie Weixin 謝維新 a *Shanhajjing*ben nem fennmaradt részt idézve azzal a feltételezéssel próbálja az ellentmondást feloldani, hogy Yao 堯 és Shun 舜 éppen a Nap szekerét mozgató isteni lényekről nevezték el az égbolttal foglalkozó hivatalnoki pozíciót.¹⁷

A *Hanshu* 'Yiwenzhi' 藝文志 fejezete az ókori kínai bölcséleti iskolák egyikét, az ún. *yin-yang* iskolát éppen Xi He (vagy Xi és He) hivatalából eredezteti.¹⁸ A *Hanshu* szerint „egykor Yao Úr létrehozta Xi és He hivatalát, parancsba adta, hogy a négy évszak ügyeit kézben tartásuk, és ne engedjék, hogy azok elveszítsék rendjüket.”¹⁹ Miközben az immáron az emberi társadalomban megjelenő Xi He hivatalát Yao hozza létre, addig a konkrét jóslási tevékenységre való megbízás a *Shiji* 史記 szerint Huangdi nevéhez kötődik: „Huangdi megbízta Xi He-t, hogy a Napból jósoljon, Chang Yit, hogy a Holdból, Yuqu-t pedig, hogy a csillagokból és párájukból.”²⁰ Itt érdemes kiemelni, hogy miközben a *Shiji* a Nap–Hold csillagok hármassal dolgozik, és ezért egyértelműnek tűnik, hogy az égen látható égitestekre utal a három kínai írásjegy (*ri* 日, *yue* 月, *xing* 星),²¹ addig az általunk vizsgált LSCQ passzusban a kettős jelentéssel rendelkező *ri* 日 (Nap és nap) és *yue* 月 (Hold és hónap) után az évekből történő jóslás (*zhan sui* 占歲) következik, így itt mindennek az időbeli vetülete tűnik dominánsnak.

¹⁶ Boltz 1981. A később említendő Huangdi esetében a helyzet bonyolultabb, nála egyszerűen van szó egy „historizált személyiségről” és egy „megistenült személyről” (Le Blanc 1985).

¹⁷ *Shantang si kao* 山堂肆考: 山海經羲和東方二國名日所由過也。每日出，二國人為御推升太虛，故唐虞取以名官也。Az ezt idéző későbbi forrásokról lásd Esposito 2004: 381. 144. jegyzet.

¹⁸ *Hanshu* 30.1734: 陰陽家者流，蓋出於羲和之官。

¹⁹ *Hanshu* 12.312: 昔在帝堯立羲、和之官，命以四時之事，令不失其序。

²⁰ *Shiji* 26. 1256: 黃帝使羲和占日，常儀占月，與區占星氣。

²¹ A *Shangshu* 尚書 'Yaodian' 堯典 fejezete szerint is Yao azzal bízta meg Xi He-t, hogy tisztelettel viseltessenek a fenséges ég iránt, és a Nap, a Hold, valamint a csillagok (mozgásának) számolásával biztosítsák az emberek számára az évszakokat (乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時).

5. Shang Yi alkotta meg a Hold [vagy hónapok] alapján történő jóslást [尚儀作占月]

Ebben az esetben a *Shiben* az első írásjegy (*shang* 尚) helyett mást ír (*chang* 常), és a Holddal (*yue* 月) valóban az a Chang Yi 常儀 áll kapcsolatban, aki Xi He mellett Di Jun másik hitvese. A *Shiji* (26.1256) szintén Chang Yihoz köti a Hold, illetve hónapok alapján történő jóslást (de nem ennek feltalálását), amelyre (mint ezt fentebb láttuk) Huangdi adott utasítást: „Huangdi megbízta Xi He-t, hogy a Nap alapján jósoljon, Chang Yit, hogy a Hold alapján, Yuqu-t pedig, hogy a csillagok és párájuk alapján.”²²

6. Hou Yi találta fel az évek alapján történő jóslást [后益作占歲]

A két megelőző tétel, tehát a napok (Nap) és hónapok (Hold) alapján történő jóslás után az évek alapján történő következik, amit a *Shiben* is Hou Yinek tulajdonít. Ez a Hou Yi 后益 nem összetévesztendő a 8. pontban szereplő, de más írásjeggyel írt Hou Yivel 后羿 (vagy közismertebb nevén Yi Yivel 夷羿), aki, bár éppen az előző tételben szereplő Changyi férjeként tartja számon a kínai mitológiai hagyomány, az íjat találta fel. Egyes feltételezések szerint az itt szereplő Hou Yi azonos Bo Yival 伯益,²³ Shun császár és az árvízet megfékező Nagy Yu 大禹 segítőjével, azonban ennek ellentmondani látszik az, hogy Bo Yi maga is szerepel jelen lista 13. helyén, továbbá az is, hogy a *Shiben*ben Huangdihoz rendelve jelenik meg.

7. Hu Cao találta fel az ruházatot [öltözködést] [胡曹作衣]

A *Shiben* ugyanezzel a mondattal szintén Hu Cao-hoz köti a ruházat feltalálását. Hasonlóan fogalmaz a *Huainanzi* 淮南子 19. fejezete is: „Hu Cao ruhát készített” (胡曹為衣), bár az itt használt ige (*wei* 為) nem hangsúlyozza a feltalálás tényét. Ugyanakkor a *Shiben* (pontosabban amit ebből különböző források alapján rekonstruáltak) azt is állítja Hu Cao-ról, hogy ő az uralkodói „korona” (*mian* 冕) feltalálója (a *Lushi* 路史 alapján: 胡曹作冕). Hu Cao-ról

²² *Shiji* 26.1256.

²³ Knoblock – Riegel 2000: 778, Dong 2011.

a *Shiben* kommentátora, Song Zhong mindkét esetben megjegyzi, hogy Huangdi minisztere volt (黃帝臣, illetve 黃帝臣也). Ebben az esetben a *Shiben* egy másik szempontból is közöl egy alternatív információt: a ruházat feltalálását egyben egy másik személynek is tulajdonítja: „Bo Yu találta fel a ruházatot” (伯余作衣裳). A *Huainanzi*, amely Hu Cao-t pusztán a ruhák készítésével, de nem feltalálásával hozza összefüggésbe, szintén említi Bo Yu-t: „Bo Yu volt az első, aki ruhákat készített” (伯余之初作衣也). Ehhez a mondathoz írt kommentárjában Gao You 高誘 megjegyzi, hogy „Bo Yu Huangdi minisztere volt”(伯余，黃帝臣).

8. Yi Yi találta fel az íjat [夷羿作弓]

Yi Yi 夷羿, aki a kínai mitológia egyik legismertebb történetének (a tíz, pontosabban kilenc Nap lelövésének) főszereplője, egyáltalán nem szerepel a *Shiben* feltaláló-listájában, amely az íj feltalálását egy Hui 揮 nevű személynek tulajdonítja (揮作弓), aki Huangdi minisztere volt (黃帝臣揮作弓). A *Xunzi* 荀子 (21.434) ugyanezt Chui-ról állítja (倕作弓), akit egyébként a LSCQ is többször (1/3.1, 5/5.7, 18/4.6) említi, de nem az íj, hanem egyes hangszerek feltalálásával kapcsolatban.

A Zhao Ye-nek 趙擘 tulajdonított Han-kori mű, a *Wu-Yue chungiu* 吳越春秋 9. tekercsében szerepel egy leírás, amely Shennongnak tulajdonítja a nyíl feltalálását, majd Huangdi utáni időkben egy Chu állambeli gyermekről (Hufu 弧父, „az Íjász”) beszél, aki szüleit születésétől fogva nem látta, de sokat gyakorolta az íjászatot és ezt a tudását Yi-nek 羿 adta át.²⁴ A szintén Han-kori *Shanhajjing* is úgy tudja, hogy Yi nem feltalálta az íjat, hanem csak kapta, ez esetben Di Juntól,²⁵ és ezzel az új fegyverrel harcolt Zaochi 鑿齒 (kb. ’Fúrófog’) ellen.²⁶

²⁴ 黃帝之後，楚有弧父。弧父者，生於楚之荊山，生不見父母，為兒之時，習用弓矢，所射無脫。以其道傳於羿...。Vö. Selby 2000: 158.

²⁵ *Shanhajjing* 18.530 [‘Hainei jing’ 海內經]: 帝俊賜羿.

²⁶ *Shanhajjing* 6.241 [‘Haiwai nan jing’ 海外南經]: 羿與鑿齒戰于壽華之野，羿射殺之。Vö. Selby 2000: 14.

9. Zhu Rong a piacot (kereskedelmet) alkotta meg [祝融作市]

A *Shiben* is ugyanezekkel a szavakkal ír Zhu Rongról, akit Song Zhong Zhuanxu minisztereként (顓頊臣也) nevez meg. Ugyanakkor a LSCQ-ban (több helyen is), a vele azonos *Liji* részben, illetve a *Duduanban* előfordul egy égtájak szerinti analógia-sor, amelyben Zhu Rong a déli irány szelleme.

	URA (<i>di</i> 帝)	SZELLEME (<i>shen</i> 神)	SZÁMA (<i>shu</i> 數)	ÍZE (<i>wei</i> 味)
KELET	Taihao 太昊 [大皞]	Goumang 句芒	nyolc (八)	savanyú (<i>suan</i> 酸)
DÉL	Yandi 炎帝	Zhu Rong 祝融	hét (七)	keserű (<i>ku</i> 苦)
NYUGAT	Shaohao 少昊 [少皞]	Rushou 蓐收	kilenc (九)	csípős (<i>xin</i> 辛)
ÉSZAK	Zhuanxu 顓頊	Xuanming 玄冥	hat (六)	sós (<i>xian</i> 鹹)
KÖZÉP	Huangdi 黃帝	Houtu 后土	öt (五)	édes (<i>gan</i> 甘)

10. Yi Di az alkoholt találta fel [儀狄作酒]

A *Huainanzi* (19. fejezet) a LSCQ-val azonos szavakkal írja le az alkohol feltalálást. A *Shiben* szintén Yi Dinek tulajdonítja a szesz előállítását, mégpedig ennek két fajtáját is: „Yi Di alkoholt készített” (儀狄造酒); „Yi Di készített először (finom) alkoholt és lőrét, ő különböztette meg az öt ízt” (儀狄始作酒醪，辨五味).

A *Zhanguoce* 戰國策 című mű egy történetbe ágyazva meséli el a bor feltalálását: „Lu állam ura felkelt, megkerülte a szőnyeget és válogatott szavakkal a következőket mondta: »Egykoron a császár lánya megparancsolta Yi Dinek, hogy készítsen alkoholt, ami finomra sikeredett, ezután felszolgálták Yu-nek 禹, aki ivott belőle, ízletesnek találta, majd eltávolította Yi Dit és a következőképpen tiltotta be az alkoholt: 'A későbbi generációkban bizony lesz olyan (uralkodó), aki az alkohol miatt veszti el az országát.'«²⁷ Ez a történet viszonylag népszerű lehetett, hiszen a Han-kori *Huainanzi* (20. fejezet) és a *Shuowen jiezi* 說文解字 (*jiu* 酒) is idézi.

Ugyanakkor nem Yi Di az egyetlen, akinek az alkohol feltalálását tulajdonítja a kínai hagyomány, két másik nevet említ a *Shiben* is: Du Kang 杜康, illetve a Xia-dinasztia hatodik uralkodója, Shao Kang 少康.²⁸

²⁷ *Zhanguoce* 23.1042: 魯君興，避席擇言曰：「昔者帝女令儀狄作酒而美，進之禹，禹飲而甘之，遂疏儀狄，絕旨酒，曰：『後世必有以酒亡其國者。』」

²⁸ Kettejüket a *Shuowen jiezi* egyébként azonosítja: 帝: 少康，杜康也。

11. Gao Yuan találta fel a házakat [高元作室]

A *Shiben* is megnevezi a házak (és paloták) feltalálóját, de ezt Yu-vel azonosítja (禹作宮室, 禹作宮), a *Huainanzi* Shunnak tulajdonítja ugyanezt (舜作室).²⁹

12. Yu Xu találta fel a csónakot [虞姁作舟]

A *Shiben* ezúttal szól ugyan a csónakok feltalálójáról, de ezt két másik személynek, Gong Gunak és Huo Dinek (共鼓、貨狄作舟) a *Mozi* 墨子 (39.279) Qiao Chuinak tulajdonítja ugyanezt (巧垂作舟), míg ismét egy másik személyt nevez meg a Han-kori *Shanhaijing*: „Di Jun nemzette Yuhao-t, Yuhao nemzette Yinliangot, Yinliang nemzette Fanyu-t, aki elsőként készített csónakot.”³⁰ Ez az a találmány, amellyel kapcsolatban talán a leginkább heterogének a feltaláló személyére vonatkozó információk, ugyanakkor a LSCQ-ban szereplő Yu Xu alakja máshonnan nem ismert.

13. Bo Yi találta fel a kutat [伯益作井]

A *Shiben* két személyt, Hua Yi-t, illetve Bo Yi-t nevez meg a kút feltalálójaként (化益作井, 伯益作井). A két személy lehetne azonos (hiszen az első írásjegy gyöke, illetve a második írásjegy egésze azonos), azonban Song Zhong kommentárjából úgy tűnik, két különböző személyről van szó: „Hua Yi és Bo Yi Yao (császár) miniszterei voltak” (化益, 伯益也, 堯臣). Más forrásokban Bo Yi (különböző írásjegyekkel: 伯益, 伯翳, 柏翳, 柏益) vagy Bo Lu 伯鷺 Shun császár, illetve az árvizet megfékező Nagy Yu segítője volt. A *Shuowen jiezi* csak az elsőség tényét rögzíti,³¹ míg a *Huainanzi* röviden,³² a *Lunheng* 論衡 19. fejezete pedig hosszabban említi azt az általános

²⁹ *Huainanzi* 19.II.1032.

³⁰ *Shanhaijing* 18.529 [‘Haineijing’ 海內經]: 帝俊生禹號, 禹號生淫梁, 淫梁生番禺, 是始為舟。

³¹ 井: 古者伯益初作井。

³² *Huainanzi* 8.I.355: 伯益作井, 而龍登玄雲, 神棲昆侖。

nézetet, mely szerint a kút feltalálása miatt költözött a sárkány a felhők közé, a szellemek pedig a Kunlun 崑崙 hegyre, tehát Bo Yi okozta mindezeket a változásokat.³³

14. Chi Ji találta fel a mozsárt [赤冀作臼]

A *Shiben* számos forrásban és verzióban fennmaradt állítása szerint a mozsarat Yongfu találta fel (雍父作舂杵臼;雍父作舂;雍父作杵臼;雍父作臼), akit Song Zhong Huangdi miniszterének nevez (雍父，黃帝臣也). A LSCQ-ban fennmaradt névnek (Chi Ji 赤冀) egy másik verzióját (Chi Fen 赤冀) adja a 12. századi Luo Mi 羅泌 *Lushi* 路史 (12.) című műve.

15. Cheng Ya alkotta meg a ló vontatta szekeret [乘雅作駕]

A *Shiben* ezt a találmányt egy Xiang, illetve egy Huan nevű személynek tulajdonítja (相士作乘馬;膈作駕). A *Xunzi* (21.435) a LSCQ-ban megjelenő, hasonló nevű Cheng Dut 乘杜 nevezi meg (乘杜作乘馬).

16. Han Ai találta fel a kocsihajtást [寒衰[=哀]作御]

A *Shiben* másik írásjeggyel írja a nevét, de nyilvánvalóan ugyanarról a személyről beszél, amikor azt mondja, „Han Ai találta fel a kocsihajtást” (韓哀作御). Song Zhong hozzáteszi, hogy Han Ai a Hanwen hercege volt (韓文侯).

17. Wang Hai feltalálta az ökrök betanítását [王冰(=亥)作服牛]

A *Shiben* itt minden bizonnyal szintén csak egy alternatív írásmódot használ, amikor a *hai* 亥 helyett a *hai* 胲 írásjegyet szerepelteti (胲作服牛). Song Zhong hozzáfűzi, hogy Hai Huangdi minisztere volt és képes volt befogni az ökröket (胲，黃帝臣也，能駕牛).

³³ 伯益作井，龍登玄雲，神栖崑崙。言（龍）井有害，故龍神為變也。夫言龍登玄雲，實也。言神栖崑崙，又言為作井之故，龍登神去，虛也。夫作井而飲，耕田而食，同一實也。伯益作井，致有變動。

18. Huang írnok készített először ábrákat [史皇作圖]

Mivel a *tu* 圖 több jelentésű szó, a *Shiben*ben is szereplő mondathoz annak kommentátora hozzáfűzi, hogy a „*tu* szó a dolgok külsejének [formájának] rajzát jelenti” (圖謂畫物象也). Szintén Song Zhong közli, hogy Huang írnok Huangdi minisztere volt (史皇，黃帝臣也). Ami a Cang Jie-hez fűződő viszonyát illeti, Gao You-nak a *Huainanzi*-hez írott kommentárja alapján szokás feltételezni, hogy a két alak azonos,³⁴ Françoise Bottéro azonban véleményem szerint meggyőzően érvelt amellett, hogy ez a felfogás téves, és a két alak nem lehet azonos.³⁵

19. Peng varázsló találta fel a gyógyászatot [巫彭作醫]

A *Shiben*ben is pontosan ebben a formában szerepel ez a mondat, ugyanakkor a *Shiben* Wu Xian is mint a gyógyászat feltalálóját említi („Wu Xian volt az első, aki megalkotta a gyógyászatot”, 巫咸初作醫). A *Shuowen jiezi* a gyógyászat címszónál lényegében ugyanezt mondja Wu Pengről: „Egykoron Peng varázsló volt az első, aki megalkotta az orvoslást” (古者巫彭初作醫).

20. Xian varázsló megalkotta a cickafark-jóslást [巫咸作筮]

Ez a mondat pontosan ebben a formában szerepel a *Shiben*ben is. Magáról Wu Xianról azt tudjuk meg a *Shiben* alapján, hogy Yao minisztere volt, továbbá azt, hogy a cickafark-jósláson kívül a gyógyászatot (*yi* 醫) és a dobot is ő találta fel. A *Shanhaijing*ben (11. fejezet, ‘Dahuang xi jing’ 大荒西經) Wu Penggel együtt a Lingshannál 靈山 gyógyfüveket gyűjtő tíz varázsló egyike, számos egyéb ókori forrásban megjelenik.

³⁴ Knoblock – Riegel 2000: 796; Bottéro 2006: 138.

³⁵ Bottéro 2006.

21. Xi Zhong találta fel a szekeret [奚仲作車]

A *Shiben*ben azonos megfogalmazásban fordul elő a mondat, Xi Zhong alakja számos ókori forrásban felbukkan (*Mozi* 39, *Xunzi* 21.435, *Guanzi* 管子 2.1, *Hanfeizi* 韓非子 27.2.1, *Shizi* 尸子 [töredék]³⁶), már a *Zuozhuan* 左傳 (11.1.1) is a szekerekkel hozza összefüggésbe (bár a feltalálás tényét konkrétan nem tulajdonítja neki).

Xi Zhong a hagyomány szerint Huangdi leszármazottja, családneve Ren 任 volt, a Xia-dinasztia alatt alkalmazták a szekerekért felelős pozícióban.³⁷ A *Xu Hanshu zhi* 續漢書志 (29.3642) Yu alakjához kapcsolja, ugyanakkor közvetlenül a szekérrel összefüggésben felmerül Huangdi neve is: „Huangdi találta fel a szekeret, (így) nehéz terheket lehetett nagy távolságra szállítani. Később, Shaohao 少昊 idejében, ökrök húzták őket, Yu idejében pedig Xi Zhong lovakkal vontatta.”³⁸

F. Bottéro hívja fel a figyelmet arra, hogy Xi Zhong és Cang Jie alakja nem pusztán a LSCQ-ban követik egymást, hanem más művekben is, a *Lunheng*ben például összesen négy alkalommal.³⁹

22. Cang Jie alkotta meg az írást [蒼頡作書]

A *Shiben* Cang Jie-ről szóló kijelentése két formában is megmaradt: a fenti mellett létezik még a „Cang Jie alkotta meg az írásjegyeket” (蒼頡造文字) változat is. A *Huainanzi* híres leírása szerint „régén, amikor Cang Jie megalkotta az írást, az égből köles potyogott, a szellemek pedig hangosan sírtak éjszaka”.⁴⁰ Bármire is utaljon pontosan ez a leírás, a szöveg kétségkívül a találmány nem természetes és/vagy nem kedvező következményeit kívánta hangsúlyozni.

Song Zhong Ju Songgal 沮誦 együtt mint Huangdi hivatalnokát említi. F. Bottéro úgy véli, hogy Cang Jie mint az írás feltalálójának elképzelése Xunzi tanítványi köréből származik, és innen veszi át a legista *Hanfeizi*, illetve a Huang-Lao irányzathoz tartozó *Huainanzi*.⁴¹

³⁶ Fischer 2012: 121–122: 造車者，奚仲也。

³⁷ Knoblock – Riegel 2000: 805.

³⁸ Swartz et al. 2014: 121.

³⁹ Bottéro 2006: 145–146.

⁴⁰ *Huainanzi* 8.1.355: 昔者蒼頡作書而天雨粟，鬼夜哭。

⁴¹ Bottéro 2006: 151.

23. Houji természetett növényt elsőként [后稷作稼]

Houji alakja általánosan elterjedt (pl. *Shangshu* 2.17, *Shizi* 9.1, *Huainanzi* 13. fejezet). A *Huainanzi* (7.1.519) egy adminisztratív tisztséget (*datian* [shi] 大田[師]) rendel hozzá Yao uralkodása alatt (akárcsak Shunhoz 舜, Xie-hez 契, Yu-höz 禹 és Xizhonghoz). A Han-kori *Shiji* (28.1383) leírja, hogy már a Zhou-dinasztia elejétől fogva áldozatot mutatnak be Houji számára: „Amikor a Zhou-ház felemelkedett és megalapították Tai városát, Hou Ji számára szentélyt alapítottak, ahol a mai napig vérrel táplálják az Égalattit” (周興而邑郃, 立后稷之祠, 至今血食天下). Erre az érvelésre, folytatja a *Shiji*, Gaozu uralkodói parancsot ad ki, hogy a Han birodalomban mindenütt alapítsanak ’Varázslatos csillag szentélyeket’ (Lingxing ci 靈星祠), ahol minden évszakban ökröket áldoznak.⁴²

24. Gao Yao alapította meg a büntetések (intézményét) [皋陶作刑]

A *Shiben* hasonlóan, de konkrétan fogalmaz: „(Gao) Yao alkotta meg az öt büntetésfajtát” (陶制五刑). Ugyanakkor egy másik forrásban fennmaradt *Shiben*-idézet szerint az egyébként gyakran fiának tekintett Bo Yi 伯益 volt az, aki az öt büntetésfajtát megalkotta (伯夷作五刑). A *Shiben* szerint a legendás Yao idején élt, más források (pl. *Guanzi* 16.3, *Baihutong* 白虎通 163/6) szerint Shun uralma alatt, megint mások szerint (pl. *Mozi* 10.7.1) Yu alatt. Az i. sz. 5. századi *Shishuo xinyu* 世說新語 (3.26.1) kifejezetten hangsúlyozza, hogy eleinte Shun tanácsadója volt, majd ő ajánlotta Yao számára, aki megtette őt a büntetések felügyelőjévé.

25. Kunwu alkotott (elsőként) agyagedényeket [昆吾作陶]

A *Shiben* Shunnak tulajdonítja az első agyagedényt, és a Xia-dinasztia minisztereként megnevezett Kunwu csak ezt fejlesztette tovább (舜始陶, 夏臣昆吾更增加也), ugyanakkor a LSCQ-hoz hasonlóan a *Shuowen jiezi* is így nyilatkozik: „Egykoron Kunwu alkotta meg az agyagedényeket” (匋: 古者昆吾作匋). A *Shizi* szerint alakja Huangdihoz köthető.⁴³

⁴² 於是高祖制詔御史：「其令郡國縣立靈星祠，常以歲時祠以牛。」

⁴³ Fischer 2012: 121, 209.

26. A Xia-dinasztiabeli Gun hozott létre (elsőként) városfalakat

[夏鯀作城]

Összesen három kissé eltérő verzióban a *Shiben* szintén Gunnak tulajdonítja a városfalak létrehozását, különbséget téve a belső (*cheng* 城) és a külső (*guo* 郭) városfalak között (鯀作城郭, 鯀作城, 鯀作郭). Hasonló módon nyilatkozik a *Huainanzi* is: „Egykor régen a Xia-dinasztiabeli Gun három [vagy kilenc] *ren* (kb. 5.5 m) magas városfalat épített.”⁴⁴

II. Qin Shi Huangdi és Huangdi

Mielőtt a fenti adatokat röviden elemezném, egy táblázatban érdemes összefoglalni a fenti vizsgáldás eredményeképpen kapott adatokat.⁴⁵

⁴⁴ *Huainanzi* 1.I.11: 昔者夏鯀作三仞之城。A *Huainanzi* egyébként ezt a tettet egyértelműen negatív színben tünteti fel, és láthatóan Gun fiát, Yu-t támogatja, aki leromboltatta az apja által emelt falakat és erényével próbálta (sikeresen) elismertetni hatalmát. Michael J. Puett (2002: 126) is kiemeli, hogy Gun a „lázadó-feltalálók” (‘rebel-creator’) csoportjába tartozik, mivel a hagyomány szerint az özönvíz megfékezését a természeti folyamatokat megzavaró gátakkal tervezte (sikertelenül) megoldani (*Shang-shu* 24.2).

⁴⁵ Az ‘Uralkodó’ oszlopban szögletes zárójelben adtam meg az uralkodót, ha az nem a LSCQ-ban szereplő alaknál, hanem valamelyik alternatív feltalálónál (‘Másnak tulajdonítva’) ismert.

NÉV	TALÁL MÁNY	MÁSNAK TULAJDONÍTV A	URALKODÓ	SHIBEN
1. Da Nao 大機	naptárrendszer (60 nap)	—	Huangdi	+
2. Qian Ru 黔如	naptárrendszer (76 év)	—	—	—
3. Rong Cheng 容成	naptárkiigazítás	—	Huangdi	+
4. Xi He 羲和	jóslás (Nap / nap)	—	Huangdi	+
5. Shang Yi 尚(常)儀	jóslás (Hold / hónap)	—	Huangdi	(+)
6. Hou Yi 后益	jóslás (év)	—	Huangdi [Shun]	+
7. Hu Cao 胡曹	ruha (öltözködés)	Bo Yu 伯余	Huangdi	+
8. Yi Yi 夷羿	íj	Hui 揮, Chui 攄	[Shun] [Huangdi]	—
9. Zhu Rong 祝融	piac (kereskedelem)	—	Zhuanxu	+
10. Yi Di 儀狄	alkohol	Du Kang 杜康 Shao Kang 少康	Yu [Xia-din.]	+
11. Gao Yuan 高元	ház	Yu 禹, Shun 舜	—	—
12. Yu Xu 虞姁	csónak	Qiao Chui 巧垂[攄] Gong Gu 共鼓 Huo Di 貨狄 Fanyu 番禺	— [Huangdi] [Huangdi] [Huangdi utódja]	—
13. Bo Yi 伯益	kút	Hua Yi 化益	Yao, Shun, Yu	+
14. Chi Ji 赤冀	moszár	Yongfu 雍父	[Huangdi]	—
15. Cheng Ya 乘雅	lovasszekér	Xiang shi 相士 Huan 颺 Cheng Du 乘杜	—	—
16. Han Ai 寒哀	kocsihajtás	[Han Ai 韓哀]	—	(+)
17. Wang Hai 王亥	ökrök befogása	[Hai 骸]	Huangdi	(+)
18. Shi Huang 史皇	ábrák	—	Huangdi	+
19. Wu Peng 巫彭	gyógyászat	Wu Xian 巫咸	Huangdi	+
20. Wu Xian 巫咸	cickafarkjóslás	—	Yao	+
21. Xi Zhong 奚仲	szekér	—	[Huangdi utódja]	+
22. Cang Jie 蒼頡	írás	—	Huangdi	+
23. Houji 后稷	növénytermesztés	—	Yao, Shun, Yu	—
24. Gao Yao 皋陶	büntetések	[Tao 陶], Bo Yi 伯夷	Yao, Shun, Yu	+
25. Kunwu 昆吾	agyagedény	Shun 舜	Xia-din.	(+)
26. Gun 鯀	városfal	—	Yao [Yu apja]	+

Elsőként azt érdemes megvizsgálni, hogy a fenti két, húszas, illetve hatos lista egy másik forrásból való átvétel nyomán vagy saját jogán szerepel a LSCQ 17. könyvében. Mivel két listáról van szó, érdemes különválasztani a kérdést. Az első esetben a sokszor említett *Shiben*en kívül nincs tudomásom olyan egyéb, ránk maradt forrásról, amelyben húsz tételen keresztül sorolnák a fel-találók neveit és találmányaikat. Ebből következően egyedül a *Shibennel* vet-hetjük össze a fenti listát, és az is egyértelmű, hogy amennyiben volt kapcsolat közöttük, akkor kizárólag a *Shiben* valamilyen korai verziója (tehát értelem-szerűen nem az i. e. 1. századi változat) lehetett a forrás, hiszen e mű találmá-nyokról szóló, fennmaradt részei sokszorosán bővebbek a húszas listánál.

Ez az összevetés azonban számos nehézséget rejt magában. Egyrészt a *Shiben* a Song-korra lényegében elveszett és csak utólag rekonstruálták külön-féle forrásokból. Ebből következik, hogy a hasonlóság eldöntésében nem rele-vánsak a LSCQ azon tételei (2. Qian Ru, 8. Yi Yi, 11. Gao Yuan, 12. Yu Xu, 14.

Chi Ji, 15. Cheng Ya), amelyeknél egyszerűen hiányzik a *Shiben*ből megmaradt rész mint analógia, hiszen minden nehézség nélkül elképzelhető, hogy a *Shiben* ezen részeit valamilyen oknál fogva éppen nem idézték a későbbi források, illetve azok kommentárjai. A *Shibennel* mint forrással kapcsolatos másik probléma abban áll, hogy a *Shiben*ből itt-ott fennmaradt részek gyakran ellentmondanak egymásnak: a ruházat feltalálását például egyrészt Hu Caohoz, másrészt Bo Yu-höz rendelik, ráadásul mindkettő egyebek között ugyanazon mű (*Lushi* 路史) kommentárjában szerepel. A LSCQ és a *Shiben* viszonyának tisztázásához az igazán meghatározó példák nyilvánvalóan azok, ahol mindkét mű egy-egy feltaláló nevez meg, de ezek különböznek. Erre is találunk számos példát: 1. A LSCQ szerint Kunwu készítette az első agyagedényt, míg a *Shiben* a feltalálás tényét Shunnak tulajdonítja, miközben Kunwu csak a már meglévő találmányt fejlesztette tovább; 2. A LSCQ szerint Yu Xu készítette az első csónakot, a *Shiben* szerint Gong Gu és Huo Di; 3. A LSCQ listájában Gao Yuan építi az első házat, a *Shiben* szerint Yu.

Mindebből tehát úgy tűnik, hogy a LSCQ húszas listája nem közvetlen idézet egy már meglévő műből (például a *Shiben*ből), hanem a találmányokról szóló korabeli ismeretekből (legyenek ezek szó- vagy írásbeliek) készült sajátos válogatás. Miért releváns mindez? Véleményem szerint azért, mert ha ez a lista a LSCQ 17. könyvébe nem egy más szellemiségű műből került át másolás révén, akkor a listán szereplő feltalálók és találmányaik szerepeltetésének oka a LSCQ-ban (konkrétan annak 17. könyvében) keresendő.

Mielőtt ennek vizsgálatára rátérünk, érdemes elemezni a hatos listát is. Ami a fenti táblázatból első pillantásra feltűnik, hogy a két listának nincs közös halmaza, vagyis bár az adott fejezet részben elvileg bármilyen találmány indokolhatta volna a kontextusban kifejtett mondanivalót, a szerző (esetleg szerzők) mégis éppen ezt a húszas, illetve az ettől minden tagjában különböző hatos listát választotta (választották) illusztrációként. A két lista tehát kiegészíti egymást. A következő szempont, amelyet érdemes figyelembe venni, hogy a húszas listával ellentétben nagyjából azonos elemszámú listák léteztek más ókori forrásokban is, így a hatos lista önmagában semmiképpen sem nevezhető egyedülállónak. Első példaként álljon itt az egyébként egyes részleteiben fent is idézett *Huainanzi* (19.5) hatos listája:

„Réges-régen, Cang Jie megalkotta az írást, Rong Cheng létrehozta a naptárt, Hu Cao ruhát készített, Hou Ji szántott és ültetett, Yi Di alkoholt készített, Xi Zhong szekeret készített. Ez a hat ember mind birto-

kolta a szellemi világosság útját és a szent bölcsesség lenyomatát. Ezért egy ember egyetlen dolgot készített és ezt hagyta örökül a későbbi generációk számára, nem lett volna képes egy sem közülük arra, hogy az összes (találmányt) birtokolja.”

昔者，蒼頡作書，容成造曆，胡曹為衣，后稷耕稼，儀狄作酒，奚仲為車。此六人者，皆有神明之道，聖智之跡，故人作一事而遺後世，非能一人而獨兼有之。

Azon kívül, hogy a *Huainanzi*-nek explicit módon más a mondanivalója (tudniillik, hogy a feltalálók nem polihisztorok, hanem a találmányok mindegyike más személyhez rendelhető), az is látszik, hogy a két lista között viszonylag kicsi az átfedés: lényegében csak Cang Jie és Hou Ji alakja, illetve találmánya, ráadásul ezek is más helyen szerepelnek a felsorolásban, tehát egyik sem tűnik a másikból vett idézetnek.

LÜSHI CHUNQIU (17.2)		HUAINANZI (19.5)	
FELTALÁLÓ	TALÁLMA NY	FELTALÁLÓ	TALÁLMA NY
1. Xi Zhong 奚仲	szekér 車	1. Cang Jie 蒼頡	írás 書
2. Cang Jie 蒼頡	írás 書	2. Rong Cheng 容成	naptár 曆
3. Hou Ji 后稷	növénytermesztés 稼	3. Hu Cao 胡曹	ruha 衣
4. Gao Yao 皋陶	büntetések 刑	4. Hou Ji 后稷	növénytermesztés 稼
5. Kunwu 昆吾	agyagedények 陶	5. Yi Di 儀狄	alkohol 酒
6. Gun 鯀	városfalak 城	6. Xi Zhong 奚仲	szekér 車

Mindössze négy feltalálót nevez meg a *Xunzi* felsorolása, bár hozzáfűz még két olyan alakot, akik kiemelkedően alkalmazták a már feltalált eszközöket.

„Chui találta fel az íjat, Fuyou a nyilat, de Yi volt kifinomult az íjászatban. Xi Zhong találta fel a szekeret, Cheng Du a lovak befogását (a szekér elé), de Zaofu volt kifinomult a kocsihajtásban. A régi időktől fogva a mai napig soha nem létezett olyan személy, aki képes lett volna két területen is kiváló lenni.”⁴⁶

A *Mozi* szintén négy feltalálót említ, akiket pozitív példaként állít a konfucianusok feltaláló-ellenességével szemben.

⁴⁶ *Xunzi* 21.434–435: 倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御；自古及今，未嘗有兩而能精者也。

„(A konfuciánusok) továbbá azt mondják: »A nemes ember igazodik és nem alkot.« Erre mi azt válaszoljuk: »Régen Yi megalkotta az íjat, Yu megalkotta a páncélt, Xi Zhong létrehozta a szekeret, Qiao Chui feltalálta a csónakot.«⁴⁷

A két rövid lista explicit módon ellentmond egymásnak, hiszen az egyikben Yi az íj feltalálója, a másikban pedig hangsúlyozottan nem a feltalálója, csak kiváló használója. A *Xunzi*, a *Mozi* és a LSCQ rövid listája között egyetlen személyi átfedés van (Xi Zhong), de ez önmagában nyilván nem utal kölcsönzésre.

A fenti listákkal kapcsolatban felvethető kérdések közül kettőt emelnék ki. Elsőként azt mutatom be, hogy miért hivatalnokainak és nem a hagyományos modellt követve a valódi kulturhéroszoknak (leginkább Huangdinak) tulajdonítja a LSCQ e találmányokat. Másodsorra azt vizsgálom, miért éppen ezeket a találmányokat találta fontosnak kiemelni a LSCQ.

Az első kérdés elemzését Michael J. Puett nyomán érdemes összefoglalni. Az i. e. 5–3. századi Kínában a konfuciánusok alapvetően feltalálás-ellenes attitűdjét erősen támadta a motista kritika.⁴⁸ A konfuciánus felfogás szerint az uralkodó mozdulatlan, olyan, mint a Sarkcsillag (*Lunyu* II.1.), és (mint majd látjuk) ebben a kérdésben hasonló a taoista felfogás is. A motisták számára ezzel szemben maga az ég, illetve ezzel összefüggésben az uralkodó technikai újításokat is létrehoz. A *Mozi* (7.6b–7a) részletezi, ahogy az Ég létrehozta (*wei* 為) a Napot, a Holdat, a csillagokat, az évszakokat, az esőt és a havat, a hegyeket, völgyeket és a folyókat, mégpedig mindezeket azért, hogy hasznára legyen az emberi világnak.⁴⁹ A bölcs uralkodó hasonlóképpen hozza létre a barlangokban és föld alatt élő emberek számára a házakat, az ezeket nem ismerők részére a ruhát, övet és cipőt (*Mozi* 1.10b–11a). Az uralkodó tehát a motisták szerint is az eget követi, de nem kizárólag az erényre törekvő minőségében, hanem a hasznot (*li* 利) hajtó, kreatív jellegű találmányok megalkotásában is.⁵⁰ Ezek a találmányok ugyanakkor használhatók nem megfelelő célokra is. Visszatérő kérdés, hogy a technikai jellegű találmányok mennyiben sértik a természet rendjét: a taoisták (például Zhuangzi) szerint nagymér-

⁴⁷ *Mozi* 39.279: 又曰：「君子循而不作。」應之曰：「古者羿作弓，仔作甲，奚仲作車，巧垂作舟。」

⁴⁸ Puett 2001: 42.

⁴⁹ Vö. Puett 2001: 52.

⁵⁰ Vö. Puett 2001: 52.

tékben, Konfuciusz elképzelése szerint lényegében szintén, de ezt nem tematizálja explicit módon, míg a motisták és a legisták alapvetően elengedhetetlennek látták ezen újítások bevezetését az emberi társadalomba. A *Heguanzi* 鵲冠子 4. fejezete például jól tükrözi a taoista álláspontot: a bölcs uralkodó „nem teremt, nem talál fel, hanem az éggel és a földdel egyesíti erényét”.⁵¹

Puett úgy gondolja, hogy ebben a gondolati mátrixban kell értelmeznünk a LSCQ feltaláló-listáit is: a bevezető részben a mozdulatlan, beavatkozást elkerülő uralkodó taoista felfogása tükröződik, melyet a *Daodejing*ből vett idézetek támasztanak alá (és ebből a szempontból a *Lunyu*-beli idézet is hasonló).⁵² Utána azonban a motista értelemben vett technikai találmányokat sorolja a szerző. A kettő közötti ellentmondás feloldása úgy történik, hogy a találmányok létrehozója nem az uralkodó, hanem a miniszterei, ilyen értelemben a mozdulatlan uralkodót mentesíti a szöveg a találmányok létrehozásának kimozdító terhe alól, ugyanakkor meghagyja számára a már megalkotott találmányok jótékony felhasználásának érdemét.⁵³ A más szövegekben kultúrhéroszként cselekvő uralkodó tehát ezzel a szerepátruházással a kultúrhéroszi funkcióit a beosztott minisztereihez „delegálja”, akik emiatt hivatalnoki minőségükben kultúrhéroszokra jellemző cselekedeteket hajtanak végre, miközben maga az uralkodó is megőrzi kultúrhéroszi érdemeit (hiszen egyrészt az ő általa kiválasztott miniszterekről van szó, másrészt ő az, aki mindezt az emberek számára hozzáférhetővé teszi), azonban mindezt anélkül, hogy sérülne mozdulatlanságának integritása. A listák után közvetlenül mindkét esetben valóban találunk egy rövid összefoglalót, amely éppen azt hangsúlyozza, hogy bár a találmányokra szükség van és így az uralkodó helyesen teszi, ha alkalmazza őket, feltalálásuk összeegyeztethetetlen magával az ideális uralkodói funkcióval.

„Amit ez a hat ember létrehozott, az megfelelt (az igényeknek), de mégsem tartoznak az uralkodó útjához. Ezért mondják, hogy aki feltalál, az aggodalmas(ságból teszi), aki viszont (e találmányokra) támaszkodik, nyugalmat talál.”⁵⁴

„Ami ezt a húsz hivatalnokot illeti, a szent emberek [uralkodók] a révükön irányították az Égalattit. A bölcs uralkodó nem képes a húsz hiva-

⁵¹ *Heguanzi* 4.752: 不創不作，與天地合德。Vö. Puett 2001: 52.

⁵² Puett 2001: 81.

⁵³ Puett 2001: 83.

⁵⁴ LSCQ 17.2: 此六人者所作當矣，然而非主道者，故曰作者憂(=擾)，因者平。

talnok cselekedeteire, azonban éppen ezért képes a hús hivatalnok leleményességét a végsőkig kihasználni, képességeiket teljesen kimeríteni, mert a bölcs uralkodó fölöttük helyezkedik el.”⁵⁵

A LSCQ e részeiben tehát az uralkodó a mozdulatlan eget, míg miniszterei a mozgásban lévő, bizonyos értelemben állandó cselekvő izgatottságban lévő földet, és még inkább a kettejük közötti harmóniát jelenítik meg.⁵⁶ Puett megközelítését összefoglalva: a LSCQ egy köztes, illetve kompromisszumos megoldást kívánt találni a konfucianus, a taoista és a motista megközelítések között.

A fent felvetett második kérdést (vagyis hogy miért éppen ezeket a találmányokat emeli ki a LSCQ) sem Puett, sem (tudomásom szerint) más nem vizsgálta, pedig véleményem szerint ez sok mindent elárul a lista, illetve a fejezet bölcséleti affiliációjáról.

Mint a bevezetőben láttuk, a LSCQ-t a Qin államban az i. e. 3. században tevékenykedő Lü Buwei felügyelete alatt állították össze, nem logikátlan tehát a korabeli Qin államban feltehetően népszerű gondolati áramlatok lenyomatát keresni a feltalálók listájában. Habár a LSCQ különböző bölcséleti iskolákat kombinál és ezért a vegyes (*za* 雜) kategóriába szokás sorolni,⁵⁷ egyes könyvei inkább vagy kevésbé tükröznek bizonyos típusú nézeteket. Konkrétan a mű 17. könyvéről Chen Qiyu 陳奇猷 nem pusztán azt mutatta ki, hogy az leginkább a legista nézőpontot érvényesíti,⁵⁸ hanem ezen belül az egyes konkrét alfejezetekre vonatkozóan is tett megállapításokat, a 3. alfejezetben például az i. e. 4. századi legista Shen Buhai 申不害 (kb. i. e. 400–337) befolyása érződik,⁵⁹ a 6. alfejezetben pedig Shen Dao 慎到 (kb. i. e. 350–375) hatása látszik.⁶⁰ Annak ellenére, hogy valószínűleg Scott Cooknak igaza van abban,

⁵⁵ LSCQ 17.4: 此二十官者，聖人之所以治天下也。聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧、畢其能，聖王在上故也。

⁵⁶ Puett 2001: 85.

⁵⁷ Általában lásd Carson – Loewe 1993.

⁵⁸ Bottéro 2006: 138: „As Chén Qíyóu has pointed out, this chapter of the *Lǚshì chūnqǐū* presents theories of the so-called Legalist school.” Vö. Knoblock – Riegel 2000: 404: „Book 17 combines chapters ‘On the Dao of the ruler’ with others that seem to represent teachings characteristic of the various branches of the Legalist school.”

⁵⁹ Knoblock – Riegel 2000: 404: „A quotation from Shen Buhai – to the effect that the ruler’s faculties are too limited for him to learn on his own all he needs to know – suggests that the Shu 術, or ‘Methods,’ school of Legalism was influential in the compilation of this chapter.”

⁶⁰ Knoblock – Riegel 2000: 404–405.

az egyes könyveket, illetve fejezeteket nem lehetséges egyszerűen egy-egy konkrét gondolati iskolában lehorgonyozni, és Lü Buwei érdeme éppen abban áll, ahogy az egyes iskolákat összhangba kívánta és tudta hozni,⁶¹ mégis e sokhangú zenekarban igenis feltűnnek konkrétan meghatározható hangok.

A minket közelebbről foglalkoztató, húszelemes listát tartalmazó 4. alfejezet azt hangsúlyozza, hogy a jó uralkodónak a minisztereire, hivatalnokaira kell támaszkodnia, és engednie kell, hogy azok maguktól végezzék feladataikat. Mint fent láttuk, az ehhez és a hat elemes listában felhozott példák a következő nagyobb tematikus egységeket, illetve főbb témákat érintik: 1–3: naptár, 4–6: jóslás, 7–18: praktikus hétköznapi dolgok, 19: gyógyászat, 20: jóslás; 21: szekér, 22: írás; 23: növénytermesztés, 24: büntetések, 25: agyagedény, 26: városfal. Egy technikai találmányokat felsoroló listán a praktikus jellegű találmányok logikusan jelennek meg (7–18, 21, 25), ezek mellett azonban jelen esetben mintha túl nagy hangsúlyt kapnának a naptárral (1–3), illetve az ezzel szorosan összefüggő jóslással (4–6) kapcsolatos találmányok. A húszas listán tehát lényegében az első hat tag és az utolsó is a jóslással foglalkozik, ez a teljes lista harmada. Ha mindehhez hozzávesszük a gyógyászat, a növénytermesztés és a büntetések említését, akkor könnyen eszünkbe juthat a Qin államban az i. e. 3. században tevékenykedő legista Li Si híres beadványa, amelyben Qin Shi Huangdinak azt javasolja, hogy égettesse el a konfucianus hagyományhoz tartozó *Dalok könyvét* (*Shi* 詩) és *Írások könyvét* (*Shu* 書), továbbá az egyéb bölceleti iskolák mondásait (*baijia yu* 百家語) tartalmazó írásokat, de bizonyos témájú műveket kíméljen meg:

„A nem megsemmisítendő könyvek közé tartoznak azok, amelyek az orvostudományról és a gyógyszerianról, a teknősbékapáncéllal és a cickafarkkal történő jóslásról, továbbá a növénytermesztésről és a fa-telepítésről szólnak.”⁶²

⁶¹ Scott 2005: 78: „Those who would choose to overlook either the discrepancies or reconciliations both within and among the various chapters of the work – who would variously label one chapter “Confucian” and another “Legalist” [...] – are all neglecting one of the most integral and fascinating aspects of *Lüshi chungiu*. Lü Buwei was the orchestrator of a great work that, above all, aimed toward the harmonizing of cacophonous voices, the resolution of philosophical dissonance, and the creation of a unified diversity.” Hasonló véleményen van Puett 2002: 173.

⁶² *Shiji* 6.255: 所不去者，醫藥卜筮種樹之書。Ugyanez Li Si életrajzában (*Shiji* 87.2546) is megtalálható.

A fatelepítést leszámítva (amelynek tudtommal nem volt feltalálója) az összes téma megjelenik a LSCQ két listáján, ezen belül a jóslás aránytalanul hangsúlyos helyzetben.

Itt érdemes több kiegészítő megjegyzést tenni. Egyrészt a kronológiát illetően le kell szögezni, hogy a LSCQ összeállítása (i. e. 241 vagy 238) mintegy 25 évvel megelőzte Li Si híres beadványát (i. e. 213), tehát ha egyáltalán beszélhetünk bármilyen hatásról, akkor az kizárólag az előbbi hatása lehetett az utóbbira. Másrészt ki kell emelni, hogy a két szerző nem pusztán egy államban és egy udvarban éltek, hanem Lü Buwei valószínűleg kifejezetten támogatta a nála fiatalabb Li Si-t.⁶³ Harmadsorban, habár létezik egy olyan nézet, hogy a LSCQ egésze kifejezetten legizmus- és Qin-ellenes lenne, de James D. Sellmann meggyőzően érvelt amellett, hogy ez a felfogás alapvetően téves.⁶⁴ Sőt, az eredetileg gazdag kereskedőből udvari tanítóvá és főminiszterré váló Lü Buwei talán éppen az ifjú Qin Shi Huangdi tanítása céljából állította össze a LSCQ-t.⁶⁵ Kettejük között Sima Qian 司馬遷 valamilyen közelebbi kapcsolatot tételez: a gazdag kereskedőnek számító Lü Buwei támogatta a későbbi Qin Shi Huangdi apját (Yiren 異人, a későbbi Zhuangxiang királyt 莊襄王), aki Zhao államban fiatal korában politikai túszként élt, és akinek megtetszett Lü Buwei egyik ágyasa („táncosa”), akitől végül a későbbi első császár született.⁶⁶

⁶³ Sellmann 2002: 210. 18. jegyzet: „Hu Shi proposes that Lü Buwei supported Li Si in his early days in Qin and helped Li Si attain influence at the Qin court.”

⁶⁴ Sellmann 2002: 6–7: „This is the view first proposed by the Song scholar, Gao Sisun, elaborated by the Ming scholar, Fang Xiaoru, and finally synthesized by Kung-chuan Hsiao, proposing that the LSCQ was directed against *fajia* (so-called Legalist) doctrine, particularly the policies of Qin shihuangdi. Such an interpretation can only be based on a selective reading and misquoting of the text coupled with an anachronistic interpretation that the LSCQ opposes policies that were not instituted for at least two decades after the LSCQ’s publication. The hypothesis that the LSCQ is anti-Qin ignores the fact that Lü Buwei had power at court and further ignores the long-standing attraction for *fajia* thinkers, such as Shang Yang and later Li Si, at the Qin court. Lü Buwei’s “businesslike” approach to politics is not at all at odds with *fajia* procedures. Most devastating to the hypothesis that the LSCQ is an anti-*fajia* text is the *fajia* material contained in the LSCQ itself and, as Hu Shi has argued, some of that *fajia* material may have been written by Li Si himself, especially the *chajin* chapter.”

⁶⁵ Sellmann 2002: 9: „Once Zichu [a későbbi Qin Shi Huangdi apja, KG] was safe within the Qin court, uneducated, he was in need of a tutor. Of course, Lü Buwei was at hand to be appointed. This may be significant in understanding Lü Buwei’s motivation in sponsoring the compilation of the LSCQ.”

⁶⁶ *Shiji* 85.2505–2508. A nyilvánvalóan rosszindulatú és hamis másik verzió szerint az ágyas már várandós volt a leendő császárral, amikor összeismerkedett Yirennel, tehát az első császár apja valójában éppen Lü Buwei volt, de ez mondat a jelenlegi konszen-

A fentiekkel egyrészt azt állítom, hogy a feltaláló-listát bizonyos mértékben a korabeli, Qin-állambeli legista elképzelések befolyásolták, vagy legalábbis ez a közeg inspirálhatta. Ugyanakkor amellet is érvelek, hogy ez a hatás semmiképpen sem volt egyoldalú, és hogy a LSCQ e listája (még ha csak kis mértékben is) befolyásolhatta a művet jól ismerő Li Si-t, valamint a talán ebből tanuló és Li Si beadványát elfogadó Qin Shi Huangdit abban, hogy az itt felsorolt fontos találmányok közül azokat, amelynek írásos hagyománya is volt (jóslás, gyógyászat, mezőgazdaság), mentesítsék a tervezett könyvégetés alól. Ezeket leszámítva (a listán: 1–6., 19–20., 23.) a többi tételnek (pl. szekér, ház, ruha, kút, mozsár, agyagedény) nem volt írásbeli hagyománya, eltekintve a büntetéseket tartalmazó törvénykönyveket, amelynek elpusztítása azonban fel sem merülhetett, hiszen ezek közismerten szerves részét képezték a Qin állam politikájának.⁶⁷

Egy másik szempontot azonban mind ez idáig nem vizsgáltunk: a feltalálókat alkalmazó vagy hozzájuk rendelt uralkodók között viszonylag sokszor szerepel Huangdi, elsősorban a húszas listán, ahol a hét nem meghatározható módon hozzárendelhető uralkodó mellett így oszlanak meg a feltalálók arányai: Huangdi: 9, Yao: 1, Yu: 1, Zhuanxu: 1, Yao – Shun – Yu: 1.

Az egyértelmű uralkodók esetében Huangdinak ez az elsöprő többsége elvileg magyarázható azzal, hogy az i. e. 4–3. században általában véve egyre fontosabbá vált Huangdi alakja, és így sok találmányt neki (a LSCQ-ban: minisztereinek) volt szokás tulajdonítani. Nem érdektelen kiemelni, hogy a LSCQ első nagyobb egységéhez (1–12. könyvhöz, ún. almanachokhoz) írt utószavában Lü Buwei így nyilatkozik, amikor valaki a 12 almanachról (*shi'er ji* 十二紀) kérdezi: „Alkalmam adódott arra, hogy tanulmányozzam azt, amivel Huangdi oktatta Zhuanxu-t [az unokáját]” (嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣).

A Hadakozó fejedelemségek idején részleteiben is véglegessé váló öt elem rendszerben a sárga közismerten a föld eleméhez és a közép irányához tartozik, így az öt elem rendszer fejlődésével és fontosságának növekedésével párhuzamosan emelkedett a legfontosabb pozícióba a földet, a középső irányt és a sárga színt képviselő Huangdi (Sárga Úr).⁶⁸ Történeti fontosságának egyik csúcspontja az, amikor a kétségkívül legfontosabb ókori történeti munka, a

zus szerint utólagos interpoláció a *Shiji* szövegében, és pusztán azt a célt szolgálta, hogy Qin Shi Huangdit befeketítse a törvénytelen gyermek vádjával (Knoblock – Riegel 2001: 2, 9).

⁶⁷ Magyarul lásd Salát 2003.

⁶⁸ Cao 2017: 59–60.

Han-kori *Történetíró feljegyzései* (*Shiji*, 13. fejezet) már úgy állítja be Huangdit, mint aki az összes fent felsorolt uralkodót (Zhuangxu, Yao, Shun, Yu) megelőzve valamilyen értelemben azok őséneke számított. Nyilván nem véletlen, hogy a Han-korban élő Sima Qian éppen a föld elemét képviselő Sárga Urat emeli ilyen magas piedesztálra, hiszen a dinasztikiáknak is megfeleltetett öt elem rendszerben a Han-dinasztia éppen a föld elemét képviseli, tehát ugyanazt, mint amelyet a mitikus kezdeteknél Huangdi.⁶⁹ A korábban sokszor említett, szintén Han-kori *Shiben* a történeti genealógiákról szóló részben maga is Huangdit nevezi meg első uralkodóként, ráadásul majdnem bizonyos, hogy Sima Qian valamilyen formában ismerte a *Shibent* és abból sok mindent átvett.⁷⁰

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Huangdi alakja kizárólag a Han-dinasztia alatt lett volna meghatározó. A magát a legista nézetek mellett elkötelező Qin-dinasztia alatt is már fontos szerepe volt Huangdi alakjának. Habár a nevét viselő első felirat a Qi 齊 államból származik (Chenhou Yinzi 陳侯因資敦),⁷¹ a Qin-állam, illetve Qin-dinasztiabeli Első Császár is sokat tett kultuszának növeléséért,⁷² de már az i. e. 4–3. században egyre intenzívebbé váló háborús közeg is olyan uralkodói példaképért kiáltott, aki nem pusztán a kultúra erejével, hanem harccal és kényszerítéssel győzi le ellenfeleit.⁷³ A Huangdiról szóló legendák között pedig megtaláljuk a Yandivel 炎帝 (a 'Tűz Úr'-ral, egy másik, történetiként felfogott isteni alakkal) harcoló és őt legyőző Sárga Urat, aki azután a szörnyszerű zsarnokon, Chiyou-n 蚩尤 diadalmaskodik a Zhuolu-nál 涿鹿 tételezett, törzsek közötti csatában, és így

⁶⁹ Az egymást követő dinasztikiák az öt elem egymást legyőző sorrendjét jeleníti meg: Xia (fa), Shang (fém), Zhou (tűz), Qin (víz), Han (föld).

⁷⁰ Wilkinson 2000: 113.

⁷¹ Szövegét és fordítását lásd Meyer 2011: 68–69.

⁷² Vö. Glahn 2004: 37–38: „Despite his allegiance to the tenets of Legalism, which denied the existence of a numinous realm beyond mundane sense perception, the First Emperor instituted a state religion that combined the doctrines of correlative cosmology and the exuberant visions of favored *fangshi* with worship of deities long honored by the Qin rulers, most notably Huangdi, or the Yellow Thearch. In part due to Qin patronage, Huangdi became the most vaunted figure in both official and popular pantheons of the gods. [...] By the reign of King Zheng, the future First Emperor of Qin, the cult of Huangdi overshadowed all of its rivals for the attention of the Qin rulers.”

⁷³ Glahn 2004: 39: „Virtually all myths emphasize Huangdi’s resort to coercion and violence as a necessary expedient to subdue lawless elements and restore civil rule. Consequently, the exaltation of Huangdi as the paragon of sage rule affirmed the sovereign’s legitimate use of violence to impose order.”

(a későbbi Qin Shi Huangdihoz hasonlóan) harc után egyesíti Kínát (pontosabban egy bizonyos központi területet).

Huangdi indirekt jelenléte a feltaláló-listán talán az ún. Huang-Lao iskolának is tulajdonítható, amelyet, mint a nevében szereplő két név (Huangdi és Laozi 老子) közül a második mutatja, a taoizmushoz szoktak sorolni, valójában azonban éppen egy erős legista hatás érződik rajta.⁷⁴ A Huang-Lao iskolát a fenti (véleményem szerint esetlegesen megtalált) bronzedény és az ún. Jixia 稷下 Akadémia miatt szokás ugyan Qi államból eredeztetni,⁷⁵ de Huangdi hármass politikai szerepe (egy centralizált államszervezet kialakítója, katonai hódítás révén történő egyesítő, illetve természet mozgásait követő és egyben minisztereitől szívesen tanuló, ideális uralkodó)⁷⁶ nem állhatott messze Lü Buwei elképzeléseitől sem.

A fentieket összefoglalva, tanulmányomnak két célja volt: egyrészt nagy vonalakban be kívántam mutatni a *Lüshi chungiu* 17. könyvében szereplő két feltalálólista 26 alakját, különös tekintettel a hozzájuk kapcsolódó találmányok azon ellentmondásaira, melyek a LSCQ és más ókori művek között találhatóak. Szintén ezzel az elemzéssel függött össze, hogy megpróbáltam tisztázni, hogy az LSCQ-ban említett húszas, illetve hatos lista átvétel-e egy másik forrásból vagy egy sajátosan válogatott, egyedi összeállítás. A rendelkezésre álló forrásokkal (különösen az ókorban még létező, de később elveszett és rekonstruált *Shibennel*) összevetve arra jutottam, hogy a LSCQ két listája önálló alkotás. Puett elméletének ismertetése után (ami azt kívánta megmagyarázni, hogy a találmányokat miért nem magának az uralkodónak tulajdonítja a mű), erre a konklúzióra építve azt vizsgáltam, vajon mi motiválhatta a listán szereplő találmányok, illetve feltalálók személyének kiválasztását. Ezzel kapcsolatban arra következtettem, hogy a lista és a legizmus viszonyában két irányú hatásról is beszélhetünk, és hipotetikusán felvettem, hogy a listán szereplő kulturális produktumok közül az írásbeli hagyománnyal rendelkezők (jóslás, orvoslás, mezőgazdaság) talán hathattak a Lü Buwei által támogatott és a LSCQ-t jól ismerő Li Si által írt híres beadványra. Végezetül felvettem, hogy a feltalálók és Huangdi közötti meghatározó kapcsolat (számos más tényező-

⁷⁴ Peerenboom 1993: 84.

⁷⁵ Például Yates 1997: 19: „The Huang Lao tradition may, therefore, have originated in the state of Qi in Warring States times.”

⁷⁶ Peerenboom 1993: 84–92.

vel, például Huangdi Qin állambeli kultuszával együtt) arra látszik utalni, hogy az ún. Huang-Lao taoizmus is jelentős befolyást gyakorolhatott a LSCQ 17. könyvére.

Elsődleges források

- Hanshu* 漢書: Wang Xianqian 王先謙 (ed.) *Hanshu buzhu* 漢書補注. Beijing: Zhonghua, 1983.
- Heguanzi* 鶡冠子: Huang Beixin 黃懷信 (ed.) 2004. *Heguanzi huijiao jizhu* 鶡冠子彙校集注. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Huainanzi* 淮南子: Xiong Lihui 熊禮匯 — Hou Naihui 侯迺慧 (eds.) 1997. *Xinyi Huainanzi* 新譯淮南子. Vols. 1–2. Taipei: Sanmin Shuju.
- Lunheng* 論衡: Lunheng zhushi xiaozu 《論衡》注釋小組 (ed.) 1979. *Lunheng zhu shi* 論衡注釋. Vol. 1. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋: Knoblock – Riegel 2000.
- Mozi* 墨子: Li Yushu 李漁叔 (komm.) 1984. *Mozi jinzhu jinyi* 墨子今註今譯. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.
- Shanhajijing* 山海經: Yuan Ke 袁珂 (komm.) 1993. *Shanhajijing jiaozhu* 山海經校注. Chengdu: Bashu Shushe.
- Shiben* 世本: 1957. *Shiben ba zhong* 世本八種 Shanghai: Shangwu Yinshuguan. [<https://zh.wikisource.org/wiki/世本>. Utoljára megnéztve: 2018.10.28.]
- Shiji* 史記: 1982. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Shizi* 尸子: Fischer 2012.
- Xunzi* 荀子: Xiong Gongzhe 熊公哲 (komm.) 1984. *Xunzi jinzhu jinyi* 荀子今註今譯. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan.
- Zhanguoce* 戰國策: Wen Honglong 溫洪隆 (komm.) 1996. *Xinyi Zhanguoce (xia)* 新譯戰國策(下). Taipei: Sanmin Shuju.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Birrell, Anne 1993. *Chinese Mythology: an Introduction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Boltz, William G. 1981. „Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the ‘Yao tien’.” *T'oung Pao* [Second Series] 67/3-5: 141–153.
- Bottéro, Françoise 2006. „Cang Jie and the Invention of Writing: Reflections on the Elaboration of a Legend.” In: Christoph Anderl – Halvor Eifring (eds.) *Studies in Chinese Language and Culture – Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday*. Oslo: Hermes Academic Publishing, 135–155.
- Cao, Feng 2017. *Daoism in Early China: Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts*. New York: Palgrave Macmillan Publication.

- Carson, Michael – Loewe, Michael 1993. „*Lü shih ch'un ch'iu* 呂氏春秋.” In: Michael Loewe (ed.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Society for the Study of Early China, 323–330.
- Cook, Scott 2005. „The Use and Abuse of History in Early China from “Xun Zi” to “Lüshi chunqiu”.” *Asia Major* (Third Series) 18/1: 45–78.
- Cullen, Christopher 1996. *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou Bi Suan Jing*. Cambridge: Needham Research Institute.
- Dong Linting 董林亭 2011. „Bo Yi shiji zongkao 伯益事迹综考 [Bo Yi cselekedeteinek átfogó vizsgálatá].” *Handan Xueyuan Xuebao* 邯郸学院学报 21/4: 16–20.
- Esposito, Monica 2004. „Sun-worship in China—The Roots of Shangqing Taoist Practices of Light.” *Cahiers d'Extrême-Asie* 14: 345–402.
- Guo Tianxiang 郭天祥 1989. „Shiben: Zuo pian fawei 世本: 作篇发微 [A *Shiben* című mű ‘Feltalálók’ című fejezetének finomságai].” *Baoji shiyuanxuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 4 (1989): 38.
- Fischer, Paul 2012. *Shizi: China's First Syncretist*. New York: Columbia University Press.
- von Glahn, Richard 2004. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Knoblock, John – Jeffrey Riegel 2000. *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study*. Stanford: Stanford University Press.
- Le Blanc, Charles 1985. „A Re-Examination of the Myth of Huang-ti.” *Journal of Chinese Religions* 13/1: 45–63.
- Meyer, Andrew 2011. „The Altars of the Soil and Grain are Closer than Kin’: The Qi Model of Intellectual Participation and the Jixia Patronage Community.” *Early China* 33: 37–99.
- Needham, Joseph (with the research assistance of Wang Ling) 1954. *Science and Civilization in China. Vol. 1 – Introductory Orientations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph – Ho Ping-Yu, Lu Gwei-Djen, Nathan Sivin 1980. *Science and Civilization in China: Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 4, Spagyric Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph (with the research assistance of Lu Gwei-djen) 1986. *Science and Civilization in China. Vol. 6.: Biology and Biological Technology. Part 1: Botany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peerenboom, R. P. 1993. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Puett, Michael J. 2001. *The Ambivalence of Creation Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Puett, Michael J. 2002. *To become a god: Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Salát Gergely 2003. *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján; (Sinológiai műhely)* Budapest: Balassi.
- Selby, Stephen 2000. *Chinese Archery*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

- Siebert, Martina 2012. „Making Technology History.” In: Dagmar Schäfer (ed.) *Cultures of Knowledge. Technology in Chinese History*. Leiden: Brill, 253–281.
- Swartz, Wendy et al. 2014. *Early Medieval China – a Sourcebook*. New York: Columbia University Press.
- Wilkinson, Endymion 2000. *Chinese History: A Manual (Revised and Enlarged)*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Yates, Robin D. S. 1997. *Five lost classics: Tao, Huang-lao, and Yin-yang in Han China*. New York, NY: Ballantine Books.

VÁRNAI ANDRÁS

Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben II.

Vajon kinek szánhatták a taoisták műveiket?

2.1. Laozi 老子 a szavak nélküli tanításról (*buyan* 不言) és a nem-cselekvésről (*wuwei* 無為) mint a dao 道 követéséről

Amint a tanulmány első részében láttuk, a taoizmus két fő művére, a *Laozire*, illetve a *Zhuangzire* is jellemző az a probléma, hogy szövegeik fordításakor és értelmezésekor az európai filozófiai kategóriáknak megfeleltetett terminológia átfogalmazása oda vezethet, hogy félreérthető szövegekkel találkozik az olvasó. Ugyanakkor arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy mivel a *Laozit* minden valószínűség szerint különböző személyek által lejegyzett mondásokból állították össze valamikor az i. e. 3. században, így terminológiaiailag sem a mű egésze, sem annak egyes versezetei, passzusai nem feltétlenül koherensek, s így a ránk maradt mű szövege az egyes terminusokat nem mindig következetesen alkalmazza.¹

A Hadakozó Fejedelemségek (*Zhanguo* 戰國) kora igencsak viharos időszak a kínai ókor történetének. Nagyon úgy tűnik, hogy a *Laozi*, mint mű, az egyik legjobb „megértője” és reagáló kritikája ennek a „zavaros” kornak.² A *dao* taoista jelentése alapvetően más, mint a konfuciánus értelmezése, más, mert az a központi ‘hely’, amelyet tulajdonítanak neki, felülírja a konfuciánusok egész beállítódását. Annak ellenére, hogy az egymással szembehelyezkedő irányzatok terminológiai tekintetben sokszor kölcsönviszonyban állnak, az előző időszakokban legitimált jelentések egy más értelmezési térbe helyezése eredményezheti egy saját tanítás megalapozását, s a *dao* taoista átértelmezése ezt a szerepet tölti be.³

¹ Kósa 2013a: 167.

² Ivanhoe 2003: XVII.

³ Takó 2011:195.

A *dao* eredeti használatában „út”, „útirány”, „menni”, „jární”, „úton lenni”, „utat mutatni”, „vezetni”⁴ jelentésű terminus már korán, éppen utóbbi jelentésénél fogva, fontossá válik a bölcseleti szövegekben, például „az ég útja” (*tiandao* 天道) vagy „a régi királyok útja” (*xian wang zhi dao* 先王之道) elnevezésekben. A taoisták emelik középponti szerepkörbe.

A *Laozi* 老子 vagy *Daodejing* 道德經 a taoizmus alpműve, legismertebb klasszikusa tömör, paradoxonokkal teli, képszerű vízió a *daó*-ról, az „Út”-ról, a világot mozgató alapvető, mindeneken túli, maradandó, és az efemer világban érzékekkel fel nem fogható „Nagy Egységről”. A *dao* minden jelenség gyökere (*ben* 本), minden dolog egységes forrása (*yuan* 元), melyben minden látszólagos szembenállás, minden párosság (*yin* 陰 és *yang* 陽, fent és lent, szép és rút, élet és halál) feloldódik, mivel mindezeknek a kettőségeken túlmutató eredete. Egyben maga az az út is, amelyen a dolgok (*wu* 物) természetes módon, saját maguktól spontán (*ziran* 自然) ’járnak’.⁵ A *de* 德 azt a „potenciát”, „erőt”, illetve „hatást”, „teljes valót”, „autoritást” jelenti,⁶ amely által egyes dolgok, beleértve az embert, részesülnek a *daó*-ból, ez a mérték, amely mindenkit azzá tesz, ami; a *de* a *dao* ’megjelenése’, alkalmazása az „égalattiban” (*tianxia* 天下). Amennyiben a *de* tökéletesen kiteljesedik, az egyes ember számára a *dao* legteljesebb jelenlétét eredményezi.⁷

Laozi felveti a konvencionális tudás vagy a nyelv használhatóságának kritikáját. Ez szorosan összefügg a nyelv kérdésével, mivel míg a „nevek” (*ming* 名) a *Daodejing* szerint nyilvánvalóan nyelvi háttérbe beágyazottak, s emberi megkülönböztető ítéletalkotás hozza létre azokat, s így minden megnevezés magában hordozza saját „párját” is, addig a *dao*, amely már nincs alávetve a nyelvben is megjelenő kettőségeknek, párosságoknak, természetes módon nyelvileg nem is fogalmazható meg. Aki tehát e kettőségek egyikéhez sem ragaszkodik, képes alkalmazkodni a világban megjelenő mozgásukhoz, az maga is a kimondhatatlan és leírhatatlan *dao* irányában lép túl rajtuk.⁸

Fontos tudnunk, hogy a konfuciuszi „egyenes nevek” (*zhengming* 正名) kérdéskörének problémája csak a „száz iskola” (*baijia* 百家) időszakában kerül elő és lesz komoly viták tárgya, az egész kínai bölcselet nyelv- és hatalom-

⁴ Schuessler 1987: 115, Schuessler 2007: 207.

⁵ Kósa 2013a: 167.

⁶ Schuessler 1987: 117, Schuessler 2007: 208.

⁷ Kósa 2013a: 171.

⁸ Kósa 2013a: 171, 175.

értelmezésének egyik alapjaként.⁹ A *Laozi* még nem közvetlenül a konfuciuszi 'felmutatás' reflektálása felől közelít a „nevek” és a nyelv, „beszéd” (*yan* 言) nehézségeinek értelmezéséhez, de az általa tárgyalt 'nevek megfelelése – nem-megfelelése' nyilvánvalóan érinti a *zhengming* teóriájából adódó kérdéseket. Az igény tehát az, hogy a nevek (*ming*) „lefedjék” a valóságot (*shi* 實), mert ez a lefedés egyben a valóság regulálása is. A cél azonos, csupán megvalósításának a módja – ez az, amiben a különböző gondolkodók és iskolák eltérnek egymástól a kínai bölcelet története során. Amin ők vitatkoznak, az a *zhengming* hogyanja és mikéntje, illetve vannak olyanok, akik ennek paradoxon jellegére világítanak rá.¹⁰ Ezzel összefüggésben, ha a proposíció, vagyis a „tétel kimondása” fogalmát vizsgáljuk, megállapítható, hogy az európai filozófiával szemben a kínai bölceletben az nem kapott olyan nagy szerepet. Ennek oka abban lehet, hogy – bár voltak, akik próbálkoztak a „mondat fogalmának meghatározásával” – azért nem vált szembetűnővé és maradéktalanul megoldandóvá ez a kérdés, mondja Harbsmeier, mert szintaktikailag maga a mondat nem kap akkora jelentőséget (mert inkább 'mondás', tehetnénk hozzá), mint az indoeurópai nyelvek esetében.¹¹

Laozi a megnevezhető dolgoktól mintegy eltekintve, elsősorban arról beszél, ami „névvel nem illelhető”.¹² Nézzük meg, azok közül a legfontosabb 'meghatározások', pontosabban kényszerű mégis névvel illetések közül, amelyekkel a *Laozi* szövege a *daora* 'utal', az egyik mostani vizsgálódási szempontunkból alapvetőt, amely szerint a *dao* megnevezhetetlen. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén (*zi* 字) szólítva nevezem *daonak*.”¹³ A *dao* tehát megnevezhetetlen (*feiming* 非名), beszéddel nem kifejezhető (*buyan*). „Így aztán a bölcs ember a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) tevékenységével (*wei* 為) él, s a szavak nélküli (*buyan* 不言) tanítást valósítja meg.”¹⁴ „Aki tud, az nem beszél, aki pedig beszél, az nem tud.”¹⁵ Maga a *buyan*, a „szavak nélküli”, pontosabban „beszéd nélküli” tanítás paradoxont hordoz. Ezt a paradoxont a kínai írásbeliségen belül is felismerik. Kína egyik legnagyobb költője, a Tang-kor kiválósága, Bo Juyi 白居易 így ír „Laozi olvasása közben”

⁹ Várnai 2010: 15–16, 18–19, 23–24, Várnai 2011: 20–24.

¹⁰ Várnai 2013: 456.

¹¹ Harbsmeier 1991: 140–143.

¹² Feng 2003: 130–131.

¹³ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2013: 397–398.

¹⁴ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

¹⁵ *Laozi* LVI; Tőkei 2005b: 36.

(*Du Laozi* 讀老子) című versében: „Ki nem bölcs: beszél. /Ki bölcs: csendben él./ Laozi bölcs, s ír ötezer szót – mér?”¹⁶ (言者不如知者默，此語吾聞於老君。 / 若道老君是知者，緣何自著五千文)

A *dao* ebben a mivoltában, nincsen-neve (*wuming* 無名) ’státuszában’ az eredet, kezdet (*shi* 始) maga. Ha névvel bír (*youming* 有名), megszületnek a dolgok (*wanwu* 萬物).¹⁷ Minden névadás egyfajta meghatározás, elhatárolás, különválasztás, megkülönböztetés (*bian* 辨) más dolgoktól. Mivel azonban a *dao* minden levés alapja és bennfoglalója, ezért nincs elválaszthatósága. Csak a „tízezer levőnek” (*wanwu* 萬物) van elválaszthatósága. A gondolat egy további konnotációja, amely más passzusokban bomlik ki, hogy a nyelv használata csak az emberi értelem határain belül felfogható egyes dolgok (*wu* 物) vonatkozásában lehetséges, a megnevezhetetlen *dao* azonban meghaladja azt, mivel felfoghatatlan.¹⁸

A *dao* „maga” tehát névtelen, név nélküli. A megnevezés, amelyet használunk rá, ugyanis a „dolgok világához” tartozik, így nem is lehet azonos a minden dolog (*wanwu*) „mögött rejlővel”, annak ellenére sem, hogy az megnevezve maga is „egy dolog”. Márpedig a név (*ming*) ’azonosítási vonatkozásban’ kellene legyen a dologgal (*wu*). A *Laozi* egyik középponti passzusában ez a gondolat ekként fogalmazódik meg: „a *dao*[nak] amely elhagyja szájunkat... nincs íze!”¹⁹ Szó szerint: „ami a szájon keresztül kimegy”, ez kulcshelye a mondatnak. Itt szerepel a „vendég” (*ke* 客) terminus, ami egyáltalán nem véletlen. Ez a terminus *Zhuangzi* egyik alaptézisében is megjelenik: „a név [名]... a valóság (實) vendége”.²⁰

A szövegegészből látható, megjelenik egy olyan összefüggés észrevétele is, amely a névvel ellátott ’jelenségek’, a „dolgok” mögött rejlő, egy névvel meg nem fogható „valót”, „dolgot” (*shi* 實; *wu* 物) jelez, pontosabban arra utal, tudván tudva, hogy a névvel való utalás nem ér el „hozzá”. Mert bár eredete közös vele, nem azonos azzal, és nem ragadható meg általa.²¹ Mindezzel egybecsengően tekinti helytelennek (*buzheng* 不正), majdhogynem elvetendőnek Laozi a névadást. Aminek neve van, az már nem jelenti a dolgot, hanem csupán a nevet. Sőt, mint azt több passzus kimondja, azt sem helyesen.

¹⁶ Li Taj-Po – Tu Fu – Po Csü-Ji 1976: 336.

¹⁷ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

¹⁸ Chan 1963: 37. skk; Hansen 1992: 27–28, Várnai 2011: 16.

¹⁹ *Laozi* XXXV; Tőkei 2005b: 29.

²⁰ *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

²¹ Maspero 1978: 394, Jang 1955: 66. skk; Robinet 1987: 113–116, Várnai 2011: 16–17.

S az ilyen név a dolgot sem tudja pontosan megragadni. Szinte lehetetlen feladatra vállalkozunk tehát, ha a *daot* akarjuk megnevezni. A feloldás talán abban van, hogyha a *dao* maga megragadhatatlan is, az a praxis, amely az úton vezet, a *wuwei* 無為, és annak körüljárása illelhető szavakkal.²²

„Bármennyi azonban a szó, az mind kimerül.”²³ Vajon akkor hogyan értelmezhetjük a „neveket”, hogyan érthetjük meg a gondolatmenetet, ha a nyelvi realizálás nem bizonyul elégségesnek. Maga a *Laozi* szövege reflektál a befogadhatatlanságára, de e reflektálás paradoxonhordozó. „Az én szavaimat [*yan* 言 „beszédemet” – V.A.] nagyon könnyű megérteni, és nagyon könnyű megvalósítani is őket. Az égalattiban mégsem tudja megérteni senki, mégsem tudja megvalósítani senki (a tanításomat). Pedig szavaimnak van őse (alapja), tetteimnek van ura (vezető elve). Éppen ezt nem tudják megérteni az emberek, s ezért nem ismernek...”²⁴ A nyelvi realizálás elégtelensége mögött újra ott van a *dao* megragadhatatlanságának nyugtalanító volta, amit a *Laozi* szerzője (vagy szerzői) nyilvánvalóságában belát(nak), ám ambivalens tudomásulvétellel fogad(nak). „A *dao* rejtett és nincsen neve.”²⁵ A megnevezhetetlenség ellenére a *Laoziban* három „utaló” név illeti a *daot*: „*yi, xi, wei*”. „Nézem, és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom, és nem hallom, ezért a neve: illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*wei* 微).”²⁶ Helmuth Glasenapp értelmezése: „megismerhetetlen, meghatározhatatlan, felfoghatatlan”. Feng Youlannak olyan megfogalmazási kísérlete van, amelyik körülírást alkalmaz: „ami által minden keletkezik”, „mindent átható rend”, „a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén ható”.²⁷ „Ha valaki nézi, nincs mit meglátnia; ha valaki hallgatja; nincs mit meghallania. Aki azonban használja (*yong* 用), az nem tudja kimeríteni.”²⁸

Egy másik lehetséges nyelvi realizálási esély, amikor a megnevezést utalásként értelmezve, mintegy a névhasználatban rejlő ’kódolással’ mégis ’jelentéssel bíróvá’, pontosabban megnevezhetővé tesszük a rámutató (*zhi* 指, eredetileg tkp. „ujj”) nevet. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem *daonak*. Erőszakoltan nevet adva neki, azt mondom,

²² Kaltenmark 1969: 93–95, Wu 1989: 23.

²³ *Laozi* V; Tőkei 2005b: 18.

²⁴ *Laozi* LXX; Tőkei 2005b: 41–42.

²⁵ *Laozi* XLI; Tőkei 2005b: 31.

²⁶ *Laozi* XIV; Tőkei 2005b: 21.

²⁷ *Laozi* XXXV, lásd Glasenapp 1993: 191, Feng 1976: 97–98, Várnai 2013: 434.

²⁸ *Laozi* XXXV; Tőkei 2005b: 29, Lau 1994: 26.

hogy „nagy”, a „nagyot” pedig „tovahaladónak” is mondhatom, a „tovahaladót” „messzeségbe tűnőnek” végül „a messzeségbe tűnőt” „visszatérőnek”. Ezért nagy a *dao*[.]”²⁹ Itt válik nyomatékosná, hogy mindenféle nyelvi ’meghatározás’ elégtelen, hiszen mindig található egy másik nyelvi ’jel’, amellyel kifejezhető az, amire a ráutalás történik, így állandó mozgásban van „’az, ami van’, a kérdéseinkben, amikor kérdezzük, és a válaszainkban, amikor válaszolunk.”³⁰

Neves kutatók egy része azon a véleményen van, hogy a guodiani *Taiyi shengshui* 太一生水 egyfajta kommentárja a *Laozi*-nek.³¹ Úgy vélik a *Taiyi* a *dao*val azonosítható, bár elismerik, hogy a Han-kor előtt nem mindig volt jelentéskölcsönösség, hanem a *Taiyi* csak utalt a *daora*. Véleményük szerint a *tai* 太 és a *da* 大 írásjegyeket gyakran nem megkülönböztetetten használták, így az „[e]rőszakoltan nevet adva neki, azt mondom, hogy nagy” közvetlenül a *Taiyi*-ra utalhat. Ezt látják megerősítve a *Lüshi chunqiu*ban 呂氏春秋, amelyben hasonlóképpen találják ’jellemezni’: „A *dao* ... megnevezhetetlen, korlátozottan az mondható, nagy egy.”³² Úgy gondolom, ez nem igazolható tézis, ugyanis „[a] *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, és a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物) [valójában: „tízezer levőt” V.A.]”³³ állítás az azonosítást lehetetlenné teszi, hiszen azt a *Laozi*-ben sehol nem találjuk, hogy a *dao* önmagát szülte volna, sőt azt találjuk, hogy „nem tudom, hogy szülte-e valakinek”.³⁴ Julien megjegyzése – miszerint a *Laozi* XXV. versében a kommentátorok előszeretettel használják ezt a variánst: „*you yi wu* [...] 有一物 „existit unum ens [...]”, de ez igen problémás, mert egy olyan interpretációt ad, amely konstruált, nem a szöveg eredeti mondandójához tartozó³⁵ –, szintén ezt tűnik igazolni.

Vizsgáljuk meg ezek után egy kicsit alaposabban, miben van a taoisták *dao* terminusának alapvető eltérése a konfuciózus értelmezéstől. A *Lunyub*en 論語 van egy igen fontos metafora, amelyben Konfuciusz azt mondja, hogy az útonjáráshoz „ki kell lépni az ajtón”. „Hogy van?” – kérdezi – „hogy senki sem jár az úton?”³⁶ A *Laozi*ben erre a kérdésre igen frappáns, tagadó választ ka-

²⁹ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2011: 17.

³⁰ Platón: *Phaidón* 75 d. PÖM I. 1052.

³¹ Allan–Williams 2000: 167.

³² Allan–Williams 2000: 163, 168.

³³ *Laozi* XLII; Tőkei 2005b: 31.

³⁴ *Laozi* IV; Tőkei 2005b: 18.

³⁵ Julien 1842: 173.

³⁶ *Lunyub* VI. 15; Tőkei 2005b: 83.

punk. „A bölcs ki sem lép az ajtón”, mégis az úton jár.³⁷ A metaforikus kérdés és válasz mögött egymást kizáró, ellentétes álláspontok feszülnek. Konfuciusz az utat (*dao*) a „nemes emberek” (*junzi* 君子) számára tartja fenn. Vagyis az úton-járás nála a kiválasztottak egy keskeny ösvényen való haladása. Ezzel szemben a *Laozi dao*-felfogása az égalatti minden lényét útonjáróként gondolja el, és ebből válik egyértelművé, hogy maga a *dao* a levés egy olyan egysége, melyben a „tízezer dolog / levő” (*wanwu* 萬物) mindegyike a maga (*zi* 自) útját járva, mégis a közös úton (*gong dao* 公道) jár.³⁸

Mind a *Laozi*-ben, mind a *Zhuangzi*-ben metaforikus passzusok szólnak a „faragatlan fa” (*pu* 樸) állapotáról, amellyel az eredendő létállapotokra, a dolgoknak a *daoban* való ’leledzésére’ utalnak. Ebben az értelemben a faragás, a *dao* „működésébe” (*de* 德) való beavatkozás. A taoisták éppen ezt tartják problematikusnak a konfucianizmusban. A mesterséges beavatkozás (*wei* 為) a *wen* (műveltség 文) segítségével, a rend megteremtésének igényével felborítja a dolgok „levésének” eredeti összhangját. „Amikor elkezdődött a faragás, megjelentek a nevek. S minthogy a nevek már megjelentek, velük meg lehet ismerni a határokat is. Aki tudja, hol kell megállnia, elkerülheti a veszélyeket.”³⁹ A nevek az eszközei annak, hogy eligazodjunk a világban, hogy megteremtsünk egy bizonyos rendet, ez azonban a mi rendünk, amely ugyan alapjául szolgál a számtalan lehetséges „faragásnak”, de többé sohasem hozza vissza a „faragatlan fa” állapotot.

A *dao* egy fontos vonását a *Laozi* egyik kulcsterminusa hordozza: „a *dao* a maga olyansága (*ziran* 自然) törvénye”, vagy pontosabban: „a *dao* a maga olyanságát követi”.⁴⁰ Ebben a híres *laozi*-i passzusban, a *dao* azt ’követi’, ami a *dao* maga, vagyis a *dao* nem követ semmi mást, és minden más őt/azt követi. Ebből adódik egy figyelemreméltó összefüggés. A *Laoziben* az – a „Tavaszkok és Őszök” (*Chunqiu* 春秋) korának végén, a „Hadakozó fejedelemségek” (*Zhanguo* 戰國) időszakában is erősen ható – ősök kultusza és az általa vezérelt szemléletmód [a *li* 禮 „szertartásrend”], amely meghatározó a konfucianus erénytan tanítására, alárendelődik annak a tapasztalat határain túli, érzékeinkkel felfoghatatlan keretnek, amely az „Út” és a „tízezer (dolog)” egymásra vonatkozó terminuspárjában jelenik meg.⁴¹ S amennyiben a *zi ran*

³⁷ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33.

³⁸ Chen 1989: 37; Schwarz 1990: 43–45, Kaltenmark 1969: 117–119.

³⁹ *Laozi* XXXII; Tőkei 2005b: 28, Duyvendak 1954: 19–21, Schwarz 1990: 134–135.

⁴⁰ *Laozi* XXV; (Tőkei 2005b: 25) a szerző értelmezése.

⁴¹ Roberts 2001:19.

a dolgoknak erre az eredendően meglévő egységességére-milyenségére mutat rá – hiszen a dolgok „magasága” a *dao* „magaságából” ered –, azt az ’evidenciát’ mondja ki, hogy a dolgok „sajátmaguk”. S érdemes megjegyezni, hogy ezt az ’evidenciát’ a *mingjia* 名家 neves alakja Gongsun Longzi hasonlóan látja: „A dolgok megőrzik dologiságukat, amely dologgá teszi őket, s nem lépnek túl sajátmagukon: ez a valóság (*shi* 實) ... nem hagynak rést: a helyükön vannak (*wei* 位).”⁴² Ő azonban nem fűzi össze ezt a taoista „misztikával”, hanem megmarad annak belátásán, hogy a „dolgok magasága”, „helyén levése” és névvel való megragadási kísérletük között hiátus marad.

A *dao* egy másik fontos vonása – mint erre már történt utalás – „homályos-sága”, „rejtettsége” (*yin* 隱). „A *dao* maga, mint dolog, homályos és megfoghatatlan. Ó, megfoghatatlan és homályos! [...] benne képek (*xiang* 象) vannak. Ó, igen, homályos, és megfoghatatlan! [...] benne dolgok vannak. Ó, átláthatatlan és sötét! [...] benne csírák (*jing* 精) vannak. Ezek a csírák nagyon igazak, benne van az igazság (*xin* 信 [valójában „hitelesség”, „valóban”, „megbízható”, „őszinte”, „szavahihető”, „bizonyosság”, illetve egy másik vonatkozásban „kiterjed”, „folytatódás”, „meghosszabbítás”, „kiegyenlítés”⁴³ – V.A.]).⁴⁴ Egy pillanatra álljunk meg a *xin* súlyának megértése kedvéért, amely a *Lunyu*-ben is kulcsfontosságú szerephez jut, „őszinte-szavahihető”⁴⁵ jelentéstartalommal. A „virtue of trustworthiness”⁴⁶ az egyik legfontosabb konfuciánus erény. Mit keres ez a *Laoziben*? Nem egészen ez a helyzet, nem a *Lunyu* követelményének parafrázisával van dolgunk.

A „csírákban (*jing* 精) van az igazság (*xin* 信 [„hitelesség”,])”. Ez a mondat, funkcionális fontossága mellett, megint a nyelvi értelmezés felől fejthető ki igazán. A csírák (*jing* 精) kifejezés, egy nagyon fontos – már a korai szövegekben, a „Dalok Könyvében” (*Shijing*) és a „Változások Könyvében” (*Yijing*) is szereplő –, a mag, magok kicsírázása kapcsán, a növekedést és átalakulást reprezentáló terminus, amely arra vonatkozik, ami „éltet”,⁴⁷ s itt abban a jelentésben van jelen, amely a *de* 德, vagyis a *dao* működéseként ható erejének kifejlése, és ezáltal a „tízezer dolog” (*wanwu* 萬物) megjelenése

⁴² Gongsun Longzi VI; Tőkei 2005b: 141, Várnai 2011: 22.

⁴³ Karlgren 1996: 109–110 (384a), Wieger 1965: 600, Schuessler 1987: 685, Schuessler 2007: 539.

⁴⁴ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 23–24.

⁴⁵ *Lunyu* I. 4,5; Tőkei 2005b: 57–58.

⁴⁶ Kósa 2015:87.

⁴⁷ Wieger 1965: 584.

eredetére utal. Ez az eredet – mint láttuk – maga, a *dao*. A *dao* nem „oka” (*causa*) a dolgoknak, hanem eredete, kezdete (*yuan* 元). Abból jönnek ki, és oda térnek vissza, miközben folytonosan benne vannak. Az úton járnak, nem „attól” járnak! Ezt az összefüggést, a szöveg archaikus tömörségén keresztül mutatja az is, hogy kategóriapárként – a Tőkei Ferenc által itt helytelenül igazságnak fordított – *xin* 信 terminus szerepel. Vagyis itt a szöveg kettős mondanót mond. Elsődlegesen azt mondja, hogy a „csírákban” van a dolgok (*wu* 物) „kiterjedése”, vagyis annak eshetősége, hogy vannak (*you* 有), és „folytatódásuk” lehetősége. Ugyanakkor azt is mondja nekünk, hogy az ’elbeszélő’ szavahihetősége éppen abban van – a tekintetben, hogy „honnan ismerem?”, „honnan tudom?” –, hogy a „csírák”-ban nyilvánul meg működésén, hatásán (*de*) keresztül a *dao*. Itt a „hitelesség” (*xin* 信) persze nem a konfuciánus, a szolgálattételre vonatkozó értelemben szerepel, hanem abban a jelentésében, hogy a „megnevezett *dao*” ugyan nem éri el a *daot* magát, de a „hiteles, hitelt érdemlő” („confidence”⁴⁸) megnevezés által – ez a *jing* 精 („csírák”) terminus – áttételes, a működésén (*de* 德) keresztüli módon ugyan, de mégis „rámutatással” (*zhi* 指, „ujj”), ’tart’ „magához” a *dao*-hoz.⁴⁹ Komoly kérdés persze, hogy „a szavak [*yan* 言] legyenek megbízhatóak [*xin* 信]” követelménye,⁵⁰ amelynek igényéről a *Laozi* szövege több helyen is beszél (*yan* 言), például a záró LXXXI. versben („trustworthy words” 信言⁵¹), vajon hogyan teljesíthető.

Kövessük tovább Laozi mondandóját. „A régmúlt időktől mind a mai napig nem is vezett el a neve (*ming*), hanem minden dolog kezdetének jelölésére [*yue* 閱 – valójában „szemlélt”, „vizsgál”, „összegzés”, „megfeleltetés”⁵² – V.A.] szolgál. Hogy honnan ismerem én minden dolog kezdetét? Éppen általa.”⁵³ Mielőtt értelmezünk, megint nézzük a fordítás egy lehetséges variációját (a három utolsó mondatot). „A régmúlt időktől mind a mai napig nem vezett el a rendeltetése (*ming* 命), hogy általa buzdítassék az Atyák serege. Honnan tudjuk, hogy így áll a dolog az összes Atyákkal? Ez által.”⁵⁴ Amire itt fontos felhívni a figyelmet, az az összefüggés, amely a „név”, „megnevezés”, „írott

⁴⁸ Kósa 2015:80.

⁴⁹ Wu 1989: 47. skk. Hansen 1992: 63.

⁵⁰ *Laozi*. VIII; Tőkei 2005b: 19.

⁵¹ Kósa 2015: 72.

⁵² Karlgren 97 (324p), Wieger 1965: 662, Schuessler 1987: 798, Schuessler 2007: 585, 596.

⁵³ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 23–24.

⁵⁴ Tőkei XXI:j. Tőkei 2005b: 46.

szó”, „hírnév” (*ming* 名) és a „névadás”, „rendeltetés”, „sors”, „megbízatus”, „parancs”, „kijelölés”, „beiktatus”, „(égi) akarat” (*ming* 命) ideogrammak eredendően közös vonatkozására utal, mely ekkora már ugyan az írásképbén nem olyan nyilvánvaló, de korábban eredetileg fennállt.⁵⁵ A kezdetek és az „atyák seregének”, vagyis az ősöknek egymásra vonatkozása is majd' nyilvánvaló.

És most valamit a jelentés továbbértelmezéséről. A megismerésben megkülönböztetjük az érzékeket és mentális tevékenységünk által az érzékletet és az érzékeltet. A mindennapi emberi megismerés mindig részek megismerése, mindig körülhatárolás. Ehhez képest a *Laozi* 'sugalmazása' szerint tényleges megismerésre csak az képes, akiben nincs szétválasztottság, aki nincs elválasztva a *daotól*, az „egésztől”, és így megismerése az egység megismerése. Aki az elkülönült, „névvel illetett” elhatárolt dolgok megismerésével foglalkozik, az a képeket (*xiang* 象 – jelenés, jelenség) érzékeli és ismeri meg, de az ilyen értelem számára a *dao*, melyben a képek és a dolgok vannak, de amely maga nem kép és nem konkrét dolog, megfoghatatlan. Homályosságán keresztül csak az ragadhatja meg, aki maga is „olyan, akárcsak a homály”⁵⁶ (*yin* 隱 „rejtett”, „elfedett” „rejtőzködés”, „alkalmazkodás”, „hajlékonyság”⁵⁷).

Egy igen figyelemreméltó –értelmezési problémát is mutató – gondolata a *Laozinek*: a bölcs úgy őrzi meg az egységet, hogy átlátja „a nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté lesz. [...] [Éppen] ezért lesz elismert vezető (*zhang* 長).”⁵⁸ Ezt a szöveghelyet másként is lehet értelmezni, ha lehetséges, hogy más írásjegy volt a szövegben eredetileg, „ezért [...] tartós (*chang* 常).”⁵⁹ (Ez így összecsengene a *Laozi* I. első és második mondatával. „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni nem az örök [*chang* 常] *dao*.” [szó szerint: „A *dao* amelyet *dao*zni lehet [vagy: *dao*zható], nem [a] tartós *dao*.”] „A név (*ming* 名), amelyet meg lehet nevezni nem az örök [*chang* 常] név.” [szó szerint: „A megnevezhető név nem tartós név.”]⁶⁰ Érdemes megjegyezni, hogy Tőkei a XXVII. Jegyzetében megfelelően fordít, míg az I.-ben nem: „örök”! Ennek a problémának a kifejtését a tanulmány első felében

⁵⁵ Karlgren 1996: 218–219 (826a-c), 201–202 (762a-b), Huang 1964: 487–488, Ощанин 1959: 313, Karlgren 1962: 47–48.

⁵⁶ Ян 1950: 147, Waley 1958: 34–35.

⁵⁷ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574.

⁵⁸ *Laozi* XXII; Tőkei 2005b: 24.

⁵⁹ Tőkei XXII:j., Tőkei 2005b: 46.

⁶⁰ *Laozi* I; Tőkei 2005b:17.

tárgyaltam.) A Stanislas Julien által kiadott kötetben, a kínai szövegben *chang* 常 is szerepel, de Julien mégis így értelmezi: „ezért mások vezetője”.⁶¹

Mindaz, amit tudásnak nevezünk, megkülönböztetéseken alapszik, amelyet az ember szemszögéből hozunk létre. Ezek a megkülönböztetések, amelyekkel a dolgokat adott voltukban fogjuk fel, valójában a dolgok kölesönös, egymást feltételezését, és egymás nélküli el nem gondolhatóságát teszik megragadhatóvá számunkra. „Amikor az égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor mindenki felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is.”⁶²

Az emberi ítéletalkotás hozza létre a „neveket” (*ming* 名), de minden megnevezés magában hordozza saját „párját” is. Mivel az égalatti (*tianxia*), az emberi világ, része a folytonos váltakozásoknak, de egyedüli részese e folytonos váltakozások megismerésének, amikor a megnevezéseket újra és újra létrehozza, akkor újra és újra szolgálja és alakítja is ezeket a váltakozásokat. Az emberi ítéletalkotás ezáltal megrontja *dao* és *de*összhangját:

„Mikor a nagy *daot* pusztulni hagyták, megjelent az emberség (*ren* 仁) és az igazságosság (*yi* 義) [valójában, „méltányosság” – V.A.]. Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás. Mikor a hat rokon nem tudott többé békében megférni egymással, megjelent a gyermeki kegyelet (*xiao* 孝 [valójában: „gyermeki kötelesség” – V.A.]) és a szülői szeretet (*ci* 慈 [valójában: „atyai kötelesség” – V.A.]). Mióta a fejedelemséget és családjait (*guojia* 國家) felfordulás borítja homályba, azóta megjelentek a ’hűséges alattvalók’.”⁶³

Laozi szerint tehát a világban csak azért léteznek a konfuciánus ’kategorikus’ erények, mert az emberek a nevek révén elkezdtek ’sorbarendezeni’, és ennek megfelelően cselekedni (*wei* 為), letérve az útról (*dao*). Mindezek azonban csak az igazi erények (*de*) pótlékai, ezért az erények (*ren* 仁) konfuciánus követelményei nem jelentenek megoldást, a megoldás csak a *dao*-hoz való visszatérés lehet, amelyet magát is a „visszatérőként” (*fan* 反) nevez meg a *Laozi*.⁶⁴

A megkülönböztetések (*bian* 辨) regulatív funkciójával a nevek „beosztásának”, besorolásának révén a nyelv a neveken keresztüli viselkedésirányító

⁶¹ Julien 1842. 31-32.

⁶² *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17, Robinet 1987: 97–99.

⁶³ *Laozi* XVIII; Tőkei 2005b: 22–23.

⁶⁴ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2011: 17, Várnai 2013: 444.

szerepet kap.⁶⁵ Az „egyenes nevek” (*zhengming* 正名) teóriájának előíró rendszere „a szavak nem-tartós irányítását” adja. Ezt a paradoxont mutatja fel a *Laozi*, amelyben a taoizmus indulásánál megfogalmazódik a „nevek teóriájának” kontrasztjaként, hogy a nevek nem pusztán megkülönböztetések, hanem eredetükben „oppozíciós karakter-párként” jelennek meg.⁶⁶

„Amikor az égalattiban mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is. Amikor felismeri a jóról, hogy jó, akkor megjelenik a rossz is. ... lét (*you* 有) [„van”, „ott van”, „ez-az”, „valami”, „valamije van, bír valamivel”, „akármí”,⁶⁷] és nemlét (*wu* 無) [„nincs”, „hiány”, „semmi (ami van)”⁶⁸] egymásból születik, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítja, magas és mély egymásba hajlik, zeneszó és énekhang egymással cseng össze, előbbi és későbbi egymást követi.”⁶⁹

A *wu* és *you* a keletkezések során a *daoból* születő dolgok „átmeneti pontja” vagy *yin* 陰 – *yang* 陰陽 egymásba átfordulása, amelyet *wu* és *you* váltakozásának kölcsönhatása ad meg a még „nem-levés”, a „valamivé levés” (keletkezés) és a „semmivé válás” (pusztulás) állandó folyamatában.⁷⁰ Emellett a *you*, mint „bírás” és a *wu* mint „hiány” egy beleérző attitűdöt mutat fel, mely a nevek és a megkülönböztetés révén a nyelv használatában megjelenik.⁷¹

A megnevezhetelen, megragadhatatlan *dao* megnyilvánulása a *de* 德, az az „erő”, illetve „hatás”, „teljes való”, amely által a „tízezer dolog” részesül a *daoból*. Ez a megnyilvánulás *you* 有 és *wu* 無 váltakozásában ’ölt testet’. A bölcs ember (*shengren* 聖人) a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén valósítja meg a *daoba* való ’belehelyezkedést’.

„[A] bölcs ember (*shengren* 聖人) a nem-cselekvés (*wuwei* 無為) tevékenységével él, s a szavak nélküli (*buyan* 不言) tanítást valósítja meg.”⁷² A „beszéd nélküliség” (*buyan*) mondandója, hogy mivel a nevek és következtetésként a beszéd mégsem bizonyulnak azonosnak a tényleges valósággal, nem

⁶⁵ Hansen 1981: 335.

⁶⁶ Hansen 1992: 216, 211.

⁶⁷ Schuessler 1987: 769–771, Schuessler 2007: 580.

⁶⁸ Schuessler 1987: 646, Schuessler 2007: 517, 518–519.

⁶⁹ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

⁷⁰ Szojka 2007: 122–123.

⁷¹ Hansen 1981: 330.

⁷² *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17.

fedik azt le, nem kötik azt át, így általuk nem adható a „valóság” (*shi* 實)⁷³ mi-kéntjéről szerzett tényleges tudás sem, amely ily módon csupán „intuitív belá-tással” szerezhető meg.⁷⁴

Ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amelyet szavakban nem lehet kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a „magasabbrendű” bölcs ember (*shengren* 聖人) „tudása”, amely a *wu* és a *you* fogalmával kapcsolatos. A *wu* 無 azt jelenti: „nem”, „nincs”; a *you*: „van”. *You* az, ami megnyilvánult, és ezért tapasztalható, a *wu* pedig a lappangó, rejtett, amely nem tapasztalható, vagyis az, ami éppen a „nemvanban tartózkodik”. A *yang* és *yin* pár is úgy változtatják egymást, hogy amikor az egyik megnyilvánult, vagyis *you*, akkor a másik lá-tens, vagyis *wu*. Ezek a státusok azonban ritmikusan, rendszeresen megcse-relődnek.⁷⁵ „Egy *yin* egy *yang*, ezt nevezzük *dao*(nak)”⁷⁶ [*Yi yin yi yang zhi wei dao*—[陰—陽—之—謂—道]] Henri Maspero fordításában: „A *yin* és a *yang* egy-másrakövetkezése az, amit *daonak* hívnak.”⁷⁷ A *Xici*-ben a *yin* és a *yang* a *dao* maga, amely nincs „önmagában meghatározva”, csak mint *yin* és *yang* „idő-beli összege”. A taoizmusban ez a „szemléletmód” megváltozott, a *dao* „ön-magában való realitásként” jelent meg.⁷⁸ Marcel Granet interpretálásában a *yin* és a *yang*, időbeli és térbeli aspektusában egyaránt a *dao* megnyilvánítása, s az egymásravezetésük eredménye.⁷⁹ A *dao* a „folytonosság törvénye”, amelynek a „Változás” alá van rendelve – értelmez ettől eltérően Richard Wilhelm.⁸⁰ Derk Bodde a *daot* „személytelen ősokként”, „elsődleges mozgató-ként” ‘jellemzi’,⁸¹ hogy a görög filozófia arisztotelészi iniciatíváira asszociál-hassunk. Csakhogy az arisztotelészi Első Mozgató bizony az Istenség. Vagyis ajánlatos óvatosabban elemezni.

A helyzet azonban az, hogy a magyarázat nem leegyszerűsíthető. A *yang* és *yin* pár ugyanis a *wu* és *you* állapotok között inganak, ezért egy adott jelen-ségre azt mondhatjuk, hogy *you* és *wu* egyszersmind. A valódi *wu* tudása viszont arra vonatkozik, ami a köznapi világban soha nem nyilvánul meg, mégis van, mint „végső dolog” (*qiong* 窮 „végső”, „legtávolabbi”), a *dao*.

⁷³ Karlgren 1996: 113: (398a-c), Schuessler 1987: 545, 546, Schuessler 2007: 564, 574.

⁷⁴ Várnai 2011: 17.

⁷⁵ Maspero 1971: 63, Lau 1994: 47. skk., Várnai 2013: 425.

⁷⁶ Tőkei 2005a. 37.

⁷⁷ Maspero 1978: 383.

⁷⁸ Maspero 1978: 383–384.

⁷⁹ Granet 1934: 126–128.

⁸⁰ Wilhelm 1994: 24.

⁸¹ Bodde 1942: 295.

Erre a „végsőre” a *you* és a *wu* valósága nem alkalmazható, inkább azt mondhatjuk, se nem *wu*, se nem *you*. Ennek megismerését, megértését azonban gátolja az analízáló, illetve spekulatív eljárás működtetése, amellyel éppen „elhagyjuk” ezt a „végsőt”, eltávolodunk a „legtávolabbtól”.⁸² A *Laozi* szerint csak a valódi *wu* 無 („nincs”) tudás birtokában ismerhetjük fel a dolgok a „végső”-ben, a „teljes”-ben (*qiong* 窮), a *dao*-ban meglévő egységét, azt, hogy a „van”-ok (*you* 有) a „nincs”-ből jönnek. A *wu* („nincs”) tudása segítségével látja a bölcs úgy a *daot*, mint amivel azonos. Ez az egyetlen nagy egész, amelynek bármely helye lehet „közép” (*zhong* 中), és ebből a középből tekintve érthetjük meg a dolgokat, ezért nincs értelme, és jelentése sincs annak, hogy külső és belső világunkat megkülönböztessük. Erre is utal a már idézett belátás: „[a] (bölcs) ki sem lép az ajtón, s megismeri az égalattit. Ki sem pillant az ablakon, mégis látja az égi *daot*.”⁸³

A *shengren*-nek a nagy összhanghoz való eljutása a *dao* egyfajta intuitív megértését is jelenti. Ez a megértés a *yin-yang* váltakozásának felismeréséből adódik. A nemtudás-tudás kettősségéből, és egymásvonatkozásából. Hogy mi számít tudásnak az emberi célok és vágyak, a megismerési törekvés határozzák meg. Az „igazi tudás” a *wen* 文 (műveltség) felől tekintve nemtudás, mivel vágytalan, belehelyezkedő „ismerete” az egésznek. „A tudást nemtudásnak tartani a legmagasabb fok. A nemtudást tudásnak tartani betegség. Csak aki betegségnek ismeri fel a betegséget, az tud ez által megszabadulni.”⁸⁴ Mivel a beszéd csak a *wen* értelmében vett tudás közlésére alkalmas, melynek hiányosságai nyilvánvalóak, és a *daora* vonatkozó tudás kifejezhetetlen, ezért a bölcs a szavak nélküli tanítást megvalósítva saját életén keresztül nyilvánítja meg a *daot*. „Ezért a bölcs ember (*shengren* 聖人) nem járkál, mégis megismeri [...] nem nézelődik, mégis megnevezi [...] nem tevékenykedik, mégis beteljesíti [...]”⁸⁵

Mivel, mint már láttuk, a nyelvi realizálás során komoly nehézségek merülnek fel, a „bölcs” (*shengren*) a nem-tudás tudásának átadhatóságával kapcsolatban is bizonyos fenntartásokkal élhet csak. A nem-cselekvés (*wuwei* 無為) révén a „bölcs” megvalósítja, hogy „minden dolog hat rá, és nem utasítja vissza [...] létrehoz, de nem veszi birtokába; teremt, de nem ragaszkodik. Művét beteljesíti, de nem él vele. S éppen azért, mert nem él vele, nem is

⁸² Várnai 2013: 425.

⁸³ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33, Wu 1989: 27, Robinet 1987: 33–36

⁸⁴ *Laozi* LXXI; Tőkei 2005b: 42.

⁸⁵ *Laozi* XLVII; Tőkei 2005b: 33.

veszítheti el.”⁸⁶ A tanításnak ez a belső rejtett kiteljesedése, és az a belátás, hogy a tanítás ezen belső alapvető vonatkozása nem kinyilvánítható, kifejtethető, átadható, a *Daodejing* egyik legfontosabb ’üzenete’. Ez a ’nemlegesség’ a „legfontosabbak” taníthatóságára nézve, persze jelen van Konfuciusznál is, csak a *Lunyu* szerint erre a „nemes embernek” (*junzi* 君子) törekednie kell, míg a *Laozi* ezt hiábavalónak tekinti. Laozinél kérdőjeles a „valami végső dologhoz való eljutás” lehetősége és ugyancsak nagy hangsúlyt kap az átadás lehetetlenségének megsejtése, s a létparadoxon abban áll, hogy mégis megkísérli, hiszen a mű itt van.

A belső tanítást hordozó gondolat, és annak a nevekkel való megfogalmazott kifejezése hordozza a *Laozi* belső feszültségét. A nem-azonosságnak ez a felismerése a *dao* és a *dao* „megnevezhetőségének” („*ming dao*” 名道) megkülönböztetésével, szorosan összefügg a taoizmus egész teóriájával és praxisával, ebből adódik a szavak nélküli tanítás álláspontja is. Ez a tanítások egyfajta „zárójelbe helyezését” jelenti, azok ugyanis csak a „nevek világáról” valamint a megnevezett világról mondanak valamit, de a *dao* maga – metaforikus kifejezéssel élve, „erőszakoltan ’nagyobbik’” „nevén” nem nevezhető meg, ezért – kimondhatatlan. Hiszen „a *dao* önmaga olyansága”.⁸⁷

Ahhoz, hogy azt a fordulatot világosan lássuk a klasszikus kínai bölcelet nyelvelméleti jellegében, amely a „név” (*ming*) és a „valóság” (*shi*) viszonyának rendbetéti igényével jelentkezve az i. e. 4–3. század folyamán olyan elevenné teszi a bölceleti vitákat (*bian* 辯), Maspero alapján némi rendszerezéssel kell élnünk a *dao* „fogalma” átértelmeződése tárgyában. Maspero a *dao* előfordulásának első fontos állomásaként a jósök iskoláját folytató „metafizikusok” irányzatát vizsgálja.⁸⁸ Ezekben az írásokban a *dao* a *yin* és a *yang* viszonyában ’határozódik’, meg. „A *yin* és *yang* egymásra következése az, amit *daonak* hívnak [...]”. „Ami megelőzi a formát [*xing* 形– „test”, V. A.], annak neve, *dao*, ami a forma után következik, annak neve elem (*qi*) [器 – valójában: „edény”, „eszköz”, V. A.]”⁸⁹ A *xing* „formának”, illetve a *qi* „elemnek” fordítása igen problematikus, mert újfent a görög alapokon kifejlő európai filozófia kategóriáit implikálja egy más jelentéstartományú szövegbe, Maspero lábjegyzete elég árulkodó: „azért választottam az „elem” jelentést

⁸⁶ *Laozi* II; Tőkei 2005b: 17, Moritz 1990: 43.

⁸⁷ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Schwarz 1990: 17, 21.

⁸⁸ Maspero 1978: 381–385.

⁸⁹ Maspero 1978: 383.

mert a *qi* és a *wanwu* 萬物 viszonya hasonlóknak tűnik számomra a kémiai elemek és lények és tárgyak viszonyához”.⁹⁰

A *dao* és a dolgok között tehát megszakíthatlan folytonosság létezik; ez egy olyan átalakulás, amely egymásra következő fázisokban megy végbe, a „testetlen” *daotól* a „testet öltő” dolgokig, egy olyan fokozaton keresztül, amelyik látható lesz anélkül, hogy „testi” lenne. „A dolgok a *daoból* jönnek létre, az átalakulás utolsó fokán, a *yin* és a *yang* pedig nem az átalakulást irányító erők, mivel ők a *dao* maga: valóban a *Xici*-ben 繫辭 a *dao* sehol sincsen önmagában „meghatározva”, hanem mindenütt csak a *yinnel* és *yanggal* való viszonyában, amelyeknek csupán összege.”⁹¹ Maspero kiemeli, hogy „a taoisták az elsők, akik egy önmagában való realitást alkotván a *daoból*, ezt a szemléletmódot megváltoztatták.”⁹² De a *dao* a taoisták értelmezésében nem csupán új, „intellektuális státuszt nyert” fogalom lett, hanem beilleszkedett egyfajta misztikus gyakorlatba,⁹³ s értelme csupán e gyakorlaton keresztül a „tökéletesedés”, a „bölcshemberé” (*shengrenné*) válás útján világosodhatott meg. Ha azonban ez így van, akkor kérdés, hogy mi lehet a szerepe itt még a „szónak” (*yan*, „beszéd”), a verbális tanításnak, és mi módon képes befogni ez a verbális ráirányulás a „megnevezés” (*ming* 名) „tárgyát”, a „valót” (*shi*), anélkül, hogy elvétené. Úgy tűnik, az ilyen jellegű „mondás” (*yan*) egyetlen lehetséges formája a paradoxon.

A *Laozi* ebben az értelemben tulajdonképpen nem más, mint paradoxonok sorozata. Az állítások egy része a *daora*, mint a világot mozgató-nyugalomban tartó „egységre” vonatkozik, másik részük pedig az emberi szférára, ahol elsősorban a *shengrennek* a *daoval* összhangban lévő „működésére” (*de* 德) utal. Ezek a kijelentések „váltakozva” követik egymást, de mindvégig összhangban maradnak, mintegy „párhuzamos síkokat” alkotva egymással. Nézzünk meg néhány fontosabb, megvilágító erejű példát e párhuzamra, bár nyilvánvaló, hogy maga az efféle kiemelés, kategorikus megkülönböztetés nehezen fér össze a taoista szövegek intencióival.

Az igazi *dao* szavakkal kifejezhetetlen, magában álló. A *daoról* nem lehet pontos kijelentéseket tenni, a negatív jellegű állítás csupán behatárol egy tartományt, megjelöl egy utat, egyfajta hangoltságot, amelyben közelíteni lehet hozzá. „A *dao* (道), amelyet [...] ki lehet fejezni, nem az [nem maga a] [...]

⁹⁰ Maspero 1978: 383: 71. j.

⁹¹ Maspero 1978: 383–384.

⁹² Maspero 1978: 384: 72. j.

⁹³ Maspero 1978: 391.

dao”,⁹⁴ „Van egy dolog (*wu* 物) [...] Nem tudom a valódi nevét (*ming* 名), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem daonak.”⁹⁵ A *dao* minden dolog kezdete, s működése áthat minden dolgot. Habár a világ strukturált egész, s a dolgok rendjében különböző fokozatok vannak, a *dao* nem csupán e hierarchia csúcsán álló, hanem minden mögött és mindenben jelenlévő, bár néha épp hiánya, vagy hiányos működése révén jelenlévő eleven erő. „Az, aminek nincsen neve, az Ég és Föld kezdete (*shi* 始).”⁹⁶ A *dao* az egység, a megkülönböztetés-nélküliség. Amíg a *dao* teljességében megőrizve jelen van, nincs szükség kitüntetett fogalmakra, értékekre, megkülönböztetésre. Minden részleges, pozitív és negatív ’pólusokat’ létrehozó különbségtévés a hanyatlás jele. A bölcs, éppen mert maga is „homály”⁹⁷ (*yin* 隱, „rejtett”, „elfedett”, „rejtőzködés”, „alkalmazkodás”, „hajlékonyság”⁹⁸) átlátja, hogy a *dao* szilárd és egyedül-bizonyos, egyszerre a „teljességet” (*qiong* 窮) jelentő minden, és a homályba vesző semmi. „A *dao* maga, mint dolog, homályos [*yin* 隱 „rejtett”] és megfoghatatlan.”⁹⁹

A *Laozi* szerzője a kezdet kérdése kapcsán a fenti ’megoldásban’ gondolkodik: „Az, aminek nincs neve (*dao* 道) az Ég és Föld kezdete (*shi* 始).”¹⁰⁰ A paradigmaticus *ming* 名 az általa kiragadott valóság-töredék egyediségével azonosítható be. Ezért nem nevezhető meg a *dao* „névvel” (*ming* 名), csak *zi* 字 („adott név” – „kisebbik név”) révén utalva rá.¹⁰¹ „A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, és a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物) [valójában: „tízezer levőt” V.A.]”¹⁰² Mint már arról szó volt, a *dao* a kisebbik név, tehát ez már egy a kezdetet követő státus. Glasenapp ezt kozmológiai spekulációként interpretálja, ahol a *dao* a világ ősoka, minden lény forrása. Ezzel alapvetően szemben áll Feng Youlan értelmezése, a *dao* éppen megnevezhetetlenségéből fakadóan nem lehet egy dolog, hasonlóan a többi dolgokhoz (bár a szövegben kétségtelenül egy helyütt kifejezetten úgy kezdődik a *daora* való utalás, hogy „van egy dolog”¹⁰³ –V.A.). A *dao*

⁹⁴ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

⁹⁵ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25, Várnai 2013: 397–398.

⁹⁶ *Laozi* I., XLII; Tőkei 2005b: 17, 32.

⁹⁷ *Laozi* XX; Tőkei 2005b: 23.

⁹⁸ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574.

⁹⁹ *Laozi* XXI; Tőkei 2005b: 24.

¹⁰⁰ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

¹⁰¹ Hansen 1992: 84–87, Várnai 2013: 406.

¹⁰² *Laozi* I, XLII; Tőkei 2005b: 17, 32.

¹⁰³ *Laozi* XXV; Tőkei 2005b: 25.

elsődlegessége, mindenekelőtti-valósága formális logikai értelemben veendő, vagyis a *dao* pozitív jelentése ontológiai és nem kozmogóniai Feng szerint. A *dao* nem a lineáris időfogalom talajáról értelmezhető keletkezés-keletkezétekés, de a megértés szempontjából vett kezdet kérdésére reflektál¹⁰⁴ – erre Feng joggal hívja fel a figyelmet. Ugyanakkor jól látszik, hogy mindketten azt a sztereotip fogalmi megközelítést erőltetik, mely nyugati gondolkodásmódunk sajátja.

A „kettő”-ség, a (*yin-yang* 陰陽) párok a *daoból* egymást létrehozva keletkeznek. „Az égalattiban, amikor mindenki felismeri a szépről, hogy szép, akkor megjelenik a rút is [...] lét [van] és nemlét [nincs] egymásból születik, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítják, magas és mély egymásba hajlik [...]”¹⁰⁵ Itt arról van szó, hogy a dolgok *yin-yang* állapota folytonosan egymásba vált át, váltakozik, egy adott státus túlfeszülése párjába válthat át: „ami nagyon egyenes, hasonlít a görbéhez, aki nagyon ügyes, hasonlít az ügyetlenhez, aki nagyon vitatkozó, hasonlít a dadogóhoz.”¹⁰⁶ Ebben az összefüggésben, a fordításban már fel sem tűnik egy olyan túlinterpertáció, amely ezt mondja: „Az ellentétesség (*fan* 反) a *dao* mozgása.”¹⁰⁷ Csakhogy a *fan* „visszatérést”, „körköröséget”, „körbefordultat”, illetve „szembefordultat” jelent.¹⁰⁸ A megnyugvás, az állandóság, a gyökérhez való visszatérés maga a *daohoz* valóvisszatérés, a *daonak* való megfelelés. A *Laozi* szerint az egymást váltás ugyan a működés része, de az „ellenkezőkké” fokozódás valami nemkívánatosnak a jelenléte volna, amelyet *wuwei* 無為 és *buyan* 不言 kell a helyére tenni.¹⁰⁹ A *fan* a „mindenségben” zajló vált[ak]ozások „alapelvét”, a végletek közötti ciklikus mozgást reprezentálja – mondja Feng Youlan.¹¹⁰

A *dao* megismerhetősége vagy megismerhetetlensége felől másfajta bizonyossággal-bizonytalansággal kell számolnunk. A *dao* „minden titkok kapuja”.¹¹¹ Arról azonban, hogy ez egy nyitott kapu lenne, nem lehetünk bizonyosak. Feng úgy értelmezi ezt, hogy a *Laozi* elkülöníti a „formák és sajátosságok világán” belüli, illetve azon túl fekvő dolgokat. Az előbbi kategóriába tartozó

¹⁰⁴ Glasenapp 1993: 192, Feng 1976: 87, Várnai 2013: 388, 398, 435.

¹⁰⁵ *Laozi* II; Tőkei 2005b:17.

¹⁰⁶ *Laozi* XLV; Tőkei 2005b: 33, Kaltenmark 1969: 27, Chen 1989: 47–48.

¹⁰⁷ *Laozi* XL; Tőkei 2005b: 31, Legge 1971: 83–84.

¹⁰⁸ Karlgren 1996: 84–85 (262a–d), Wieger 1965: 592, Schuessler 2007: 250.

¹⁰⁹ Várnai 2013: 436.

¹¹⁰ Feng 1960: 182–183, 388–392.

¹¹¹ *Laozi* I; Tőkei 2005b: 17.

dolgok a tényleges érzékelhető világ dolgai mind megnevezhetők, míg az utóbbiak közül van, ami megnevezhető, például Ég és Föld (Feng ’nyugatias’ értelmezésében az „Univerzum”), de a *dao* a maga „határtalanságával-határolhatatlanságával” [*qiong* 窮 „teljes, végső”], osztatlanságával-oszthatatlanságával, már nem jelölhető névvel.¹¹² A megnevezés (*ming*) által válnak a dolgok határolttá, ahogy a megkülönböztetések (*bian* 辨) kapcsán világossá lesz, és így a megnevezés által jönnek létre a dolgok – „számunkra”! Azért nagyon lényeges ez, mert a gondolkodás és a nyelv megismerésbeli szerepének fontosságát jelzi. A nevek ilyenfajta szerepéről gondolkodás a gondolkodásról gondolkodás. Ebben funkcionálissá válik a nyelv szerepe, még akkor is, ha a *Laozi* konklúziója a nyelvhasználat-nélküliség (*buyan*) előnyben részesítése lesz. Ez azzal függ össze, hogy a megnevezhető határa a megismerhető az elgondolható határa is lesz, ami pedig az elhatárolások – megnevezések – révén jön létre. Ami ezen túl van, az a megnevezhetetlen, „kisebbik nevén” nevezve *dao*.¹¹³

És végül nézzük a *Laozi* közösségre vonatkoztatott mondanóját. A *daonak* a világ rendjét leírni szándékozó aspektusa mellett van valamiféle ’társadalomkritikai’ vonatkozása. A *Laozi* a tökéletes rendhez vezető út fontosabb elveiről és eszközeiről, illetve ezeknek az uralkodás és kormányzás világában alkalmazandó módszereiről is beszél. A bölcs „nem-cselekvése” (*wuwei* 無為) nem passzivitást, hanem a *dao* működésébe való be-nem-avatkozást jelent, azaz a *dao*val azonosulni képes bölcs uralkodó nem a saját vágyaiból származó céljait próbálja megvalósítani, hanem engedi, hogy rajta keresztül a *dao* nyilvánuljon meg a világban. Ez a „nem-cselekvés” az eredendő harmóniába való behelyezkedést, annak megőrzését aképpen viszi végbe, hogy a bölcs, „a közepet megőrizve” aktív cselekedetekkel (*wei* 為) nem zavarja meg az „Út” spontán működését.¹¹⁴

A bölcs (*shengren* 聖人) olyan, mint az újszülött,¹¹⁵ őrizi az eredeti, gyermeki és egyszerű spontaneitás *dao*-közeliségét, aminek elvesztéséhez vezet, ha a civilizáció külső normarendszere, szertartások és „erények”, tanulás és nevelés révén az égi utat valójában elhagyják. A *Laozi* a konfuciánus értékeket, mint „szertartásosság” (*li* 禮), „emberség” (*ren* 仁), „méltányosság” (*yi* 義), „szülőtisztelt” (*xiao* 孝) inkább a *dao* elvesztésének következményeként

¹¹² *Laozi* XXXII; Tőkei 2005b: 28, Feng 1976: 94–95, Várnai 2013: 437.

¹¹³ Waley 1958: 73, Lau 1994: 23–25, Robinet 1987: 47–48, Várnai 2011: 17–18.

¹¹⁴ Kósa 2013a: 171.

¹¹⁵ *Laozi* XX; Tőkei 2005b:23.

látja, és ezen értékeket, mivel csak konvenciók, elvárások, melyek a hierarchikus hatalmat és intézményeit szolgálják, nem tartja alkalmasaknak arra, hogy ezek mentén egy emberi közösség vagy az egyes ember egy *dao* által áthatott módon élhessen.¹¹⁶ „[...] a *dao* elvesztése után jelenik meg az erény (*de*), az erény elvesztése után jelenik meg az emberség (*ren* 仁), az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság (*yi* 義 [valójában „méltányosság – V.A.]), [...] elvesztése után jelenik meg a szertartásosság (*li* 禮).”¹¹⁷ Habár éppen ezek miatt – vagyis amiatt, hogy csak ezen, az emberek számára nyilvánvalónak tűnő követelmények a ’láthatóan’ követendőek – a *dao* követése túllépne rajtuk, ezek miatt tehát a *dao* megfoghatatlan volta a „közönségeseket” (*suren* 俗人), akik „ragyognak”, elriasztja, csak a „homályban levő” fogja fel.¹¹⁸

A *Laozi* az ideális uralkodás megvalósításához elkerülendőnek tart minden felesleges, túlzott szabályozást. „A fejedelemséget egyenességgel <szabályokkal> lehet kormányozni [...] [a]z égalattit meghódítani csak a nem-dolgoztatás (*wushi* 無事 – [tkp. „ügy-nélküliség” – V.A.] útján lehet.”¹¹⁹ Az ideális társadalom kifejezetten kicsiny, egymással nem kommunikáló közösségek olyan tagjait jelenti, akik a saját világukat nem hagyják el, a számukra adott körülményekkel tökéletesen elégedettek. „Legyen kicsiny az ország, de kevés a népe. Legyen úgy, hogy birtokoljanak bár tízszeres és százszoros (munkát végző) szerszámokat, de ne használják azokat. Legyen úgy, hogy a nép inkább két halált haljon (otthon), de ne menjen soha messzire. Birtokoljanak bár hajókat és kocsikat, senki se szálljon azokra; birtokoljanak bár páncélokot s fegyvereket, senki se vegye elő azokat.”¹²⁰ Ideális esetben az uralkodó spontán módon hagyja saját magán keresztül a *dao* „áthatolását” működni, ezzel is segítve végső soron, hogy ha a nép az ilyen uralkodót követi, akkor a *dao* áthatja magukat a kicsiny, önmagukban megelégedett közösségeket. „Aki a fejedelemséget birtokolván az Anyához megy, maradandóságot biztosít.”¹²¹ Ennek az idealizált, archaizáló utópikus képnek nem véletlenül az egyszerűen,

¹¹⁶ Kósa 2013a: 172.

¹¹⁷ *Laozi* XXXVIII; Tőkei 2005b: 30.

¹¹⁸ *Laozi* XX; Tőkei 2005b: 23.

¹¹⁹ *Laozi* LVII; Tőkei 2005b: 36.

¹²⁰ *Laozi* LXXX; Tőkei 2005b: 44.

¹²¹ *Laozi* LIX; Tőkei 2005b: 37.

természetes módon élő kisebb közösségek a hordozói, elvetve a hierarchikus hatalmat és intézményeit.¹²²

A taoizmus alapműve, a *Laozi* radikális szakítás a konfucianizmus és motizmus kormányzási elveivel, elutasító a tevékeny (*wei* 為) kormányzással szemben, a *wuwei* 無為 hasznosságát tanítja, a *shengren* 聖人 csak így kormányoz jól. „[A] bölcs ember úgy kormányoz jól, hogy [...] [m]egvalósítja a nem-cselekvést és minden a legteljesebb rendben lesz.”¹²³ A *Laozi* végsőként vitt kritikai funkciója azzal függ össze, hogy nem hisz az elit civilizatorikus funkcióiban, illetve „népjobbító” tanaiban.¹²⁴ A kor nemigen kedvez ezeknek a ’tudós’ tanításoknak, valójában az erőviszonyok számítanak. Ezért is az a „nyers kritika”, amellyel a hatalmi elit erénytani ’értékeit’ illeti.¹²⁵ Velük ellenkezően eszménye az archaikus kisközösség, vagy ha ez nem lehetséges, a kivonulás. A „visszavonult bölcsek” álláspontja a konfuciánus műveltség (*wen* 文) írásbeliségre (*wen* 文) alapozott „ékes beszédének” (*wenyan* 文言) elutasítása. A *Laozi* konfucianizmussal szembeni végsőként vitt kritikai funkcióját mind a kínai hagyomány, mind a modern interpretációk hangsúlyosnak tekintik, és ez olyan evidencia, hogy itt felesleges részletesen foglalkozni vele.¹²⁶ A *Laozi*-i eszményi életforma a „természetközeli” kis faluközösségben való lét teljesen szemben áll a konfuciuszi kormányzási, hivatalviselési normákkal és erénytannal.¹²⁷

Itt érdemes megemlíteni Feng Youlannak a megszokottól eltérő, de a taoista elgondolás egészéhez talán jobban illeszkedő értelmezését a visszavonultságot, zártságot reprezentáló „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) terminus kapcsán. A „nem-cselekvést” nem egyfajta szó szerinti értelemben vett „tétlenség”-ként érti, hanem a mesterséges, túlságosan kiterjesztett cselekvések kerülésekor, a *dao* szerint való, annak megfeleltetett cselekvésként,¹²⁸ amely meglegedett közösségeket teremt. Amire itt újólágy külön érdemes felhívni a figyelmet, hogy a *Laozi* ezt az egyszerű létmódú kis közösségiséget összeköti a nyelvhasználat és egy ’quasi-írásbeliség’ egyszerűségével. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gya-

¹²² Kósa 2013a: 171, 174.

¹²³ *Laozi* III; Tőkei 2005b:18; Várnai 2013: 465.

¹²⁴ Várnai 2011: 18.

¹²⁵ Ivanhoe 2003: XX.

¹²⁶ Maspero 1978.391–392, Glasenapp 1993: 192. skk., Feng 1976: 104, Tőkei 2005b: 13. skk.

¹²⁷ Várnai 2011: 18.

¹²⁸ Feng 1976: 100.

nánt).”; „A megbízható [*xin* 信] szavak [*yan* 言] nem szépek, a szép szavak nem megbízhatóak.”¹²⁹ A *Laozi* ezen záró gondolata jelzi azt a paradoxont is, mely végigvonul a szöveg tanításának egészén, hogyan lehet „hitelt érdemlően beszélni” (*xin yan*), ha bölcshez illően, „szavak nélkül” (*bu yan* 不言) tanítunk.

2.2. Zhuangzi – „a név (ming 名) ... a valóság (shi 實) vendége”

A taoisták az „égalattin” (*tianxia* 天下) felülemelkedő, ott csak vendégeskedő életformát tulajdonítanak a bölcsnek,¹³⁰ a *Zhuangzi* a bölcs (*shengren* 聖人) „misztikus” meg-érzést és az általa is *daonak* nevezett „teljességgel” való egyesülése útját helyezte előtérbe.¹³¹ „[...] a szent embernek (*shengren* 聖人) ... még neve sincsen (*wuming* 無名),”¹³² vagyis tökéletesen belehelyezkedett a *daoba*, a „határtalanságba (*qiong* [tkp. „végső” – V.A.]) emelkedvén”¹³³.

Hogyan lehetséges, hogy képesek vagyunk a valóságról (*shi* 實) többé-kevésbé pontosan beszélni? Lehetséges-e erre törekedni? Vagy megoldásaink látszólagosak, hiszen a „vanság”, a „levés” (*you*) paradox voltáról szólnak. Az ilyen, és ezekhez hasonló kérdések kiélezése valójában a *Zhuangzival* kezdődik. *Zhuangzi* az első, aki ’érdemben’ foglalkozik ezzel a kérdéssel, vitatkozva a „nevek iskolája” (*mingjia* 名家) „vitatkozóival” (*bianshi* 辯士).¹³⁴ Érdemes kiemelni, hogy a *Zhuangzi* egyes fejezeteinek írója jól ismeri a motista kánonokat, illetve Hui Shi és Gongsun Long elképzeléseit, és tudatosan reagál ezek érvelésére.¹³⁵

Zhuangzi veti fel, miként lehetséges az, hogy ugyanazon dolgokat egyesek így, mások pedig úgy írják le, miközben meg vannak arról győződve, hogy igaz „mondást” mondanak (*yan*), sőt, hogy ők adják a „valóság” (*shi*) egyetlen megfelelően pontos leírását? A bölcs ember (*shengren*) ez utóbbit semmiképpen sem gondolhatja *Zhuangzi* álláspontja szerint. A dolgok ugyanis ilyenek is és olyanok is lehetnek.¹³⁶ A legkézenfekvőbb magyarázatnak tűnik arra,

¹²⁹ *Laozi* LXXX, LXXXI; Tőkei 205b. 45, Várnai 2011: 18.

¹³⁰ Várnai 2013: 424.

¹³¹ Kósa 2013b: 190–191.

¹³² *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹³³ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b:73.

¹³⁴ Várnai 2013: 415.

¹³⁵ Kósa 2013b: 200.

¹³⁶ Várnai 2011: 18.

hogy valamit „olyan”-nak (*ran* 然) tartunk, az, hogy az adott dolog olyan. Ha pedig, „nem-olyan”-nak (*bu ran* 不然) nevezzük ugyanazt a dolgot, akkor az nem olyan. A két dolog egymás mellett való megnevezése semmiféle feszültséget nem foglal magában, minden dologban megvan a lehetőség arra is, hogy másmilyen legyen. A bölcs felismeri azt, hogy a *daoban* nincs helyes (*zheng* 正) és helytelen (*buzheng* 不正), így aztán egyszerűen felesleges bármiféle harc a meggyőzésért.

A legfigyelemreméltóbb, a szöveg egészén átívelő paradoxon a *Zhuangzi*-ben az a „módszertani” kísérlet, amelyben a mester a „pontos beszéd” követelményét állítja fel. A következőket fejtegeti: lehet a valóságról beszélni, mindössze arra kell ügyelnünk, hogy pontosan beszéljünk. „Aki azt, amit mond, szándékosan nem határozza [*yan* 言, „mondja” – V.A.] meg pontosan, arról nem tudhatni, hogy végülis van mit mondania, vagy egyáltalában nincs mit mondania.”¹³⁷ *Zhuangzi* itt tulajdonképpen a „vitakozókat” támadja, és azt mondja, hogy „aki beszél, annak legyen mit mondania.”¹³⁸ Ámde ezek után így folytatja: „[...] Hogyan létezhetnek [*you* 有 „van”] olyan szavak [*yan*, „beszéd”], amelyek lehetetlenséget (tartalmaznak)?”¹³⁹ Vagyis amit a *Zhuangzi* szerzője állít, az éppen az, hogy azt észrevételezhetjük, „úgy van” (*shi* 是) és „nem úgy” (*fei* 非) megkülönböztetései csak látszatok, a *daoban* minden egy, s a megkülönböztetés igénye, s a megkülönböztetések maguk látszólagos és valóságos paradoxonokhoz vezetnek.¹⁴⁰

Zhuangzi úgy látja, hogy minden nézőpont érvényes, bár nem feltétlenül „van úgy” (*shi* 是). Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy semmilyen értelemben nincs kitüntetett perspektíva. Ugyan *Zhuangzi* „szkeptikus” a nyelvvel, s a „nevek” (*ming* 名) és a „beszéd” (*yan*) érvényességét illetően, ez nem jelenti azt, hogy tagadná magának a tudásnak a valóságát, de számára ez a tudás nem nyelvi jellegű. A *Zhuangzi*-ben megjelenő kérdések a valóság és a tudás diszkrepanciáját tükröző nyelvi relativitás problémáját, a paradoxonok lehetőségének következményeit a gondolkodásra, s ennek folyamánként a tudás mikéntiségét vizsgálják, és mindezt a pusztá érvelés hatékonyságával szembeni „szkepticizmus” járja át.¹⁴¹

¹³⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹³⁸ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹³⁹ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁴⁰ Várnai 2013: 417.

¹⁴¹ Kósa 2013b: 191, 193.

Azt mondjuk, amit valóban tapasztalunk, s ha ennek a feltételnek megfelelően, akkor mindig úgy lesz, hogy ha egy dolgot „olyan”-nak nevezünk, akkor valóban olyan. Ez nem jelenti azonban azt, hogy akár ugyanabban a pillanatban, csak egy másik szemszögből ne lehetne „nem-olyan” is. „Az ünnepektől szépségek az emberek között nagyon szépnek számítanak, de a halak víz alá merülnek, ha megpillantják őket [...] vajon melyik tudja hát, mi az ég-alatti leghelyesebb szépsége?”¹⁴² Nyilvánvalóan értelmetlen lenne azon vitázni, hogy kinek van „valódisága” (*shi* 實), mindenkinek a mondandója „úgy van” (*shi*). Egyetlen, mindenki számára, mindig elfogadható „valódiság” (*shi*) nincs, „úgy van”-ság és „nem (úgy van)”-ság (*shi fei* 是非¹⁴³) eldönthetetlen [Tőkei itt a *shit* „igazság”-nak illetve „igaz”-nak, a *feit* „téved”-nek fordítja].¹⁴⁴

A *Zhuangzi*-ben megnyilvánuló alapállás az, hogy a taoizmus tanítását szavakban továbbadni nem lehet, a beszéd nem vezérelhet. Világos megmutatkozása ennek az a példabeszéd (a XXI.3-ban), amelyben a ’taoista’ Konfuciusz „beszéd nélküli” (*buyan* 不言), és tanítványai éppen ezért „hisznek” (*xin* 信) neki, „bízna” (*xin* 信) benne, s így követik („You {Confucius} are believed even when you don’t speak [...]”).¹⁴⁵ Az, hogy a taoizmus „módszere” (*shu* 術) ilyen, és a dolgok megértése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges, paradox módon, a *Zhuangzi*-ben a „dialógus” módszerének meglehetősen figyelemreméltó variációjával, a „kérdés-felelet” (*wen-da* 問答) eljárásával mutatkozik meg.¹⁴⁶ A tudás átadásának ez a módja a dolgok ’negatív’ megközelítését tartalmazza. Ennél a megközelítésnél hiányzik a dolgok analízise, elemekre bontása. Lehetnek a részletek önmagukban jók, de az egész mégis csak nem „az”, az egész egységében való „hirtelen” megragadásával lehetséges csak az „az”-ságára rádöbenni. Ez összefügg avval, hogy a tapasztalható jelenségek kölcsönösen előidézik, eredeztetik egymást, és a tapasztalati világban nem fedezhető fel a mögöttük rejtő „végső” (*qiong* 窮), a *dao*. Emiatt a tapasztalható jelenségek, „képmások” (*xiang* 象) nem teljesen valóságosak, a dolgok „levése”, „vanságuk” (*wuyou* 物有) feltételekhez kötött, viszonylagos és múlandó.¹⁴⁷

¹⁴² *Zhuangzi* II.8; Tőkei 2005b: 71.

¹⁴³ Karlgren 1996: 229 (866a, s), Schuessler 1987: 545, 546, Schuessler 2007: 464. Karlgren 1996: 155 (579 a–b), Schuessler 1987: 158, 159, Schuessler 2007: 232.

¹⁴⁴ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73.

¹⁴⁵ Kósa 2015: 76.

¹⁴⁶ Várnai 2011: 18.

¹⁴⁷ Gabelentz 1953: 27–29, Chan 1973: 177–178, Hansen 1992: 137–138.

A kérdés-felelet eljárásán keresztül a nyelvhasználat problematikája fontos részévé válik Zhuangzi tanításának. A nevek (*ming* 名) viszonyát a „levők-höz” (*wu* 物) egyfajta konvencionálisaként kezeli, úgy gondolja, hasonlóan Laozihez, hogy a név pusztán utalás, „a valóság (*shi* 實) vendége”.¹⁴⁸ Ezzel az állásponttal azt rögzíti, hogy nem a szavak ’jelentéstartományáról’ kell beszélni, hanem a dolgokról magukról. A vele egyidőben tevékenykedő vitakozókról (*bianshijia* 辯士家) – köztük beszélgetőtársáról és bölcséleti vitapartneréről, „fogalmi ellenfeléről”, Hui Shi-ről – adott kritikája ezen az elkülönböltetésen alapul.¹⁴⁹ Hui Shi ennek az élénk vitakorszaknak az egyik legérdekesebb szereplője lehetett, akivel Zhuangzi hol évődő, hol éles vitákat folytat, s sajnos csak éppen a *Zhuangziből* szerzünk róla kortársi ismeretet, s akinek paradoxonai – melyek az európai vizsgálódókat Zénón apóriáira emlékeztették¹⁵⁰ – is csak a *Zhuangziban* maradtak fenn.

Észreveszi, hogy a vitakozók paradoxonai a nyelv elemeinek révén történő ’jelentés-átstruktúrázásokra’ alapozódnak, ezt ő a nyelv tökéletlenségének tekinti, annak, hogy tudunk képtelenséget állítani, oly módon, ahogyan azt nem lehetne, ha a név megfelelné a dolgoknak.¹⁵¹ Magát a módot vitatja, amely szerinte nem megy túl a nehézségek felmutatásán, miközben hangsúlyos állítása azt mondja, hogy a beszéd nem „(puszta [*zu* 足 „elég”]) levegőfúvás”.¹⁵² Arról, aki csak paradoxonokat mutogat, mondogat, nem tudhatjuk, áll-e mögötte valódi tudás. Ez azonban önmagában véve paradoxon, hiszen míg első jelentésére nézve a pontosság iránti igényét jelenti be, ugyanakkor ennek a „mondás”-nak (*yan*) a ’magja’: „[b]eszélni nem levegő-fúvás”, arra int, hogy bizony az is, nem csak hangok kiadása.

További paradoxon, miként tudjuk, hogy a taoista alap gondolat lényeges eleme az, miszerint a *dao* működése, *deje* 德 éppen ez a „levegőfúvás”: „Az Ég és Föld közötti tér épp olyan, mint a kovácsfújtató! Üres, és mégsem omlik össze, ha pedig mozog, egyre több jön ki belőle.”¹⁵³ Ez lehet a *qi* 氣 („lehelet, levegő, pára”), avagy a *taiyi* 太一 („Nagy Egy”), ami „*dao* szülte”.¹⁵⁴ Erről komoly fordítási és értelmezési vitákat folytattak.¹⁵⁵ A nyelvvel kapcsos-

¹⁴⁸ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

¹⁴⁹ Várnai 2013: 415.

¹⁵⁰ Várnai 2011: 21.

¹⁵¹ Várnai 2011: 18–19.

¹⁵² *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65, Liu 1994: 49–52, Feng 1976: 113, Wu 1995: 54.

¹⁵³ *Laozi* V; Tőkei 2005b: 18.

¹⁵⁴ *Laozi* XLII; Tőkei 2005b: 32.

¹⁵⁵ Ян 1950: 127–128, Maspero 1978: 395–396.

latos problémák megoldása Zhuangzi számára nem fér össze azzal, hogy a vitatkozók módjára a nevek (*ming* 名) ’mikéntiségét’ boncolgassa. A taoista álláspont szerint a merev fogalmak ugyanis sohasem alkalmasak arra, hogy céljukat betöltsék, hogy leírják azt, ami „egyszerre ez és az”. A dolgok változnak maguktól, és a vizsgálódó szemléletmódjától, ráadásul egyszerre és egyszersmind. Egyetlen „állandó” tulajdonságuknak pedig éppen a változást kell tekintenünk, így nem tévedhetünk velük kapcsolatban.¹⁵⁶

Zhuangzi megkísérli a véleménye szerinti hiábavaló ’bizonyosságokat’ megrendíteni, éppen azért, hogy az előbbieket alapján mindig a viszonylagosságra mutat rá. Magát a „levőt” (*wu* 物) sem tartotta egyértelműen megragadhatónak, a maga konkrétságában, ’éppen adott voltában’, „van”-ságában (*wuyou* 物有). Leghíresebb példázata is ezt a paradoxont mutatja fel:

„Egyszer régen Zhuang Zhou 莊周 azt álmodta, hogy ő pillangó, csapongó pillangó, amely szabadnak és boldognak érzi magát, és mit sem tud Zhou-ról. Hirtelen azonban felébredt, és íme, ő volt az, a valóságos Zhou. Most aztán nem tudom, vajon Zhou álmodta-e hogy pillangó, vagy talán a pillangó álmodja éppen, hogy ő Zhou? Pedig Zhou és a pillangó között biztosan van némi különbség. Íme ezt nevezem a dolgok (*wu* 物) átalakulásának (*hua* 化).”¹⁵⁷

Igencsak érdemleges feladatnak kínálkozna összevetni ezt a megoldást Platón Szókratészének álom-argumentációjával: „Ugyan miféle bizonyíték birtokában mondhatná ki valaki, ha éppen most, ebben a pillanatban azt kérdeznék tőle: vajon alszunk-e és mindazt, amiről gondolkodunk, álmodjuk-e csupán, vagy ébren vagyunk, és ébren beszélgetünk egymással?”¹⁵⁸, de ez túlfeszítené a jelen kérdés tárgyalásának kereteit.

A pillangó ’hasonlat’, akárcsak a „Dolgok egyenlősége” (*Qiwulun* 齊物論) fejezet egésze, Zhuangzi látásmódjának kettősségét mutatja. Egyszerre van helye a dolgok racionalizálásának és „egyenlőségének” (*qi* 齊, „egyezőség”, „egységesség”, „megfelelőség”, „kiegyenlítődé”, „rendezettség”, „pároosság”, „sorban”, „ugyanúgy”, „egyező helyzet”¹⁵⁹).

¹⁵⁶ Liu 1994: 49-52, Gabelentz 1953: 27-29.

¹⁵⁷ *Zhuangzi* II.12; Tőkei 2005b: 74.

¹⁵⁸ Platón: *Theaitétosz* 158b-d; PÖM II. 935-936.

¹⁵⁹ Karlgren 1996: 158-159 (593a-e), Wieger 1965: 576, Schuessler 1987: 468, Schuessler 2007: 421.

A *Zhuangzi* e fejezetében ugyanakkor tere van egy lehetséges „misztikus” kilépésnek is ebből a viszonylatból: „a legjobb, ha igazi világosságra (*ming* 明) törekszünk”.¹⁶⁰ Ugyanúgy jelen van a „szkepticizmus”, egyfajta racionális elemzésben illetve a „miszticizmus” egy aracionális ‘eltávolodásban’, utóbbi a „határtalanságba [*qion* 窮, „végső”] távozás” révén az „igaz ember”-ben (*zhenren* 真人 – a *zhen* 真 jelentései „valódi”, „valóságos”, „megvalósuló”, „igazi”, „kipróbált”¹⁶¹) ’ölt testet’. Az „igaz ember” az eszményi taoista, aki teljes mértékben a *dao*val összhangban él, a külvilágtól elszakad abban az értelemben, hogy nem rabja annak többé, és „szabadon kóborol” (*xiaoyao* 逍遙), hiszen nincs, ami gúzsba kötné.¹⁶²

Zhuangzi minden konvencionális megkülönböztetést és dualitást igyekszik felszámolni, hiszen úgy véli, hogy végső soron a *dao* felől nézve a megkülönböztetések értelmetlenek. Nem úgy véli, hogy a valóság álomszerű, hanem hogy nincs módunk inkább valóságosnak tekinteni az ébrenlétkor tapasztalt világot, mint az álmét. Egy adott állapot kitüntettként kezelése azért sem lehetséges, mivel az állandó váltakozás, az egymásba történő folytonos átalakulás adja a valóság alapvető vonását.¹⁶³ „Az ébrenlét és az álom szétválasztása nem különbözik a halál és az élet közötti különbségtevéstől” – mondja a kommentátor Guo Xiang. Valójában *Zhuangzi* „A dolgok egyenlőségéről” fejezetben épp azt mondja, nincs különbség, „innen nézvést ez, onnan nézvést az”. *Zhuang Zhou* kételkedik és reflektál saját álombéli és ébrenléti állapotára. Ha álmunk közben nem vagyunk tudatában, hogy álmodunk, akkor az ébrenlétben sem tudhatjuk, hogy az nem ’álomszerű’-e.¹⁶⁴ A szöveg egyértelműen az álombéli és az ébrenléti állapot „relativitásáról” beszél, miközben ugyanakkor a két állapot közti különbséget is rögzíti, így beszélve a ’levők’ (*wu*) átalakulásáról. A pillangó a bábból kiszabadultan „szabadon” csapongó – a fizikai, társadalmi, nyelvi konvencióktól szabadult „igaz ember” (*zhenren* 真人) szimbóluma,¹⁶⁵ hiszen az átalakulás (*hua* 化) „a maga olyanságának” (*ziran*) keretei között történik.

Zhuangzi itt bizonyos értelemben eldönthetetlennek tekinti, hogy a tárgyi világunkról való tudás a tapasztalati megragadás ’mindenhatóságára’ alapoz-

¹⁶⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁶¹ Karlgren 1996: 106–107 (375a), Schuessler 1987: 822, Schuessler 2007: 610.

¹⁶² Kósa 2013b: 196.

¹⁶³ Kósa 2013b: 201.

¹⁶⁴ Kósa 2008: 97–98, 100.

¹⁶⁵ Kósa 2008: 104–105, 106.

ható-e. Az, hogy közös képet (*xiang* 象) formálunk a valóság (*shi*) felől, hiába kezeljük biztosítékként, nem bizonyítja a ’jelenségek’ (*xiang* 象) jelenvalóságát (*shi*), csak jelenésszerűségét (*xiang* 象). Zhuangzi a születés és halál közé eső időt egy folyamat – vissza-visszatérő (hol *yin*, hol *yang*) – szakaszának tekinti. Az emberi élet kitüntettségét kikezdi, sőt, egy lépéssel tovább „hatol”, amikor egy fehér ló vágatásának egyetlen szakadék feletti ugrásához hasonlítja földi „pályafutásunkat”.¹⁶⁶

Aki képes annak felismerésére, hogy a dolgok lehetnek ilyenek és olyanok, vagyis sokfélék, de sokféleségük voltaképpen „egyik oldalról” tekintve „ez” és „más oldalról” tekintve „az”, s mégis valamilyen egységességben ’rejlnek’, az „bölc embernek nevezhető”. Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemzőből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részigazságra tehet szert. A bölc ember tudja, hogy hogyan van az „ez” (*shi* 是), de azt is tudja, hogy hogyan van az „az” (*bi* 彼), és érti azt is, hogy az „ez” voltaképpen nem különbözik az „az”-tól. Mindegyik ugyanannak a ’levésnek’ részeit jelenti. „Ezért a bölc ember (*shengren* 聖人) nem ezekből indul ki, hanem az ég fényében látja a dolgokat”, és „világosságra (*ming* 明) törekszik”.¹⁶⁷ Így hát a Zhuangzi a megkülönböztetés (*bian* 辨) értelmezhetetlenségéről, s értelmetlenségéről beszél.

Zhuangzi annak a belátását tekinti valódi, „világos” megismerésnek, hogy a dolgok „kezdettől fogva összhangban vannak a határtalannal” [*qiong*], a *dao*val. A világos megismerés ugyanis azt jelenti, hogy a dolgok mutatkozhatnak ilyennek is és olyanak is, de nem megfelelő felfogunk az „ez”-t (*shi* 是) meg az „az”-t (*bi* 彼) különállóként, párként, csak a *dao*val való „egységükben”. A *dao*, mint „fordulópont körül, mint közép körül”, annak ’hatására’ (*de*) működnek az „ez-az”-ok, „az-ez”-ek.¹⁶⁸

A Zhuangzi-nek a megnevezés (*ming* 名) kapcsán megfogalmazódó állításai egy „szkeptikusként” is jellemezhető felfogásmódot tükröznek.

„Ha létezik [*you*, „van”] lét [*you*, „van”], akkor létezik [*you*, „van”] nemlét [*wu*, „nincs”] is, sőt, van, amikor a nemlét [*wu*, „nincs”] létezése [*you*, „van”] még nem kezdődött el [...] a létből [*you*, „van”] a nemlétbe [*wu*, „nincs”] (jutunk) és nem is tudjuk, hogy a nemlét [*wu*, „nincs”] létezése [*you*, „van”] voltaképpen létezés-e [*you*, „van”], vagy

¹⁶⁶ Zhuangzi XXII; Maspero 1978: 398, Wilhelm 1940: 185–186, Chan 1973: 208–209.

¹⁶⁷ Zhuangzi II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁶⁸ Liu 1994: 57, Vármai 2011: 19.

pedig nem-létezés [*wu* 無 „nincs”]. Sőt már van is mivel beszélni a dolgról, pedig azt sem tudjuk, hogy amit mondunk róla, annak [...] van-e [*you*]valami mondanivalója, vagy pedig nincs [*wu*] [...]”¹⁶⁹

A kérdésfeltevés tehát a valóság (*shi*) megragadhatóságára vonatkozik annyiban, amennyiben a folyamatjellegre, az átalakulásra, átváltásokra (*hua* 化) kérdez rá, miközben azt hangoztatja, nem is tudunk mit mondani erről. A kérdés célja tehát nem a kérdés megválaszolása, hanem egy olyan határ kijelölése, amelyen túl a „határtalan” [*qiong*] *dao* az ilyenfajta kérdést értelmetlenné teszi, és amely így tisztázhatatlanná válik. Tehát nem egy tartalmi kérdés, hanem bizonyos értelemben egy retorikai eszköz, mely magát a kérdezést, a kérdést önmagát függeszti fel. Az előbbi kérdésre Zhuangzi konklúziója ugyanis a következőképpen nyer megfogalmazást: „[...] akkor hogy is akar-nánk a létből [*you*] kiindulva haladni a lét [*you*] felé? Ezzel sehová se jutnánk. Az »ez«-re [*shi*] való támaszkodásnak tehát véget kell vetni.”¹⁷⁰ Ennél a fejtegetésnél is jó tudnunk, hogy a „lét”–„nemlét” fogalompár a fordító –a sinológiai ’hagyományt’ követő – interpretációja, amivel az a probléma, hogy azok az európai filozófia metafizikai funkciót is betöltő ontológiai kategóriái, és használatukkal félreértjük a kínai bölcsélet mondandóját.

Miről is van szó? A mi görög filozófiai hagyományunkról. Parmenidész a „Létező” (*ἔστιν*), a „van” – amely „nemszületett”, „egy”, „nem osztható”, „változatlan” és „tökéletes” – és a ’dolgok’ sokasága – amely „látszat” – megkülönböztetésével és jegyek tulajdonításával operál. A legfontosabb megkülönböztetések a dolgok, ’a létezők’ (*τα ὄντα*), az összes dolog, ’mindenek’ (*τα παντᾶ*) illetve a minden egyes, ’mindegyik’ fogalmaiban található meg. Empedoklész ezt gondolja a világ működéséről: „Egyszer a Szeretet révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét a Viszály ellenségeskedése révén.” (*Empedoklész* B17, 7–8); Hérakleitosz pedig ezt: „Mert [...] minden e Logosz szerint történik [...] a dolgok [...] mindegyikét fölbontom annak valódi természete szerint, és megmutatom, hogyan van.” (*Hérakleitosz* B1) A „filozófiai tudományok szisztematikus tudományok” a Platón tanítvány Xenokratész óta; elgondolható, érzékelhető, illetve érzékeléssel és gondolkodással megismerhető szubsztanciákra vonatkozó tudományok. Arisztotelész „egy létező szubsztanciáját” annak mibenléte, funkciója alapján tartja meghatározhatónak, szükségszerűen igaz kijelentések által,

¹⁶⁹ Zhuangzi II.6; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷⁰ Zhuangzi II.6; Tőkei 2005b: 69, Maspero 1978: 392, Allinson 1990: 47–49.

amelyek megalapozzák a tudományt. A kijelentések igazságértéke kapcsán azt tételezi, hogy a kijelentés szerkezete izomorf a valóságnak avval a darabjával, amelyről szól. Megkülönböztet önálló létezőket (*szubsztanciákat*) és önállótlan létezőket (*attribútumokat*), és e létező-osztályokon belül általános és egyedi létezőket. A szubsztancia és attribútumainak kilenc osztálya együtt alkotják a kategóriarendszert. Ez a fajta elemzés két szempont alapján történik, elsősorban metafizikai szempontból, ez a kategóriatan; másodsorban logikai szempontból, amely az individuumok, specicsék és genusok alá-fölrendeltségét osztályozza. A felosztásban rendkívül fontos mozzanat, hogy nyelvünk és gondolkodásunk szerkezetében mindkét szempont látenszen jelen van. Ez a kategoriális létszerkezet oly evidens számunkra, hogy elgondolni, sőt elképzelni sem tudjuk, hogy lehetséges a világot másképp felfogni, szemlélni.¹⁷¹ Cristoph Harbsmeier kiemeli, hogy ettől eltérően a kínai bölcseletben a gondolkodásmód létrehoz terminológiai sémákat, amelyek értelmezése nagyon alapos szövegelemzéseken alapuló vizsgálatokat kíván ahhoz, hogy ezeket valóban megfelelően hasonlíthassuk össze a görög filozófiai nyelvhasználattal, vagy a modern európai filozófiai nyelvhasználattal.¹⁷²

Most térjünk vissza a taoista tanításhoz. Az égalatti működésébe, a tízezer dolog (*wanwu* 萬物) egymást váltásába való bármiféle beavatkozástól ódzkodó tartózkodást jól példázzák a következő megjegyzések. „Aki tehát örül annak, hogy hatással van a dolgokra (*wu* 物), nem igazán bölcs ember.”; „mert a *dao* [az], amelynek van lényege (*qing* 情 [„helyzet”, „sajátosság”]) és van megbízhatósága (*xin* 信), de nincs tevékenysége (*wuwei* 無為) és nincs testi formája [*wuxing* 無形].”¹⁷³ A *qing* terminus „lényeg”-nek fordítása elég pontatlan, túlértelmező.

Zhuangzi osztozik a *Laozivel* abban, hogy nevekkal nem lehet leírni a *Daot*, az „Utat”. Fundamentális szkepszise általában a nyelvet illeti. Eléggé paradox, hogy – az ókori kínai bölcselek között – „kétség nélkül ő az egyik legnagyobb író, aki a szavakkal bánik”.¹⁷⁴ Mindent a megnevezhetetlen *daora* vezet vissza, s ez nyilvánvaló. A megnevezésen (*ming*) keresztül a valóságot nem tartja megragadhatónak, csak bizonyos megszorításokkal értelmezhetőnek. Evvel szemben a konfucianusok valamint a legisták az „egyenes”, helyes megnevezést (*zheng ming* 正名) megfelelő segítségnek tartják a valóság

¹⁷¹ Várnai 2013: 425–426.

¹⁷² Harbsmeier 1998:217–218.

¹⁷³ *Zhuangzi* VI.1; Tőkei 2005b: 78, 80.

¹⁷⁴ Ivanhoe 1993: 639.

(*shi*) rendbetételéhez. A vitatkozók iskolái pedig megkísérlik, hogy a nyelvhasználat felől értelmezve a valóságot, elfogadják azt. Alapvető különbség a taoisták és a nyelvvel operáló vitatkozók iskolája között az a súlyponteltolódás, amely egyik oldalon ahhoz vezet, hogy a *daot* helyezve mindenek fölé, a nyelven keresztüli értelmezést elvessek, míg a másik oldalon a praxis és megnevezései felől megelégszik a „való” (*shi* 實) a neveken (*ming* 名) keresztüli ’befolyásolásának’ kísérletével, valami olyasféle reflexióval, hogy a helyes megnevezés és nyelvhasználat valóságra gyakorolt hatása egyben a *daonak* a megvalósulása az égalattiban.¹⁷⁵ Mindezt persze Hui Shi eleve, Gongsun Long pedig eredményét tekintve sikertelennek ítéli, mert név és való viszonya paradoxialis.¹⁷⁶

„Hogyan létezhetnek [*you* 有 „van”] olyan szavak [*yan* 言 „beszéd”], amelyek lehetetlenek?”¹⁷⁷ Itt először is valami fontosat érdemes megjegyezni. A szövegből látszik, hogy a megfelelő kifejezések felhasználásával a szerző, miközben paradoxonalkotást vet a vitatkozók szemére, maga is nyelvi paradoxonokat alkot. A fenti ilyen paradoxon. A szerző azonban ezen is túllép, és valóságparadoxont is megfogalmaz. Mégpedig olyat, amely Zhuangzi és Laozi *dao*-felfogása közötti valóságparadoxont is megjeleníti némileg. Míg a *Laozi*-ben a *dao* „maga homályos”, (*yin*, „rejtett”, „rejtőzködő”) és szerzője azt írja: „én vagyok maga a homály”,¹⁷⁸ addig a *Zhuangzi* az „elhomályosodhatóságról”, „elfedődöttségről” (*yin*) mint problematikusságról, nehézségről, gondorról beszél.

Ugyanígy egyszerre nyelvi és valóságparadoxonok az „ez” (*shi* 是) és az „az” (*bi* 彼) relációi is, amelyek „egy-egy oldalról jellemzik az életet.”¹⁷⁹ Itt érdemes valamit kiemelni: A kínaiban nem alkalmaztak idézőjeleket megkülönböztetéseikben, amikor a terminus referál valamire a világban, és amikor utal arra, amire vonatkozik,¹⁸⁰ s így a fordítás-interpretációkban szétválasztják ugyan a valóságra referálást és az utalást, de ez az eredetiben nem így áll.

A „levőket”, dolgokat (*wu* 物) „ez”-re és „az”-ra bonthatjuk, az egységet különbözőségekre választjuk szét. „A [...] *daonak* 道 nincs kezdettől létező körülhatároltsága (*youfeng* 有封); a szavaknak nincs kezdettől fogva létező

¹⁷⁵ Gabelentz 1953: 33–34, Liu 1994: 63:

¹⁷⁶ Várnai 2013: 470.

¹⁷⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁷⁸ *Laozi* XX, XXI; Tőkei 2005b: 23.

¹⁷⁹ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁸⁰ Hansen 1981: 327.

állandóságuk. Csak az »ez« szempontjából jönnek létre a megkülönböztetések. [...] Mert amit szétválasztanak, az szétválaszthatatlan”.¹⁸¹ Itt némi kommentár szükségeltetik. A *you* („van”) itt a „meglevő körülhatároltságok” *daot* nem érintő voltáról mond valamit, s értelmetlen „létező”-nek fordítani. Az „ez” (*shi*) azonban nem csak a dolgokat, azok egyik oldalát, „körülhatároltságot” (*feng* 封, „határ”, „határvonal”, „gát”, „töltés”¹⁸²) jelentő kategória, hanem egyben a szemlélő, megfigyelő helyének aposztrofálásaként is felfogható. Tehát az „ez” (*shi* 是) ebben az értelemben magát a megkülönböztetéseket tevőt, a dolgokat felosztót, magát a kijelölő embert is jelölhetné.

Különösen akkor válhat egy ilyen értelmezés vonzóvá, ha az „ez” (*shi*) és az „én” (*wo*) adott szövegben való ’együttlétét’ tekintjük: „Ha az »ez«-t megvalósításnak (*cheng* 成 [„teljesít”, „felhalmoz”, „töltés”¹⁸³]) lehetne nevezni, akkor énünk (*wo*) is megvalósítás lenne. Ha azonban az »ez«-t nem lehet megvalósításnak nevezni, akkor sem a dolgok (*wu* 物), sem az én (*wo*) nem jelentenek megvalósulást.”¹⁸⁴ Itt nagyon könnyen hajlamosak lehetünk az európai kategóriák használata felől értelmezni. Ennek a vonzódásnak ellenére ezek a gondolatok nem az ember, az „Én” megismerésben játszott, „lét-megértő” kitüntetett szerepét hivatott felmutatni. Valójában arra próbál rávilágítani, hogy az „ez”-ből (*shi*) kiinduló megkülönböztetésekre alapuló megismerés nem érheti el sem a „dolgok olyanságát” (*wu ran*), sem a megkülönböztethetlent, az „egyet” (*yi*—), és mögötte magát az eredetet. Vagyis nem juthat el a *dao*hoz a maga olyanságában (*ziran*).¹⁸⁵

A vitatkozó Gongsun Longzi írásaiból kivehetően maga is tisztázandónak, rendbeteendőnek tekinti a megkülönböztetések (*bian* 辨) nehézségét, s bár egyértelmű, körülhatárolt választ nem ad, egyfajta irányt kijelöl.

„Ezért az a kívánatos, hogy az »az« korlátozódjék »arra«, az »ez« pedig korlátozódjék »erre«; és megengedhetetlen, hogy az »az« lehessen »az« is, meg »ez« is, az »ez« pedig lehessen »ez« is, meg »az« is. Mármint a név (*ming*): egy valóság megnevezése. Ha pedig tudjuk, hogy ez nem ez, és tudjuk, hogy nincs jelen az ez, akkor nem is szabad így nevezni. Ha tudjuk, hogy az nem az, és tudjuk, hogy az ott

¹⁸¹ *Zhuangzi* II.7; Tőkei 2005b: 69–70.

¹⁸² Karlgren 1996: 308–309 (1197i), Schuessler 1987: 165, Schuessler 2007: 237.

¹⁸³ Karlgren 1996: 216–217 (818a-d), Schuessler 1987: 71, Schuessler 2007: 185.

¹⁸⁴ *Zhuangzi* II.5; Tőkei 2005b: 68.

¹⁸⁵ Allinson 1990: 84–85.

nincs jelen, akkor nem is szabad így neveznünk. Ó, mily tökéletesek voltak a régi idők bölcs királyai! Mindig megvizsgálták a nevek és a valóság (megfelelését), s nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg [...].”¹⁸⁶

„Mármost a név (*ming*): egy valóság megnevezése” – mondja Gongsun Long „A névről és valóságról” fejezetben, vegyük észre, hogy ez radikálisan szembenáll Zhuang Zhu ’tézisével’: „a név [名] a valóság (實) vendége”.¹⁸⁷ Gongsun Longzi szerint vigyáznunk kell tehát arra, hogy amikor egy dologról beszélünk, akkor úgy válogassuk meg szavainkat, hogy arról és csak arról beszéljünk, amire valójában gondolunk, ezáltal a pontosságigényt értékeli újra, de mivel az nem kielégíthető, ezért vezet paradoxonokhoz az ő megoldása is.

Zhuangzi megismerés-kritikája egy olyan állapot elérését kísérli meg célul kitűzni, amely a *dao* és az ember közötti eredeti viszonyhoz való visszatérés, melyben a megismerés még nem bontotta meg az egységet, mint később, a szavak kijelölő, szétválasztó funkciója folytán. Ha nem történik meg az „ez”-nek – mind a megkülönböztetettnek, mind a megismerőnek – az „elhagyása”, az „arról” és a „róla” való lemondás, akkor a „levők” (*wu* 物) szétválasztása miatt a *shi* 是 („úgy van”) és *fei* 非 („nemúgy”) „különbségének megmutatkozása által a [...] *dao* csorbát szenvedett.”¹⁸⁸

A *Zhuangzi* bölcselete az „ez”-ről való lemondást az „én” meg-nem-valósításaként értelmezhetette, és általa vélte lehetőségnek biztosíthatni a „visszatérést” a *dao*-hoz. A *dao* megértése nyelvi úton a megismerő én megkülönböztetéseket alkalmazó módszere révén nem lehetséges. Figyelembe véve bizonyos taoista meditációs technikákat, amelyek a *Zhuangzi* meglehetősen misztikus tartalmú egyes szövegrészeiben is fel-felbukkannak, úgy tűnik, ezek révén vélhetek elérni a *dao*hoz. Igen nehéz kérdés, hogy értelmezhetjük-e egyáltalában, mennyiben köthető ezek után az elérés valamiféle „én”-hez, s ki vagy mi válik eggyé a *dao*val? A *Zhuangzi* szövege alapján a *dao* megértését talán úgy lehet felfogni, mint a *dao* megjelenését az arra felkészült emberben, s az ember „világosságra (*ming* 明)” törekvésében is valamiféle őseredeti

¹⁸⁶ Gongsun Longzi VI; Tökei 2005b: 146.

¹⁸⁷ *Zhuangzi* I. 2; Tökei 2005b: 59.

¹⁸⁸ *Zhuangzi* II.5; Tökei 2005b: 68, Chan 1973: 193–194.

„egybeesésre”, olyan viszonyra utalhat, amely a nyelv valóságot megosztó funkcionális használata következtében megszakadt.¹⁸⁹

A dolgok eredendő állapota „olyanságuk” (*ran*), amely nem az ember megnevezése (*ming*) kapcsán válik olyanná, azzá, hanem az ember „kijelölése”, megkülönböztetése előtt már őrzi „magaságát” (*zi* 自). A „levők”, a dolgok (*wu*) nem lesznek azzal megismerhetőek, ha őket névadás és vitatkozás útján megkülönböztetjük, hiszen ez az eljárás, és művelet „olyanságukat” nem érinti. Van, „aki [...] erőltetve igyekszik megvilágítani az egyé-válást, de nem képes megérteni a dolgok azonosságát (*tong* 同)”.¹⁹⁰ A *Zhuangzi* bölcséletének végpontja tehát „a dolgok azonosságának”, egységének, „összhangjának” (*tong* 同¹⁹¹), egységként „levőségének” (*wuyou* 物有) felmutatása, amely az „ez”-re való támaszkodás felszámolása nélkül elképzelhetetlen, hiszen csak így képes a *dao* eléréséhez vezető „világosságot” (*ming* 明) elnyerni. Ez a világosság nem más, mint az az állapot, amelyben az ember nem szorul arra, hogy „a hatalmas *daot*” megnevezze., [A] legmagasabb fok, ha tudásunk megáll ott, ahol a megismerhetetlen kezdődik.”¹⁹² A *tong* terminus fordításánál az „azonosság”-ként való értelmezés eléggé problematikus. Az ideogramma „egységet” jelent, már az archaikus szövegekben a *da tong* 大同 („nagy egység”, „nagy harmónia”) szerepel, mint az Ég és az égaltati összhangjának terminus technikusa, s így a *Zhuangzi* miszticizmus felé hajló taoista jelentésértelmezése valószínűsíthetően ugyanezért alkalmazza.

A *Zhuangzi* még az egymásba átalakuló párokként „ez”-ként (*shi*), „az”-ként (*bi*), *yin-yang*ként való felfogást, sőt még a párok ’meglétét’ is megkülönböztettként, nem valóságosként, az egység helytelen szemléléseként kezeli.¹⁹³ „Az »az«-t [*bi* 彼] és »ez«-t [*shi* 是] sohasem fogni fel [...] párnak: ezt nevezzük a [...] *dao* fordulópontjának.”¹⁹⁴ Így maradhatnak a dolgok összhangban a *daoval*.

„Az út (*dao* 道) azáltal tökéletesedik, hogy járnak rajta; a dolgok azáltal lesznek olyanok (*ran* 然), hogy (olyannak) mondják őket. [...] Azért tartják olyanok őket, mert olyanok. [...] Nincs dolog, amely ne lenne

¹⁸⁹ Maspero 1978: 393–395, Maspero 1933: 253.

¹⁹⁰ *Zhuangzi* II.4; Tőkei 2005b: 67.

¹⁹¹ Karlgren 1996 (1176 a-c) 303.

¹⁹² *Zhuangzi* II.7; Tőkei 2005b: 70.

¹⁹³ Várnai 2013: 438.

¹⁹⁴ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

(ilyen vagy) olyan; s nincs dolog, amelynek ne lenne lehetősége [(*neng* 能) „képesége” – V.A.] [...] mindaz ami »ez« [...] a *dao* révén egygyé lesz.”¹⁹⁵

Hogyan alakult ki és működik a minden dolgok különbözősége, a „külvilág”? Hogyan szüntethető meg ez a különbözőség és hogyan térhetünk vissza a *dao* egységébe? A régiek tudására hivatkozva Zhuangzi kijelöl a tudás számára egy végső pontot. Itt nem csupán az egyes tudásszinteknek való megfeleltetésről van szó, hanem az égalatti valóságszintjeinek való megfeleltetéséről is. Az eredeti, s egyszersmind végső (*qiong*) egy olyan állapot, amikor a dolgok létezése még nem kezdődött el. A következő szint, amikor már léteznek a dolgok, de körülhatároltságuk még nem történt meg. Ez a tulajdonképpeni „egy-állapot”. Ezután a dolgok körülhatárolódnak (*youfeng* 有封), de még nincs elkülönbődésük, megkülönböztetésük, még nincsenek megnevezve, meghatározva helyesnek vagy helytelennek. Utolsó lépésként ez is megtörténik, ezáltal a *dao* mintegy „csorbát szenved”. Ami pedig a *daot* „fogyatékossá teszi”, az az egyesben kialakítja a külvilág iránti vágyat.¹⁹⁶

A megoldás arra, hogy egygyé legyünk a *daoval*, bizonyos értelemben a bölcs visszafelé haladása ezen az úton, hogy a „van”-ból (*you*) elérjen a „nincs”-hez (*wu*). Ebben az összefüggésben megfogalmazódik a kérdés – amely a pillangó hasonlatban is megjelenik –, milyen értelemben van egyáltalán a „valóság” (*shi*), van-e, és mit jelent „kifejlődés” és „megfogyatkozás”. „Ha [van], Zhao mesternek pengetnie kell lantját. Ha nem, [...] pengetnie sem kell a lantját.” Zhao pengette a lantját, [...] Huizi <előadta tanait> [...] [Mindegyik a sajátját] akarta megvilágítani, és »a kemény és a fehér« [...] homályában rekedtek meg. [...] <tanítványaik> pedig művészetük (*wen* 文) fonaiba bonyolódtak” – mondja a *Zhuangzi*.¹⁹⁷

Zhuangzinek a vitatkozókka való polémiája arról folyik, hogy vajon a nyelv miképpen követi illetve mutatja fel a „való”-t, és hogy e követés vagy felmutatás megoldást nyújt-e egyáltalán valamire. A *Zhuangzinek* ez a parafrazisa teljes ironikus vértetében tárja elénk a vitatkozók szövegkezelésének általa vélt értelmetlenségét: Ha van kezdet, akkor kell lennie egy kezdet előtti állapotnak is, amikor a kezdet még nem kezdett el lenni. Hogy tovább szöjünk és bonyolítsuk, kell lennie egy olyan állapotnak is, amikor még a „len-

¹⁹⁵ *Zhuangzi* II.4; Tőkei 2005b:66–67.

¹⁹⁶ *Zhuangzi* II.5; Tőkei 2005b: 68, Maspero 1971: 143–144.

¹⁹⁷ *Zhuangzi* II.5; Tőkei 2005b: 68.

ni-nem-kezdett-kezdet” sem kezdett el lenni, és így tovább. Ugyanilyen gondolatmenettel lehet kezelni a „levés”-t, a „van”-t (*you*): ha van „levés”, van „nem-levés”, a „nincs” (*wu*) is. Kell lennie olyan állapotnak, amikor a „nem-levés” levése sem kezdődött el, sőt, amikor még ez a „lenni-nem-kezdődött-nem-levés” sem volt.¹⁹⁸ Zhuangzi szerint ezekbe a gondolatmenetekbe azért felesleges belebocsátkozni, mert egyfelől még azt sem lehet tudni, hogy a „nem-levés levése” tulajdonképpen „levés-e” vagy pedig „nem-levés”, másfelől, azt sem tudjuk, hogy amit mondunk róla, annak van-e egyáltalán valami mondandója, vagy sem. Így értelmezi a vitatkozók paradoxonait is, mint például a két híres Hui Shi apóriát: „A hatalmas hegy kicsiny.”; „Senki sem érhet el magasabb kort, mint a holtan született csecsemő.” Ha az ég és a föld, és minden dolog a valóságban egyet alkot, akkor a levésre és a nem-levésre találhatunk-e egyáltalán neveket. „Az egy és a szavak kettő; a kettő és az egy három.” És így tovább... – bármédig haladhatunk. Ha a „nem-levésből” indultunk ki, és így értük el a „levést”, s végül még a „háromhoz is eljutottunk”, akkor a „levésből” kiindulva haladni értelmetlen, nem vezet sehová.¹⁹⁹ Csak-hogy belső, sajátmaga – és a *Laozi* – tanítására is vonatkoztatható ez az „értelmetlenség”, hiszen maguk is „szövegkezelést” végeznek, s ezzel paradoxont ’hordoznak’, ahogy arról már a *Laozi* kapcsán szó volt.

A *Zhuangzi*-ből világossá válik, hogy szerzője szerint annak megállapításánál, hogy a valóságot meg tudjuk-e ragadni, nagyon nagy nehézségekbe ütközünk, a kérdés, hogy ki látja jól a „valóságot” eldönthetetlen, és így értelmetlen is.²⁰⁰ Zhuangzi úgy látja, a megkülönböztetéseknek, vitáknak, érveléseknek csak a hiábavalósága nyilvánvaló. „S ha ez így van [...] az emberek egyaránt képtelenek egymást megérteni, és valami egészen másra szorulunk [...] emelkedjünk a határtalanságba, s legyen otthonunk a határtalanság! [*qiong*]”.²⁰¹

A *daohoz* való eljutás megköveteli az „égalatti”-ból (*tianxia*) az emberek hierarchikus világából, a civilizációból való kilépést. Alapvető különbség a *Laozi*-hez képest, hogy a *Zhuangzi* szerint a valódi bölcs teljesen visszavonul a kormányzás evilági feladataitól.²⁰² Zhuangzi éppen ezért visszautasította a kormányzásban való részvételt, amikor hivatalt kínáltak neki: „két főhivatalnok (*dafu* 大夫) azt az üzenetet hozta, hogy a király szeretné rábízni országá-

¹⁹⁸ *Zhuangzi* II.6; Tőkei 2005b: 69, Wieger 1922: 74.

¹⁹⁹ *Zhuangzi* II; Tőkei 2005b: 69, Hansen 1992: 89.

²⁰⁰ Várnai 2013: 459–460.

²⁰¹ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73, Allinson 1990: 126, Maspero 1978: 397, 399–400.

²⁰² Kósa 2013b: 190.

nak kormányzását. [...] Zhuangzi pedig azt mondta: Menjetek utatokra.”²⁰³ Amikor meglátogatta Huizit, és a történet szerint Hui Shit azzal csapták be, hogy hivatalát jött elfoglalni, Zhuangzi igen neheztelt rá, hogy hitt ennek.²⁰⁴ Egyáltalán nem volt hajlandó feladatot ellátni. Egy metaforán keresztül azt kívánta érzékeltetni, hogy „szolgák [...] nem méltók rá, hogy egymást kormányozzák [...] egész élet szüntelen szolgálát [...] érdemes eredmény [...] nélkül [...]”, azonban „a bölcs ember (*shengren* 聖人) megbékít”.²⁰⁵

„Yao át akarta engedni az égalattit Xuyounak, és így szólt: Ha te állnál a trónon mester, az égalatti rendje biztosítva lenne, ha pedig továbbra is én foglalnám el ezt a helyet, fölöslegesnek látnám már magamat. Kérlek tehát, vedd át az égalattit. Xuyou azonban így felelt: Most te kormányzod az égalattit, s az égalattiban régen rend uralkodik. Ha én mégis elfoglalnám a helyedet, akkor én csak név (*ming* 名) lennék! A név azonban: a valóság (*shi* 實) vendége. Lehetek-e hát csak név?”²⁰⁶

Itt, ebben a szövegrészben a „valóság” (*shi*) mibenléte nem kerül tisztázásra.²⁰⁷ A *ming* és *shi* viszonya csupán annyiban tisztázható, amennyit a vonatkoztatás elárul róla. Ez a vonatkoztatás egy rendkívül fontos, a „vendég”, „vándor”, „úton lévő” értelmű, *ke* 客 szó. A gondolat tartalmaz egy közvetett utalást is: Zhuangzi maga és vitapartnerei is ilyen „úton lévő”, kóbor vándorok, a valóság (*shi*) vendégei. A motisták „vándor kardforgatóként” (*you xia* 遊俠) is éltek a ’köztudatban’ szemben a konfuciánus ritualistákkal (*ru* 儒). Közvetlen utalása a mondásnak az a jelentése, mely a név és valóság nemreferálthatóságára, össze-nem-egyeztethetőségére világít rá.²⁰⁸ Chad Hansen szerint ez összefüggésben lehet azzal, hogy a kínai nyelvelméletben nincs világosan megkülönböztetve a tény-állítás és az érték-állítás, egyben a deskriptív és preskriptív, normatív állítás.²⁰⁹

A szöveg hely két gondolatot is felvet. Az egyik szerint a rend és a név nem kötődik olyan szorosan egymáshoz, mint az korábban a konfuciánusoknál – illetve majd később a legistáknál – szerepel, hiszen ők pontosan

²⁰³ *Zhuangzi* XVII.10; Tőkei 2005b: 104, Vasziljev 1977: 191.

²⁰⁴ *Zhuangzi* XVII.11; Tőkei 2005b: 104.

²⁰⁵ *Zhuangzi* II.2, 4; Tőkei 2005b: 64, 67, Várnai 2013: 465.

²⁰⁶ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

²⁰⁷ Várnai 2013: 412.

²⁰⁸ Várnai 2011: 19–20.

²⁰⁹ Hansen 1991: 84–87.

azért kívánták a neveket és a hozzájuk kapcsolódó kinevezéseket (*ming* 命) rendbetenni (*zheng* 正), hogy az égalattiban (*tianxia*) a rend és harmónia (*li yue* 禮樂 – „szertartásrend és szertartási zene”) híven tükrözze az Ég Útja (*tiandao*) és az égalattiban levők eredeti viszonyát. A másik lehetséges értelmezés szerint Zhuangzi, mint taoista a szerepvállalást az égalatti kormányzásában, a hivatalviselést nem tartotta kívánatosnak, kiváltképp akkor nem, ha az amúgy is, spontán működik, saját rendje’uralkodik’.²¹⁰ Ez drasztikus szakítás a konfuciánus értékrend és értékelmélet szemléletmódjával.²¹¹

A taoizmus tanítása szerint az „égalatti” civilizációja, és legfőbb fegyvere, a konfuciánus normáknak a szertartásrenden és erényeken keresztüli belenevelése az emberekbe, az eredeti, a *daoból* „áradó” spontaneitás elvesztése. A bölcs, a *shengren* ezt ’szerzi vissza’ a maga számára, olyan szellemi beállítódással, mely a „közönségesek ragyogásával” szemben a „tudatlanságot” választja. Ez a tudatlanság azonban valójában az „igaz ember”, az eszményi *zhenren* valódi tudása, annak a tudása, aki a *dao*val összhangban él. Az alcímben feltett ’költői’ kérdésre, miszerint kinek szánták a taoisták tanításukat, talán az a válasz, hogy semmiképpen nem „az embereknek”. Úgy tűnik, ha lehetséges egyáltalán ilyet állítani az amúgy egyaránt elitárius tanítások esetén, közülük a taoista a legelitáriusabb az ókori kínai bölcelet történetében.

Elsődleges források

- Arisztotelész 1992. „Metafizika Z.” (Ford. Steiger Kornél) *Gond* 1: 125–157.
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown University Press.
- Chen, E. M. 1989. *The Tao Te Ching*. (A New Translation with Commentary.) New York: Paragon House.
- Duyvendak, Jan Julius L. 1954. *Tao te ching. The Book of the Way and Its Virtue*. London: John Murray.
- Ivanhoe, Philip J. 2003. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Classics.
- ЯнХин-Шун 1950. *Древнекитайский философ Лао-цзыегоучение*. Москва–Ленинград: Наука.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laotse und seine Lehre*. Berlin: Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Julien, Stanislas 1842. *Lau Tseu Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertue*. Paris: A l’imprimerie Royale.

²¹⁰ Maspero 1978: 401, Allinson 1990: 53–54.

²¹¹ Várnai 2013: 410.

- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf.
- Legge, James [1891] 1971. *The Texts of Taoism*. [The Tao Teh King.] *The Tao Te Ching of LaoTzu*. [The Writings of Kwang-Ze] The Writings of Chuang Tzu Part I. Reprinted; New York: Dover Publ.
- Li Tai-po, Tu Fu, Po Csü-ji versei 1976. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Platón 1984a. *Phaidon. Platón Összes Művei I.* (Ford. Kerényi Grácia) Budapest: Európa.
- Platón 1984b. *Theaitétosz. Platón Összes Művei II.* (Ford. Kerényi Grácia) Budapest: Európa.
- Schwarz, Ernst (übersetzt und herausgegeben) 1990. *Laudse. Daudesching*. Leipzig: Reclam.
- Tőkei Ferenc 2005a; b; c. *Kínai filozófia. Ókor. I.; II.; III. kötet.* (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette Tőkei Ferenc.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York: Grove Press.
- Wieger, Léon [1913] 2004. *Les Pères du système taoïste. Nan-hoa-Tchenn-King. Oeuvre de Tchoang-Tzeu*. Chicoutimi: Université du Québec.
- Wilhelm, Richard 1940. *DschuangDsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Leipzig: Druck der Spammer A. G.
- Wilhelm, Richard 1994. *Ji Csing. A Változások Könyve. A legősibb kínai bölcsesség*. Budapest: Édesvíz Kiadó.
- Wu Yi 1989. *The Book of LaoTzu (Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Allan, Sarah & Williams, Crispin 2000. *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*. Berkeley: The Society for the Study of Early China-Institute of East Asian Studies, University of California.
- Allinson, Robert E. 1990. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Bodde, Derk 1942. „Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture.” *Journal of the American Oriental Society* 62: 293–299.
- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao-tzu*. New York: Macmillan.
- Couvreur, Séraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping: Henri Vetch.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde) New York: Macmillan.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. (Ed. by Derk Bodde) New York: The Free Press.

- Gabelentz, Georg von [1881]1953. *Chinesische Grammatik*. [Leipzig.]. Reprint; Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Glasenapp, Helmuth von 1993. *Az öt világvallás*. Budapest: Gondolat.
- Granet, Marcel 1934. *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-mind.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 75–124.
- Hansen, Chad 1981. „Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu.” *Philosophy East and West* 31.3: 321–336.
- Harbsmeier, Christoph 1998. *Science and Civilisation in China*. Vol.7, Part 1: *Language and Logic*. Cambridge–London: Cambridge University Press.
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 125–166.
- Huang, Yen-kai 1964. *A Dictionary Chinese Idiomatic Phrases*. Hong-Kong: Eton Press.
- Ivanhoe, Philip, J. 1993. „Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao.” *Journal of the American Academy of Religion* LXI.4: 639–654.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Karlgren, Bernhard [1959] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm – Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Karlgren, Bernhard 1962. *Sound and Symbol in Chinese*. Hong-Kong University Press – Oxford University Press.
- Kósa Gábor 2008. „A létezők átváltozása. A pillangó motívuma a *Zhuangzi*-ben.” *Vallástudományi Szemle* 2008.1: 91–106.
- Kósa Gábor 2013a. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Kósa, Gábor 2015. „'Trusting Words' in pre-Buddhist Chinese Texts.” In: Imre Hamar – Takami Inoue (eds.) *Faith in Buddhism*. Budapest: Budapest Center For Buddhist Studies, Eötvös Loránd University, 67–91.
- Kósa Gábor 2013b. „Zhuangzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 186–211.
- Liu, XiaoGan 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. AnnArbor: University of Michigan.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoïsme et le religions chinoises*. Paris: Gallimard.
- Moritz, Ralph 1990. *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” *Filozófiai Figyelő* VI.3: 79–100. [Needham, Joseph 1956. „Human Law and the Laws of Nature in China and the West.” In: Needham, Joseph *Science and Civilisation in China. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 518–583.]

- Needham, Joseph 1960. *Science and Civilisation in China. Vol. 2.* Cambridge – London: Cambridge University Press.
- Ощанин, Илья Михайлович 1959. *Китайско-русский словарь.* Москва: Госиздат.
- Roberts, Moss 2001. *Dao De Jing. The Book the Way.* Berkeley-Los Angeles: Univ. of California Press.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao te king.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Szojka Éva Szilvia 2007. „A Laozi filozófiájának főbb fogalmai.” *ELPIS Filozófiai Folyóirat* I.1: 114–133.
- Takó Ferenc 2011. „A daozható dao.” In: Takó F. (szerk.) „*Közel, s Távol*” – az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásából, 2009–2010. Budapest: Eötvös Collegium, 191–202.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában.* Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásáról.” *Filozófiai Figyelő* VI.3: 101–107.
- Várnai András 2010. „Az 'egyenes nevek' és a 'nemes ember' egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.2: 3–26.
- Várnai András 2011. „Egyenes nevek” (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcsleletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55.2: 9–31.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában.* Budapest: Gondolat.
- Wieger, Léon [1915] 1965. *Chinese Characters. Their origin, etymology, history, classification and signification.* New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Wieger, Léon 1922. *Histoire des croyances religieuses et des opinion philosophiques en Chine.* Xien-Xien, Chine.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Donald H. Bishop (ed.) *Chinese Thought. An Introduction.* Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.

KÁPOLNÁS OLIVÉR

Hajrandzsú tálja*

Az Ermitázs állandó kiállításának mongol részlegén található egy kisebb, ezüsből készült tálka, mellette két kis kancsó (1. kép). A feltüntetett magyarázat szerint ezek 13-14. századi darabok, a Mongol Birodalom vagy Arany Horda területéről származnak. A kis kancsókat Minuszinszk mellett találták, a tál származási helye ismeretlen.¹ Az Ermitázs mongol gyűjteményének még nem készült el a katalógusa, így csak ezek, a vitrinben található tájékoztatók adnak leírást a tárgyakról. A tálka alján található mandzsú felirat (2. kép) nincs megemlítve az információs táblán. A mandzsú írást csak 1599-ben alkották meg, így a tárgy adatokkal datálható történetét a mandzsú-korhoz kell kötni. Természetesen egy 17. századi feliratról még nem következik, hogy maga a tárgy ne lehetne régebbi, azonban ha megvizsgáljuk az Arany Horda területéről előkerült csészéket, tálkákat, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy többségüknek van valamiféle füle vagy legalább az egyik oldalon kiszélesedő karimája, amely által könnyen meg lehet fogni.² A szóban forgó tálkán ilyen jellegzetesség nincs, az oldalán körbefutó kettős gyűrűből álló díszítéshez hasonló nem akad az Arany Hordával kapcsolatos tárgyak között. A tál formai párhuzamainak felkutatása a művészettörténeiszekre hárul a jövőben, jelen tanulmány elsősorban a felirat értelmezésével foglalkozik, mely az alábbi:

gulu suwayan
dergi boo
dergi amba fujin
buda
sunja yan

* A tanulmány megírását az OTKA K116568-as pályázata tette lehetővé.

¹ Az angol nyelvű magyarázat: „Vessels and Bowl, Silver, hammering. The Mongol Empire or Ulus of Jochi. 13th – 14th century.” A kis kancsókkal kapcsolatban: „Found at Borki, Minusinsk district, Yeniseysk province; 1898. Provenance: 1950, from the Russian Imperial Archeological Committee.” A csészével kapcsolatban csak ennyi szerepel: „Provenance: 1950.” Az orosz nyelvű magyarázaton a leltári számok is szerepelnek, a két kancsóé: Ски-593, 594, a tálé: Ски-621.

² Néhány példa: *The Treasures* 2000: 212–215.

A feliratot két részből áll, az első két sort az írásreform, azaz 1632 előtti stílusjegyeket mutat, vagyis nincsenek mellékjelek, és az íráskép megegyezik a korai mandzsu írott anyagokban találhatókcal (3. kép).

Az első két sor:

gulu suwayan sárga [zászló]³
dergi boo császári család

A *gulu suwayan* a sárga zászlóra utal, mely hadszervezeti és közigazgatási egységet takart.⁴ A nyolc zászlós rendszert 1615-ben hozták létre,⁵ a sárga zászlók (*sárga* és *keretezett sárga* – *kubuhe suwayan*) irányítása mindig a császár kezében volt, a *fehérrel* (*gulu šanggiyan*) együtt. Ezt a három zászlót hív-

³ Pontosabban egyszínű/teljesen/homogén sárga zászló (angolszász szakirodalomban: plain yellow banner, a magyar szakirodalomban nincs még meghonosodott kifejezés). Kezdetben négy zászló volt (sárga, fehér, piros és kék), majd megduplázták a számukat. Az új zászlók alapszínei a régiéek voltak, de kaptak egy piros keretet, illetve fehéret a piros alapszínhez. Ennek következtében mindegyik színből kétféle zászló létezett: homogén és keretezett. Itt az előbbiről van szó.

⁴ A zászlók (*gūsa*) eredetéről egy 18. századi mandzsu történeti munka (*A mandzsu birodalom megalapításának stratégiája – Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithē*) az alábbi módon nyilatkozik:

„Korábban, ha a mi népünk katonai vállalkozásba fogott, körvadászatra indult vagy versenyeket rendezett, akkor azon mindenki a nemzetsége, családja, faluja, illetve a faluját irányító erőd kapcsán vett részt. Minden egyes ember egy kis nyílveszőt (*sirdan*) jelentett, és nyílnak nevezték azt, aki tíz embert (kis nyílveszőt) irányított. A fehér ténén évében [1601] rengeteg ember hódolt be, így végül háromszáz emberből szerveztek egy nyilat (*niru*), melynek a vezetőjét a nyíl urának nevezték el. A sárga nősténynyúl évben [1615] szakaszparancsnokokat állítottak fel, akik öt nyilat irányítottak. Zászlóparancsnokokat is kineveztek, akik öt szakaszt vezettek. Két parancsnokot is kineveztek, akik a jobb, illetve bal szárnyat irányították. Kezdetben négy zászló (*gūsa*) volt: fehér, sárga, vörös és kék. Később kiegészítették a színeket, így lett összesen nyolc zászló.”

erei onggolo musei gurun cooha tucire . abalame meljere de . teisu teisu mukūn falga tokso šancin be dahame yabume . niyalma tome emte sirdan tucibufi . juwan sirdan de . emu dalaha niyalma turulabume niru sembihe . šahūn ihan aniya . dahame jihe niyalma labdu ofi . ilan tanggū niyalma be emu niru obufi . terei dalaha niyalma be nirui ejen sembihe . niohon gūlmahūn aniya . jalan i ejen sindafi . sunja niru be kadalabuha . geli gūsai ejen sindafi . sunja jalan ba kadalabuha . hashū ici ergi juwe meiren i ejen sindaha . dade suwayan . šanyan . fulgiyan . lamun sere duin gūsa ilibufi amaga terei boco de suwaliyaganjame kubufi uheri jakūn gūsa obuha . (Fukjin 1786: 1 kötet, 27b).

⁵ Elliot 2001: 56–63.

ják a *három előkelő zászlónak (dergi ilan gūsa)*.⁶ Így a felirat első két sora 1615 és 1632 között keletkezhetett, feltehetően az uralkodói család környezetében. Az utolsó három sort az írásreform, azaz 1632 után vésték a tál aljára, az íráskép hasonló a 17. század végihez (4. kép).

Az utolsó három sor szövege:

<i>dergi amba fujin</i>	keleti főfeleség
<i>buda</i>	rizs(?)
<i>sunja yan</i>	öt uncia

Dergi amba fujin, azaz keleti főfeleség, a címe alapján név szerint is azonosítható a forrásokból. 1636-ban a mandzsú uralkodó, Hong Tajdzsi (Hong Taiji vagy Huang Taiji,⁷ ur. 1626–1643) át-, illetve újjászervezte a birodalmat, császári parancssal szabta meg a hivatalos megnevezéseket. Az uralkodó figyelme a császári feleségek megnevezésére is kiterjedt. A *jegün eteged-ün nayiramdaqu yosotu ordon-u qatun*, azaz a *Keleti irányban lévő harmonikus, szokásokat követő palotában lakó feleség* megszólítását *jegün yeke qatunban* állapította meg a vörös patkány év (1636) nyarának első hónapjában.⁸ Ez a címe pedig a mandzsú *dergi amba fujin*, azaz a keleti főfeleség tükörfordítása. 1636 őszének első hónapjában egy nagyszabású szertartás keretében Hong Tajdzsi kitüntető oklevelekkel erősítette meg öt felesége címét.⁹ Hajrandzsú *dergi hūwaliasun doronggo booi hanciki amba fujin*, azaz a *Keleti harmonikus, szokásokat követő palotában lakó főfeleség* címét is így újította meg.¹⁰ A tálon található felirat harmadik sora tehát Hong Tajdzsi egyik

⁶ Rawski 1998:100, 167. Elliot 2001: 79.

⁷ A személynevek esetében a tudományos átírást az első előfordulásnál zárójelben adom meg.

⁸ MDEE 2004: 1. kötet, 59–62.

⁹ A szertartásról a régi mandzsú feljegyzésekben (舊滿洲檔) található leírás (CMCT 1969: 4949–4958). A legfőbb feleség oklevelét kiadta és a szertartást összefoglalta: Wang 1988. A többi oklevél szövege a régi mandzsú feljegyzések szerint hasonló volt.

¹⁰ A lappangó oklevél szövege megtalálható a régi mandzsú feljegyzésekben:

„Az ég elrendeléséből uralkodó, kegyelmes, jóságos, békét árasztó, fenséges császár parancsa. Az ég és a föld keletkezésétől fogva, ha egy császár uralkodik, akkor biztos, hogy vannak számára elrendelt feleségek is, hogy segítsék őt. A korábbi magasztos császárok hoztak egy törvényt, mely szerint ha trónszékre kerül egy uralkodó, akkor meghatározza a feleségei neveit. Most elfoglaltam a trónt, és követve a magasztos császárok törvényét kitüntető oklevelet adok neked és a keleti harmonikus, szokásokat betartó palotában lakó főfeleséggé emellek téged, számomra elrendelt mongolhorcsin Hajrandzsú! Legyél szerény és erényes, figyelmes és meggondolt, kegyelmes

főfeleségére, a mongol Hajrandzsura utal. Öt főfeleség volt, a legfőbb a *birodalom urának felesége* címet (*gurun i ejen fujin*) kapta,¹¹ mellette négy másik is volt, rang szerint csökkenő sorrendben: keleti főfeleség (*dergi amba fujin*);¹² nyugati főfeleség (*wargi amba fujin*);¹³ keleti mellékfeleség (*dergi ashan fujin*)¹⁴ és nyugati mellékfeleség (*wargi ashan fujin*).¹⁵ Ők a mukdeni (ma Shenyang) palota Hong Tajdzsi által épített részében laktak. A legfőbb az uralkodóval, a másik négy pedig vele közös udvaron, de külön házakban (lásd: 5. kép). A következő uralkodó már Pekingben élt, így ezeket a címeket később más már nem kapta meg. A következő sorban lévő *buda* a mandzsu nyelven rizst jelent, de lehet, hogy egy személynévet takar. A 17. században több *Buda* nevű emberrel is lehet találkozni a mandzsu feljegyzésekben,¹⁶ azonban egyiket sem lehet kapcsolatba hozni Hajrandzsúval, így nyitott kérdés, hogy

és szeretetteljes, a tiszteletadás formáiban teljes! Engedelmesen hallgass a császári főfeleség szavaira! A szándékaimmal ne ellenkezz!”

abkai hese i forgon be aliha . gosin oncu hüwaliasun enduringge han i hese . abka na salhabuci ebsi emu forgon be aliha han bici . urunakü asaha de aisilakini seme salgabufi ucara ha fujin han wesihun amba soorin de tehe manggi . fujisai gebu jergi be toktoburengge julgei [4953] enduringge han sai toktobuha amba doro . te bi amba soorin de tefi . enduringge han sai toktobuha amba doro be alahüdame minde hesebufi ucara ha fujin monggoi korcin gurun i hairanju sinde temgetu se bume dergi hüwaliasun doronggo booi hanciki amba fujin obuha . si hanja bolgo . ginggün ujen . gosin hiooşongga kundulere doroloro jurgan be akümbu . gurun i ejen fujin i tacibure be dahame gingguleme yabu .. mini ujen günin be ume jurcere . (CMCT 1969: 4952–4953.)

¹¹ Források az eseményről: a régi mandzsu feljegyzésekben szerepel a legrészletesebben (CMCT 1969: 4949–4958), ebben szerepelnek a nevek is, melyeket a következőkben idézek. Ugyanennek a későbbi átdolgozásából a személynévek kimaradtak (TFSHD 1955–1963: 6. kötet, 1165–1171). Kortárs mongol forrásban sem található meg a személynévek: MDEE 2004: 1. kötet, 59–62. A szóban forgó feleség neve a kortárs mandzsu forrásban: *monggoi korcin gurun i jere* (CMCT 1969: 4950–4951), azaz: mongol-horcsin Dzseré (Jere).

¹² A kortárs forrásban: *monggoi korcin gurun i hairanju* (CMCC 1969: 4953).

¹³ A kortárs forrásban: *monggoi arui amba tümen gurun i nam jung* (CMCT 1969: 4954).

¹⁴ A kortárs forrásban: *monggoi arui amba tümen gurun i badma zuu* (CMCT 1969: 4956). Namdzsung (Namjong) és Padmadzsu (Padmaju) egyes kutatók szerint korábban Ligdan kán (ur. 1604–1634) feleségei voltak (Jagchid 1986: 70), gyanúra ad okot azonban, hogy Ligdan feleségeinek más volt a neve, bár valóban Ligdan halála után Hong Tajdzsinál kerestek menedéket (Documents 1969: 228–229, AE 1999: 53–54).

¹⁵ A kortárs forrásban: *monggoi korcin gurun i bumbutai* (CMCT 1969: 4957).

¹⁶ TFSDH 1955–1963: 7. kötet 11–12. a névmutatóban. Itt több *Buda*, *Budai*, *Budui*, *Butaci* stb. nevű embert lehet találni.

mire utal ez a *buda/rizs* szó. Elképzelhető, hogy valamilyen szertartáshoz volt szükség egy adag rizsre, és ezért vésték ezt a szót a tálra a mértékkel egyetemben. Mandzsu sámánszertartásokon valóban használtak rizst és különféle tálakat, illetve csészéket is, de a feltárt források szűkössége miatt nem érdemes ezzel kapcsolatban találgatásokba bocsátkozni. Az utolsó sorban lévő *sunja yan*, azaz öt uncia a tál súlyára, esetleg űrtartalmára utalhat, kb. 180 gramm. Az egyértelmű, hogy nem a készítésekor vésték rá, így nem lehet a gyártó jelölése. A mandzsu udvarban az elhunyt fontos személyek tárgyainak egy részét bekatalogizálták, ráírták a tárgyra, hogy ki volt a gazdája, és egy rövid leírást is mellékeltek, valószínűleg így kerülhetett a csészére az utolsó három sor.¹⁷ A tálka készítésének helye és ideje egyelőre nem állapítható meg. Annyi azonban biztos, hogy az értékes csészék és tálak családon belül öröklődtek, erre jó példa a mongol Secen kán, Soloj (1577–1655) öröksége. A mongol nyelven fennmaradt hagyatéki leltáron egy ezüst csésze (*mönggün ayaγ-a*) is található.¹⁸ A tál feltehetően ajándékként kerülhetett a mandzsu udvarba (feltéve, hogy valóban mongol fémműves munkája volt). A horcsin-mongol előkelők 1594-től rendszeresen küldtek újévi ajándékokat és jókívánságokat a mandzsu uralkodóknak, gyakran személyesen jelentek meg a császár színe előtt.¹⁹ A diplomáciai levelezés jellemzéshez hozzátartozott a különböző ajándékok küldése is. A levelekben általában tételesen fel vannak sorolva az ajándékok. Ezekből tudható, hogy selyem, arany- és ezüsttárgyakat, páncélokot, közelre pedig állatokat (elsősorban lovat) küldtek ajándékba, emellett alkalomhoz nem köthető ajándékok/adókról is vannak feljegyzések. Ezüst csészére több példa

¹⁷ Pekingben, a Tiltott városban több olyan tárgyat is lehet látni, melyek a császári család tagjaihoz köthetők vagy valamilyen módon különlegesek. Sokukon egy-egy cédula található mandzsu és kínai nyelven. Erre néhány példa: Kápolnás 2016: 203 (Shunzi császár íja), La Cité 2011: 191 (egy különleges kard a Qianlong korszakából). Az is előfordul, hogy magára a tárgyra vésnek: The Golden Parade 2017: 113.

¹⁸ Veit 1983: 408.

¹⁹ Mandzsu szemszögből a 18. századból: „Kék ló év [1594] első hónapjában a mongol megye vezetője békét kívánt. A horcsinok bejléje, Minggan (Minggan), és a hallhák bejléje, Lósa (Loosa) keresték a jó kapcsolatot, így külön-külön követet küldtek. Ettől fogva a mongol megyék vezetőinek követői szakadatlanul jöttek és mentek.” *Niowanggiyan morin aniya niyengniyeri aniya biyade . monggo aiman i dalaha niyalma teni sain i afaha .. horcin i beile minggan . kalka i beile loosa sain i acaki seme . teisu teisu elcin takūraha manggi . tereci monggo i geren aiman i dalaha niyalmai elcin lakcarakū amasi julesi yabubuha .* (Fukjin 1786: 2. kötet, 25.) A téma legjobb feldolgozása: Qorca – Cang Ming 2001: 219 skk.

is akad.²⁰ A múlt megőrzésének egyik módja a különböző tárgyak raktározása. Ezek nagy része nem önmagában különleges, hanem korábbi tulajdonosai miatt. A bemutatott tál nem tartozik az ötvösművészet kiemelkedő remekei közé, anyaga sem volt különösebben értékes, így megőrzésének okát Hajrandzsú személyében kereshetjük. Ki is volt ő? Hajrandzsú a hoersin Dzajszang (Jayisang)²¹ lánya volt. 1634-ben vette feleségül Hong Tajdzsi, majd 1641-ben meghalt.²² A házasságkötésükről nem sok adat maradt fenn: 1634-ben, az éve végén testvére, Uksan²³ (Uqsan) kísérte a lányát az uralkodóhoz, nagy lakodalmat ültek.²⁴ 1641-ben a családi kapcsolatokat tovább erősítendő, Uksan fia, Biltagar (Biltayar) Hong Tajdzsi egyik lányát kapta feleségül.²⁵ Hajrandzsú édestestvére, Bumbutai, szintén Hong Tajdzsi felesége volt, ő adott életet Shunzhi (ur. 1644–1661) császárnak, és ő volt Kangxi (ur. 1662–1722) nagyanyja. Befolyása meglehetősen nagy volt, példaként álljon, hogy az ő utasítására nyomtatták ki 1669-ben a tibeti Kandzsúrt.²⁶ Hajrandzsú nagynénje, Dzseré (Jere) is Hong Tajdzsi felesége volt.²⁷ Amint látszik, Hajrandzsú családja beletartozott a mandzsú uralkodók legszűkebb környezetébe (egyszerűsített családfa: 6. kép), ez lehetett az oka annak, hogy ezt az ezüstsészét megőrzésre méltónak tartották. A témával foglalkozó egyik kutató azt is megemlíti, hogy

²⁰ *Arban doloduyar* 1997: 284, 285, 312, 360.

²¹ Életéről kevés adat maradt az utókorra. Annyi bizonyos, hogy a 16. század második felében született előkelő családban, apai ágon Dzsingisz kán öccsége, Kaszarig tudta visszavezetni a családfáját. Feleségének utólag a bölcs nagyszony (*mergen qatun*), míg anyjának az erényes nagyszony (*buyantu qatun*) címet adták (Iledkel 2005: 1. kötet, 257, 280.)

²² Dai – Bo 1989: 101.

²³ Uksan kiváló kapcsolatot ápolt a mandzsú uralkodókkal. Kitüntetett helyzetét mutatja, hogy 1626-ban részt vehetett nyolc mongol előkelővel együtt Nurhacsi temetésén (Fukjin 1786: 9. kötet, 21), majd 24 mongollal egyetemben név szerint is megemlítik azok között, akik jelen voltak a mandzsú birodalom átalakításának ceremóniáján 1636-ban (MDEE 2004:1. kötet, 6). Uksan kiváló kapcsolatot ápolt a korszak híres szerzetesével Nejicsivel (mong. Neyici toyin, élet: 1559–1653, Prajñāsāgara 1739: 54–56). 1665-ben hunyt el (Iledkel 2005: 1. kötet, 287).

²⁴ Neiguoshiyuandang 2009: 326.

²⁵ MMQ 2012: 221.

²⁶ Om mani 2015: 18. Bumbutai a buddhista tanokkal még gyermekkorában ismerkedhetett meg. Testvérei ismerték Milarepa életrajzát, és otthon a *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, mongol névén: *qutuy-tu manjusiri-yin yeke nere üneger ügüleküi* szokták olvasni, mely Mandzsúsrőről szól (Prajñāsāgara 1739: 55). Egyik testvérét valószínűleg ennek hatására Mandzsúsrínek nevezték el.

²⁷ Iledkel 2005: 1. kötet 280. Jagchid: 1986: 69.

Hong Tajdzsi Hajrandzsut szerette leginkább a feleségei közül,²⁸ az sajnos nem derül ki, hogy mire alapozta ezen állítását. Hajrandzsú és családja a mongolok horcsin törzséhez tartoztak, egy mandzsú forrás úgy jellemzi őket, hogy ők időről időre feleségeket adtak a mandzsú uralkodóháznak,²⁹ emiatt is volt kitüntetett szerepük, főleg a mandzsú korszak elején. Amint látszik, Hong Tajdzsi öt főfelesége közül öt mongol volt, és ebből három egy családból származott. A mandzsú és a mongol elit több szálon kapcsolódott össze, elsősorban a mandzsú uralkodók kívánták a kapcsolatokat ilyen módon erősíteni. Mikor 1623-ban a horcsin Hongor (Qongyor) – aki Dzajszan nagybátyja volt – lányát vitte Hong Tajdzsihoz, akkor a mandzsú uralkodó egy rövid, de tartalmas beszédet intézett azokhoz a mongol férfiakhoz, akik mandzsú nővel kívántak egybekelni:

„Ti, akik családalapítás és utódokban való gazdagság végett elvettétek lányainkat, ne tartsatok tőlük! Ó szegénykéim! Messze földről, határozott céllal érkeztek ide, lányainknak nem csupán a megfelelő élet-színvonalat fogjátok biztosítani, hanem uraik is lettetek, jól mondom, ugye? A csahar- és a halha mongol előkelők a lányait magas rangú ismerőseikhez, kiválóságokhoz adják, és bizony hallottuk, hogy azok a nők férjeiknek szenvedést okoznak és bajt hoznak rájuk. A mi lányainkkal akkor se bánjatok durván, ha ilyen férjszomorítóak lennének! Ha valami baj van velük, akkor azt nekünk mondjátok. Ha olyasmi az ok, ami halálért kiált, akkor megöljük őt, ha nem, akkor csak elválasztunk tőle és más nőt adunk helyette. Ha nem mondjátok el nekünk a problémáitokat a lányainkkal kapcsolatban, akkor az a ti hibátok. Amennyiben ti elmondjátok, de mi ezeket nem beszéljük meg velük, akkor az a mi hibánk. Fontos még, hogy ha lenne bármi, ami problémát okoz, akkor azt ne rejtsetek véka alá, mondjátok el mindent, amit csak gondoltok!”³⁰

²⁸ Jagchid 1986: 70. A tudomány nagy veszteségére nem írja, hogy mire alapozza ezt az állítását; az általam ismert mandzsú-kori forrásokban az érzelmek a lehető legritkább esetben mutatkoznak meg, amennyiben igen, akkor is elsősorban negatívak, mint például harag, bánat, gyász.

²⁹ Iledkel 2005: 1. kötet 256.

³⁰ *Ta ende uruy sadun bolju ür-e ündüsün bolsuyai kemen man-u ökid-i abuysan kümün . man-u ökid-ece buu emiyegdün . tan-i qola yajar-aca joriylaju irebei kökerügei kemen sedkijü . ökid-iyen soyurqayad aju töröküi-yi ilqayulusan-aca busu . tan-u ökid-tür medel boluysan buyu uu .. tan-u mongyol-un caqar . qalq-a noyad ökid-iyen sayin*

A forrásokból nehezen állapítható meg, hogy a Hong Tajdzsi által vállalt „garanciát” mennyire tartották be a valós életben. A házasságon belüli férj és feleség kapcsolatára nincs mód itt kitérni, ez fehér folt a mandzsu tudományok területén. Összefoglalva, az Ermitázsban őrzött mandzsu feliratú mongol tálra az első felirat 1615 és 1632 között kerülhetett, ekkor már a tárgy a mandzsu udvarban volt, feltehetően egy mongol előkelő ajándékként kerülhetett oda. 1634 és 1641 között Hong Tajdzsi feleségének, Hajrandzsunak, címzetes nevén a keleti főfeleségnek (*dergi amba fujin*) személyes tulajdonát képezte. A halála után, feltehetően a 17. század végén, egy leltár alkalmakor kerülhetett rá a tálra volt tulajdonosának neve.

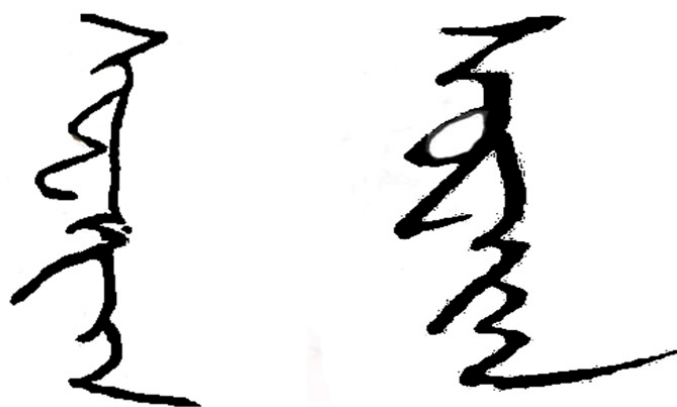


1. kép Előtérben a csésze, alján a mandzsu felirattal

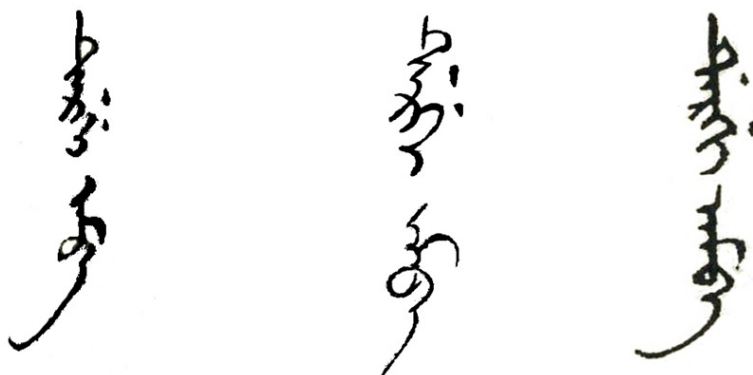
nöküid-tur sayid-tur-iyen ögcü . eres-yügen jobayaqu . ulus-i enelgekü-yi bida mön kü sonosuysan bolai . man-u ökid tere metü eres-yügen jobayaqu yasalyaqu bolbasu . ta demei qarkislan qoor buu kürgegdün . mayu bolbasu man-dur ögülegdün . alaqu yabudal bolbasu alasuiai . alaqu yabudal busu bolbasu tegiin-i qayacayulju . busu ökid-iyen basa ögsügei . ökid-ün mayu-yi man-dur ülü ögülekü bolbasu ta mayu . ta ögüleged bida man-u ökid-ün mayu-yi ülü ögülekü bolbasu bida mayu . jici basa jobaqu enelkü yabudal bui bügesü buu daruydun . sedkigsen üges-iyen cöm ögülegdün. (MMQ 2012: 1. kötet, 19–20).



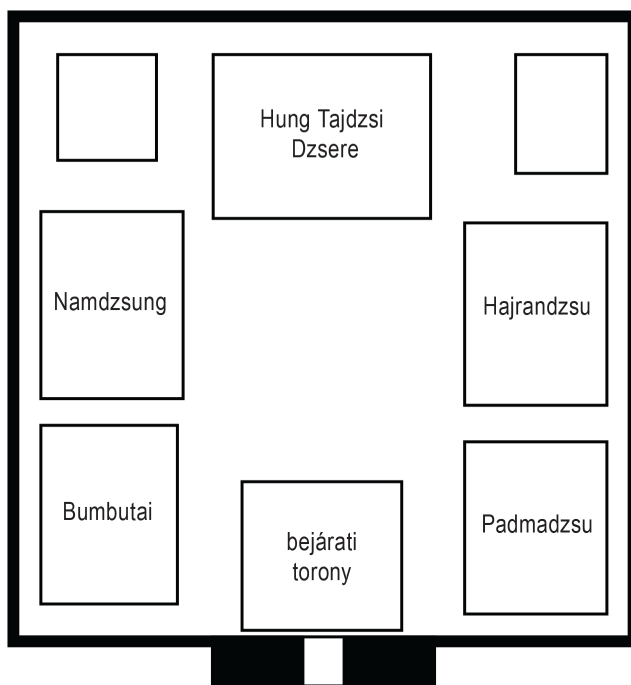
2. kép A tál felirata



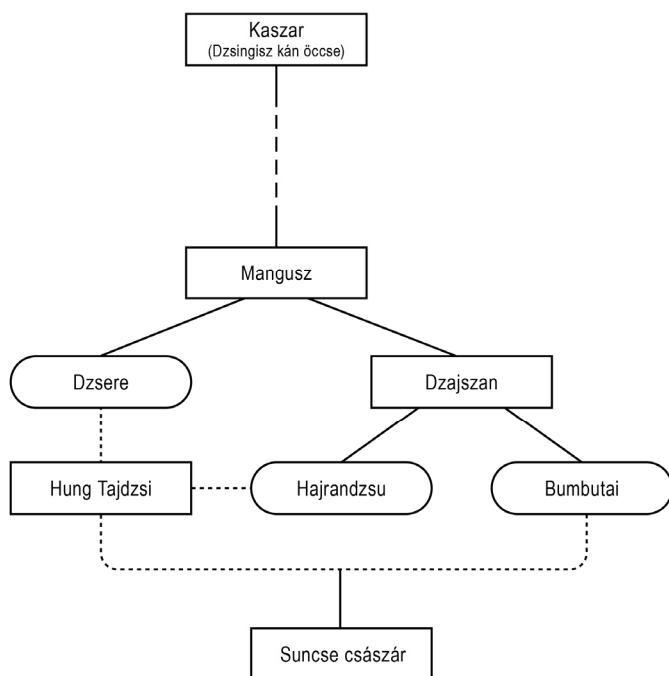
3. kép A suwayan szó baloldalt a tál aljáról,
jobboldalt egy 1632 előtti mandzsú dokumentumból
(New Light 1998: 190.).



4. kép A dergi amba szavak, baloldalt a csészén lévő formában, középen (Dayicing gurun 2005: 14/382.) és jobbra (Dayicing gurun 2005: 14/499.) 17. század végi dokumentumokban.



5. kép A mukdeni palota egy részletének az alaprajza, Hung Tajdzsi és feleségeinek szálláshelyével.



6. kép Egyszerűsített, szemléltető családfa.

*A szaggatott vonal házasságot jelöl, míg a folytonos leszármazást.
A nőket a lekerekített-, míg a férfiakat a sarkos téglalapokban találjuk.*

Elsődleges források

- Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolboydaqu mongyol üsüg-ün bicig debter* [Tizenhetedik század első felével kapcsolatos mongol nyelvű iratok] 1997. Ed. Erdenijab-un Li Boowen. Öbör Mongyol-un bayacad keüked-ün keblel-ün qoriy-a. AE 1999 = Na Ta: *Altan erike* [Arany olvasófüzér]. Kiadja: Coyiji. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- CMCT 1969 = Jiu Manzhou Dang 舊滿洲檔. Kiadja: Chen Jiexian et al. Taipei: Guoli Gugong Bouwuyuan.
- Dayicing gurun-u dotoyadu yamun-u mongyol bicig-ün ger-ün dangse* [A Mandzsú Birodalom belügyminisztériumának mongol nyelvű iktatókönyve] 2005. Eds. Jiyacidati Buyandelger et al. Dumdadu ulus-un teüke-yin nigedüger arkib, Öber Mongyol-un yeke suryayuli-yin mongyol sudulul-un dededü suryayuli.

- Documents 1969 = Documents sur *l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*. Par Louis Hambis. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fukjin 1786 = *Han i araha daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe* [A Mandzsu Birodalom megalapításának stratégiája, melyet az uralkodó írt]. [s. 1.], [s. n.].
- Iledkel 2005 = *Jarliy-iyar toytaγaγsan γadaγatu mongγol qotong ayimay-un wang gūng-ūd-ün ileldkel šastir* [A császári parancsra meghatározott, külső mongol és hoton területek előkelőit bemutató mű] 2005. Ed. Mönggöndalai. Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 3 kötet.
- TFSHD 1955–1963 = *Tongki fuka sindaha hergen i dangse (The secret chronicles of the Manchu dynasty, 1607–1637)*. Eds. Kand Nobuo et al. Tokyo: Tōyō Bunko.
- MDEE 2004 = *Mongγol dangsa ebkemel-ün emidkel* [Mongol iktatókönyvek]. Eds. Sing Yūng Pu et al. Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- MMQ 2012 = *Dayicing Ulus-un Mongγol-un mayad qaoli* [A Mandzsu Birodalom Igaz történetének mongolokkal foglalkozó része]. Kiadja: Nasunöljei et al. [s. 1.]: Öbör Mongγol-un Suryan Kümüjil-ün Keblel-ün Qoriy-a.
- Neiguoshiyuandang 2009. *Neiguoshiyuandang – The Early Manchu Archives of the Imperial Historiographical Office. The Eight Year of Tiancong, 1634*. Translated and annotated by Kusunoki Yoshimuchi et al. Tokyo: Tōyō Bunko.
- New Light on Manchu Historiography and Literature, The Discovery of Three Documents in Old Manchu Script* 1998. Eds. Tatiana A. Pang, Giovanni Stary. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Prajñāsāgara 1739 = *Boγda Neyici toyin dalai mañjusryi-yin domoy-i todorqai-a geyigüügici cindamani erike* [A fenséges Nejicsi szerzetesnek, dalai Mandzsusrinek életét tisztán bemutató csindamáni olvasófüzér]. [s. 1.], [s.n.]

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Dai Hong Yi – Bo Buyan 1989. „Qorcin ayimay bolon Nurqaci. Huwang Tayiji-yin qoyorondaki uruy sadun-u qaricay-a. [Horcsinon és Nurhacsi, illetve Hong Tajdzsi közötti házassági kapcsolatok]” *Öbör Mongγol-un baysi-yin yeke surγayuli[-yin] erdem sinjilgen-ü sedkül* 4: 89–103.
- Elliot, Mark C. 2001. *The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic identity in Late Imperial China*. Stanford University Press.
- Jagchid, Sechin 1986. „Mongolian-Manhcu Inter-marriage in the Ch'ing Period.” *ZAS* 19: 68–88.
- La Cité 2011 = *La Cité interdite au Louvre. Empereurs de Chine et rois de France*. Ed. Jean-Paul Desroches. Paris: Somogy éditions d'Art.
- Om mani 2015 = An-mani-bami-hou. Yuan cang Zang Chuan Fojiao wenwu tezhan. 噶嘛呢叭咪吽-院藏藏傳佛教文物特展 – Om-maṇi-padme-hūṃ, Tibetan Buddhist Art in the National Palace Museum. Hu Jinshan 胡進杉 et al. (eds.). Taipei: Guoli gugong bowuyuan.
- Qorca – Cang Ming 2001. *Qorcin tobciyan. Ündüsün-ü keblel-ün qoriy-a*.

- Rawski, Evelyn S. 1998. *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. University of California Press.
- The Golden Parade 2017 = *The Golden Parade – Imperial Weaponry from the Palace Museum* (大閱風儀 – 故宮珍藏皇家武備精品). [s.l.], Aomen wenhua ju.
- The Treasures 2000. *Алтын урда хэзинэлэре = Сокровища Золотой орды = The treasures of the Golden Horde*. М. Б. Пиотровский et al. Санкт-Петербург: Славия
- Veit, Veronika 1983. „Das Testament des Secen Qan Šoloi.” In: Klaus Sagaster, Michael Weiers (eds.) *Documenta Barbarorum, Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 405–411.
- Wang Peihuan 1988. „Hong Taiji’s Patent Given to his *zhuangfei* Concubine Bumbutai.” In: Martin Gimm, Giovanni Stary, Michael Weiers (eds.) *Beiträge zur Geschichte, Sprache und Kultur der Mandschuren und Sibe*. Wiesbaden: Harrassowitz, 145–155.

CSENDOM ANDREA

A terhesség és magzatkép az Edo-kor második felében: törvényeken, *ōraimonokon* és Kyōden *gesakuján* keresztül

A Genroku-korból (1688–1704) fennmaradt *ōraimono* 往来物,¹ az *Inago gusa* いなご草 így ír a szülésről: a szülés a ház fennmaradása és a következő nemzedék felnevelése miatt elengedhetetlen, ugyanakkor „a nehéz szülésnél előfordul az is, hogy (a nő) elveszíti a gyermeket, majd másodjára, harmadjára is elveszíti, vagy az anya és a gyermek is belehal (a szülésbe)”.² A terhesség és a szülés mind a magzatra, mind az anyára nézve veszélyes életszakasz volt az Edo-kori Japánban (1603–1868). Másrészt Aoyagi Machiko 青柳 まちこ így gondolkodik a modernkor előtti japán nők helyzetéről: „A nőnek a férjéért, a házáért, a társadaloméért gyermeket kellett szülnie. De nem csak ennyiről volt szó. A régi japán falvakban sokféle járulékos szabály volt. Ikretet, vagy még több gyermeket egyszerre tilos volt szülni. Tilos volt csak lányokat szülni. Nem lehetett túl sok a gyerek. Ezekhez a férjnek nem volt köze, mindent egyedül a nőnek kellett megoldania. A gyermeknevelés felelősségét is teljes mértékben a nő viselte. A csecsemő betegsége, fejlődési rendellenessége, vagy az, hogy az anyának nem volt teje, mind az anya hibája volt.”³ E felelősséggel küzdve, nem csak halva születés történhetett, de előfordult, hogy születésszabályozási céllal a már megszületett gyermeket elölték. Ennek a *mabikinek* 間引|ぎ⁴ nevezett szokásnak a megfékezésére a vezetés gazdasági

¹ Tanító jellegű olvasmányok. A *kibyōshik* 黄表紙 esetében nem közlöm az eredeti szöveget, csak a fordítást. A japán időszámítás kapcsán, ahol szükségesnek ítélem alkalmazom az adott korszak külön japán időegységeit (*nengō* 年号) a római időszámítás mellett. Az Edo-kor és kora-újkor szavakat egymásnak megfeleltethető értelemben használom.

² しかるを難産して、其ちごをうしなふこと、似て二たびにいたり、三たびにいたり、はてははは子ともに、なき身となるもあるぞかし。Inago gusa: 45.

³ Tsuboi (ed.) 1995: 418.

⁴ Rögön születés után különböző módszerekkel (megfojtás, ütlegelés, éheztetés) előlik a csecsemőt, majd gyékényszőnyegbe tekerik és leúsztatják a folyón vagy egyéb helyre temetik.

céllal különböző rendeleteket hozott már az Edo-kor elejétől. A két fél, vagyis a szülő nők és a vezető réteg érdekei közötti feszültség, a terhesség és a szülés két oldala, más-más szemlélet ütközéséből születő konfliktus lecsapódását irodalmi alkotásokban is megfigyelhetjük. Tanulmányomban a Kansei-reformok (1788–1793) korára koncentrálna, primer források felhasználásával, valamint a megelőző és következő korszakok értékítéletének beemelésével mutatom be a terhességről és a magzatról alkotott képet a vezető réteg (sógúnátus, *hanok* 藩) oldaláról, és a szabályozások érintettjei (szülő nők) felől. Bár a tanulmány nagy részben a *mabiki* kutatásra alapoz, nem csak a születésszabályozás kapcsán térek ki a terhességre. Az *ōraimonok*on keresztül bemutatom, milyen volt egy „átlagos”, várt terhesség. Santō Kyōden 山東京伝 (1761–1816) *gesakuján* 戯作 keresztül pedig megpróbálok közelebbi képet adni arról, hogy a köztudatban milyen kép élt a *mabikiről*, a terhességről és a magzatról.

Kutatástörténet

A tanulmány egészéhez leginkább kapcsolódó *mabiki* kutatásnál két irányvonal figyelhető meg. Az első a gazdasági tényezők és a népszaporulat kapcsolatának kutatása. A Takahashi Bonsenhez 高橋梵仙 köthető *mabiki* kutatás szerint „a mezőgazdasági falvakban a női munkaerő fontossága miatt a *mabiki*, másrészt a városokban a házasságon kívüli teherbeeséseknél a *datai* 墮胎⁵ volt jellemző”.⁶ A *mabiki* szokást sokakat érintő problémának tekinti, elterjedésének okaként pedig kiemeli, hogy a „kiválasztott” gyermekekre nagyobb figyelem jutott. Ezáltal sikeresen tudták őket taníttatni, így később a család és a ház hasznára váltak. Hangsúlyozza, hogy a korabeli japánok a *mabikire* mint a népi újjáéledés hitben gyökerező életszemléletre tekintettek, és nem éreztek vele szemben büntudatot. Mivel a gyermeket az istenektől kapták (*sazukarimono* 授かりもの), azokhoz visszaküldeni nem volt bűn.

A Takahashi gondolatmenetét követő kutatásokban feltárták, hogy a *mabiki* szokás már korábban is létezett ugyan, de a kora-újkori társadalmi átalakulásban figyelhető meg elterjedésének, és annak az oka, hogy a társadalom és a

⁵ Abortusz.

⁶ Sawayama 2003:30. Takahashi Bonsen 高橋梵仙 1936: *Datai, mabiki no kenkyū* 墮胎・間引きの研究 [A *datai* és *mabiki* kutatása]. Chūōshakai jigyō kyōkai. nézeteit bemutató rávilágít hiányosságaira.

vezető réteg felfigyelt a jelenségre. A középkori gyermekképhez képest hatalmas váltást jelentett a kora-újkor. A középkorban nagy szülési és halva születési, valamint gyermek halálozási arány volt jellemző, aminek ekkor nem tulajdonítottak nagyobb jelentőséget. A gyermekekre kis felnőttekként tekintettek, akiknek testi és szellemi hátrányait minél előbb ki kellett küszöbölni. Vagyis minél előbb felnőtté kellett válniuk. A kora-újkor gazdasági és társadalmi berendezkedésének megszilárdulásával ez a kép fokozatosan változott, és új csalárendszer jelent meg. Egy mesterséges szülésszám szabályozással az alacsony szülésszám és a kis létszámú család került előtérbe, ahol a gyermek fizikai, szellemi és társadalmi különbségeit is elismerték.⁷

A fenti kutatási iránnyal szemben az Ōta Motoko 太田素子 és Sawayama Mikako 沢山美果子 nevével fémjelzett kutatás a *mabiki*vel és *sutego*val 捨て子⁸ kapcsolatban fennmaradt hivatalos iratok (törvények, bírósági perek, bejelentések stb.) feltárásával, a *mabiki* okait és a megmaradt gyermekek felnevelésének kérdését helyezi előtérbe. A *mabiki* jelenség megértése szempontjából annak pontos történelmi elhelyezését sürgetik. Ennek első állomása, hogy a fellelhető iratok alapján történelmileg tagolni kell a *mabiki* szokást.

Az első időszak a Satsuma-han törvényeihez köthető 1611-es kezdő dátummal, ahol az alsó osztályú *bushik* 武士 *mabiki* szokását kifejezetten erősen tiltották. Szintén a XVII. század elején, a Tōhoku régióban tiltották a megszületett gyermekek megölését. Őtáék abban látják e rendeletek okát, hogy a *hanok* vezetői valamilyen, a társadalmi rendszert veszélyeztető problémát láttak ebben a szokásban. Ezen kívül a XVII. század második felétől a XVIII. század első feléig terjedő időszakból a Tosa-hanban olyan iratok kerültek napvilágra, amelyek nemcsak a *nōmin* 農民 és az alsó osztályba tartozó *bushik*, de a felső osztályú *bushik* *mabiki*jét is tiltották.

A második időszak a XVII. század végétől a XVIII. század elejéig tartó időszak, amikor a *bakufu* 幕府 figyelme⁹ is a *mabiki* felé fordult. A *hanok* *daimyōin* 大名 kívül az értelmiségiek érdeklődését is felkeltette a szokás.

⁷ Tsuboi (ed.) 1995: 228–229.

⁸ Eldobott gyermek.

⁹ Az V. sógun, Tokugawa Tsunayoshi 徳川綱吉 (1646–1709) *Shōrui awaremi rei* (ld. 1. táblázat) kiadása után országosan. Ez volt az első olyan rendelet, amely országosan foglalkozott a kérdéssel. 1695 után a terhességre, szülésre, örökbefogadásra bevezette a bejelentési kötelezettséget, ezzel a *sutegok* számát próbálta csökkenteni, megelőzni a gyermekek elhagyását. Azoknak a városi néprétegeknek, akik üzletet vagy földet béreltek, a terhességet, szülést, vetélést, 3 év alatti gyermek halálát vagy azt, ha örökbe adták be kellett jelenteni a főbérlőnek.

Ekkor már nem csak gazdasági tényezők miatt, de konfuciánus etikai szempontból is megkérdőjelezték szükségességét. Az etikai norma felőli közelítés a *bushik*nál valamelyest megfékezte ugyan a *mabikit*, a *nōmin* rétegnél azonban hatástalan maradt.

A harmadik időszak a XVIII. század második fele és vége, amikor a *mabiki* nagymértékű problémává vált. A gazdasági válság, éhínségek miatti földelhagyás, a piacgazdaság kialakulásának kezdete, s az így kialakuló társadalmi instabilitás, valamint népszaporulat csökkenés mind olyan mértékben érintették a társadalmat, hogy a Tokugawa rendszer alapjait fenyegették. Ebben a korszakban országosan, de főként a természeti csapásoktól leginkább sújtott, így gazdaságilag nehéz helyzetben lévő térségekben koncentráltan adtak ki törvényeket a *mabiki* megfékezésére. Végül az utolsó korszak a XIX. század közepe és a Bakumatsu-kor, amikor már nem csak politikai és gazdasági tényezők, de a vallási oldal is a *mabiki* erkölcsstelenségére nevelt. Ekkor a *mabiki* helyett a *datai* kezdett teret nyerni.¹⁰

Ōtáék a törvények és fennmaradt hivatalos iratok elemzésével az első kutatási irányt megingatni látszó bizonyítékokat találtak. Eszerint, a kora-újkor elején még semmiféle családtervezésre utaló szándék nem figyelhető meg, sokkal inkább valamiféle tévhit (ikergyermekekhez kapcsolódó félelmek stb.) miatt végeztek *mabikit*. A XVIII. századi iratokban ezzel szemben a következő tendencia figyelhető meg. 1. A család valamilyen érdekénél fogva nem kívánatos a gyermek, 2. a meny munkaterhei vagy az anyós akarata szerint nem kívánatos több gyermek, 3. a sok gyermek anyagilag megterhelő. A *mabiki* okai között tehát csak később jelenik meg a családtervezés.¹¹

Jelen tanulmány szerzője Ōtáék véleményét osztja. Ugyanakkor ahhoz, hogy a kora-újkori japánok *mabikiről*, így a magzatról és a terhességről alkotott képzeit tisztán láthassuk, elengedhetetlennek tartom az Ōtáék által használt hivatalos iratok mellett más források beemelését is a kutatásba. A következőkben interdiszciplináris megközelítésben, kutatási területemre, a kora-újkor közép időszakára, azon belül is a Kansei-korra koncentrálna különböző primer források felhasználásával nagyobb perspektívába helyezem a kérdést. A Kansei-reformok az életet mindenre terjedően szabályozták. Ennek ellenére, Satō Miyuki 佐藤深雪 kapcsolódó tanulmányán kívül,¹² a korszak *mabikivel*

¹⁰ Ōta et al. (eds.) 1997:17–18.

¹¹ Ōta et al. (eds.) 1997:19.

¹² Satō 1997.

kapcsolatos vetületeire koncentrálok kutatással ez idáig nem találkoztam. Ennek egyik oka lehet a rendeletek alacsony száma, a másik, hogy ezt a kort eddig nem emelték ki külön. Ugyanakkor, ahogyan be fogom mutatni, a korszak törvényi szabályozását más forrásokkal összevetve, a Kansei-kor fordulópontot jelentett a magzatkép értelmezésében.

A gyermek fogalma a kora-újkorban

Mielőtt a konkrét magzatkép tárgyalásába kezdek, fontosnak tartom tisztázni a gyermek helyét a kora-újkori japán társadalomban. A gyermek a kora-újkori japánok számára a létezés alapfeltételének, az *ie* 家 (ház) folytonosságának biztosítója volt.¹³ Ezért az örökös születése, és biztonságos felnevelése kulcskérdésnek számított. Ugyanakkor életszemléletük eltért a modern gondolkodásától. A gyermek, igaz, már a megtermékenyülés pillanatától életet kapott, de nem volt még teljes értékű ember (*hito* 人). 7 éves koráig az istenek közül valónak gondolták.¹⁴

A gyermek japán képzetére vonatkozóan a következő szavakkal találkozunk. Egyrészt az istenekhez közeli entitásoknak tartották őket, és a *shintō* 神道 rituálék részesei voltak: *chigogami* 稚児神 (gyermek isten), *chigo* 稚児 (fiatal gyermek), *chokushi* 勅使 (hű hírnök). Másrészt a gyermeknek pejoratív megnevezései is voltak, mint a *warabe* 童¹⁵, *kodomo* 子供 (a *-domo* miatt pejoratív), *gaki* 餓鬼 (éhes szellem, démon), *jari* 砂利 (kis kavicsok, kobold). Figyelemreméltó, hogy a rablók neveiben is megtalálhatók a gyermekekre utaló *-dō* vagy *-kozō* járulékos elemek (Onidōmaru, Nezumikozō).¹⁶ A gyermekek ilyesfajta megnevezése egyúttal arra is utal, hogy nem akartak rájuk úgy tekinteni, mint akik emberi személyiséggel rendelkeznek. A gyermekek „élet és halál, ég és föld, szép és csúnya, isten és ember, állat és ember” között

¹³ Sawayama 2010: 41. A témában ld. még Yoshioka 2005, Ōta 2017.

¹⁴ Szófordulat. 七歳までは神のうち.

¹⁵ Kínai gyökereit tekintve az írásjegyet a rabszolgák szeme fölé vésték be. Japánban kérdéses, hogy mennyire volt elterjedt szokás, azonban az emberkereskedelem az Edo-kor kezdetéig folyt. A tanulmány egészéhez kapcsolódva, a Terashima Ryōan 寺島良安 által gyűjtött *Wakan sansai-zue* 和漢三才図絵 (1712) enciklopédiában tény, hogy külön veszik a gyermekek típusait. A *warabét* hosszúhajú serdülőként, a *kot* 子 még kopasz kisgyermekként ábrázolják és a *futagot* 孿 is külön tárgyalják (*Wakan sansai-zue* 8. kötet, Shinzoku).

¹⁶ Iijima 1987: 41–44.

voltak.¹⁷ Egyfajta aggódó félelem övezte őket. Úgy tekintettek rájuk, mint akik át tudnak hágni határokat, mert nem tartoznak teljesen egyik világhoz sem. A különböző átmeneti rítusoknak (*tsūka girei* 通過儀礼) éppen az volt az egyik szerepük, hogy a másik világból ebbe a világba segítsék át és az élők között tartsák a gyermekeket.

Több olyan *kami* 神 is van, amely gyermeki alakban tűnik fel. A házak egyik védőszellemeként ismert *zashikiwarashi* 座敷童 vöröshajú gyermek alakját öltött *kami*. Őt egy *mabiki* gyermek szellemének is tartják. Míg a háztól nem távolodik el, védő istenség, a házból kilépve azonban ártalmassá válik. A vízi démonként ismert *kappa* 河童 szó a folyó 河 és a gyermek 童 kombinációjából áll. Több elmélet létezik a gyermeki alakban megjelenő *kappa* motívum kialakulására, de csak az írásjegyeket elemezve „vízi gyermeket”, vagyis vízre bocsátott gyermeket jelent. Ilyen értelemben egy *mabiki* vagy *sutego* gyermek is lehet. Ezen a két példán kívül még számos *kami* és *yōkai* 妖怪 jelenik meg képi ábrázolásokon és szövegekben gyermekként vagy az istenségek segítőként.

A gyermekek „két világ között létező” értelmezésének tényszerű alapjait a higiénés viszonyok, a járványok és az éhezés miatti magas halandóságban vélhetjük felfedezni. A szülés-születés veszélyforrás volt egyaránt az anyára és az újszülöttre.¹⁸ Őta elemzése szerint a kora-újkor első időszakában 2 és 10 éves kor között a gyermekek hatvan százaléka halálozott el. Ezek fele is fekete himlőben.¹⁹ Papp Melinda egy kutatást említve rámutat, hogy a Tokugawa-kor utolsó évtizedeiben a megszületett gyermekek huszonöt százaléka nem érte el az ötéves kort.²⁰ Láthatjuk, hogy bár a kora-újkor végére csökkent ugyan a halandóság, még mindig igen magas volt.

Amennyiben tehát a gyermek születése után életben maradt, még mindig nem volt biztos, hogy az emberek között marad. A születéstől a 7. életnap betöltéséig a csecsemőt nem tekintették még embernek. Pólyába tekerték és nem adtak rá ujjas kimonót. Ha megérte a 7. napot, elindulhatott azon az útján,

¹⁷ Tsuboi (ed.) 1995: 269.

¹⁸ Sawayama 2011: 164. A XVIII–XIX. század Oszakáját hozza példának, ahol a feljegyzett adatokból következtetve ebben az időszakban a szülések száma egy főre esően 2.02 gyermek volt, ami igen alacsony a világ többi részéhez képest. A túlélési arány (akiknél megállapítható), 2 éves korig 30.1%, 5 éves korig 53.6% volt. A feleség elvesztésével kapcsolatban is van adat, a házasság utáni első 10 évben 25.3% hunyt el, ez az időszak az, amely leginkább aktív a reprodukciós téren.

¹⁹ Őta et al. (eds.) 1997: 20.

²⁰ Papp 2011: 235.

amely az istenek világából átvezeti őt az emberekébe. Éppen ezért addig, amíg elérte a fiatal gyermekkort, számos átmeneti rítusosedett át, hogy lelkét az emberek világához kössék, és végül 7 évesen teljes értékű gyermek (ember): *ichininmae* 一人前 válhasson belőle. Papp bemutatja, hogy egy ember életében jelentkező átmeneti életciklusok első alkategóriáját a születés és korai gyermekkor rítusai képezik.²¹ Ezek a rítusok a terhességtől kezdődően a következők: *ninshin no oshirase* 妊娠のお知らせ (a terhesség bejelentése), *goka-getsu no obi iwai* 五ヶ月の帯祝い (az 5. havi övfelkötés ünnepe), *shussanji no ubutatemeshi* 出産時の産立飯²², *mikka iwai* 三日祝い (a harmadik napi ünnep).²³ Úgy is tekinthetjük az ujjszülöttet, mint aki eddig még nem volt ember, mivel a *shichiya* 七夜 (hetedik esti ünnep) rítusa az, amikor végre nevet kap. Amikor túljutott a tisztátalansági időszakon, a *miyamairi* 宮参り (első szentélylátogatás) keretében a nemzetségbe is felveszik. További rítusok: *kuizome* 食い初め (hozzátáplálás megkezdése a 100. életnapon²⁴), *hatsu tanjō iwai* 初誕生祝い (első születésnap), *hatsu sekku* 初節供 (első évszakünnep).²⁵ Ide sorolhatjuk még a *shichigosan no iwai* 七五三の祝い (3-5-7 évesek ünnepe) rítusát is, amely azonban ebben a formában a XVIII. század végi városi kereskedő családok ünneplési szokásaiból alakul ki, addig három másik rítus (*kamioki* 髪置, *hakamagi* 袴着, *obitoki* 帯解) külön-külön létezett, ezek egyesítéséből született meg.²⁶

Nem csak a különböző ünnepi rítusok tértek el életkor szerint, de a temetési szokások is. A *mizukokat* 水子 (1 éves kor előtt elhunytakat) a ház körül, a 7 éves kor előtt elhunytakat gyermektemetőbe (*warabebaka* 童墓), vagy számos helyen a család otthonának közelébe (udvaron, küszöb alá stb.) temették és egyikük sem kapott buddhista temetési szertartást.²⁷ Ebből is kiviláglik, hogy úgy tekintettek ezekre a gyermekekre, mint akik csupán visszatértek az istenekhez, és majd újra eljönnek.

Mit jelent az, hogy *ichininmae* vált belőle? Egyrészt jelenti a fizikai munkabírását, vagyis, hogy képes egy felnőttel egyenértékű munka elvégzésére. Másrészt társadalmi függetlenedésről is szó volt. A gyermek életében 7 éves

²¹ Papp 2011: 233–234.

²² Vagy *shussaniwai* 出産祝い, amikor a szülésnél közreműködő istenségnek (*ubugami* 産神) ételáldozatot mutatnak be.

²³ Ekkor kap először ujjas ruhát az ujjszülött.

²⁴ Bizonyos forrásokban, mint az *Onna chōhōki* a 120. életnapon.

²⁵ Tsuboi (ed.) 1995: 241. A rítusokról ld. bővebben. Papp 2011. Papp 2016.

²⁶ Papp 2013: 66. Papp 2011: 237–238.

²⁷ Yoshioka 2005: 32.

korától 13-15 éves koráig a felnőtté válásra felkészítő szakasz következett. 7 éves kora után bekerült a *kodomogumi*be 子供組, ahol együtt szocializálódott a többi gyermekkel. A *kodomogumi* tagjainak a *matsuri* 祭り alkalmával jelentős segítő szerepük volt. Mivel a gyermekekre úgy tekintettek, mint akik közel vannak a *kamik*hoz, az ünnepeken egyfajta átmenetet képviseltek az istenségek világába.²⁸

Terhesség és szülés

Hogyan tekintettek a gyermekre még a születése előtt? Vagyis milyen magzatkép élt az emberekben, hogyan tekintettek a terhességre? A kérdést két oldalról közelíthetjük meg: a megszületett és a meg nem született gyermekekről alkotott kép féől.

1. Magzat és csecsemőkép a *datai*, *mabiki* és *sutego* kapcsán

A meg nem született gyermekek esetében fontos különbség van aközött, hogy egy anya eldobja (*sutego*) vagy előli (*mabiki*) megszületett gyermekét, vagy már eleve meg sem szüli (*datai*). A különbségnek lehetnek lelki, társadalmi, fizikai okai is. A születésszabályozás okait két fő csoportba sorolhatjuk: nem kívánt terhesség és nem kívánt gyermek. E szerint az alanyai és módszerei is eltérnek. A nem kívánt terhesség főleg a házasságon kívüli teherbeeséseket érintette. Sok formája létezett, itt emeljük ki a szeretőtől, erőszak következtében, a hűbéresi szolgálat útján való teherbeesést. Ezek szégyenletesnek számítottak, így előnyösebb volt még az előtt megszakítani a terhességet, hogy láthatóvá vált volna. A *datai* ezért a házasságon kívüli teherbeeséseknél volt jellemző és eszközei a nő testére nézve veszélyesek voltak, így a későbbi gyógyulása is kérdéses volt. A *sutego* esetében a szülői jogokat dobták el, a gyermek nem nevelését választva.²⁹ A nem kívánt gyermek esetében beszélünk a *mabiki*ről. Az alanyai általában férjzett nők voltak, akiknél nem volt problé-

²⁸ Iijima 1987: 44.

²⁹ A témát nem érinti így nem tárgyalom, de a *sutego* esetében a *morai oya* 貰い親, a befogadó szülő szerepe jelentős. A befogadó szülő különböző támogatásokat is kapott a *hantól*, így a megtalált és egészséges *sutegok* otthonteremtésének megvoltak a feltételei.

ma, ha látszik a terhesség. Ugyanakkor a sokadik szülés legyengítette, a nehéz szülés pedig az életébe kerülhetett egy nőnek.³⁰ Az viszont nem egyértelmű, hogy csak gazdasági tényezők lettek volna a magzatok valamilyen formájú eldobásának okai között. Például, ha fiú született, meghagyták, de ha lány, nem. Sok lányt szülni ugyanis szégyenletes dolog volt. Az ikekről azt tartották, hogy valamilyen deformitás, vagy az anya valamilyen hibája miatt születtek, ezért sok esetben az ikerpár egyik tagjának sorsa a *mabiki* lett. A betegen született, beteges gyermekek is hasonló okokból ugyanilyen sorsra jutottak.

A fennmaradt forrásokból a magzatképre nézve a *mabiki* szokása releváns, amelyet Sawayama a csecsemők halotti bizonyítványainak (*shitai hirō-sho* 死胎披露書) elemzéséből próbál feltárni. Ezeket az iratokat kötelezően a *hanok*nak kellett betérjeszteni, ahol elbírálták, hogy valóban halva születés és természetes halál, vagy *mabiki* történt-e. A magzatképpel kapcsolatban a szövegekből kiderül, hogy a terhesség 5. hónapjától (a japán 10 holdhónap szerint) nem tárgy, *mono* モノ³¹ hanem ember, *hito* 人³² értelemben beszéltek a magzatról. Ettől az időszaktól volt szó halva születésről (*shitai* 死胎), addig vetelésről (*ryūzan* 流産).³³

A Tsuyama-hanban élő Kinjūrō 金十郎 felesége 1824-ben (Bunka 7. éve) halott magzatot szült a terhesség 5. hónapjában. Ezt a férj a következőképp jelentette a *hannak*: „A terhesség 5. hónapjáról lévén szó, igaz, *végre emberi alakot* öltött, még *nem lehet eldönteni, hogy fiú-e vagy lány*, természetesen halott magzat volt.”³⁴ A kurzivált szakaszokra hívnám fel a figyelmet. Bár már emberi formája volt, a nemét még nem tudták. Vagyis emberi mivolta a formától függött.

Az első gyermek haláláról így ír egy halotti jegyzőkönyv: „Mivel első szülés, első unoka, a ház (*ie*) nagyon sajnálja a dolgot, de szerencsére az anya ép-ségben van.”³⁵ Vagyis igaz, az örökös meg nem születését sajnálták ugyan, az anya épsége fontosabb helyen szerepelt. Sawayama kiemeli azt is, hogy a gyermek mibenlététől függetlenül megtartották a *shichiya iwait* is. Ebből szín-

³⁰ A témában ld. bővebben Sawayama 2016, Papp – Zentai 2018.

³¹ 'nem emberi forma' 人形にも無御座候物.

³² 'kis magzat' *shōtai* 小胎, 'kis gyermek' *shōshi* 小子, 'apró csecsemő' *koakago* 小赤子.

³³ Sawayama 2003: 31.

³⁴ Sawayama 2003: 36. 「尤妊中五ヶ月ニ相成候事故漸人躰相成候得共男女之記ハ難見定勿論死胎ニ御座候」.

³⁵ Sawayama 2003: 37. 「初産初孫之事ニ而家内もおしき事なからも無是悲先以母無事之所安堵在候次第ニ在之」.

tén egyértelműn látszik, hogy a magzat halála sajnálatos esemény volt, de munkabírása és későbbi reprodukciós képessége miatt az anya fontosabb szerepet kapott.

Az Ichinoseki-han gyermeknevelési törvényének célját magyarázó részben, *A nevelés kritériumaiban*³⁶ így értelmezték a *mabiki* jelenséget: „Azok az aljas népek, akik bár gyermeket várnak, *már a születése előtt eldöntik* és a családban megbeszélik, hogy éljen-e vagy ne, vagy hogy ezt felneveljük, ezt meg ne.”³⁷ Vagyis a *han* véleménye szerint már születés előtt eldöntötték, hogy mi legyen a gyermek sorsa. Ez a kép általában véve a *nōmin*ről élt, ezért azt is tartották, hogy a *nōmin* ilyen szokásai rossz hatással vannak a *bushikra*, mert átvették tőlük a *datai*, *mabiki* szokását.³⁸

Ahhoz, hogy a *mabiki* szokását tisztán lássuk, fontos volna tisztázni, hogyan élték meg mindezt az anyák. Naplók és más konkrét források hiányában nehéz egyértelmű kijelentéseket tenni a témában. Ugyanakkor vannak olyan példák, amelyekből világosan látszik, hogy a *mabiki* csecsemőre érzelmi kötődéssel tekintettek. Okayama város Hamano térségében például kisfiú mellé legyezőt, kislány mellé rizskeverő kanalat helyeztek és egy gyékényszőnyegbe tekerve, díszes ünnepi formájúra csomagolva eresztették vízre a folyón³⁹, ezzel is felkészítve utazására a másik világba.

2. A terhesség időszaka egy várt gyermek esetében

A néprajzi és demográfiai kutatásokban sokan kiemelik a fenti témát, ám arról kevesebb szó esik, hogyan érintette a szülés a nők életét. Érdeemes először is megnéznünk, hogyan alakult egy *nōmin*⁴⁰ nő feladatköre a férjhez menést követően. Azzal, hogy férjhez ment (*yomeiri* 嫁入り), az új család egy segítő kezét (*tema* 手間) kapott. Ez azt jelentette, hogy a házastársi kapcsolaton felül

³⁶ 1811 (Bunka 8. éve) *Ikushi Shihō* 育子仕法, *Ikushi no gi* 育子之義.

³⁷ Sawayama 2004: 93. 「卑賤之輩妊娠候得者腹内より死生を定メ此度者育て此度者育ぬと家内申合」.

³⁸ Sawayama 2004: 93. Az Ichinoseki *han*ról ld. még Sawayama 2006.

³⁹ Tsuboi (ed.) 1995: 247.

⁴⁰ A magas rangú *bushi* nők társadalmi kötöttségekkel teljes élete sem volt egyszerű, de dolgozniuk nem kellett, így ez a rész nem érinti őket. Az alacsony státuszú *bushik* gazdasági nehézségeik miatt a *nōmin* nőkhöz hasonlóan munkára kényszerülhettek, ugyanakkor az örökös biztosítása elengedhetetlen feladatuk volt. A *chōnin* 町人 nők élvezték a legnagyobb szabadságot, és életkörülményeik is lényegesen jobbak voltak, így a robot őket szintén nem érintette. Ld. még Takeuchi (ed.) 2010 és Nakano 2012.

munkaerő volt, aki még az utódlásról is gondoskodott. Ōtō Yuki 大藤ゆき kiemeli Aomori prefektúra Gonohe térségét, ahol a menyasszonyt még a Meiji-korban (1868–1912) sem a vőlegény, hanem az anyós kapta. A férj szülő-anyjának volt ugyanis a legnagyobb szerepe a háztartásban. A mezőgazdasági falvakban egy nő korán reggeltől estig kemény fizikai munkát végzett, gyermeket szült és nevelt, emellett elvégezte a ház körüli teendőket, az étkezést ruházkodást intézte, és a különböző rítusokat szervezte.⁴¹

A terhességről és szülésről, az ezen időszak alatti teendőkről a tudás anyáról lányára szállt.⁴² A lány férjhezmenetele után az új család háziasszonya (*okata* 御方⁴³) örökölte a tudást a menyre. A meny először édesanyával tudatta a teherbeesést, aki ennek apropóján ellátogatott az anyóshoz és megkérte, hogy vegyen le a lánya terheiből. Mivel úgy tartották, hogy a munka megkönnyíti a szülést, csak a nehéz fizikai munka alól mentették fel.⁴⁴

A terhesség és szülés körüli teendőket, rítusokat is az anyós vezette, aki ezzel később az unoka nevelésében vezető szerepet kapott. A terhesség 3. hónapjában körbejárták a falut és a családot a hírrel, ezzel is megelőlegezve az érkező jövevény helyét. Az 5. hónapban tartott *obi iwai* alkalmával ismerték el igazán a magzatot, ekkor kértek fel egy bábát a szülés levezetésére is. Egyúttal azt is jelezték, hogy a nő életének egy más, nem hétköznapi periódusába lépett.⁴⁵ Papp kiemeli, amellett, hogy a rítusok a gyermek társadalomba integrálásában szerepet játszottak, a gyermek spirituális integrációját is segítették. Míg társadalmilag elérte az *ichininmae* státuszt, addig el kellett ismertetni a spirituális, vallási közösség tagjaként is. Ez az *ujiko* 氏子 (helyi védőisten-ség gyermeke) közösségbe való felvétel, ami csak fokozatosan, több rítus

⁴¹ Tsuboi (ed.) 1995: 378–380. Ld. még Takahashi 2016.

⁴² Mivel a téma főként a *nōmin* réteget érinti, itt a városokban élő *chōnin* réteg és a *buke* réteg szülési szokásaira nem térek ki részletesen. Annyit érdemes kiemelni, hogy a *chōnin* réteg terhességgel kapcsolatos tudása a lakónegyed kútjainál vagy a közfürdőkben a szomszédsággal folytatott beszélgetésekből is táplálkozott (Takeuchi (ed.) 2010: 29–30.) A *chōnin* nő szülésénél nem egy külön házba vonult el, mint ezt a *nōmin* tette, hanem a többek által lakott *nagayában* 長屋 egy paravánokkal elkerített részben szült. A *bushi* feleségek szülésénél a rezidencián (*yashikin* 屋敷) belül állították fel a szülő részleget, amelynek paravánnal elkerített részén szült a nő. Továbbá itt gyógyszereket és különböző gyermekápolási szereket is felhalmoztak. (Takeuchi (ed.) 2010: 31)

⁴³ *Okatának* hívták a *hyakushō* 百姓 feleséget. Vagyis a legidősebb fiú felesége mindaddig meny (*yome*) maradt, amíg át nem örökölte ezt a posztot.

⁴⁴ Tsuboi (ed.) 1995: 392.

⁴⁵ Papp 2011: 238.

elvégzése után valósulhatott meg.⁴⁶ Emellett arra is felhívja a figyelmet, hogy a rítusok célja ezeken túlmenően az isteni segítség és védelem kérésében, a rokoni kapcsolatok ápolásában és a rituális purifikációban is volt.⁴⁷ Ez utóbbi szerepe a *shintō*ban megjelenő tisztátalanság, a *kegare* 穢れ⁴⁸ megtisztítására irányul. A megtisztulásra azért volt szükség, mert a vérrel való érintkezés rituális tisztátalanságot eredményez, ami nem csak az anyát és a gyermeket, de az egész közösséget veszélyezteti. A tisztátalanság terjedését régtől fogva a közös tűz használatában látták, ezért egyik fontos megkötés volt a tűz külön használata. Ennek feloldására különböző rítusok léteztek, és ez volt az oka annak is, hogy a szülés egy külön házban (*ubukoya* 産小屋) zajlott.⁴⁹

A terhesség és magzatkép az *ōraimonok*ban

A XVII. század második felétől nevelő céllal kiadott könyvekből, a lányoknak és nőknek szóló *ōraimonok*ból részletes képet kapunk arról, hogy milyen kép élt a terhességről, s az ezen időszak körüli teendőkről. Igaz az is, hogy az *ōraimonok* szövegezéséből és az illusztrációkból egyértelmű, hogy eredetileg a célközönség a viszonylag jómódú *bushi* nők voltak. Az oktatás fokozatos terjedésével azonban, a buddhista iskola (*terakoya* 寺子屋) rendszerében más rétegekig is eljutottak és a XVIII. század végére már általános, közös ismeretekként jelentkeztek.⁵⁰

Az *Onna chōhōki* 女重宝記⁵¹ 3. kötetében részletesen leírják a fogantatástól kezdve a szülésig, majd a szülés utáni időkhöz, hogy mit lehet enni, milyen ruhát kell viselni, mire kell figyelni, milyen teendők vannak ezalatt az időszak alatt. A szülés után a gyermekkel kapcsolatos tennivalókat, a névadást, a különböző rítusokat. Mind a kötet egészében véve, mind a terhességábrázolás nagyon sok babonát és alaptalan információt tartalmaz, amelyek a testtel és a terhességgel kapcsolatos tudományos ismeretek hiányából fakadnak. A halotti

⁴⁶ Papp 2011: 244.

⁴⁷ Papp 2011: 245.

⁴⁸ Egy korábbi tanulmányomban részletesen kitértem a *kegare* félelem történelmi okaira. Ld. Csendom 2015.

⁴⁹ Papp 2011: 239. Ld. bővebben Papp 2018.

⁵⁰ Ld. még Matsuda 2015.

⁵¹ Szerzője Kusada Sunbokushi 艸田寸木子 (1689). Az étellel kapcsolatos általános ismereteket tartalmazó enciklopédiák, a *chōhōkik* egy típusa. Könyvkereskedői iratok szerint az ételélvező művek mellett, ezek voltak a legkelendőbbek.

bizonyítványokban bemutatott magzatképpel és az *obi iwai* rítusával is párhuzamot mutat, hogy az 5. hónapi magzatábrázolás mellett (1. kép) az 'emberi forma' (*hito no katachi* 人のかたち) feliratot olvashatjuk.



1. kép *Onna chōhōki* 3. kötet. (Japán Parlamenti Könyvtár digitális állomány).
A kép felső sorában a magzatábrázolás, az alsó részén egy rangos nő szülése,
a megszületett gyermek fürdetése.

Az *Onna chōhōki* ábrázolásán keresztül még közelebb kerülünk a magzatkép-hez. A magzatot a terhesség tíz hónapján keresztül végig különböző buddhák és bódhiszattvák vigyázzák. A magzatot az első négy hónapban még buddhista jelképekként ábrázolja. Az első hónapban egy szerzetesi pálca, a második hónapban egyágú vadzsra, a harmadik hónapban háromágú vadzsra, a negyedik hónapban ötágú vadzsra. Fokozatosan fejlődik, kinyílik. Az ötödik hónapban válik emberi formájúvá. Ugyanakkor csak a 10. hónapban „ölt kifejlődött emberi formát”⁵².

Az *Inago gusa* (kiadási ideje és szerzője ismeretlen) című *ōrai* nagy hangsúlyt fektet a terhes nők gondozására, a helyes életmódra a terhesség alatt, és a nehéz szülés (*nanzan* 難産) típusaira, valamint ezek helyes ellátására. A nehéz szülés hét fajtáját különbözteti meg (a magzat fekvése szerint), ahol a szülő nő épségére helyezi a hangsúlyt. Habár ma a terhességet állapotoknak tart-

⁵² 「人間成就の形あらはるゝなり。」(3. kötet, 4. rész).

ják, az *Inago gusa*ban a nehéz szüléssel küzdő anyát beteg (*byōnin* 病人) megnevezéssel illetik. Érdekes magyarázatot találunk arra, hogy mi okozza a nehéz szülést. „A gyermek szülése az Ég akaratán múlik ugyan, de a tisztességesen élő, az égi törvényeknek engedelmeskedő nőnél semmi ok arra, hogy nehéz szülése legyen.”⁵³ Itt nem csak azt látjuk, hogy konfuciánus értékek szerint értelmezték a terhességet, de azt is, hogy a terhesség és a szülés minden felelőssége a nő vállát nyomta. Mindkét forrás nagy hangsúlyt fektet a magzat nevelésére, ami már az anyaméhben elkezdődik. Úgy tartották, hogy a gyermek későbbi személyiségét és sikerét, de még egészségét is meghatározza az anya nyugodt, kiegyensúlyozott viselkedése és helyes életmódja a terhesség alatt.

Nem tankönyv ugyan, de érdekes forrás az *Ehon sakae gusa* 絵本栄家種, a városi nők számára fontos dolgokat megjelenítő képeskönyv 1790-ből (Kansei 2. éve). A könyv Katsukawa Shunchō 勝川春潮 metszeteivel készült. A kötet kiadási évéből az is látszik, hogy az alább bemutatandó rendeletek idején nem csak a vezető réteget érdekelte a téma. A kiadó, Izumiya Ichibē 和泉屋市兵衛 egy edői helyi kiadó, ún. *jihontonya* 地本問屋. Feltételezhető tehát, hogy a könyv Edőről edóiaknak készülhetett. Láthatunk itt anyát, aki iskolai tanítónak tevékenykedik, miközben háton hordja a gyermekét, egy *obi iwait*, és kisgyermekével az utcán sétáló anyát is. E tanulmány szemszögéből a legérdekesebb az újszülöttekkel kapcsolatos két kép. Az első kép (2. kép) jobb oldalán az anya, valószínűleg nem sokkal szülés után, kilép a szülőházból és elől magára kötve a betakart újszülöttet egy gyaloghintó felé indul. Bal oldalon a halárus kosarában egy *kinmedai* 金目鯛 (vörös durbincs), ami egy ünnepélyes szimbólum, utalva ezzel a helyzet örömteli voltára.

A másik képen (3. kép) az anya jobb oldalt ül, nyitott kimonójába bugyolálva látjuk a csecsemőt. Érdemes megfigyelni, hogy mennyire szoros kötelet is szimbolizál a helyzet, amellet, hogy azt is mutatja, az anyák mindig magukon hordozták a csecsemőket.

Az *ōraimonok* és az *Ehon sakae gusa* összehasonlításával a *bushi* és *chōnin* nők valamelyest eltérő, csecsemőkhöz kapcsolódó nézeteiről kaphattunk képet. Míg a *bushi* nők szigorú konfuciánus neveltetést kaptak, a *chōnin* nők viszonylagos szabadságot élveztek, társadalmilag férjükkel szinte egyenlők voltak.⁵⁴ Ez a fajta életmódbeli különbség tükröződik az *Ehon sakae gusa* képein.

⁵³ 「人の子をうむは天地生々のことなれば、心ただしく身おさまりて、天理にかなひたる女人は難産すべきやうなし。」 *Inago gusa*: 64.

⁵⁴ Nakano 2012: 109.



2. kép *Ehon sakae gusa* 2. kötet 7. oldal.
(Japán Parlamenti Könyvtár digitális állomány)



3. kép *Ehon sakae gusa* 2. kötet 8. oldal.
(Japán Parlamenti Könyvtár digitális állomány)

Szankciók és rendeletek a szülésszabályozásra

A kutatástörténet kapcsán reflektáltam rá, hogy a születésszabályozás történelmi szakaszokra osztható. A különböző szakaszokon belül eltérnek a születésszabályozás okai és a megfékezésére hozott törvényi szabályozások céljai is. A forrásanyag mennyisége meghaladja e tanulmány kereteit, ezért itt a *hanok* által kiadott törvények bemutatásától eltekintek. Az országos rendeletek közül is a Kansei-korra koncentrálok ugyan, de hogy ennek a korszaknak az intézkedéseit pontosan elhelyezzem, a tanulmány végén közölt 1. táblázat alapján röviden ismertetem az országos tendenciát.

Már a Tokugawa sógunátus fennállásának kezdetétől figyelem irányult a születésszabályozás kérdésére, ugyanakkor az 1700-as évek elejéig szinte csak *sutego*val kapcsolatos rendeleteket találunk. Ebben a korban tehát még nem valamilyen gazdasági nyomás szerepel a törvények indítékai között, sokkal inkább a látható problémát: az utcákon megjelenő, és ott életüket vesztő *sutegok* számát próbálták csökkenteni. A rendeletek nagy része az V. sógun, Tokugawa Tsunayoshi nevéhez köthető, aki hívő buddhistaként az élet összes formájának védelméről ismert. Az őt követő két sógun mindössze néhány évig tevékenykedett, valószínűleg ez is közrejátszik abban, hogy a rendeletek száma elenyésző. A VIII. sógun, Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 (1684–1751) által életre hívott első nagy reformkorban, a Kyōhō-reformok (1716–1744) idején jelenik meg komolyabban a *mabiki* az *ofurék* 御触 között, ugyanakkor a *sutego* még mindig erőteljesebben van jelen.

Míg a *hanok*nál előbb is jelentkezett, országosan csak a század végén terelődött igazán a *mabikire* a figyelem. Az 1. táblázat évszámaiból látjuk, hogy a Tanuma Okitsugu 田沼意次 (1719–1788) nevéhez köthető ún. Tanuma-korban (1767–1786) egyáltalán nem foglalkoztak a kérdéssel. Nagyon nagy a kihagyás a rendeletek között. Az 1734-es *sutego* rendelet után, Okitsugu felmentésével egy időben, 1786-ban adnak ki újra ezzel kapcsolatos rendeletet. Az 1769-es *mabiki ofure* után, Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1759–1829) *rōjūvā* 老中 való kinevezését követően, 1788-ban kerül újra napirendre a kérdés. Annak fő okát, hogy a probléma újra előkerül, a Kansei-kort (1789–1801) megelőző Tenmei-kor (1781–1789) gazdasági és társadalmi válságaiban kereshetjük. Tudunk többek között a földelhagyásokról, rossz termésről és a nagy Tenmei éhínségről. Ebben az időszakban rengetegen haltak éhen, ami nem csak társadalmi instabilitáshoz, de a munkaerő csökkenéshez, így a termés hozam eséséhez vezetett. A földek termelékenységének visszaesése a *hanok* be-

vételére, így az adókra, tehát az egész sógunátus gazdasági erejére is kihatott. Vagyis a falvakban élők számának növelésével a terméshozam javítására volt szükség. Ez az oka annak, hogy a társadalmi stabilitás és gazdasági válság leküzdésére bevezetett második nagy reformkorszak rendeletei között voltak ugyan olyanok, amelyek a *mabikit* tiltották, ezeknek a konkrét rendeleteknek a szerepe nem feltétlenül a *mabiki* megfékezésére irányult. Az összes rendelet volumenét tekintve, sokkal inkább a korabeli intézkedések egyik vonulataként kell őket értelmeznünk.⁵⁵ A reformok fő célja a társadalmi és politikai rendszer stabilizálása volt.

Mielőtt kinevezték volna a Kansei-reformok (1788–1793) vezetőjévé, Matsudaira Sadanobu az általa *daimyō*ként irányított térségben, a Shirakawa-hanban hajtott végre nagyobb volumenű reformot. Sikeres intézkedései nyomán a társadalmi és gazdasági stabilitás is helyreállt. A *han* reformja során komolyan foglalkozott a gyermeknevelés kérdésével is. A második gyermek után gyermeknevelési támogatást fizetett és öt gyermek fölött évente 60 kg rizst folyósított. Továbbá regisztrálta a terhességet, bábát és orvost küldetett ki a szüléshez. Gazdasági intézkedései mellett tett az oktatásért és művelődésért is. Ezeken túlmenően az emberek gondolkodásvilágát is megpróbálta befolyásolni. Naplója szerint falukként évente egyszer egy *itakot* イタコ (sámán) hívatattott, akinek meg kellett idéznie az abban az évben elhalálozott gyermekek szellemét. Úgy gondolta, ha volt olyan anya, aki *mabikit* követett el, szégyenében ennek hatására felfedi magát.⁵⁶ Hasonló elrettentő funkciója volt a Kenponchakushokujuku-zu 絹本著色受苦図⁵⁷ címet viselő buddhista tanító jellegű képnek. A kép balfelső sarkán egy *mabiki* jelenetet láthatunk, ahol az anya épp megfojtja gyermekét. A kép alsó részén pedig azt, hogy a nőt, a pokolba kerülve, tettéért Enma 閻魔, a pokol királya elítéli. A jobb felső sarokban megjelenő három istenség a lelki üdvösség útját jelképezi. A kép hátoldalán található szövegből kiderül, hogy a Shirakawa-han vezetője Matsudaira Sadanobu kapta az edói Reiganjiből 靈巖寺 azzal a céllal, hogy a *mabikiről* tanítson a népének. Sadanobu a shirakawai Jōsenji 常宣寺 templomban szolgáló Jōkeinek 定岡 azt parancsolta, hogy 1806 és 1812 között tanító céllal használja ezt a képet. Állítólag elérte a kívánt hatást. Satō úgy gon-

⁵⁵ Mivel nem kapcsolódik konkrétan, itt eltekintek az összes rendelet bemutatásától. Az itt közétett álláspont a közeljövőben beadni tervezett doktori disszertációm keretében az Edóban kifüggesztett törvények (*machibure* 町触れ) részletes elemzésén alapul.

⁵⁶ Satō 1997: 35.

⁵⁷ A kép elérhetőségét ld. a felhasznált irodalomnál.

dolgozik Sadanobu felhasznált módszereiről, mint amelyek kulturális eszközökkel próbáltak hatni az emberek lelkére s így változtatni szokásaikon.⁵⁸

Sadanobu nem csak a Shirakawa-hanban használt közvetett eszközöket. Mint Yoshimune unokája, tovább vitte a Kyōhō-reformok törekvéseit. A Kansei-reformok vezetőjeként töltött éveiben, 1793-ban építtetett egy oltárt az edői Ekōin buddhista templomban. Ez a *mizukok*nak szánt emlékmű a Mizukodzuka 水子塚.⁵⁹ Az Ekōin már az Edo-kor elejétől a névtelenül elhunytak kegyeleti helyeként volt ismert.

Sadanobu politikájának hatása a magzatok védelmére hozott intézkedéseivel jelentős. Satō egyenesen úgy gondolkodik, hogy „a kor és a város ekkor kezdte felfedezni a gyermeket”⁶⁰. A Kansei-kort a kiadott rendelkezések tekintetében is fordulópontnak tekinthetjük. Ezt követően a figyelem a *mabikire* és gyermektámogatások kérdésére irányul, a nem sokkal később a Tōhoku régióban kiadott gyermeknevelési törvények is nagyban mutatják Sadanobu politikájának hatását.⁶¹ A Kansei-kor után, a XIX. század elején országosan is nagyobb figyelmet kap a terhességgel és gyermekekkel kapcsolatos törvényi szabályozás. A *mabikit* problémaként értékelő térségek, főként gazdasági potenciáljuk csökkenése miatt, a népesség növelését tűzik ki célul.

Santō Kyōden terhességábrázolásai

Santō Kyōden a XVIII. század végének kiemelkedő *chōnin* származású *gesaku* írója. Matsudaira Sadanobuval egy korban élt, két másfajta közegben mozgó, a kort képviselő egyéniség volt. Sadanobu fent bemutatott intézkedésein és Kyōden művein keresztül ugyanazon dolog két eltérő aspektusát láthatjuk. A *gesaku* a fővárosban, Edóban született nevetető műfaj. Több típusa létezik, a korai *yomihon* 読本 és a *kibyōshi* is a *gesaku* család tagja. A *yomihon* hosszú olvasmány, érdekes, tanulságos tartalommal; olvasói között nőket is találunk. A *kibyōshi* ezzel szemben rövid, velős, nevetető, egyúttal a társadalom visszasságait kritizáló szarkasztikus műfaj; olvasói főként felnőtt, az edői humort értő férfiak. Mivel a fent bemutatott terhesség és magzatkép által legin-

⁵⁸ Satō 1997: 36.

⁵⁹ A *mizukō*kkal kapcsolatban ld. még Morikuri 1994 és Morishita 2006.

⁶⁰ Satō 1997: 40.

⁶¹ Ld. Sawayama 2004, 2006, Ōta et al. (eds.) 1997.

kább a vidéki *nōmin* és alsó *bushi*, valamint a felső *bushi* réteg terhességgel és magzattal kapcsolatos képzeeteibe kaptunk betekintést, az alábbi, közzetett módszerrel a *chōnin* réteg gondolatvilágához kerülhetünk közelebb.⁶²

1. *Yomihon*

Kyōden több *yomihon*jában is megjelenik a téma, itt az 1806-ban kiadott *Baika hyōretsu* 梅花氷裂⁶³ tartalmi elemei kapcsán röviden bemutatom a magzatábrázolást. Mivel a mű egy hosszú olvasmány, tartalmát lábjegyzetben közlöm, itt az elemzésére koncentrálok. A *Baika hyōretsu* kiadása idején már megépült Matsudaira Sadanobu rendeletére az Ekōinban a *mizukokra* való megemlékezés céljából a Mizukodzuka. Emellett az egymást követően kiadott *ofurék* hatására nagyobb figyelem terelődött a születésszabályozás témájára.

Az író nem a szabályozások felől közelíti meg a kérdést, hanem az érintett nők lelki vetületét tárja az olvasó elé. Az egyik főszereplőnő, Kakehashi nem tudta teljesíteni egy feleség kötelességét, ezért el kellett fogadnia, hogy férje ágyast fogad. Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) híres *ōraimon*ójában, az *Onna daigaku takarabakoban* 女大学宝箱 (1700-as évek eleje), de más *ōraiban* is leírják, hogy egy feleségnek kötelessége az utódlás biztosítása. Amennyiben jó feleség, de nem tudja teljesíteni házastársi kötelességét, vagyis nem tud gyermeket szülni, a férj szeretőt (*mekake* 妾) vehet maga mellé. Ez

⁶² Más perspektívából ld. Hinotani 1965.

⁶³ Gokōgon császár 後光嚴天皇 idején (1338–1374) az egyik tisztességes hűbérese, Karakotō Uraemon feleségével Kakehashival már régóta várt egy gyermekre, de az asszonynak nem sikerült teherbe esnie. Ezért Uraemon egy fiatal ágyast, Mohanát vett maga mellé, aki azonnal teherbe is esett. Kakehashi is örült a hírnék, jó viszonyban voltak a lánnyal, mindaddig, amíg egy nap Uraemont be nem hívták fővárosi szolgálatra. Nem sokkal ezután Kakehashi a házba érkező szomszédal viszonyt kezdett, aki becsapva a nőt, Mohana ellen fordította és a terhes Mohanát kegyetlen kínzásoknak vetették alá. Egyik nap Kakehashi a nyolchónapos terhes Mohanát egy lépcsőhöz hívta és legurította rajta, majd meztelenül kifüggesztette egy kötélre és bambuszpálcával ütlegelte. Mohana a harmadik napon kiszabadult, és mivel nagyon szomjas volt, véletlenül Uraemon kedvenc aranyhalának vizét itta meg. Erre felsikoltott, így leleplezte magát, mire megjelentek Kakehashiéék. A szerető megrúgta Mohanát, akinek szétszakadt a hasa, és kimászott belőle egy egészséges kisfiú. Ezt látva Kakehashi féltékeny dühre gerjedt, megfojtotta az újszülöttet. Uraemon mit sem sejtve a tragédiáról, még mindig Kamakurában volt kiküldetésen. Egyik nap a Mizukodzuka felé sétált és arra gondolt milyen tragédia is a világot nem látott magzatok sorsa. Ekkor feltűnt neki a csarnokban fehér ruhában egy kisdedet ölelő nő, akit jobban megnézve, Mohanát látta benne. A történet ettől fogva bosszú és átkok sorozatává válik.

tehát teljesen elfogadott szokás volt, ennek ellenére Kakehashi nem tudja elviselni, ezért erőszakhoz folyamodik. Az ágyas, a fiatal Mohana, belehal abba a sokkba, hogy Kakehashi megölte az éppen megszületett gyermekét, majd ártó démonként kíséri Kakehashit. Szimbolikus a nyolcadik hónap, amikor Mohana szül, hiszen ekkor a magzat a legtöbb forrásban már teljesen emberi formában tűnik fel. Ugyanakkor, bár itt nem tértem ki rá, de a kora-újkor végi iratok elemzéséből kiderül, hogy a hetedik és nyolcadik hónap volt az, amikor a legtöbb halvaszületés történt.⁶⁴ Ha ezek alapján Kyōden művét egy *mabiki* ábrázolásként értelmezzük, a szülők lelki örlődését láthatjuk megelevenedni. Vagyis, míg a törvényi szabályozások nyomásként nehezedtek az emberekre, az olvasás egyfajta feldolgozási lehetőséget kínált.

2. *Kibyōshi*

A *kibyōshi* a társadalom visszásságait gúnyosan kinevettető műfaj. Egyik sajátossága, hogy rengeteg, a korabeli ismeretanyagra alapozott burkolt utalással él, sokat idéz más könyvekből, ezért megértéséhez a sorok között kell olvasni. Másik sajátossága, hogy a szöveg és a kép együtt olvasandó, együtt alkotják a könyv humorát. Így a képek értelmezése legalább olyan fontos, mint a szövegé. A *Sakusha tainai totsuki no zu* 作者胎内十月図⁶⁵ esetében is a szöveggel azonos mértékben sokatmondók a képek a terhesség és magzat ábrázolásai kapcsán. Kyōden az *Onna chōhōkibō*-ból ekkor már vélhetően széles körben ismert, a terhesség 10 hónapjának ábrázolását használta ebben a *kibyōshijā*-ban. A mű megfogantatásától a megszületéséig humorosan mutatja be, hogy mit él át az író. Míg az eredeti ábrázolásban buddhista jelképek jelennek meg, itt íráshoz használt eszközök vannak az író hasában (4. kép), a tíz hónapot pedig az íráshoz és ihlethez kapcsolódó bódhiszattvák vigyázzák.

Kyōden már a legelején kinevetteti a nem várt terhességet. Az első hónapnál így ír:

⁶⁴ Ōta et al. (eds.) 1997: 29. A Tōhoku térséget hozza példának arra, hogy a kora-újkor végén már nem a *mabiki*, hanem a *datai* volt jellemzőbb. A terhesség biztonságosan megszakíthatónak tekintett 7. és 8. hónapjában történt *hanzan* 半産 (halva születés a magzat fejletlensége miatt) nagy számban szerepel a *shitai hirōshok*-ban. Elképzelhetőnek tartja a robot miatti természetes vetélést is, de a fennmaradt számadatokból tettelesség következik.

⁶⁵ *Kibyōshi*, 3 füzet, 1804 (Bunka 1. éve).

„A yin-yang egy cseppjének vizéből fogan a gyermek. A festéktartó vizének egy cseppjéből fogan a történet magja. Aztán ha apa nélküli gyermek fogan, az az írónak nem probléma. Ám ha valaki lányának gyermekéről van szó, abból aztán nagy botrány lesz.” (3ウ, 4. kép jobb oldala)



4. kép Sakusha tainai totsuki no zu

(Waseda egyetemi könyvtár, digitális klasszikusok).

Az író a kép jobb szélén látható, hasában írói eszközök. (3ウ4オ⁶⁶)

A magzatot humorosan így mutatja be: a második hónapban még se szeme, se orra; a harmadik hónapban olyan, mint egy tők, aki elnyom egy harcsát; a negyedik hónapban már van orra és szeme, és úgy néz ki mint egy gyógyszeres cégér. Egyúttal a negyedik hónapban a kiadó hallotta a jóhírt, ezért látogatóba érkeznek az íróhoz. Nem tértem ki külön rá a rendeleteknél, de a negyedik hónap volt az időszak, amikor hivatalosan jelenteni kellett a terhességet. Valószínűsíthetően erre utal, hogy a kiadó tudomására jutott a dolog.

⁶⁶ Az オ (omote 'felső lap'), ウ (ura 'alsó lap') oldaljelölések a kibyōshinál, aszerint hogy az egy fatáblára nyomtatott lapot hogyan hajtották. Az első oldal az 1オ (az első oldal felső lapja), ami alatta van, az 1ウ (az első oldal hátsó lapja). A kibyōshival kapcsolatban ld. még Inoue 1986, Tanahashi 1997 és 2012.

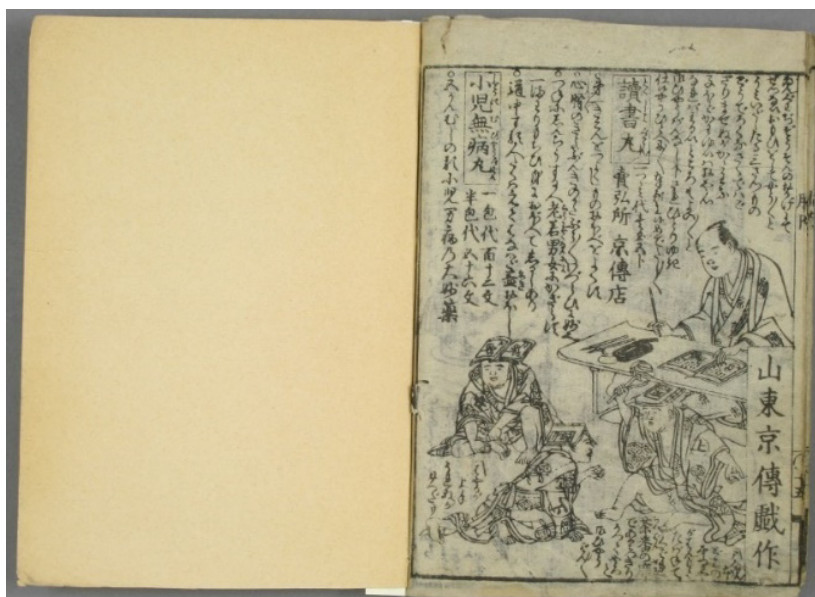
Míg eddig a hónapok neveivel referált a magzatra, az ötödik hónapban nevezi először gyermeknek (*chigo* 稚児). Ahogyan korábban említettem, ez a megnevezés pozitív értelemmel bírt. Az ábrázolás is az általános magzatképet erősíti, vagyis az ötödik hónaptól tekintették embernek. A következő hónapokban az ihlet nő az író hasában, míg a nyolcadik hónapban egyszemélyes *sumō* (*hitori zumō* 一人角力) alakja lesz. A nyolcadik hónap nagy hangsúlyt kap máshol is, ez az az idő, amikor már annyira érett a magzat, hogy ha megszületik, van esély az életben maradására. Éppen ezért lehet az ábrázolás egy erős, magabiztosan álló ember formája. A kilencedik hónapban „egy fonott kalapban ülő, kezében legyezőt tartó” alakként jelenik meg. Egyfajta várakozó álláspontot mutat, egyúttal az *Onna chōhōki* kilencedik havi ábrázolását mintázza. Az eredetiben a méhlepény van a magzat fején, ami a köldökzsinórral kapcsolódik a hasához. A tizedik hónapban, amikor már közeleg a szülés, olyan, mint „egy majom, akit a fáról ejtenek le” (tehát fejjel lefelé fordul).

A szüléskor összehívják a háznépét és az orvost, megjelenik a kiadó is. Az orvos így szól: „Ez nehéz szülésnek látszik. De nem kell elkeseredni, úgysem születne semmi érdekes alkotás.” (13㉿) Míg az *Inago gusa* konfucianus normák szerint a nő erkölcsi hibájából fakadónak tartotta a nehéz szülést, itt Kyōden egyszerűen kineveteti. Nyilván egyfajta ironia is van a kijelentésben, de a műfaj természetéből és a korabeli edóiak értékrendjéből ítélve valószínűsíthető, hogy valóban könnyen túl tudták tenni magukat a dolgon. Nagy gyötrelmek árán végül az írónak sikerül megszülnie a hármasikereket. „Igaz ez egy silány mű, de saját testéből születő gyermeknél nincs kedvesebb a szülőnek” (15㉿) – mondja.

Kyōden mint írói fogást használja a terhesség szimbólumát, valójában arról ír, hogy nincs már miről írnia. Ez a *kibyōshi* műfaji kimerülését jelenti, nem sokkal később el is tűnik a műfaj. Maga a témaválasztás tehát nem foglalkozik mélyebben a terhességgel, de ábrázolásából egyértelműen kiolvashatjuk, hogy a kor emberében milyen terhesség és magzatkép élt, s főként, hogy ezt férfi szemmel hogyan látták. Az olvasók kapcsán ugyanakkor felmerül, hogy az *Onna chōhōki*, amelynek témáját Kyōden beemeli, eredetileg nőknek szóló olvasmány volt. Elképzelhető esetleg az is, hogy nők is előszeretettel olvasták.

Külön érdekes a csattanó. A *kibyōshi* egy három füzetből álló műfaj, ezért hármasikrek születnek (5. kép). Ez egy igen szarkasztikus motívum is lehet. Már egy normál ikerpár sem volt kívánatos, így hármasikrek esetében még inkább felmerülhetett a *mabiki* lehetősége. Természetesen ez itt egy közvetett ábrázolás, utalhat egyszerűen arra is, hogy a *kibyōshi* sem volt várt műfaj.

Kyōden egy korábbi *kibyōshija* Kansei éveiből, a *Hakoiri musume menya ningyō* 箱入娘面屋人魚⁶⁷ is tartogat érdekességet a szülés, a nem várt gyermek témájában. A történet szerint az ismert mesehős, Urashima Tarō a sárkánykirály kastélyában, a tenger alatti Ryūgūjōban megcsalja feleségét a ponty hercegkisasszonnyal. Születik egy sellő gyermekük, akit a hercegkisasszony Urashima Tarōra bíz. Tarō azonban házas, így nem tart igényt a gyermekre, ezért ahogy a szárazföldre érnek, a sellőt visszadobja a tengerbe. Ezután a sellő életét követhetjük végig, akit egy halász kifog és először vásári látványosságot, majd örömlányt csinál belőle.



5. kép *Sakusha tainai totsuki no zu*

(Waseda egyetemi könyvtár, digitális klasszikusok).

Az író előtt a hármassikként megelevenedő *kibyōshik*. (15 ヲ)

A sellő gyermek eldobásánál egyértelműen a *sutego* paródiáját láthatjuk (6. kép). Egy nem hivatalos szeretőtől született, nem várt gyermek, akit az anya az apára erőltet, és ő az, aki megszabadul tőle. A gyermek eldobásának jelentésénél a következő szöveget olvashatjuk:

⁶⁷ *Kibyōshi*, 3 füzet, 1791 (Kansei 3. éve).

(Halemberek:) „Hozz gyorsan egy lámpást, kisbaba sírását hallom!”
 (Urashima Tarō:) „Ajhaj, te szegény! Ha nem a sárkánykastély népe közül való volnál, legszívesebben én nevelnék fel. Ha Ryōgokuban bemutatlak volna, biztosan nagy visszhangra leltünk volna. Jajj de kár....”



6. kép Hakoiri musume menyáningyō

(Waseda egyetemi könyvtár, digitális klasszikusok).

Jobb oldalon a halemberek, bal oldalon Urashima dobja el épp a gyermeket. (3ウ4オ)

A fejkön hallal ábrázolt emberek a tenger népe, akik keresik a gyermeket. Elképzelhetünk a valóságban egy ilyen jelenetet: éjjel a város utcáin kisbaba sírását hallják, lámpást fognak és a keresésére indulnak. Urashima Tarō sajnálkozik ugyan, de azt is tréfásan teszi. Ugyanis azért sajnálja, hogy meg kell válnia lányától, mert a mai Tokió egyik kerületében, Ryōgokuban biztosan érdekes látványossággá válhatott volna. Ryōgokuban ebben az időben sok mutatvány és látványosság (*misemono* 見世物) került bemutatásra.

Mindkét bemutatott *kibyōshira* igaz, hogy kódolhatta, sőt valószínűleg szándékosan kódolta is a fent bemutatott társadalmi jelenségeket. Ám alapvetően nevetető műfaj. Célja a létező társadalmi problémák kinevetetése, s a nevetés útján történő feloldása volt.

Az eddig általam feltárt *kibyōshik* közül Kyōdennél egy hagyományos születés jelenettel találkozhatunk még a *Shingaku hayasome gusa* 心学早染草⁶⁸ című, a nép (*shomin* 庶民) körében elterjedt *sekimon shingaku* 石門心学 filozófiai irányzat elemeit felelevenítő, tanító jellegű műben. Itt a főszereplő, Ritarō megszületésének ábrázolásánál csupán annyi volt a célja a szerzőnek, hogy bemutassa, hogyan kerül a jó lélek (*zendamasī* 善魂) a testbe. Az illusztráció a gyermek első fürdetését, a szülőket és a szülésznőt ábrázolja. Ugyanakkor az előző oldalakkal és az eddigiekkel egybevetve a magzatképpel kapcsolatban további érdekességek tárulnak eléink. A lélek ezek szerint úgy születik, hogy egy Tentei nevű istenség „egy rizsestálhoz hasonló edényben szüntelenül egy *muku*⁶⁹ gyümölcs héjához hasonló valamit old fel vízben, majd egy bambusz-ból készült fúvókát márt bele és lelket lehel bele”⁷⁰. Ezekből, mint a buborékfújásnál, ép, kerek lelkek és ferde lelkek is születnek. A kétfajta lélek vetélkedik azon, hogy megszerezze a test fölötti irányítást, de itt isteni segítséggel a jó lélek kerül Ritarōba, akinek ez meghatározza életét. Vagyis a megszületett gyermekek a lelküket az istenségektől kapják a születés után. Hogy ez valóban így élt a köztudatban, arra a *miyamairi* rítusa kínál támpontot. Az első szentélylátogatás rítusának egyik funkciója volt ugyanis, hogy a gyermek megkapja lelkét a szülésnél örökdő istenségtől, az *ubugamitól*.

Másrészt a személyiség kialakulásáról Kyōden így nyilatkozik: „Amikor még kicsi, olyan akár egy fehér fonál, bármilyen színűre be lehet festeni.⁷¹” Ám már korán eldől, hogy mivé is formálódik: „A hároméves lélek olyan, mint a százéves, ezért a végkimenetel is biztatónak látszott.⁷²” Noha erről itt részletesen nem írtam, ez az ábrázolás egyértelműen mutatja a kora-újkori emberek képzetét a lélek újszülöttbe kerülésével és a személyiség kialakulásával kapcsolatban. A lélek, amely az istenek világából jött, nem egyenlő a személyiséggel, amely bár a későbbiekben alakul ki, már fiatal korban megállapodik.

⁶⁸ *Kibyōshi*, 3 füzet, 1790 (Kansei 2. éve).

⁶⁹ Egy Kelet-Ázsiában őshonos fa faj, az *Aphananthe aspera* (Kelet-ázsiai ostorfa). Itt egy másik írásjegy, az ártatlanság (*muku* 無垢) szó homonimájaként szándékosan használja.

⁷⁰ *Shingaku hayasome gusa* 2 オ.

⁷¹ *Shingaku hayasome gusa* 2 ウ.

⁷² *Shingaku hayasome gusa* 3 ウ.

Összegzés

A terhességhez, szüléshez, a magzathoz és a megszületett csecsemőhöz az egyén, a társadalom és a vezető réteg mind máshogyan közelített, ugyanakkor a magzatképpel kapcsolatban mindenhol megjelenő közös pontokat is találunk. A nők részéről a terhesség veszélyes időszak volt, amikor is nem csak fizikailag, de lelkileg is nagy társadalmi nyomás nehezedett rájuk. A *shitai hirōshō*kából és az *ōraimonok*ból nem csak a magzatképhez kerültünk közelebb, de azokhoz a veszélyekhez is, amelyekkel a szülő anyáknak kellett szembenéznük.

Tanulmányomban, különös tekintettel a Kansei-kor *mabiki* kapcsán kiadott rendeleteire, arra hívtam fel a figyelmet, hogy ez a kor fordulópontot jelentett mind a kiadott rendeletekben, mind a magzatok megítélésében. A jelenség láncreakciót indított el. A *mabiki* elterjedése a Tokugawa-kori társadalmi szerkezet megingása és a gazdasági problémák következményének tekinthető. Mindez arra készítette a vezetést, hogy átértékelje a születésszabályozás és a megszületett gyermekek helyzetét. A korban a születésszabályozás mellett az oktatásra is nagy hangsúlyt fektettek. Ez a politikai légkör egyértelműen hatott az emberek gondolkodására. A kor megélénkült érdeklődését mutatja, hogy irodalmi alkotásokban is megjelenik a téma. Santō Kyōden művei a XVIII. és XIX. század fordulóján a terhességgel és magzatokkal kapcsolatos, a legtöbb ember által osztott, közös ismereteket mutatják. Ahogyan Kyōden *kibyōshij*ában láttuk, bár egy komoly, s sok esetben szomorúan végződő eseményről volt szó, mégis az író át tudta ezt kódolni egy olyan formára, hogy nevethető legyen. Ez a nevetés segíthetett feloldani azt a kettősséget, amely az emberek lelkében a terhességhez, gyermekek elvesztéséhez társított félelmekben és a konkrét problémaként megjelenő mindennapi életvitel nehézségeiben megjelent.

Elsődleges források

- Inago gusa* いなご草. In: Dōbunkan (ed.) 1911. *Nihon kyōiku bunkō* 日本教育文庫. 45–70.
 Katsukawa Shunchō 勝川春潮 1790: *Ehon sakae gusa* 絵本栄家種.
 Nagatomo Chiyoji (ed.) 長友千代治 1993: *Onna chōhōki, Nan chōhōki: Genroku waka-mono kokoro-shū* 女重宝記・男重宝記: 元禄若者心得集 [Onna chōhōki, Nan chōhōki: A Genoku-kori fiatalok tanulmányairól]. Shakaishisōsha.

- Ōta Motoko 太田素子 et al. (eds.) 1997. *Kinsei mabiki kankōshiryō shūsei* 近世日本マビキ慣行史料集成 [Szöveggyűjtemény a kora-újkor *mabiki* kutatáshoz]. Tōsuishobō.
- Santō Kyōden 山東京伝 1790. *Shingaku hayasome gusa* 心学早染草.
- Santō Kyōden 1791. *Hakoiri musume menya ningyō* 箱入娘面屋人魚.
- Santō Kyōden 1804. *Sakusha tainai totsuki no zu* 作者胎内十月図.
- Santō Kyōden 1806. *Baika hyōretsu* 梅花氷裂.
- Takayanagi Shinzō 高柳眞三– Ishii Ryōsuke 石井良助 (eds.) 1937. *Ofuregaki Kanpō shūsei* 御触書寛保集成 [A Kanpō-kori *ofurék* gyűjteménye]. Iwanamishoten.
- Takayanagi Shinzō 高柳眞三– Ishii Ryōsuke 石井良助 (eds.) 1941. *Ofuregaki Tenpō shūsei* 御触書天保集成 [A Tenpō-kori *ofurék* gyűjteménye]. Iwanamishoten.
- Terashima Ryōan 寺島良安 1712. *Wakan sansai-zue* 和漢三才図絵 8. köt. Shinzoku 親族.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Csendom Andrea 2015. „A japán *buraku* társadalmi réteg kialakulása és gyökerei: A *kegare* félelem”. In: Doma Petra – Takó Ferenc (szerk.) „*Közel s Távolság*” IV.: *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2014*. Eötvös Collegium, Budapest. 403–425.
- Hinotani Teruhiko 檜谷昭彦 1965. „Yūjo to chionna: Kinsei bungaku no joseikan” 遊女と地おんな: 近世文学の女性観 [Az örömlányok és a helyi lányok: A kora-újkor irodalom nő képe]. *Geibun kenkyū* 19. Keiō Gijyuku Daigaku Geibun Gakkai: 2–15.
- Iijima, Yoshiharu 1987. „Folk Culture and the Liminality of Children.” *Current Anthropology* 28.4: 41–49.
- Inoue Takaaki 井上隆明 1986. *Edo gesaku no kenkyū: Kibyōshi o shu to shite* 江戸劇作の研究: 黄表紙を主として [Kutatás az edói *gesakuról*: Központban a *kibyōshi*-vel]. Shintensha.
- Matsuda Tomoko 松田智子 2015. „Kaibara Ekiken no kyōiku shisō e no ikkōsatsu: Edo no kosodatehō to kyōikusho o tōshite” 貝原益軒の教育思想への一考察 —江戸の子育法と教育書を通して [Kaibara Ekiken oktatási filozófiája: Edo gyermeknevelési módszerén és nevelési könyvein keresztül]. *Ningen kyōikugaku kenkyū* 3. Nara Gakuen Daigaku Ningen Kyōiku Gakubu, 51–60.
- Morikuri Shigekazu 森栗茂一 1994. „Mizuko kuyō no hasshō to genjō” 水子供養の発生と現状 [A *mizuko* kegyelet kialakulása és jelene]. *Kokuritsu rekishi minzoku hakubutsukan kenkyū hōkoku* 57. Kokuritsu rekishi minzoku hakubutsukan, 95–27.
- Morishita Naoki 森下直貴 2006. *Mizuko: Chūzetsu o meguru nihon bunka no teiryū*. 水子—〈中絶〉をめぐる日本文化の底流 [Mizuko: A japán kultúra mélységei az „abortusszal” kapcsolatban]. Aogi shoten.
- Nakano Mitsutoshi 中野三敏 2012. *Edo bunka no saikō: Kore kara no kindai o tsukuru tame ni* 江戸文化の再考: これからの近代を作るために [Edo kultúrájának újra gondolása: Hogy az elkövetkező modernkort felépíthessük]. Kasama shoin.

- Ōta Motoko 太田素子 2017. *Edo no oyako* 江戸の親子 [Az edo-kori szülő és gyermek]. Yoshikawa kōbunkan.
- Papp Melinda 2011. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág”. *Távol-keleti Tanulmányok* 3.1–2: 227–248.
- Papp, Melinda 2013. „Molding of a rite of passage in urban Japan: Historical and anthropological perspectives”. *Urbanities Journal of iuaes comission on urban anthropology* 3.1: 61–83.
- Papp, Melinda 2016: *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in contemporary Urban Japan*. Palgrave Macmillan.
- Papp Melinda 2018. „Tisztaság és tisztátalanság képzetei a japán népi kultúrában. A gyermekszületéshez kapcsolódó rítusok és tilalmak.” Déri Balázs – Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási elképzelések a tisztaságról és tisztátalanságról*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai. (AGION könyvek 4) Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Vallástudományi Központ, 122–134.
- Papp Melinda – Zentai Judit Éva 2018. „Gyógyítók és gyógyítás a folklór és orvostörténet tükrében a Meiji előtti Japánban”. *Távol-keleti Tanulmányok* 10.1: 149–170.
- Satō Miyuki 佐藤深雪 1997. „Shoyū sareru kodomotachi: Matsudaira Sadanobu to Santō Kyōden” 所有される子どもたち: 松平定信と山東京伝 [A birtokolt gyermekek: Matsudaira Sadanobu és Santō Kyōden]. *Nihonbungaku* 46.10: 34–41.
- Sawayama Mikako 沢山美果子 2003. „Kinsei kōki no shussei o meguru shomondai: datai, mabiki kara sutego made 近世後期の出生をめぐる諸問題—墮胎・間引きから捨子まで [A kora-újkor végi szülést érintő kérdések: a dataitól és mabikitől a sutegoig]. *Junsei tankidaigaku kenkyū kiyō* 32: 29–45.
- Sawayama Mikako 沢山美果子 2004. „'Umu' karada no isō: Kinsei matsu Mutsu no kuni Ichinoseki han no kaitai, shussan torishimari ni miru” 〈産む〉身体の位相—近世末・陸奥国一関藩の懐胎・出産取り締まりにみる [A „szülő” test helye: A kora-újkor végi Mutsu no kuni, Ichinoseki han terhesség és szülés megszorító intézkedései]. *Junsei tankidaigaku kenkyū kiyō* 33: 87–109.
- Sawayama Mikako 沢山美果子 2006. „Ichinoseki han no 'Ikushi shihō' kara mita ninshin, shussan, kosodate: Bushi to nōmin no nichijō sekai e no sekkin” 一関藩の「育子仕法」からみた妊娠、出産、子育て—武士と農民の日常世界への接近 [Az Ichinoseki han „Ikushi shihō” elemzése által látott terhesség, szülés, gyermeknevelés: A bushik és nōminek hétköznapi felől]. *Junsei tankidaigaku kenkyū kiyō* 35: 25–46.
- Sawayama Mikako 沢山美果子 2010. „Kinsei ni okeru umu koto, umanai koto to kodomo no 'inochi’”. 近世における産むこと、産まないことと子どもの「いのち」 [A kora-újkori szülés, nem szülés és a gyermekek „élete”]. *Hikaku kazokushi kenkyū* 24.0: 36–48.
- Sawayama Mikako 沢山美果子 2016. „Akago to haha no inochi o mamoru tame no Edo-jidai no minkan ryōhō” 赤子と母のいのちを守るための江戸時代の民間療法 [A csecsemő és az anya életét védő edo-kori népi gyógyászat]. *Kokuritsu Minzoku Hakubutsukan kenkyū hōkoku* 40.3: 459–483.

- Sawayama Mikako 沢山美果子 2011. „'Chichi' kara mita kinsei Ōsaka no sutego no yōiku” 「乳」からみた近世大坂の捨て子の養育 [A kora-újkori Oszaka eldobott gyermekei az „anyatej” felől közelítve]. *Bunka kyōseigaku kenkyū* 10: 157–181.
- Shimizu Kunihiko 清水邦彦 2011. „Mizuko kuyō kara miru nihonjin no seimeikan” 水子供養から見る日本人の生命観 [A japánok életfelfogása a *mizuko* kegyelet felől bemutatva]. *Rinrigaku* 27: 45–57.
- Takahashi Miyuki 高橋美由紀 2016. „Edo-jidai ni okeru josei no rōdō to shussan” 江戸時代における女性の労働と出産 [Az edo-kori női munkaerő és terhesség]. *Keizai-gaku kihō* 65. 3–4: 177–190.
- Takeuchi Makoto 竹内誠 2009. *Kansei kaikaku no kenkyū* 寛政改革の研究 [A Kansei-refomok kutatása]. Yoshikawa kōbunkan.
- Takeuchi Makoto 竹内誠 (ed.) 2010. *Edo bunka no mikata* 江戸文化の見方 [Hogyan értelmezzük az edói kultúrát]. Kadokawa gakugei shuppan.
- Tanahashi Masahiro 棚橋正博 1997. *Kibyōshi no kenkyū* 黄表紙の研究 [A *kibyōshi* kutatása]. Wakakusa shobō.
- Tanahashi Masahiro 棚橋正博 2012. *Santō Kyōden no kibyōshi o yomu: Edo no keizai to shakai fūzoku* 山東京伝の黄表紙を読む—江戸の経済と社会風俗 [Olvassuk Santō Kyōden *kibyōshiját*: Az edói gazdasági és társadalmi szokások]. Perikansha.
- Tsuboi Hirofumi 坪井洋文 (ed.) 1995. *Ie to josei: Kurashi no bunka* 家と女性—暮らしの文化 [A ház és a nő: Az életvitel kultúrája]. [*Nihon minzoku bunka taikai* 日本民族文化体系 10.], Shōgakukan.
- Yoshioka Michiko 吉岡真知子 2005. „Nihon no kosodatebunka ni okeru kodomokan: Nihon ni okeru kosodate shūzoku kara mite” 日本の子育てで文化における子ども観—日本における育ての習俗からみて [A japán nevelésben megfigyelhető gyermekkép: A japán nevelési szokások felől]. Higashi Ōsaka Daigaku. *Higashi Ōsaka Daigaku Tanki Daigakubu Kyōiku kenkyū kiyō* 2: 29–35.
- A Kenponchakushoku juku-zu 絹本著色受苦図 és a hozzátartozó magyarázat elérhető a Shirakawa város honlapján.
<http://www.city.shirakawa.fukushima.jp/sp/page/page001367.html>
(utolsó letöltés: 2018.11.05.)

1. táblázat

A mabikivel és sutegoval kapcsolatban kiadott országos rendelkezések

Összefoglalás Ōta Motoko et al (eds.). 1997: 689–690 alapján.

ÉVSZÁM	OFURE 御触 (MACHIBURE 町触) NEVE	TÍPUSA (mabiki: M sutego: S)
1602	Az öt fős csoport kötelezettségei, előszó (egy bekezdés) 五人組 ⁷³ 帳前書之事	S
1667	Az abortusz tiltásának ügye 手おろし致させ申間敷之事	M
1687	Az élőlények ügyével kapcsolatos rendeletek templomi táblája 生類之儀御制札 és Emlékeztető irat a <i>sutego</i> val és élőlényekkel kapcsolatban 捨子並生類覚	S
1690	Gyermek eldobásának tiltása 捨子御制禁 (és a hozzá tartozó bejelentési kötelezettség)	S
1694	Talált gyermek bejelentésével kapcsolatos kikérdés ügye 捨子御訴之儀ニ付伺之事	S
1695	Emlékeztető irat a <i>sutego</i> , <i>suteimu</i> (kőborkutya) ügyében 捨子捨犬覚	S
1696	A <i>sutegok</i> életben maradásának segítésére a terhesség és szülés, valamint a három évnél fiatalabb gyermekek regisztrálási kötelezettségével kapcsolatos <i>ofure</i> 捨子不死ため懐胎出生並三歳以下之子供相改帳面ニ記し置可申儀ニ付御触	S
1700	A gyermekek eldobása tilos. Ha valaki nehéz helyzetéből adódóan nem tudja felnevelni, akkor a környékbelieknek kell felnevelniük. 捨子仕間敷養育難成者ハ其所之者共養育可致儀ニ付御触	S
1704	Az élőlények védelméről. Tilos elhagyni a gyermeket, marhát, lovat, kutyát. Ha valaki nehéz helyzetéből adódóan nem tudja felnevelni, ezt köteles bejelenteni. 生類憐捨子捨牛馬犬仕間敷養育難成もハ可申出御触、捨子無之ため出生之子帳ニ附改可申儀御触	S
1711	<i>Kamik</i> hoz és <i>Buddhák</i> hoz való imádkozás tilalma a kisgyermekek holttestének kiöltöztetése kapcsán 小兒異躰 ⁷⁴ 之装束ニ而神仏詣仕間敷	M
1716	Az éppen szült nők kikérdésének ügye 産婦御尋之事	M
1721	Fennáll-e az eset, hogy talált gyermeket titokban tartottak 捨子内証ニ而片付候儀障之有無	S
1722	Az éppen szült nők kikérdésének ügye 産婦御尋之事	M
1723	A <i>Tsujibansho</i> törvény 辻番所 ⁷⁵ 定書之事	M
1725	Az utcán talált holttestek, betegek stb. elbánásával kapcsolatos <i>ofure</i> 倒死病人等之儀ニ付町触	M
1725	Az elhagyott gyermekek (jelenségét) megszüntető módszer betérjesztésének ügye 捨子滅候仕方書付可差出之事	S
1726	Az utcán talált holttestek, vízi halottak és a további szokatlan halált haltak, az eltévedt gyermekek (<i>maigo</i>) stb. esetében <i>Shibaguchi machi Kawagishi</i> -éhez kell <i>kakefudat</i> ⁷⁶ beadni. 倒者水死其他異死迷子等有之節芝口町河岸江御掛ケ札被為出候儀ニ付御触	M
1726	Ha valaki <i>sutegot</i> talál és ezt bejelenti, ezzel kapcsolatban írásos mellékletet kell csatolnia. 捨子有之節訴之致方書付可差出之事	S
1734	<i>Sutego</i> befogadásával, valamint (Edón) kívülre örökbe adásának felfüggesztésével kapcsolatos <i>ofure</i> 捨子を貰又外江遭候儀御停止之儀ニ付御触	S
1767	<i>Mabiki</i> tiltó rendelet (cim nélkül)	M
1769	A megszületett gyermekek ellátásával kapcsolatos <i>fuwegaki</i> 出生之子取扱之儀御触書 (<i>Mabiki</i> tiltó rendelet)	M
1786	A hivatalnok bírálata a <i>sutegot</i> örökbefogadó személy megnyilatkozásának tatalmával kapcsolatban 捨子貰請ル者ノ儀ニ付申渡ノ趣町役人請書	S
1788	Az eltévedt gyermekeket útbaigazító kő ügye 迷子しるへ建石之事	M
1796	A terhes nők keresztire feszítésének tilalma 懐胎女際ニ不被行事	M
1802	A szóbeli megnyilatkozások leírása 口達之趣書取 (vetéléssel kapcsolatban)	M
1842	A nők orvosával kapcsolatos <i>ofure</i> 女医師之儀ニ付御触 (abortusz tiltás)	M
1844	Az utcán talált holttesteket, vízi halottakat, eltévedt gyermekeket (<i>maigo</i>) stb. megtalálók kötelezései 倒死人水死人迷子等引取方之儀町触	M

⁷³ A *shomin* között létrehozott öt tagú csoport, amelynek célja a közbiztonság védelme, az adók behajtása volt. Az ún. kötelezettségeiket tartalmazó füzet az általuk betartandó törvényeket foglalja össze.

⁷⁴ Valószínűleg az *遺躰* elírása.

⁷⁵ A *buke yashikik* utcáinak felügyeletét ellátó, közbiztonságra vigyázó testület. A *tsujibansho* a kereszteződésekben kihelyezett állomáshelyük.

⁷⁶ Olyan tábla, amelyre ráírják a közlendőt és kifüggesztik az adott hatóság elé. Vagyis miután a megjelölt testülethez beadták a hírt, ezt táblán függesztették ki és tették közé.

PAPP MELINDA – ZENTAI JUDIT ÉVA

Gyógyítók és gyógyítás a folklór és orvostörténet tükrében a Meiji előtti Japánban

Bevezetés

Jelen tanulmány célja a gyógyítás történetének áttekintése Japánban a hagyományos világnézet, népi kultusz, majd a hivatalos orvoslás fejlődésének tanulmányozásán keresztül. A választott téma annyira tág, hogy természetesen itt ennek a folyamatnak csak a fontosabb mérföldköit és jelentősebb példáit tudjuk bemutatni.

A hivatalos orvoslás megjelenéséig, és azután is, számos mód állt a rendelkezésére annak, aki gyógyulni vagy a betegséget megelőzni szeretne volna. A gyógyítás fizikai szinten való megközelítése mellett a spirituális megközelítés is ugyanannyira, vagy akár még fontosabb is volt, hiszen a megbetegedést sokáig felsőbb erők hatásának is tulajdonították. Ennek a szemléletnek az érvényessége még a mai modern ipari japán társadalomban is fennáll. Számos tanulmány bizonyítja, hogy a japánok egészséghez és betegségekhez való viszonyát jelentősen meghatározza egyfajta holisztikus világnézet. A klasszikus modern gyógyászat mellett ma is virágoznak a különféle spirituális tanácsadások, és napjainkban is sokan fordulnak a sintó és buddhista gyógyító istenek felé. Itt említhetjük meg továbbá azokat a Meiji-korban felbukkanó és gomba módra szaporodó új vallási szektákat is, amelyek többségére jellemző, hogy a szellemvilágnak tulajdonítanak minden megbetegedést. Ezért is gyakori az, hogy egy-egy szekta teljesen elutasítja a klasszikus modern gyógyászatot és annak módszereit.

A Meiji-kor előtt azonban még inkább igaz volt az, hogy a betegségeket egyrészt az istenek kommunikációjának vélték, másrészt a gyógyításhoz különféle médiumokhoz fordultak annak reményében, hogy a betegséget okozó istenséget, szellemet kibékíthetik, illetve a gyógyuláshoz a segítségét kérhetik. Az orvosréteg fokozatos kialakulásával párhuzamosan tehát a különféle népi gyógyítók, kuruzslók, médiumok mindvégig részei voltak a társadalomnak, és folyamatosan végezték különböző gyógyító tevékenységüket. Ezek között

találjuk a sámán-hagyományt folytató *mikokat* 巫女 és *itakokat* いたこ, vagy a *shugendō* 修験道 szerzeteseit, akik közvetítőként működtek, és a szellemi világot hívták segítségül a gyógyításhoz. Mindennek megértéséhez azonban szükséges megvizsgálni azt a világnézetet és életszemléletet, amely meghatározta a japán ember hozzáállását a betegségekhez.

A betegség szorosan kapcsolódik a mulandóság témájához, és a világ valóságai, a különféle népek hitvilágai mind különféleképpen tekintenek a mulandóságra, a betegség, és a gyógyítás kérdéskörére. Tanulmányunk első felében ezért a japánok és a betegség viszonyát fogjuk röviden áttekinteni, továbbá azt, hogy melyek azok az elemek a japán hagyományos világnézetben, amelyek ezt a viszonyt a legjelentősebben befolyásolták. Ezután, a teljesség igénye nélkül, megvizsgálunk néhány olyan szereplőt, akinek a szerepkörébe tartozott a gyógyítás. Másrészt bemutatunk néhány olyan istenséget, amelynek gyógyító képességet tulajdonítottak. A tanulmány másik felében a Nara-kortól kezdve kialakuló hivatalos orvostörténet mérföldköit fogjuk görcső alá venni a fennmaradt fontosabb történelmi források és tanulmányok alapján.

Betegség, halál, és gyógyítás a hagyományos világnézetben

A közhelynek számító mondat, mely szerint „az orvostudomány története az emberiség fejlődésével azonos korú”, alapjában véve igazat mond, hiszen a gyógyászat megjelenése előtt minden népnek – ahogy a japánnak is – természetesen már jóval korábban voltak elképzelései arról, mi okozhatja a betegséget, és hogyan kellene azt kezelni.

A legkorábbi időszakokban nagy valószínűséggel a gyógyítás a halál elleni küzdelem eszközeként a spirituális módszereket üzők, vagyis a varázslók és sámánok feladata volt. Japánnal kapcsolatban erről már a legkorábbi írásos forrásokban találunk utalásokat. Ilyen például a *Gishi Wajinden* 魏志倭人伝 című kínai klasszikus, amely érintőlegesen foglalkozik a japánok hitvilágával, és a jóslás és varázslás is megjelenik a leírásokban.¹ Hasonlóan fontos forrásnak számít a *Kojiki* 古事記, a *Nihonshoki* 日本書紀 vagy az *Engi-shiki* 延喜式 található *norito* 祝詞 liturgikus szövegek, amelyekből információkat szerezhetünk arról, hogy milyen is volt a korai Japánban létező hitvilág, hogyan tekintettek a japánok a világra és az életre. Az itt leírtakból már követ-

¹ Shinmura et al. 2006: 18.

keztethetünk azokra a fontosabb hiedelmekre, amelyek meghatározták a japánok betegségről alkotott nézeteit. Itt kerülnek először leírásra olyan fogalmak, mint például a rituális tisztaság és tisztátalanság, amelynek központi jelentősége van a japán kultúrában, és máig hatással van a japánok gondolkodására, értékrendszerére, kapcsolatrendszerére. Ahogy azt számos kutató alátámasztotta, a tisztaság és tisztátalanság kettős elve nem egyszerűen a sintó kultusz központi eszméje, hanem általában véve a japán világnézet rendszerező elve is. A *Kojikiben* megjelenő történetek és mítoszok ennek az első írásos lenyomatái, de valószínűsíthető, hogy a dokumentum csak megfogalmazott már sokkal régebb óta létező és érvényesnek hitt hiedelmeket, valamint szabályokat.

A tisztaság és tisztátalanság kapcsolata és ennek vonatkozásai máig befolyásolják azt, hogyan tekintenek a japánok testre, egészségre, gyógyításra, betegségekre, és nem utolsósorban a halálra. A fent említett régi dokumentumokban a tisztátalanság mint a legfőbb rossz, többek közt minden betegség okozójaként jelenik meg. A tisztaság és tisztátalanság kettőssége fontos eleme a mitológiai történeteknek, amelyek az istenségek megszületését mesélik el. Ezek közül is emeljük ki a japán panteon legfontosabb istene, a napistennő Amaterasu történetét, aki testvérével, Susano-oval, Izanagi isten „mosakodásából” keletkezik. Izanagi mosakodni kényszerül, mivel tisztátalanná vált halott felesége, Izanami megpillantása által. A mosakodás lényegében egy purifikációs rítust jelenít itt meg. A vízzel való lemosás, öblítés máig az egyik legfontosabb purifikációs eszköz, és a kézmosás és szájöblítés a sintó szentélyek megközelítése alapetikettjének része, egyúttal a hétköznapi higiénia elengedhetetlen eleme is. Az utcai piszok, szenny, de ezzel együtt a betegséget okozó bacilusok bejutását a házba nem csak az utcai lábbeli levetésével akadályozzák meg. Elsősorban a kézmosás és gyakran szájöblítés biztosítja, hogy a külső világ szennyezettsége ne veszélyeztesse az otthon „tisztá” világát. A higiénának erre az alapvető szabályára már kora kisgyerekkortól tanítják a japán gyerekeket a szüleik, gondozóik.² Ohnuki-Tierney, aki behatóan tanulmányozta a japánok betegséghez való viszonyát a jelenkori Japánban, a baktériumokat és bacilusokat a japán pszichében egyértelműen a *soto* 外 (külső tér) világába helyezi, ahol is ez szorosan kapcsolódik a tisztátalan, piszkos minőséghez.³ Ez a külső, az otthonon (*uchi* 内) kívül elhelyezkedő tér

² A japán gyerekevelésben megjelenő tisztaság és tisztátalanság képzetek elemzését lásd többek közt Joy Hendry munkájában (Hendry 1986).

³ Ohnuki-Tierney 1984: 22–25.

fenyegeti közvetlenül és szimbolikusan is a tisztasággal összekapcsolt minőséget, így az egészséget is.⁴ A fizikai és szimbolikus így egymást lefedi és erősíti.

Visszatérve a *Kojiki*hez, az élet és halál, illetve a tisztaság és tisztátalanság kettősségének párhuzama már itt világosan kirajzolódik. Eszerint a tisztátalanságot okozó tényezők között a halál egyértelműen a legsúlyosabb, de szorosan követik ezt a menstruáció, szülés, terhesség, abortusz, húsfogyasztás, és nem utolsósorban a betegség. Az állathússal való érintkezés, továbbá az állatbőrrel való munkálatok is mind rituális szennyezettséget okoztak az érintettek számára, és ezek fontos alapjai lettek a társadalmi kirekesztettség legitimációjának, lásd a *burakumin* 部落民 problémát.⁵ Habár a halál, halottal való érintkezés számítottak a legsúlyosabb tisztátalanságot okozó tényezőknek, a vérrel való kapcsolat is egyértelműen tisztátalanságot okozott, ahogy az a gyermekszülésnél is jól látható. Tisztátalansági tabuknak vetették alá a szülő anyát és gyermekét is, de számos helyen a szülő nő közvetlen családtagjai, néha az egész közösség is érintettek voltak. Erre számos példa található a népi hiedelmekben és szokásokban.⁶ Szülőkhunyhók (*ubukoya* 産小屋) megtalálhatók voltak egészen az 1950-es évekig Japán egyes részein, s általában a falu határán, vagy egy folyó, patak partján helyezkedtek el.⁷ A funkciójuk lényegében az volt, hogy megakadályozzák a tisztátalanság terjedését, amelyről úgy vélték, ragályos is lehet. A szülő nő itt töltötte a vajúdas óráit, majd gyermekével együtt az első napokat is.⁸ A nőkre általában szigorúbb tisztátalansági szabályok vonatkoztak, mint a férfiakra, hiszen az ő létük többször került kapcsolatba a vérrel. Ilyenkor (szülés, menstruáció, abortusz) nem vehettek részt sintó rítusokban, közösségi ünnepeken, ahogyan a sintó szentélyekbe sem léphettek. A szülés után legalább 30 napnak kellett eltelnie ahhoz, hogy a tisztátalanság „enyhüljön”, és anya és gyermeke visszatérhessen megszokott

⁴ A rituális tisztaság és tisztátalanság elméleti keretét a *hare-kegare-ke* kategóriák hármas struktúrájaként is megjeleníti a szakirodalom. A *hare* áll a legközelebb a spirituálisan és erkölcsileg tiszta állapothoz, a *ke* jellemzi a mindennapok profán állapotát, miközben a *kegare* mindaz, ami tisztátalan, szennyezett, nem elfogadott, vagy bármi, ami eltér a normálistól. Lásd a témában magyar nyelven Papp 2018, továbbá Akata 1979: 90–93 és Namihira 2009.

⁵ Történelmileg az állatbőrt feldolgozó mesterségeket űző embereket és családjaikat diszkrimináció érte, a többségi társadalmon belül külön csoportot alkottak (lásd a témában Csendom 2014).

⁶ A témáról magyar nyelven lásd Papp 2013.

⁷ Matsuoka 2003: 20–25.

⁸ Lásd a témában Itabashi 2007: 288–291.

életrendjéhez. A megtisztulási időszak végét az *imiake* 忌明け jelezte, amikor is a gyermeket a család női tagjai elvitték bemutatni a helyi védőistenségnek (*ujigami* 氏神), ami a ma is népszerű *miyamairi* 宮参り rítus eredete.

Fontos azonban megemlíteni a tisztasághoz kapcsolódó egyéb elképzeléseket is. A tisztaságnak a japán kultúrában nem csak spirituális és fizikai vonzata van, hanem morális, tehát etikai értéket is tulajdonítanak neki. A tisztasággal összekapcsolnak egyfajta jellembeli tisztaságot, mondhatni jellemességet vagy erkölcsi minőséget is.⁹ Ennek megfelelően a betegség az elme tisztátalanságával függ össze, ezért erkölcstelenséget is implikálhat.¹⁰ Nagyon leegyszerűsítve mondhatjuk azt is, hogy minden, ami tiszta, az jó és helyes. Ugyanakkor a tisztátalant, vagy egyszerűen a piszkosat, egyértelműen a rosszal, helytelennel, nem erkölccsel kapcsolja össze a japán gondolkodás. Ebből az összefüggésből fontos következtetések vonhatók le a japánok betegség- és egészségtudatával kapcsolatban, hiszen a tisztáról és szennyezetről alkotott képzeinknek, mélyen gyökerező hiedelmeinknek lényeges pszichológiai vonatkozásai is vannak.

A betegség, mint a tisztátalanság következményének gondolata, már a fent említett korai dokumentumokban is megjelenik, például a lepra leírásában, amelyet egészen az 1950-es évekig gyógyíthatatlan, ragályos, és emiatt rettegett betegségnek tartottak Japánban, és közvetlenül a tisztátalansággal hoztak összefüggésbe. A második világháborúig a leprásokat elkülönítették és diszkriminálták, családalapításukat akadályozták.

A spirituális gyógyítás fontosabb szereplői

A következőkben a teljesség igénye nélkül azt tekintjük át, melyek voltak a népi gyógyítás fontosabb szereplői. Fujikawa szerint, mivel a korai időszakban a japánok a betegségeket az istenségek művének tekintették, a különféle imádságok, áldozattételek, ráolvasások számítottak az akkori gyógyászat legfőbb módszereinek.¹¹ A japán szigeteken, hasonlóan Ázsia más helyeihez,

⁹ Lásd például Lebra 1976 in Kalland 1991.

¹⁰ Kalland említi Kawai 1975-ös írására hivatkozva, hogy a japánok hajlamosak úgy tekinteni a fizikai fogyatékre mint az érintett jellemének, morális értékeinek a megnyilvánulására (Kawai 1975 in Kalland 1991) (Hayao Kawai „Egalitarianism in Japanese Education.” *Japan Echo* 11:4, 1975).

¹¹ Fujikawa 1904:17–18.

a sámánoknak, vagy egyéb szellemi világgal közvetítő médium-gyógyítóknak volt kiemelkedő szerepe.¹² A sámánok által végzett gyógyítási mechanizmussal kapcsolatban az orvostudományi antropológiai kutatások rámutatnak, hogy a samanizmus gyógyító rítusai neurobiológiai alapon működnek, és az általuk kiváltott fiziológiai és emocionális reakcióknak lehet elsősorban gyógyító hatása.¹³

Japánban már a korai időszakokból fennmaradt források is hírt adnak sámán uralkodónőkről, akik politikai és társadalmi feladataik mellett jóslással és szellemüzéssel is foglalkoztak, és valószínűsíthető, hogy gyógyító tevékenységet is végeztek. A kínai és japán forrásokban szereplő leírásokból arra következtethetünk, hogy a sámán uralkodónőknek tulajdonított spirituális erő fontos szerepet játszott politikai hatalmuk és pozíciójuk legitimációjában. Hagyományuk kontinuitását a kutatók többek közt a későbbi *mikok* 巫女 figurájában látják.¹⁴ A *miko* legismertebb képe a sintó szentélyek papnője, aki különféle szerepeket tölthet be a rituális, purifikációs feladatoktól (*yutate* 湯立) kezdve, rituális táncok (*kagura* 神楽) bemutatásán keresztül, egészen a különböző médiumi szerepekig, amelyek célja általában az istenek akarátának közvetítése volt (*uranai* 占い, *takusen* 託宣, *kuchiyose* 口寄せ). Ezek a szerepek azonban a modernizációval jelentősen megváltoztak, és a *mikok* ma egyszerűen a sintó szentélyek női kiegészítő személyzete. Továbbra is segídezhetnek a szentély papjainak a rituálék elvégzésében, vagy a *kagura* bemutatásában, de a múltban betöltött spirituális és komplex szerepkört ma már nem töltik be, ahogy az istenek és emberek világa közötti közvetítést, gyógyítást, vagy halottak szellemeivel való kommunikálást sem végeznek ma már.¹⁵

A *mikok* hagyományához a történelem során számos egyéb sámán szereplő kapcsolódott, és ezek nevei, funkciói, és az általuk végzett rituálék regio-

¹² A sámánok gyógyító tevékenységét a világ számos helyén dokumentálták és tanulmányozták. Lásd például az ázsiai samanizmusról szóló tanulmányokat, többek közt Fairchild 1962, Birtalan 1993, 2006, Hoppál 2006. Japán vonatkozásban lásd Blacker 1975. Hoppál többek közt kiemeli, hogy a gyógyítás a sámánok legfontosabb társadalmi funkciója (Hoppál 2013: 81).

¹³ Winkelman 2004 in Hoppál 2013: 80. (Winkelman M.J. 2004. „Shamanism as the Original Neurotheology”. *Zygon* 39:1, 193–217.)

¹⁴ Fairchild 1962: 18–19.

¹⁵ A népi kultuszban számos egyéb hagyomány létezik, amely a szellemi világgal való kommunikációt volt hivatott segíteni. Egyes helyeken gyerekek is betölthették a médium szerepét bizonyos rítusok alkalmával, hiszen őket a hiedelem még az istenek világához közelinek tartotta (Miyata 2007: 33–38). A témában lásd továbbá Iijima 1991.

nálisan is eltértek. Így például az egyik ma is legismertebb sámán figura a Tōhoku régióban az *itako*, de hasonló szerepet töltenek be az ország más részein az *waka*ワカ, *moriko*モリコ, *gomiso*ゴミソ, *shugenja* 修験者, és *yuta* ユタ néven ismert figurák is. Nincs módunkban most mindegyikükkel behatóbban foglalkozni, ezért itt csak az *itako* szerepét fogjuk érinteni.

Itako

Japánban talán az egyik legjobban dokumentált sámán hagyomány az *itakok*-hoz fűződik, akik Honshū szigetének északi tartományában, különösen Aomoriban, máig tevékenykednek. A rítus, ahogy más népek sámánjainál, úgy az *itakok*nál is fontos eszközként, egyben a gyógyítás legfontosabb mód-szereként jelenik meg. Az ő esetükben is elmondható, hogy gyógyító tevékenységük elsősorban pszichológiai, pszichiátriai, illetve szociális terápiaként értelmezhető. Az *itakok*, hasonlóan az egyéb sámán szerepet betöltő gyógyítókhoz, segítő szellemekkel teremtenek kapcsolatot, közvetítenek az istenek és az emberek világa között, és jövőt mondanak. Az *itakok* segítő szellemei lehetnek sintó és/vagy buddhista istenségek, de akár állatszellemek vagy egyéb szellemi lények is, amelyekkel általában az *itako* beavatásakor rituális házasságot köt. A legismertebb rituáléjuk a már említett *kuchiyose*, amelynek célja a segítő szellem, vagy a megszóltott halott szelleme szavainak vagy akaratának a közvetítése.¹⁶ A *kuchiyose* rituálénak több fajtáját is ismerjük, ezek közül a *kamikuchi* 神口 az, amikor jellemzően az istenek segítségével gyógyítást is végeznek.¹⁷ Az *itakok* népszerűsége a Meiji-restauráció előtt volt a legjelentősebb, később szerepük jócskán meggyengült, de kis számban ma is tevékenykednek Aomori régióban. Tevékenységük szorosan kapcsolódik az Aomori prefektúrában található Osorezan 恐山 (hegység) köré szerveződő kultuszhoz is.¹⁸ A holtakkal való kommunikáció, üzeneteik tolmácsolása ma a legfontosabb és legkeresettebb tevékenységeik közé tartozik, és az *itakok* ma is a helyi Osorezan kultuszhoz fűződő fesztiválok elmaradhatatlan részét képezik. Az *itakok*hoz jellemzően lelki megbetegedésekkel fordulnak, amelyeknél hangsúlyosabban érvényes az a vélekedés, miszerint a betegség a

¹⁶ Az *itakok* gyakran használják a rituálék közben az *oshirasama* vagy *oshira kami* néven ismert istenség-párt, bábok formájában. A szokás eredete homályos.

¹⁷ Fairchild 1962: 100.

¹⁸ Lásd a témában magyar nyelven Németh 2018.

szellemvilágnak, valamelyik istenségnek vagy elhunyt ős szellemének tulajdonítható. De egyéb fizikai betegségek esetében is fordulhatnak hozzá, tanácsot kérve, melyik orvoshoz forduljon a beteg, milyen orvosságot vagy gyógy-módot használjon.

***Shugendō* hegyi remetéi**

A sámánok mellett számos más spirituális gyógyítással is foglalkozó hagyomány létezett Japánban. A már említett *shugendō* 修験道 kultusz Japán szerte elterjedt volt, szerzeteseik aszketikus életet folytató hegyi remeték voltak. Habár hagyományuk elsősorban a hegyek, illetve hegyisten kultuszához kapcsolódik, jelentős mértékben szinkretikus hagyományról van szó, amely nem rendelkezik szigorúan vett saját dogmákkal, rituálékkal. Szinte minden Japánban megtalálható vallásos hagyomány elemei fellelhetők benne, így a samanimuszé is. Ezeket a szerzeteseket a női sámán férfi megfelelőjének is tekintették, erre utal a *kannagi* megnevezés is (巫, 神なぎ). *Shugenja* 修験者 szerzetesekhez gyakran fordultak várandós nők, hogy megtudakolják a szülés időpontját, elkerüljék a szülés közben fellépő esetleges komplikációkat, majd később a gyermek megbetegedését is. Az életciklus különböző fázisaiban, de jellemzően az egyik fázisból a másikba való átmenetnél, tehát a kritikusnak tekintett pillanatokban kérték a szerzetesek segítségét. Az általuk végrehajtott rituálék elsősorban az istenekkel való támogató kapcsolat megteremtését célozták, és azoknak az isteneknek kérték a segítségét, amelyeknek különféle egészségmegőrzéssel, gyógyítással kapcsolatos képességeket tulajdonítottak, illetve a hosszú életért felelős isteneknek tartották őket. Ezek között találhatjuk a Gyógyító Buddhát, avagy Yakushi Nyorait 薬師如来, Dainichi Nyorait 大日如来 (a Nap Buddhája), Kanzeon Bosatsut 觀世音菩薩 (avagy Kannont 觀音), vagy Fudō Myō-ōt (Acala, 不動明王).¹⁹

Itt szükségesnek találjuk, hogy szót ejtsünk az átmenetekről, amelyekre a hagyományos életszemlélet veszélyekkel terhes időszakként tekintett. A közösség szempontjából kritikus időszakok voltak ezek, mivel a közösség feladata volt, hogy az egyént új pozíciójában elfogadja, befogadja, társadalmilag elismerje. Az átmenetek azonban az egészségre nézve is kockázatosnak számítottak, ezért különleges figyelemmel kezelték őket. Az életciklus át-

¹⁹ A jelenség koreai vonatkozásáról lásd többek közt Mecsi 2017.

meneteit jelölő rítusok magas száma is ennek a jelenségnek a társadalmi és kulturális jelentőségét bizonyítja. E rítusok egyik fontos célja volt az is, hogy védelmet nyújtsanak a betegségek ellen, hosszú és egészséges életet biztosítsanak. Így például a szerencsétlen évek hiedelméhez kapcsolódó *yakudoshi* 厄年 éveiben úgy tartották, hogy ekkor az illető jobban ki volt téve a betegségeknek, mint az élet egyéb időszakában. Ezért a ma is nagy népszerűségnek örvendő *yakudoshi* rítusok egyik fontos célja a betegségek elleni spirituális védelem biztosítása. A gyerekkor átmeneteihez is kapcsolódnak hasonló hiedelmek. A népi hit úgy tartotta, hogy a betegségeket okozó gonosz szellemek, erők a kicsi gyerekeket a fejükön keresztül támadják meg, ezért is élt az a szokás, hogy a kicsi gyerekek fejét borotválták, kopaszon tartották. A felnőttek tekintete egyfajta védelmet is biztosított a fiatal gyermeknek abban az életkorban, amikor a legnagyobb volt a betegségek kockázata. A *shichigosan* 七五三 néven ismertté vált három rítust magába foglaló rítussorozat első rítusa, amelyet két vagy három éves korban ünnepeltek, hagyományos nevén *kamioki* 髪置き (szó szerint „hajnövesztés”), ehhez a szokáshoz fűződik.²⁰ Hasonlóképpen, a betegségek elleni védelmet szolgálta az a szokás is, amely szerint védelmező amulettet varrtak a gyerekek felső ruhájának belső részébe.²¹

Buddha istenségek

A már említett Buddhák mellett további gyógyító vagy betegségek ellen védelmet nyújtó istenségeket is számon tartott a népi hitvilág. Gyakorta fordultak betegségek esetében, vagy megelőzés céljával, Jizō bódhiszattvához²² 地藏菩薩, amelynek főképpen a XVIII. századtól nőtt meg a népszerűsége. Számos képességet tulajdonítottak neki, ezek között betegségek gyógyításának képességét, várandós nők megsegítését. Ismert bódhiszattva volt Enmei Jizō (延命地藏), amelyhez a hosszú életért fohászokdtek.²³

A már említett Yakushi Nyorai, Gyógyító Buddha kultusza a buddhizmus bekerülésével egy időben terjedt el Japánban a VI. század környékén. Népszerűsége ezután gyors növekedésnek indult, a IX. századra már a bosszúálló szellemek elűzését, betegségek meggyógyítását várták el a hozzá intézett fohá-

²⁰ Papp 2016: 87–102, Papp 2013.

²¹ Ōtō 1968: 107.

²² Szanszkrit: Kṣitigarbha.

²³ Fugen Enmei bódhiszattváról bővebben lásd Kiss 2016.

szoktól. Számptalan megjelenítése maradt fenn az évszázadok során, szobrok, képek formájában. Bal kezében általában egy kisebb méretű tégellyel jelenítik meg, amely az orvosságot vagy gyógyító varázsszert tartalmazza.²⁴

Materiális segítség, avagy a hivatalos orvoslás kezdetei

A spirituális segítség mellett azonban a hivatalos orvoslás is fejlődésnek indult, feltehetőleg már az V. századtól kezdve. A japán orvostörténet áttekintése nem kis feladat, vizsgálatát többféle aspektusból lehet megközelíteni, ezért a jelen tanulmányban kizárólag az általunk legalapvetőbb állomásokat és folyamatokat vesszük sorra, valamint eltekintünk azok részletesebb taglalásától.²⁵ Ahogyan a tanulmány első felében is olvashattuk, a japán orvostörténet legkorábbi lépéseiről pontos leírások híján csak feltételezéseink vannak. Egyes tudósok, mint például Fujikawa (1904), vagy Hattori (1981) a *Nihonshoki* alapján az orvostörténet első jelentősebb eseményei közt említik az V. században Sillából és Koguryoból érkező orvosok történeteit. Hattori kiemeli például, hogy a *Nihonshokiban* található egy szövegrész, amely arról szól, miként érkezett Japánba Komimachini Kanikibu 金波鎮漢紀武, hogy az akkori császárt gyógyítsa betegségéből.²⁶ Hasonlóan csak feltételezéseink vannak egy Chisō 智聡 nevű, Japánba áttelepülő, Kínából származó személyről, akiről azt állítják, hogy rengeteg orvosi klasszikust és olyan emberi testábrázolásokat hozott magával Japánba, amelyek akupresszúra pontokat tartalmaztak.²⁷

Az előbbieken érintettük már, hogy a korai időszakokban az emberek a megbetegedést az istenek művének tekintették, ezért a gyógyulást is az isteneknél keresték. Gyógyszerek alkalmazására valószínűleg csak később került

²⁴ A hozzá fohászcodók gyakran kezükkel megdörzsölik a szobornak azt a részét, amely megfelel a megbetegedett testrésznek, abban a hitben, hogy az így meggyógyul.

²⁵ A japán orvostudomány történetével kapcsolatban számos átfogó tanulmány született mind japán, mind pedig európai nyelvterületeken, melyek közül ki kell emelni Fujikawa Yū 富士川游 (1865–1940), Ogawa Teizō 小川鼎三 (1901–1984), Inoue Kiyotsune 井上清恒 (1904–1988), Hattori Toshirō 服部敏良 (1906–1992) átfogó munkásságát, mivel a tanulmányaik megkerülhetetlen alaplúnak számítanak a tudományterület kutatását illetően. A témában lásd még Wolfgang 2000, Miyanagi 1994, Shinmura 2002, Kosoto 2002, Maki 1999, Ōtsuka 2002.

²⁶ Hattori 1981: 29.

²⁷ NKI 2002: 13.

sor, mivel eleinte zömében gyógyfüveket használtak külsőleg.²⁸ Természetesen ekkor még nem létezett önálló sebészet. Inoue megjegyzi, hogy a sebészeti beavatkozásokat az akupunktúrák orvosok végezték, csak később, a XIII. századtól kezdve jelennek meg olyan írások, amelyekben a *geka* 外科 (sebészet) mint kifejezés is felbukkan.²⁹ Különálló sebészetről értelemszerűen majd a háborús időszakokban beszélhetünk, amikor jelentősen megnövekszik a hadakozás miatt keletkezett sérültek száma, valamint amikor az európai medicina – azon belül is a sebészet – is megveti lábát Japánban. Inoue (1972: 518) ennek kapcsán megemlíti, hogy amikor drasztikusan megnövekedett a sebesültek száma az Ōnin-háborút (1467–1477) követően, nem volt elegendő szakember, aki a sebesülteket ellátta volna, így a harcosok saját maguk kényszerültek arra, hogy megoldásokat próbáljanak találni a sebek kezelésére.³⁰ A sebészeten kívül a belgyógyászat, a farmakológia és az anatómia fejlődése is az ezt követő korszakokban válik igazán jelentőssé.

A mai ismereteink alapján elmondhatjuk, hogy a gyógyítás az emberi test alapos feltérképezése, illetve annak alapos ismerete nélkül nem lehet sikeres. Ebből kifolyólag jogosan merülhet fel a kérdés, vajon a korai időszakokban hogyan értelmezték az emberi test felépítését? Feltételezhetjük, hogy az emberi testről az elhunytak tetemei alapján alkottak valamiféle képet, de tudatos vizsgálódásról nincsen írásos bizonyítékunk. Az ősi kínai orvoslás hosszú történetét ismerve joggal feltételezhetjük, hogy valamiféle tetemvizsgálat már a korai időszakokban is létezhetett Kínában. Bárki számára nyilvánvaló, akinek sikerül egy-két kínai klasszikus orvosi írásba³¹ betekintnie, hogy azok ábrázolástechnikáit nem kifejezetten mondhatni realiztikusnak, hasonlóan minden más ábrázolási módhoz ebből a korszakból világszerte. Gondoljunk csak a barlangrajzokra vagy az egyiptomi és görög képi megjelenítésekre. Mivel a boncolási procedúra egészen a XVIII. századig tiltva volt, és konkrét japán nyelvű leírások sem álltak az akkori japánok rendelkezésére, így csak a kínai klasszikusok nyújtottak eligazítást a korai idők japán emberének az egészségről, az emberi test felépítéséről, a különféle betegségekről.

²⁸ Fujikawa 1904: 17–18.

²⁹ Inoue 1972: 517.

³⁰ Inoue 1972-es tanulmányában részletesebben is taglalja a sebészet fejlődését Európában és Japánban.

³¹ Például *Mai Jing*: <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00005300#?c=0&m=0&s=0&cv=383&r=0&xywh=-5214%2C-240%2C16906%2C4800>.

A japán gyógyászat történetét a legjelentősebbnek számító kutatások és alaptanulmányok az általánosságban vett történelmi korszakok szerinti felosztás alapján taglalják végig, azonban jelen tanulmányban – a legkorábbi időszakot figyelmen kívül hagyva – a japán gyógyászat történetét az annak fejlődésére gyakorolt külső hatások alapján, meghatározott három nagyobb periódusra bontva tekintjük át. Még mielőtt ennek részletezésébe fognánk, néhány szót kell ejteni a betegségek megelőzéséről is. A japán *yōjō*-elmélet 養生論, amely az ősi kínai *yangsheng*ből 養生 ered, illetve annak japán átvételének is mondható, testünk és lelkünk egységét, másképpen fogalmazva annak egészsége táplálását, fenntartását hirdeti. A japán gyógyászattal párhuzamosan, de külön érdemes ezt a témakört kezelni, valamint kutatni, hiszen ennek a filozófiának az egyik legfontosabb tanítása a betegségek megelőzésére, az egészséges állapot megtartására fókuszál, vagyis nem a betegségek gyógyítására, hanem azok elkerülésére koncentrálnak elsősorban, ami a japán tradicionális gyógyászat, vagyis a *kanpō* 漢方³² orvoslás egyik fontos alappillére.

I. periódus: a klasszikus kínai orvoslás dominanciájának időszaka (VII–XVI. század)

Az előző szempontok alapján a legelső nagyobb periódusnak a VII. századtól a XVI. századig tartó időszakot tekinthetjük, amely azt a folyamatot foglalja magában, amikor a japán gyógyászat (és itt külön megemlítendő az egészségmegőrzés is) szinte teljes mértékben a kínai gyógyászatra és orvosi elméletekre támaszkodott.

Annak köszönhetően, hogy a kínai kultúra és a buddhizmus a Koreai-félszigeten keresztül, különösen a Sui (i.sz. 589–617) és Tang dinasztia (i.sz. 618–959) idején elkezdett beáramlani Japánba, a japánoknak lehetőségük nyílt megismerni a kontinensen már régóta működő központosított rendszereket, ennek hatására nemcsak a hivatali rendszer, hanem az egészségügyi intézményrendszer is jelentős változtatáson ment át, valamint az akkori törvénykönyvbe módosítások is bekerültek.³³ A folyamathoz még hozzátartozik az

³² A *kanpō-igakurō*ról, vagyis a japán tradicionális gyógyászatról, annak történetéről, valamint annak alapjait jelentő ősi kínai gyógyászatról a Nihon Tōyōigakkai (ed.) 2002, Kosoto 2002, valamint Ōtsuka 2002 értekezik részletesebben.

³³ A Taihō-ritsuryō 大宝律令 rendszer révén az orvosi rendszer is megváltozott. A törvénykönyvben található Ishitsuryō 医疾令 szabályozás meghatározta, hogy az orvo-

is, hogy az orvosképzésben az ősi kínai klasszikusnak számító írásokat kezdték alpműveknek tekinteni.³⁴ Ez azt jelenti, hogy olyan orvosi klasszikusokat vettek alapul, mint például a *Huangdi Nei Jing*, *Su Wen*, *Ling Shu* 黄帝内经素问 灵枢, a *Nan Jing* 难经, a *Mai Jing* 脉经, a *Shanghan Lun* 伤寒论, a *Jin Gui Yao Lue* 金匱要略, a *Zhu Bing Yuan Hou Lun* 諸病源候论, vagy a *Qian Jin Fang* 千金方 stb., amelyekkel számos japán orvosi írásban találkozhatunk. Vannak, amelyekben hivatkoznak rájuk, de léteznek olyanok is, amelyek ezeket átdolgozzák. Japán 987-ben összeállított legelső orvosi írása Tanba no Yasuyori 丹波康頼 (912–995) *Ishinpō*³⁵ 医心方 című harminc részes műve jó példa erre. A később született írásoknál már a Ming-dinasztia idején keletkezett kínai klasszikusok is fontos szerepet játszanak.³⁶

Mindezek mellett, ahogyan Kína kultúrájával együtt a buddhizmus is gyorsan terjedt Japánban, a buddhista szerzetesek gyakran orvosi tevékenységeket is folytattak. Több irodalmi alkotás is foglalkozik a gyógyítás témájával már a XIII. századtól kezdve.³⁷ A Kamakura- és Muromachi-korszakban a Kínával folyó folyamatos kereskedelmi és kulturális tevékenység révén elterjednek a Song-kori orvosi ismeretek és klasszikusok, és a gyógyítók zöme egyre inkább a zen-buddhista szerzetesek köréből kerül ki.³⁸ Ennek kapcsán fontos megemlíteni, hogy amikor megjelentek a „hivatásosnak” mondott orvosok, vagyis azok, akik már kizárólag csak gyógyítással foglalkoztak, velük kapcsolatosan számos történet született. Ez a tendencia különösen az Edo-korban válik kiemelkedővé – mai szóval élve divatossá – és a kontár gyógyítók karak-

sok a Tenyakuryō 典葦寮 irányítása alatt gyógymódok szerint legyenek kategóriákba sorolva. Ennek értelmében az oktatást is felosztották témák szerint. (Fujikawa 1904: 45–47, 56, Kosoto 2002: 94, Shinmura 2006: 61).

³⁴ NKI 2002: 13.

³⁵ Tanba no Yasuyori eredetileg a *Zhu Bing Yuan Hou Lun* című klasszikust több alfejezetre osztotta, valamint a praktikusnak számító gyakorlati részeket kiemelte, így született meg az *Ishinpō* (Fujikawa 1933: 34).

³⁶ Erre jó példa Xiong Zongli 熊宗立 (1409–1482) írása, a *Yi Shu Da Quan* 医書大全, amelyet Japánban először adnak ki nyomtatásban, vagy Li Shizhen 李時珍 (1518–1593) *Bencao Gangmu* 本草綱目 című átfogó műve, amely alapján számos farmakobotanikai munka is születik. Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) *Yōjōkun* 養生訓 című írásának VII. fejezetében számtalan klasszikus kínai írás nevével és szerzőjével találkozhatunk a korai-Han kortól egészen a Ming-korig bezárólag. (Lásd bővebben Zentai 2013: 48, 196–197).

³⁷ Shinmura et al. 2006: 41–42.

³⁸ NKI 2002: 14.

tere a humoros műfajú írások egyik közkedvelt figurájává válik.³⁹ Később az Edo-korban ugyanakkor különválnak az orvoslással foglalkozók köre, ugyanis megjelennek olyan konfuciánus tudósok, mint például Nakae Tōju 中江藤樹 (1608–1648), Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714), Ogyū Sorai⁴⁰ 荻生徂徠 (1666–1728), akik többféle tudományterülettel is foglalkoztak, többek között a gyógyítással is. A *juik* 儒医, vagyis a konfuciánus orvosok a konfuciánus tanítás mellett a gyógyítással, valamint a betegségek megelőzésével, illetve egészségmegőrzéssel elméleti és gyakorlati szinten is foglalkoztak. Filozófiájuk középpontjában a xiao 孝, azaz a szülők, vagy előljárók iránti feltevel nélküli hűség és jámborság elve állt, amelyre az egész emberi életre, testre és lélekre vonatkozó diszciplinákat építettek fel.

Láthatjuk, hogy az addigi orvostudományt és egészségmegőrzés elvét mindvégig a klasszikus kínai orvoslás dominanciája jellemezte, és ezt számos orvosi és egészségelméleti írás is tanúsítja, amelyek ezekből idéztek, vagy ezek alapján íródtak. Az emberi test szerveinek meghatározásánál is az addig ismert klasszikus kínai írások voltak mérvadóak. Ilyen például Kajiwara Shōzen 梶原性全 *Ton'ishō*⁴¹ 頓医抄 című munkája (XIII. század), amely szintén a klasszikus kínai orvosi írásokat veszi alapul. A 1759-ben összeállított színes illusztrációkkal ellátott *Zōshi* 蔵志⁴² ábrázolástechnikája is inkább a klasszikus kínai stílust követi még, mintsem az európaiat. Tehát ebből arra lehet következtetni, hogy ebben a periódusban, sőt, még később is, az emberi testrészek elhelyezkedésére és elnevezésére zömében kínai ábrázolásokat és kifejezéseket⁴³ használtak.⁴⁴ Ugyanakkor nem elhanyagolható az sem,

³⁹ Erre jó példa Tomiyama Dōya 富山道冶 (1585–1634), *kanazōshi* műfajba tartozó *Chikusai* 竹齋 című írása.

⁴⁰ A konfuciánus tudósokról lásd bővebben Szabó 2013 és Szabó 2016.

⁴¹ A Sui–dinasztia idején készült kínai klasszikusokat, úgymint *Zhu Bing Yuan Hou Lun* 諸病源候論, a Tang–dinasztia idejéből a *Qian Jin Fang* 千金方, vagy a Song–dinasztia ideje alatt keletkezett *Tai Ping Sheng Hui Fang* 太平聖惠方, *San Yin Fang* 三因方, *He Ji Ju Fang* 和劑局方 stb. klasszikusokat vette alapul, ráadásul a saját tapasztalataival is kiegészítette. 60 kötetes, japán nyelven íródott. (Fujikawa 1933: 48).

⁴² Yamawaki Tōyō 山脇東洋 (1705–1762) Edo-kori orvos, akinek először engedélyezték, hogy emberi boncolást végezzen el, megfigyeléseinek eredményeit a *Zōshi* 蔵誌 című átfogó művében jegyezte le. (KJE 1998: 2699).

⁴³ Az elnevezéseket és kifejezéseket japánul a *gozō-roppu* 五臟六腑 koncepció alapján alkalmazták, erről lásd részletesebben Fujikawa 1933: 25–28.

⁴⁴ A különféle betegségek ábrázolását tartalmazza a *Yamai no sōshi* 病草子 *emakimono* képsorozat, amelyet a Waseda University Library archívumában online megtekinthető: http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/chi04/chi04_04420/chi04_04420.html.

hogy ezzel párhuzamosan a köznyelvben léteztek a *jamatokotoba*⁴⁵ 大和言葉 egyéb változatai a testrészek és a különféle betegségek leírására, csakhogy a későbbiekben inkább a kínai változatok terjedtek el.⁴⁶

A japánok újdonságokhoz való viszonyáról általánosságban elmondhatjuk, hogy nem teljes mértékben átvételt, hanem azt a fajta hozzáállást jelenti, amely az eredetiből megtartja azt, ami számára hasznos, és elveti, amire nincs szüksége.⁴⁷ Ez a fajta japanizálódási folyamat például az Edo-kori gondolkodónál, Kaibara Ekikennél is megfigyelhető, aki a gyógyszeradagolás módszerét illetően fogalmazott meg – véleménye szerint – addig még nem ismert újdonságokat, vagy komoly kritikákkal illetett egy korábban megkérdőjelezhetetlenül hitelesnek vélt kínai klasszikust is.⁴⁸ Fontos kiemelni még, hogy ez a fajta japanizálódás a későbbiekben is előfordul, különösen a nagyobb periódusváltások között. Amikor a japán gyógyászaton belüli önálló japanizálódási folyamatról beszélünk, akkor olyan újításokra és megnyilvánulásokra gondolhatunk, amelyek egyrészt az addigi kínai referenciákban nem szerepeltek, másrészt az addigi kínai ismereteket kritikákkal illetik, továbbá az európai koncepciók révén kialakult kevert irányzatot követő orvosi iskolák megjelenése is ehhez a gondolatrendszerhez tartozik. Ezek közül később az ún. *ko'ihō* 古医方 („régí orvosi irányzatot követő irányzatot”), vagy a *ranpō-igaku* 蘭方医学 („holland stílusú orvoslás”) nyugati orvosi ismereteket követők irányzatát, valamint az ún. *kanransecchū-ha* 漢蘭折衷派, a tradicionális kínai és európai koncepciókat követő eklektikus vonalat szükséges kiemelni.⁴⁹ Ez az a folyamat, amikor a kínai tradicionális gyógyászat ugyan tovább él, de valamelyest átalakul – mondhatni japanizálódik – és az általunk jól ismert *kanpō-igaku* 漢方医学 formájában fejlődik tovább.

A téma kutatása tekintetében ez egy fordulópont, mert a japán gyógyászatot megítélésünk szerint nem lehetséges egy egységként kezelni, hiszen párhuzamosan többféle irányzat fejlődését kell nyomon követnünk, melyeket egybeemenni nem szerencsés. Ennek eredményeképpen jelen cikkben a tradicionális irány taglalásától eltekintünk, és inkább a külső hatások okozta változások mentén haladunk tovább, ezért a korábban taglalt legelső nagyobb periódust

⁴⁵ Olyan japán kifejezések és szavak csoportja, amelyeket a kínai kultúra megjelenése előtti időszakban alkottak meg és használtak Japánban. (KJE 1998: 2696).

⁴⁶ Kindaichi 1986: 21–24.

⁴⁷ Erről bővebben lásd Takó 2017.

⁴⁸ Erről bővebben lásd Zentai 2013.

⁴⁹ Lásd bővebben Zentai 2015.

az európaiak megjelenésével kapcsolatos két rövidebb periódussal folytatjuk tovább, amelyek tanulmányozásával kapcsolatban feltétlenül ki kell emelnünk Wolfgang Michel-Zaitu kutatásainak eredményeit, valamint Inoue Kiyotsune és Shinmura Taku, Miyamoto Yoshio, valamint Aoki Toshiyuki tanulmányait,⁵⁰ amelyek nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy következő nagyobb periódus orvoslásáról reális képet kaphassunk. Ezek alapján elmondhatjuk, hogy az orvoslás, azon belül is a sebészet és az anatómia általánosságban az európai hódítók megjelenésével nagymértékű változáson megy keresztül. Noha ez a két időszak sokkal rövidebb, mint a kínai gyógyászat dominanciáját mutató korábbi korszakok, mégis úgy gondoljuk, kiemelten fontos az orvostudomány fejlődését illetően ezen periódusokkal behatóbban foglalkozni. Inoue szerint ugyan a két periódust Japánban két különálló időszaknak tekintik,⁵¹ és japán nyelven elnevezésük is különböző, de ez az európai orvoslásban nem két különálló, hanem gyakorlatilag a XVI. és XVII. századi európai medicina egészét jelenti. Mindezek ellenére mi is a japán megközelítést követve két részben (II. periódus: portugál, spanyol hatás, III. periódus: holland hatás) taglaljuk az orvoslás további fejlődését.

II. periódus: a portugál és spanyol hatás

A XVI. századtól kezdve a portugálok és a spanyolok a kereszténység terjesztése, valamint az új technológiák, termények, és növények megismertetése mellett, az emberi test felépítésével foglalkozó írásokat is elhozták Japánba. Ezt az orvostudományt japánul *nanban-igakunak* 南蛮医学 („déli barbár” orvoslás) nevezzük.⁵² Eleinte sikeresnek bizonyult a kereszténység terjesztése, ennek kapcsán pedig több karitatív jellegű tevékenységről, intézmény létesítéséről beszélhetünk.⁵³ A kereszténység betiltása és üldözése révén viszont ez a folyamat hamarosan lezárul, és ilyen módon a *nanban* orvoslás elterjedése is félbeszakad. Az anatómia szempontjából viszont nagyon fontos ez az időszak, ugyanis a japánok megismerkedhetnek a reális ábrázolásmóddal, vala-

⁵⁰ Shinmura et al. 2006.

⁵¹ Inoue 1972: 517.

⁵² Az elnevezés onnan származik, hogy a japánok a korabeli portugálokat és spanyolokat, valamint az általuk meghódított környező ázsiai területeket (Goa, Fülöp-szigetek stb.) *déli barbároknak* nevezték. (Inoue 1972: 517).

⁵³ Shinmura et al. 2006: 144.

mint az európai sebészettel. A legelső dokumentált esemény Luis d'Almeida⁵⁴ személyéhez kapcsolódik, aki engedélyt kapott Ōtomo Yoshishige 大友義鎮 (1530–1587) hadúrától, hogy európai stílusú kórházat létesíthessen Ōita városban, ahol sebészetet folytatott. Később a kórház megsemmisült a Shimazuk és az Ōtomok közti hadakozás következtében.⁵⁵ A keresztény hittérítők által képviselt sebészet a keresztényüldözés ellenére a portugál származású Christovao Ferreira,⁵⁶ valamint Kurisaki Dōki 栗崎道喜⁵⁷ révén még továbbfejlődött. A portugál és spanyol hatás különösen fontos volt a japán sebészet fejlődését illetően, ugyanis az új hadi technológiák okozta sérüléseket a sebészet nélkül nem lehetett volna gyógyítani. Ezek az újdonságok tehát hozzájárultak az új orvosi technikák megjelenéséhez.

Noha rövid periódusról beszélhetünk, láthatjuk, hogy mégis jelentős hatást gyakorolt a japán gyógyászat további fejlődésére, azon belül is a sebészet önálló kialakulására. Ugyanakkor elég, ha csak a karitatív jellegű létesítményekre, vagy arra szemléletre gondolunk, amely ehhez szorosan kapcsolódik. Ennek a fejlődési szakasznak a japán nyelvre tett befolyását sem szabad figyelmen kívül hagynunk. Mindemellett még nagyon fontos kapocsként is szolgált a japán orvosláson belül kialakult két nagyobb irányzat, a *goseihō* 後世方 és *koihō* 古医方 között.⁵⁸ Ezt a periódust váltja fel közvetlenül az európai (a holland közvetítésnek köszönhetően „hollandnak” is mondott) orvostudomány megjelenése, amelyet a japán orvostörténetben *kōmō-igaku*ként 紅毛医学 („vörös hajúak orvoslása”) ismerünk. A hollandokkal létesített

⁵⁴ Luis d'Almeida (1525–1583) gazdag portugál nemesi családból származott, sebészetet tanult. Apja révén jut el Goára, majd onnan Japánba. A kórház létesítéséhez saját vagyonát is felhasználta. (Inoue 1972: 520).

⁵⁵ Shinmura et al. 2006: 144.

⁵⁶ Később zen-buddhista szerzetes lett és felvette a Sawano Chūan 沢野忠庵 japán nevet. (KJE 1998: 1099).

⁵⁷ A fülöp-szigeteki Luzonban tanult sebészetet, és később megalapította a Kurisaki-irányzatot. (KJE 1998: 789).

⁵⁸ Nem sokkal az után, hogy a kínai orvosláson belül a XIV. században megjelent az ún. *rishu-igaku* 李朱医学, Japánban többek között Tashiro Sanki 田代三喜 (1465–1544), Manase Dōsan 曲直瀬道三 (1507–1594), Nagata Tokuhon 永田徳本 (?–?) révén válik ismertté. Az új ismereteiket saját tapasztalataikkal is kiegészítették, és így hozták létre a *goseihō*-irányzatot, amellyel ellentétben a régi gyökerekhez való ragaszkodást valló *koihō*-irányzat igyekezett az orvosi tudás alapjait a régi kínai klasszikusokra, többek között a *Shanghan Lunra* helyezni, egyik legjelentősebb képviselője Nagoya Gen'i 名古屋玄医 (1628–1696). (Inoue 1972: 521).

kapcsolat számos területen hozott újat a japán tudománytörténeten belül, mivel a holland nyelv a többi európai tudás közvetítő nyelve lett, így annak tanulmányozása különösen fontossá vált a japánok számára.

III. periódus: a holland nyelv és tudomány hatása

A hollandok nem sokkal a portugálok után érkeztek Japánba. Eredeti céljuk az volt, hogy erős kereskedelmi kapcsolatot létesítsenek a japánokkal, és mivel hittérítést nem szándékoztak végezni, ezért is kerülhettek kiváltságos helyzetbe a Tokugawa-kormányzás bezárkózási politikája alatt. Ehhez a helyzethez még az is hozzájárulhatott, hogy ebben az időszakban a japánok és a portugálok közötti diplomáciai kapcsolatok komolyan megromlottak, és a keresztényüldözés folyamata is elindult. Nagasaki (azon belül Dejima szigete) így válik az európai tudományok, ismeretek kapujává, és az európai tanulmányok fellegvárává azoknak a tolmácsoknak is köszönhetően, akik később nemcsak a nyelvi korlátok áthidalásában, hanem a különféle tudományok terjesztésében is rendkívül fontos szerepet játszottak azáltal, hogy rengeteg európai természettudományi, többek közt orvosi művet fordítottak le japán nyelvre. Ők lettek a holland tudományok és a nyelv ismerői, vagyis japánul az ún. *ranga-kusha*-k 蘭学者.⁵⁹ Ezzel egy időben számos orvos és tudós látogatott el Japánba, hogy megerősítsék a diplomáciai kapcsolatokat. Például, az Edo-kor első időszakában a német orvos, Caspar Schamberger (1623–1706) 1649-ben látogatott el Japánba azzal a céllal, hogy bemutassa a nyugati orvosi újdonságokat és a hadtudomány vívmányait. Caspartól ezalatt több japán orvos is tanult sebészeti eljárásokat (amelyeket az orvostörténet Caspar-féle sebészetnek nevez), valamint ténylegesen gyógyított is főleg magas rangú japán személyeket.⁶⁰ Ahogyan már korábban is utaltunk rá, rengeteg tolmács érkezett Dejimára, akik közül ki kell emelni Motoki Ryōi 本木良意 (1628–1697) és Narabayashi Chinzan 榎林鎮山 (1648–1711) nevét. Motoki nevéhez fűződik a német Johann Remmelin eredetileg latin nyelven írt *Pinax microcosmographicus* című írásának fordítása hollandról japán nyelvre, amely *Oranda Keiraku Kinmyaku Zōfuzu* 阿蘭陀經絡筋脈臟腑図解 címmel vált ismertté Japánban. Narabayashi szintén tolmácsként került a holland kereskedelmi

⁵⁹ Egyik leghíresebb tudós köztük Ōtsuki Gentaku 大槻玄沢 (1757–1827), akinek a nevéhez fűződik a *Rangaku Kaitei* 蘭学階梯 című írás. Elérhető: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_e0077/index.html

⁶⁰ Shinmura et al. 2006: 147.

telepre, ahol aztán ő is elkezdett orvoslást tanulni. A kereskedelmi telepen tanultakat 1706-ban végül *Kōigekasōden* 紅夷外科宗伝 című írásában foglalta össze. Ezen felül Yoshio Kōgyū 吉雄耕牛 (1724–1800) nevét is fontos kiemelni, mert munkásságával hozzájárult a sebészetén kívül a belgyógyászat és a betegségek diagnosztizálásának fejlődéséhez.⁶¹

A holland kapcsolatoknak köszönhetően európai tudósok is megismerkedhettek a *shinkyūjutsuval* 鍼灸術 (akupresszúrával és moxibúcióval történő stimulálás technikája), vagy a japán kámforral, valamint tanulmányozni kezdték Japán helyi sajátosságait, növény- és állatvilágát is, aminek eredményeképpen számos ilyen témájú írás is születik. Ennek egyik példája a német természettudós Engelbert Kaempfer (1651–1716) révén összeállított *Nihonshi* 日本誌 című mű is. Ugyanilyen fontos megemlíteni a német természettudós Philipp Franz von Siebold (1796–1866) nevét is, aki 1823-ban érkezett Japánba természettudományi és orvosi – azon belül főleg sebészeti – ismereteket oktatni. Sieboldnak Japánban született egy Kusumoto Ine 楠本イネ nevű leánygyermek, akit Japán legelső nyugati stílusú gyógyászat orvosnőjének (szülész) tartanak. Hasonlóképpen, a bezárkózás politika ellenére, több japán tudós is eljutott Európába. A holland gyógyászat a japán anatómia önálló szakterületté válásában is óriási szerepet játszott, amelynek részletezésétől a jelen tanulmányban eltekintünk.⁶² Ahogyan már korábban is említésre került, ez az a fordulópont a gyógyászatban belül, amikor az orvoslás történetét már nem tudjuk egy egységként kezelni, mivel többféle irányzat (*ko'ihō*, *ranpō-igaku*, *kanransecchū*, *kanpō-igaku* stb.) kezd párhuzamosan fejlődni. Ráadásul nemcsak irányzatokkal, hanem már önálló szakterületekkel találkozhatunk.

IV. Záró gondolatok

Ahogy ezt tanulmányunk során megmutattuk, Japánban a történelem során az emberi test gyógyításának története és fejlődése párhuzamosan ment végbe materiális és spirituális vonalon. A tanulmány ezt a párhuzamos fejlődést volt hivatott bemutatni. A materiális és a spirituális megközelítés máig hangsúlyos szerepet kap Japánban, hiszen a klasszikus medicina mellett továbbra is virágoznak a különböző egyéb alternatív terápiák, ahogyan a spirituális támogatást kínáló módszerek is. Ahogy a múltban, úgy a jelenkorban is a spirituális megközelítés szorosan kapcsolódik a betegség lelki vonzatának kezelésé-

⁶¹ Shinmura et al. 2006: 149–150.

⁶² Erről bővebben Zentai 2015.

hez. Japánban a modern orvostudomány fejlődésével nem vonultak vissza a spirituálisan gyógyító figurák, avagy hagyományos módszereket alkalmazó gyógyítók sem, hanem ezek a modern orvosi ellátással párhuzamosan, azt szinte kiegészítve tevékenykednek napjainkban is. Manapság egyre többen vagyunk annak tudatában nem csupán Japánban, hanem máshol is a világon, hogy valójában a holisztikus megközelítés kínálja a leghatékonyabb eredményt a gyógyításban. Ahogy azt Japán példája is mutatja, a különböző megközelítések gazdag hagyományukból táplálkozva tudnak egymás mellett, ideális esetben egymást kiegészítve létezni és működni.

Felhasznált irodalom

- Akata Mitsuo 赤田光男 1979. „Girei denshō 儀礼伝承 [Rítus és hagyomány].” In Akata Mitsuo 赤田光男, Miyata Noboru 宮田登, Fukuta Ajio 福田アジオ et al. (eds.) *Nihon Minzokugaku* 日本民俗学 [Japán néprajza]. Tokyo: Kōbundō, 83–112.
- Birtalan, Ágnes 1993. „Scapulimancy and Purifying Ceremony (New Data on the Darqad Shamanism on the Basis of Materials Collected in 1992).” In *Proceedings of the 35th PIAC September 12–17, 1992 Taipei, China*. By Chieh-hsien Ch'en. Taipei, Taiwan, National Taiwan University and Center for Chinese Studies Materials, 1–10.
- Birtalan, Ágnes 2006. „Initiation of Shaman-Type Mediators. Brief Survey of the Cases of Korean Mudang, Mongolian Böö and Hungarian Táltos.” In *Hungary, Central and Eastern Europe and Korea. Current Issues in Humanities and Social Sciences 17th – 19th July 2006*. (The Sixth International Conference of KACEEBS). Seoul, Korea, Hankuk University of Foreign Studies, 197–206.
- Blacker, Carmen 1975. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen & Unwin.
- Csendom Andrea 2014. „A japán buraku társadalmi réteg kialakulása és gyökerei: A kegere félelem.” In Doma Petra, Takó Ferenc (szerk.) „Közel, s Távolság” IV. *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2014*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 403–424.
- Fairchild, William P. 1962. „Shamanism in Japan.” *Folklore Studies* 21: 1–122.
- Fujikawa Yū 富士川游 1904. *Nihon igakushi* 日本医学史 [Japán orvostörténet]. Tōkyō: Shōkabō.
- Fujikawa Yū 富士川游 1933. *Nihon igakushi kōyō* 日本医学史綱要 [A japán orvostörténet lényege]. Tōkyō: Kokuseidō.
- Hattori Toshiro 服部敏郎 1981. *Nihon igakushi kenkyū yowa* 日本医学史研究余話 [Japán orvostörténeti kutatások]. Tōkyō: Kagakushoin.
- Hendry, Joy 1986. *Becoming Japanese. The World of the Pre-School Child*. Manchester: Manchester University Press.
- Hoppál Mihály 2006. „A samanizmus kutatása Magyarországon.” *Ethnographia* 117: 345–367.
- Hoppál, Mihály 2013. *Shamans and Symbols. Prehistory of Semiotics in Rock Art*. Budapest: International Society for Shamanistic Research.

- Iijima Yoshiharu 飯島吉晴 1991. *Kodomo no minzokugaku. Kodomo wa doko kara kita no ka* 子供の民俗学 子供はどこから来たのか [A gyermek néprajza. Honnan érkeznek a gyermekek?]. Tokyo: Shinyōsha.
- Inoue Kiyotsune 井上清恒 1972. „Nanban igaku no tenkai 南蛮医学の展開 [A déli barbár orvoslás fejlődése].” *Shōwa Igakkai Zasshi* 32.10. Tōkyō: The Showa University Society, 517–524.
- Itabashi Haruo 板橋春夫 2007. *Tanjō to shi no minzokugaku* 誕生と死の民俗学 [A születés és halál néprajza]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Kalland, Arne 1991. „Facing the Spirits: Illness and Healing in a Japanese Community.” Nordic Institute of Asian Studies. NIAS Reports 2.
- Kindaichi Haruhiko 金田一春彦 1986. *Nihongo* 日本語 [Japán nyelv]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Kiss Mónika 2017. „Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában: A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára.” *Távol-keleti Tanulmányok* 8.2: 87–126.
- KJE = Shinmura Izuru 新村出. 1998. *Kōjien* 広辞苑 [Kifejezések erdeje] 5th edition. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Kosoto Hiroshi 小曾戸洋 2002. *Kanpō no rekishi* 漢方の歴史 [A tradicionális japán gyógyászat története]. Tōkyō: Taishūkan.
- Lebra, Takie Sugiyama 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Maki Sachiko 横佐知子 1999. *Nihon no kodaiijutsu* 日本の古代医術 [Japán ókori gyógyászata]. Tōkyō: Bungeishunjū.
- Matsuoka Etsuko 松岡悦子 2003. „Ninshin, shussan. Ima, mukashi 妊娠、出産。今と昔 [Várandósság, születés. Ma és régen]. In Shintani Takanori 新谷尚紀, Namihira Emiko 波平恵美子, Yukawa Yōji 湯川洋司 (eds.) *Kurashi no naka no minzokugaku 3. Isshō* 暮らしの中の民俗学. 3. 一生 [Folkór a mindennapi életben. 3. Életciklus]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 9–34.
- Mecsi Beatrix 2017. „A „Magányos szent” és a „Hegyi szellem” Korea buddhista kolostoraiban.” In Hamar Imre, Kósa Gábor, Gelle Zsóka (szerk.) *Szent hegyek a buddhizmusban*. Budapest: ELTE Buddhizmus-kutatás Központja, 149–159.
- Miyata Noboru 宮田登 2007. *Kodomo, rōjin to sei. Miyata Noboru Nihon wo kataru shirīzu* 12. 子供、老人と性. 宮田登日本を語るシリーズ [Gyerek, idős és nemi élet. Miyata Noboru Japánról mesél sorozata 12.]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Namihira Emiko 波平恵美子 2009. *Kegareケガレ* [Tisztátalanság.]. Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Németh Anita 2018. „Pokol és Paradicsom kapuja: az Osorezan.” In Doma Petra, Takó Ferenc (szerk.) „*Közel, s Távol*” VI. *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2016*. Budapest: ELTE Eötvös Collegium, 83–106.
- NKI=Nihon Tōyōigakkai 日本東洋医学会 (ed.) 2002. *Nihon kanpōigaku* 日本漢方医学 [A japán tradicionális orvoslás]. Tōkyō: Nihon Tōyōigakkai.
- Ohnuki-Tierney, Emiko 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ōtō Yuki 大藤ゆき 1968. *Koyarai* 児やらい [Gyermeknevelés]. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.

- Ötsuka Yasuo 大塚恭男 2002. *Tōyōigaku* 東洋医学 [Tradicionális keleti orvoslás]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Ötsuki Gentaku 大槻玄沢. Rangaku Kaitei 蘭学階梯 [Bevezetés a holland tudományokba]. (s.n.)(s.l.). http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_e0077/index.html
- Papp Melinda 2013. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág” *Távol-keleti Tanulmányok* 3.1–2: 227–248.
- Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Continuity and Change of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Papp Melinda 2018. „Tisztaság és tisztátalanság képzetei a japán népi kultúrában. A gyermekszületéshez kapcsolódó rítusok és tilalmak.” In Déri Balázs, Kósa Gábor, Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási elképzelések a tisztaságról és a tisztátalanságról. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. (AFION könyvek 4.) Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. Vallástudományi Központ, Budapest, 122–134.
- Sakai Shizu 酒井シヅ 1982. *Nihon no iryōshi* 日本の医療史 [A japán gyógyászat története]. Tōkyō: Tōkyō Shoseki.
- Shinmura Taku 新村拓 et al. 2006. *Nihon iryōshi* 日本医療史 [Japán orvostörténet]. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Shuzui Kenji 守随憲治 2000. *Chikusai* 竹齋 [Chikusai]. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Szabó Balázs 2013. „Shushigaku – a Tokugawa Japán »hivatalos« filozófiája.” In: *Távol-Keleti Tanulmányok* 2.1: 135–144.
- Szabó Balázs 2016. *Test és Tudat – a japán harcművészeti filozófia hajnala*. Budapest: Torii Könyvkiadó.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok »japanizációja« a korai Meiji érában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2017.2: 151–187.
- Tanba Yasuyori 丹波康頼 1859. *Ishinpō* 医心方 [A leglényegesebb orvosi eljárások]. (n.p.). http://www.emuseum.jp/detail/100173/000/000?mode=detail&d_lang=zh&s_lang=zh&class=&title=&c_e=®ion=&era=¢ury=&cptype=&owner=&pos=65&num=4
- Wang Shuhe 王叔和 1650. *Mai jing* 脈經 [Pulzus könyve]. (n.p.). <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00005300#?c=0&m=0&s=0&cv=383&t=0&xywh=5214%2C-240%2C16906%2C4800>.
- Wolfgang, Michel-zaitso 2000. „*Inner Landscapes*” – *Japans Reception of Western Conceptions of the Body. Medicine in Japan and Germany*. Bonn: Japan Society for the Promotion of Science / Deutsche Gesellschaft der JSPS-Stipendiaten.
- Yamai no Sōshi* 病草紙 [Betegségek képeskönyve]. (s.n.)(s.l.). http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/chi04/chi04_04420/chi04_04420.html
- Zentai Judit Éva 2013. *Az Edo-kori egészségmegőrzés és orvoslás képe Kaibara Ekiken Jódzókun című írásának elemzése alapján. Forrástanulmány a japán orvoslás-történet kutatásához*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola.
- Zentai Judit Éva 2015. „A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában.” *Kaleidoscope Művelődéstudomány- és Orvostörténeti Folyóirat* 11: 12–22.

SZABÓ BALÁZS

A fekete hajók előtt: nyugati kapcsolatfelvételi kísérletek Japánnal

Jól ismert tény a japán történelemben, hogy a 19. század közepén az ország (elsősorban a nyugati hatalmak előtti) megnyitása a Matthew Calbraith Perry vezette amerikai hajók fenyegető fellépésére történt meg 1853 után, amely látogatást az első szerződés megkötése követte, az események pedig megállíthatatlanul vezettek a sóguni rendszer bukásához és az ország modernizálásához.¹ A Perry-flottilla érkezése sokszor olyan kezelést kap, mintha azok a hajók a semmiből bukkantak volna fel, s a kutatók kevés figyelmet szenteltek annak, milyen előzményei voltak az amerikai expedíciónak, mely országok és milyen sikerrel próbálták felvenni előzetesen a kapcsolatot Japánnal. Jelen írás ezt a kérdést próbálja körüljárni, vagyis azt, milyen okai, előzményei voltak Perry látogatásának, mely országok és miért voltak érdekeltek a távoli, elzárt szigetország diplomáciai és kereskedelmi megnyitásában?

Japán az 1630-as évek során fokozatosan bezárta kapuit a külföld előtt, 1640 után kereskedelmi kapcsolataikat a kínaiakra és a hollandokra korlátozták, mindkét ország kereskedői számára Nagasakiban jelölve ki egy az ország többi részétől gondosan elzárt területet. Ezen túl diplomáciainak is tekinthető, de közvetett kapcsolat állt fenn Koreával és a Ryūkyū királysággal, azonban ezek egyikében sem Japán mint állam volt a partner.² A bezárkózást viszonylag gyorsan és erőszakosan végrehajtó Tokugawa-hatalomnak szerencséje volt, az Ibériai-félszigeten zajló események elvonták Spanyolország és Portugália figyelmét, a harmincéves háború pedig amúgy is lefoglalta az

¹ Hozzátevé, mint azt Takó Ferenc helyesen jegyzi meg Japán modernizálásáról szóló tanulmányában, hogy az ország modernizálását a Meiji-korban végrehajtó politikusok és tudósok „korántsem szakadtak el a tradíciótól olyan nagy mértékben, mint azt első pillantásra gondolnánk, és mint azt közülük sokan állították” (Takó 2017: 151).

² Korea esetében a kapcsolat a tsushimai Sō családon keresztül valósult meg, akik bár sohasem mulasztották el az általuk ápoltságok „hivatalos” jellegét hangsúlyozni (egy ízben még állami pecsétet is hamisítottak ezért), ám a gyakorlatban úgy működtek, mintha mindkét államot képviselnék.

európai nagyhatalmakat, senki számára nem volt fontos, hogy az országaikat Japánban ért sérelmeket megtorolják. A csend a 18. század elején tört meg, amikor a Nagy Péter alatt erőre kapó Oroszország elkezdte feltérképezni maga számára is alig ismert keleti határait.³ A 18. század eleji orosz expedíciók a bakufu vezetőiben leginkább azt a meggyőződést erősítették meg, hogy az ország bezárása szükséges és hasznos döntés volt, ami azt vonta magával, hogy az 1792-es Adam Laxmann,⁴ majd az 1804-es Nyikolaj Petrovics Rezanov vezette diplomáciai kapcsolatfelvételi kísérletek eleve kudarcra voltak ítélve, a követségek dolgavégezetlenül távoztak Japánból. A kudarc miatt méltóságában sértett arisztokrata Rezanov még büntető jellegű támadásokat is szervezett Japán ellen a következő években,⁵ ami várakozásával ellentétben nem megrémítette a japánokat, hanem megerősítette azon meggyőződésüket, hogy az orosz diplomácia csak az agresszív hódítás előszobája.⁶

³ A 17. század végén az I. Péter alatt erőre kapott Oroszország elkezdte felderíteni sajátjának tekintett, ám jóformán ismeretlen szibériai és távol-keleti területeit, amely során expedíciók jutottak el Kamcsatkába, orosz területté nyilvánítva azt, majd felfedezték a Kuril-szigeteket is, amelyekről 1700 körül már tudták, hogy közel fekszenek Japánhoz (Lensen 1950: 3). Mivel időnként japán hajótörtek kerültek ezen a részen orosz kézbe, az oroszoknak tudomására jutott a Kuril-szigeteken túl egy bizonyos Matsumai (Hokkaidó, amelyet a Matsumae-han ellenőrzött), azon túl pedig a japán fősziget létezése – I. Péter érdeklődést mutatott a távoli ország iránt, így 1711-ben már kifejezetten a japánokkal való kapcsolatfelvételt is célzó expedíció hatolt el az északi Kuril-szigetig egy bizonyos Kozirjev vezetésével. Ez az első kapcsolatfelvétel japán szempontból kifejezetten ijesztően sikerült: hat nagy evezős csónakon mintegy hatvan orosz és kamcsatkai kelt át a szoroson, akik partra szállva azonnal tüzet nyitottak a helyi lakosokra, mintegy tízet meg is ölve közülük. Edoba részletes beszámoló jutott el az eseményekről, óriási felháborodást váltva ki, ami sokat ártott a későbbi, már barátságosabb orosz kapcsolatfelvételi kísérleteknek is (Lensen 1950: 4–5).

⁴ A Laxmann-expedíció előkészületeiről és lefolyásáról lásd Lensen 1950: 18–21.

⁵ Rezanov uralkodói jóváhagyás nélkül, saját hatáskörben utasította a kamcsatkai helyőrség parancsnokát, hogy szervezzen büntető jellegű expedíciókat a japán fennhatóság alatt álló területekre. A helyőrség egyik tisztje, Nyikolaj Hvosztov hadnagy 1806 kora őszén partra szállt Szahalin szigetén s megtámadta az ott levő, a hokkaidói Matsumae-birtokhoz tartozó helyőrséget, feldúlva azt. Hvosztov 1807 tavaszán újra akcióba lépett, ezúttal a Kuril-szigetekhez tartozó Etorofu szigetén szállt partra s támadta meg az ottani japán kirendeltséget – a harcban japán oldalon részt vett Mamiya Rinzō, a későbbi neves felfedező, aki maga is megsebesült. Az oroszok később, a japán fogságba került Golovnin ezredeskiszabadulásakor, 1813-ban hivatalosan sajnálkozásukat fejezték ki az 1806-1807 évi eseményekért, azokat Hvosztov egyéni akciójának állítva be.

⁶ Hvosztovék akciói rendkívül felháborították a bakufut, támadásukat lényegében Oroszország Japán elleni hadüzeneteként értékelték (Wildes 1945: 76).

Ha a japánoknak voltak is illúziók arra nézve, hogy a diplomáciát katonai fenyegetéssel, agresszióval kombináló politika orosz sajátosság lenne, amely más nagyhatalmakra nem jellemző, azok hamar eloszlottak az 1808-as Phaeton-incidens kapcsán, amikor egy angol hadihajó hatolt be Nagasaki öblébe, ellátmányra vonatkozó követeléseit ágyúival támasztva alá. A három napig tartó feszült szembenállás a japán fél teljes megszegésével ért véget, amikor a japánok, belátva, hogy képtelenek kárt tenni a modern hadihajóban, végül az angolok minden feltételét teljesítették, amit követően azok elhajóztak.⁷ Az eset a nagasaki megbízott (*bugyō* 奉行) öngyilkosságával ért véget, s komoly hatása volt arra, hogy Japánban többen a vészharangot kezdték kongatni a külföldi haditechnika szemmel látható felsőbbrendűsége miatt.

A Rezanov-küldöttség utáni orosz akciók alapvetően bizalmatlanná tették a japánokat az orosz szándékokat illetően, de úgy tűnik, orosz oldalról ezeket nem tartották olyan dolognak, ami árnyékot kellene vessen a két ország kapcsolatára. Már néhány évvel később, 1811-ben Vaszilij Golovnin ezredes a diplomáciai kapcsolatok felvételének szándékával érkezett Kunashiri szigetére (a Kuril-szigetek egyike), ahol a japánok azonban elfogták és Hakodatéba vitték őt és néhány társát. Két évnyi fogság után végül 1813-ban szabadultak ki, figyelemreméltóan szívélyes körülmények között: a két fél ajándékokat cserélt, a japánok átadták a Laxmann- és Rezanov-féle látogatásokról készített japán jegyzőkönyveket, az oroszok pedig a Külügyminisztérium levelét, amelyben elítéli Hvosztov kártékony akcióit.⁸ Az orosz figyelem ezt követően elfordult Japánról, 1813 után az ötvenes évekig bár több száz, idegen hajókkal kapcsolatos incidenst regisztráltak, ezek között egyetlen orosz hajókkal kapcsolatos sem volt.⁹

Az idegen hajókkal kapcsolatos problémák új fejezetét jelentették az amerikai bálnavadászok. A fiatal állam ipara nagyban támaszkodott a bálnaolajra, ennek megfelelően bálnavadászatra szakosodott vállalkozások százai működtek a tengereken. A Csendes-Óceánban a bálnák száma drámaian csökkent, a hajóknak egyre messzebb, egyre északabbra kellett hatolniuk az állatok után – így jutottak el a század harmadán Ezochi (a későbbi Hokkaidō) partjaihoz. A bálnavadászhajók koncentrációja az északi Csendes Óceánon az 1840-es évekre óriási lett: az amerikai bálnavadászhajók fele ezen a területen tevékeny-

⁷ Az esetről részletes áttekintést nyújt Wilson 2010.

⁸ Maga Hvosztov, akit hadbírótság fenyegetett egy ideig, addigra hősi halált halt a finnek elleni egyik ütközetben, kényelmes helyzetbe hozva az orosz diplomáciát.

⁹ Beasley 1972: 77.

kedett s az összes bálnaolaj 80 százaléka innen származott.¹⁰ A kor bálnavadászajói jellemzően több hónapot töltöttek a nyílt vízen s az elejtett bálnából az olaj kinyerését a fedélzeten végezték el – ehhez a munkához tűzre, ennek megfelelően rengeteg tűzifára, valamint nagy mennyiségű édesvízre volt szükség, amelyeket a hajóknak folyamatosan pótolniuk kellett. Az 1820-as évektől kezdve amerikai és brit bálnavadászok nagy számban dolgoztak Japán keleti partvidékétől nem messze, az incidensek ennek megfelelően szaporodtak. 1832-ben egy mitoi samuráj arról panaszkodott, hogy a múltban akülföldi hajósok még összebarátkoztak a mitoi halászokkal, így jutottak tőlük élelemhez, de 1831 után változtattak a hozzáállásukon egyszerűen kifosztották a japán teherszállító hajókat a nyílt vízen.¹¹

A Japán partjaira vetődő idegen hajókkal való bánásmódra vonatkozóan a szabályozás igénye a 19. század elején vetődött fel komolyan: az ország bezárkózását megszabó rendelkezések, amelyeket az 1630-as években hoztak, csak a japánok országelhagyási tilalmát és a külkereskedelem tiltását szabták meg, nem adtak fogódzót például a hajótöröttként, vagy élelem és víz vételezése céljából kikötő hajókra nézve. Rezanov látogatása után született meg az első ilyen rendelkezés, ez az 1806-os törvény azt mondta ki, hogy a kikötő hajókat el kell látni tűzifával és vízzel (*shinsui-kyōyo* 薪水給与), a hasonló értelmű 1842-es rendeletről ezt a Bunka éveiben kiadott *shinsui-kyōyo* törvényként szoktuk megkülönböztetni. Ezt a rendelkezést azután a Hvosztov-féle támadásokat követően 1807-ben úgy módosították, hogy az nem vonatkozik az orosz hajókra, azokkal szemben az elüldözés lett a követendő eljárás.

A század eleji oroszokkal kapcsolatos fejlemények mellett hamarosan az angolok is jelentkeztek (amiből világos, hogy a Phaeton-ügyet brit oldalról ugyancsak nem érezték olyannak, ami a két ország kapcsolatára árnyékot vetetne), már 1816-ban ryūkyūi kereskedőkön keresztül diplomáciai levelet küldtek Japánnak a kapcsolatok és a kereskedelem ügyében, 1817 és 1822 között pedig angol hajók több alkalommal az edoi öbölbe, egészen Uragáig hajóztak be, hogy átadhassák a hozott hivatalos leveleket, ám ezek átvételét a japán hatóságok következetesen megtagadták.

Az 1824-es év két olyan incidenst is hozott, amelyek nagy nyilvánosságot kaptak s a bakufut az idegenekkel kapcsolatos törvény szigorítására bírták rá. Bunsei 7. év (1824) 5. hó 28. napján a Mito birtokhoz tartozó ōtsu-i tenger-

¹⁰ Hilt 2007: 292–293, 296.

¹¹ Chang 1970: 42–43.

parton (Ōtsuhama 大津浜) egy angol hajóról tizenkét tengerész szállt partra, akiket a mitoi birtok helyi képviselői elfogtak és kikérdeztek. Mint kiderült, a hajójukon skorbut ütötte fel a fejét, ezért friss zöldségeket és vizet keresni jöttek – a helyi előljáró döntése szerint a japánok ellátták őket mindezzel és szabadon távozhattak a hajójukra. Az ezt követő vizsgálat során kiderült, hogy a helyi halászok gyakran találkoznak amerikai bálnavadászokkal a tengeren, s kisebb mértékű kereskedelmet is folytatnak velük – a hatóságok több mint háromszáz halászt kérdeztek ki ennek kiderülése után. Az ügy a mitoi radikálisan idegenellenes táborban (Fujita Yūkaku 藤田遊郭 és köre) óriási felháborodást váltott ki, az ilyen esetek sokkal szigorúbb intézését követelték a han vezetőitől, s az eset gyakori hivatkozássá lett a Mito és a sóguni kormány közti levelezésben is.

A másik eset ugyanazon év 8. havában történt délen, a Satsuma-birtokhoz tartozó Takarajima 宝島 szigetén, ahol egy szintén angol hajóról tengerészek szálltak partra és a helyiektől tehenet próbáltak vásárolni. Miután a kérésüket megtagadták, egy húsz-harminc fős felfegyverzett csoporttal jöttek vissza és egyszerűen elvittek három állatot: nem világos, hogy ez mennyire erőszakmentesen történt, az egyik helyi jelentés szerint egy partfelügyelő két rōnin segítségével tüzet nyitott az angolokra, egyet meg is ölve közülük, de az ilyen, a saját helytállást alaposan kidomborító jelentéseket kritikusan érdemes kezelni.

Ilyen események hatására született meg 1825-ben az idegen hajók elüldözéséről szóló bakufu-rendelet,¹² amely a Japán partjainál felbukkanó idegen hajókra vonatkozóan arra utasított, hogy azokra tüzet nyitva meg kell akadályozni a kikötésüket, az esetleg partra szállt hajósoknak pedig az elfogására adott parancsot.

A Tenpō-időszak (1830–1844) a belső, gazdasági problémákon túl az idegen hajók jelentette kihívást is magával hozta: ennek intenzitása és a róla folyó vita hevesége a Morrison-incidenssel (1837) nőtt meg. A Kína és Nagy-Britannia között kirobbant ópiumháború hírei 1840-re érték el Japánt, a háborút lezáró, s gyakorlatilag Kína kapitulációját jelentő nankingi szerződés részletei pedig 1843-ban váltak ismertté – az edoi hivatalnokok legrosszabb félelmeiket látták igazolva a hírek hallatán. Bár jelentős kutatók, mint W. G. Beasley alaptalannak tartották a japán félelmeket attól, hogy a briteknek Kína

¹² Japánul a „gondolkodás nélküli elüldözésre” (*muminen-uchiharai* 無二念打払) vagy az „idegen hajók elüldözésére” (*ikokusen-uchiharai* 異国船払) vonatkozó rendeletként ismert, de a kiadás időszaknevéből szokás „Bunsei-kori elüldözési rendeletként” (*Bunsei no uchiharairei* 文政の打払令) is emlegetni.

után Japán lett volna a következő célpontjuk, a partjaiktól nem túl messze tartózkodó nagy brit hadiflotta nem elhanyagolható fenyegetést jelentett. Az azt megelőző évben már döntés született az 1825-ös, a külföldi hajók bármiféle céllal való kikötését illegálisnak bélyegző és az idegenek azonnali elűzését megparancsoló rendelet felülvizsgálatáról, kiadták az ún. *shinsui-kyōyō-rei* 薪水拾与令 (szó szerint „tűzifával és vízzel való ellátásról szóló rendelet”), a következő szöveggel:

„1825-ben elrendelésre került, hogy az idegen hajókat gondolkodás nélkül el kell űzni. Azonban, összhangban a jelen folyó reformokkal, amelyekkel a Kyōhō és a Kansei időszakok gyakorlatát kívánjuk folytatni, a sógun kegyesen tudomásunkra hozta, hogy a továbbiakban könyörületes szándékozik lenni. Ennek megfelelően olyan idegenekkel kapcsolatban, akik viharkár vagy hajótörés következtében érkeznek partjainkra élelmet, tűzifát vagy vizet keresve, a sógun nem gondolja megfelelő lépésnek más nemzetekkel szemben, hogy anélkül elűzzék őket, hogy a pontos körülményeiket meg ne tudtuk volna.”¹³

A rendelet természetesen csak a bakufu saját lelkiismeretének megnyugtatóását szolgálta inkább, hiszen korábban sem gondolta senki komolyan, hogy egy Japán partjainál kikötő, kellően felfegyverzett külföldi hajóval szemben bármilyen falusi előljáró erőszakkal tudna fellépni, a legtöbb, ami ilyen esetekben történt, az az eset kivizsgálása és a vélt felelősök (általában teljesen ártatlanul) történő megbüntetése volt. A *shinsui*-rendelet jelentősége inkább abban állt, hogy legitimitációt adott a külföldiekkel való tárgyalásnak: névleg persze egyfajta kihallgatást célozva meg, amikor is a japán hatóságok kifaggatják a külföldi hajósokat kikötésük okairól, majd pedig döntenek a sorsukról, lényegében azonban zöld utat adva az idegenekkel való tárgyalásnak, a diplomáciának. Ez utóbbit pontosan értette az udvar is, ami az idegenektől irtózó Kōmei 孝明 császárt arra ragadtatta, hogy levelet küldjön a bakufunak, hogy figyelmeztetve annak vezetőit legfontosabb feladatukra, ami az ő olvasatában az ország zártságának fenntartása volt. Ez a Tokugawa-kor kétszázötven éve alatt az első császári beavatkozás volt a napi politikába.¹⁴

¹³ Tokugawa kinreikō, vol. 6, 4085. számú dokumentum.

¹⁴ A Tokugawa-rendszer megálmodói, élükön a dinasztiaalapító Tokugawa Ieyasuval még a legszigorúbban el kívánták zárni a samurájokat az udvartól, véget vetve a samurájoknak adományozott udvari rangok évszázados hagyományának is. Ezt a különválasztást azután éppen maguk törték meg, a magukat a „közönséges” *daimyō*k fölött

1832 őszén egy rizst szállító hajó indult el a Csendes Óceán partján levő Toba kikötőjéből Edo felé, tizennégy fős legénységgel. A hajó viharba került, irányíthatatlanná vált és elsodródott Japán partjaitól – tizennégy hónapnyi hánykolódás után már csak hárman voltak rajta életben, amikor partra sodródtak az Egyesült Államok nyugati partján, az Olympic-félsziget csúcsán levő Alava-foknál (Washington állam), a tizennégy éves Otokichi 音吉, a tizenöt éves Kyūkichi 久吉 és a huszonkilenc éves Iwakichi 岩吉. Az ott élő makah indiánok találtak rájuk, akik átadták őket a térségben kereskedelmi állomást működtető angol Hudson Bay Társaságnak, amelynek helyi vezetője úgy vélte, jól jöhetnek a Japán felé tapogatódzó brit diplomácia számára, így Londonba küldte őket, ahova 1835 során érkeztek meg. London azonban végül úgy döntött, nem tud mit kezdeni velük, ezért Makaóra küldték őket, hogy egy megfelelő alkalommal visszaküldhessék őket Japánba.

Makaón egy ott élő német tiszteletes, Karl Gutzlaff vette őket a szárnyai alá, akinek régi álma volt a japánok evangelizációja – segítségükkel elkészítette János evangéliumának egy hevenyészett japán fordítását is. Visszatérésükre 1837-ben adódottlehetőség, amikor egy amerikai kereskedő, Charles W. King fantáziát látott abban, hogy egy csapat hajótöröttet Japánba visszajuttatva (közben egy a Fülöp-szigetekre vetődött csoport is csatlakozott hozzájuk) talán éppen ő lesz az, akinek sikerül a kereskedelem beindítására venni rá a japán kormányt – kibérelte a Morrison nevű hajót, s fedélzetén a japánokkal, valamint egy amerikai misszionáriussal, Samuel Wells Wilsonnal, Japánba hajóztak. Első kísérletüket a partraszállásra az Edotól nem messze levő Urágában tették, itt azonban a parti ütegek a törvénynek megfelelően tüzet nyitottak rájuk, nem merték megközelíteni a partot. Ezt követően délnek hajóztak s Kagoshimában próbálták kikötni, ahol hasonló fogadtatásban volt részük, így feladva az ügyet visszatértek Makaóra.

A Morrison-ügynek komoly belpolitikai következményei lettek. A japán jelentésekből világosan kiderült, hogy a hajó nem viszonzta a tüzet és azonnal távozott – japán kérésre a nagasaki holland telep vezetője próbált informá-

állónak érző Tokugawa-rokon családok (*shinpan daimyō*) között szokássá vált magas udvari rangokat, címeket szerezni, amivel kapcsolatban intenzívebbé vált kapcsolatuk is Kiotóval. Mindez jelentősen növelte az udvar presztízsét s a Kiotó–Edo kapcsolatokat egyfajta elméleti átértelmezéséhez vezetett, ahol a bakufu egyre inkább mint az udvar biztonságának szavatolója jelent meg. A császári udvar biztonságát a külföldiek felbukkanása után közvetlenül összekötötték a zárt ország rendszerének betartásával, az idegenek távoltartása Japántól így egyre inkább bakufu teljesítményének fokmérője lett (Jansen 1995: 150–151).

ciót szerezni a hajóról, az ő jelentése egy évvel később futott be, komoly vitát váltva ki a japán vezetésben, muníciót adva azoknak, akik a gondolkodás nélküli agresszív fellépést hibának tartották. Emellett az is kiderült az esetből, hogy a partvédelmi lövegek nem sokat érnének egy valódi hadihajó ellen: rengeteg lövést adtak ugyan le a Morrisonra, de még csak eltalálni sem voltak képesek a hajót.¹⁵

A Morrison-ügynek köze volt a közvéleményt 1839-ben izgalomban tartó, tudósok elleni leszámolási üggyhez is. Egy *rangaku*val (holland, vagyis nyugati tudományokkal) foglalkozó tudós, Takano Chōei 高野長英 írt egy rövid munkát, amelyben bírálta az idegen hajókkal való politikát és a bakufu külpolitikáját általában is. A mű megjelenése után egy konfuciánus tudós, bizonyos Torii Yōzō 鳥居耀蔵 támadást indított ellene – neki és konfuciánus, illetve *kokugaku*val (nemzeti tudománnyal) foglalkozó társainak már régóta ellenérzései voltak Takanoval és társaival szemben, akiket csak *banshanak* 蛮社, „a barbárok pártján állóknak” gúnyolva támadtak.¹⁶ Az ügyben lehetőséget látva az ellenfeleikkel való leszámolásra, azt alaposan felnagyítva botrányt kavartak, amelybe belekeverték Takano egyik barátját, a jó kormányzati kapcsolatokkal rendelkező Watanabe Kazant 渡辺崋山 és több ismert *rangaku*-tudóst is.¹⁷ Takano, Watanabét és hat társukat 1839 5. havának 14. napján a

¹⁵ Ez azért is volt kellemetlen, mert Nagasaki után az Edo-öböl számított a legerősebben védett japán partszakasznak, az öböl két oldalán található Sagami és Awa tartományok partvédelmét a kawagoe-i Matsudaira, az Oshi Matsudaira, a hikonei Ii, valamint az aizui Matsudaira *fudai-daimyō*k látták el, ezek a családok a Tokugawa-rendszer oszlopai voltak, erősnek és megbízhatónak számítottak. Miután a Morrison-incidens után Perry behajózásakor is kudarcot vallottak, Abe Masahiro, a *rōjū* elnöke leváltotta őket (Miyake 2011: 151).

¹⁶ Mivel Torii Yōzō a bakufu legmagasabb körei által támogatott, a „hivatalos” konfuciánus vonalnak számító Hayashi-iskola vezetőjének, Hayashi Jussainak 林述齋 volt a valódi fia (a Torii családba örökbefogadás révén került), felmerült, hogy a támadás mögött a Hayashi-iskola állt. Ennek azonban ellentmond, hogy Jussai, aki tagja volt a bakufu egyik magas tanácsadó testületének, a Hyōjōshūnak 評定衆, ott mindig mérsékeltnek számított, az idegen hajókkal szemben is türelmesebb bánásmódot követelt.

¹⁷ A Watanabéval szembeni vádak között előkelő helyen szerepelt, hogy 1838-ban megpróbált bekerülni egy, a későbbi Ogasawara-szigetekre küldött japán expedíció tagjai közé. Ezeket a szigeteket a japánok 1675-ben felderítették ugyan, de lakatlannak találták s a továbbiakban nem érdekelték őket. 1827-ben egy angol hajó kikötött ott, s brit felségterületté nyilvánította ugyan a szigeteket, de a brit kormány hivatalosan nem reagált erre. A szigetek halászhajóknak szolgáltak ideiglenes menedékkül, amíg azután 1830-ban egy kis csoport amerikai és hawaii odaköltözött, hogy a halászhajókkal való kereskedelemmel foglalkozzanak. Erről tudomást szerezve szervezett a japán sōguni kormány expedíciót a szigetek fölötti felségjogának demonstrálására, amihez

főminiszter, Mizuno Tadakuni 水野忠邦 parancsára letartóztatták (egyikük, a korábban a Bibliát japánra fordító Koseki San'ei 小関三英 letartóztatása előtt öngyilkos lett), Takanot életfogytiglani börtönre, Watanabét pedig húsz év száműzetésre ítélték. Watanabe két évvel később a száműzetésben meghalt, Takano pedig 1844-ben megszökött a börtönből, majd miután az ország különböző részein bujkált, 1850-ben Edoban felfedezték s elfogása közben megölték.

Többnyire megkérdőjelezhetetlen tényként szokás kezelni, hogy a sóguni hatalom összeomlása az amerikai kapcsolatfelvételi kísérlettel, a „fekete hajók” érkezésével kezdődött. Ez így messze nem igaz persze, hiszen a késői Tokugawa-kor sajátos állapotai addigra kialakultak, a sóguni hatalomgyakorlás válsága adott volt, mint ahogy az is, hogy a magukra hagyott uradalmak hozzászórtak az önálló gazdasági döntésekhez, politikai lavírozáshoz is. Az viszont kétségtelen, hogy Perry expedíciójának időzítése és végrehajtása olyan volt, ami elmozdította a külpolitikai helyzetet a holtpontról, a bakufu nem tudta már a korábban tökélyre vitt halogató, üres ígéretekkel időt nyerni igyekvő politikáját folytatni.¹⁸

Az amerikai diplomácia távol-keleti kérdésekben igyekezett együttműködni a britekkel, aminek az volt a praktikus oka, hogy a britek kínai jelenlétük okán tájékozottabbak voltak mindenkinél – ugyanakkor az amerikai kereskedők féltékenyen nézték a kínai áruk brit kézben levő kereskedelmét, amelynek hasznát (pontos információk hiányában) óriásinak vélték, ezért a gondolat, hogy az Egyesült Államoknak szert kellene tennie egy távol-keleti bázisra, régóta foglalkoztatta az amerikaiakat. A Morrison-incidens után az uralkodó brit nézet, amelyet az amerikaiak is átvettek, az volt, hogy Japán nem nyitható meg tárgyalásos úton – jellemzően nem értették meg a japán helyzetet, azt gondolták, hogy az ország különböző pontjain velük szemben eljáró helyi hivatalnokok elutasító magatartása valamilyen egységes kormányzati állás-

Watanabe csatlakozni kívánt, ám ez az utazás végül nem jött létre. Ettől függetlenül Watanabe lendületesen ostorozta Japán katonai felkészültségét, s *Gaikoku jijōsho* 外国事情書 című munkájában (remek elemzését adja Satō 1972) annak a véleményének adott hangot, hogy egyetlen orosz hadihajó el tudna banni egy egész japán hadsereggel, ami nem tette őt népszerűvé a felkészületlenségét minden áron leplezni akaró Tokugawa-hatalom szemében. Mindenesetre Takano és Watanabe fellépése után nagy divat lett hadtudományi műveket forgatni, sorra jelentek meg például a Songzi hadtudományi klasszikusát magyarázó munkák (Noguchi 1991: 221–222).

¹⁸ A japán politikai gondolkodás működéséről, annak Edo-kori hagyományairól lásd Papp Melinda tanulmányát (Papp 2013).

pontot képvisel. A valóság ezzel szemben az volt, hogy ezeknek a hivatalnokoknak semmilyen mérlegelési, döntési jogköre nem volt, bizonytalanságuk és elutasító hozzáállásuk pusztán saját erőtlenségükből fakadt.¹⁹

A Morrison-expedíciót szervező amerikai kereskedő, Charles W. King 1839-ben könyvet jelentetett meg a kalandról *The claims of Japan and Malaya upon Christendom* (A kereszténység lehetőségei Japánban és Malajziában) címmel, amely az első, egy amerikai által Japánról írt munka volt. Könyvében azon sajnálkozott, hogy a japánok súlyosan megsértették az amerikai zászlót, amikor országát azonosan kezelték más nyugati hatalmakkal, nem véve figyelembe a tényt, hogy az Egyesült Államoknak nincsenek gyarmatai, ezért szándékai tisztességesek a gyarmattartó hatalmakkal összehasonlítva. Munkájában konkrét javaslatot is tett: szerinte egy kisebb, de hadihajókból álló flottát kell Japánba küldeni a kapcsolatok felvételének üzenetével, s elutasító japán válasz esetén ezek a hajók rögvest blokád alá is vonhatnák Edot, egyetlen áruszállító hajót sem engedve be az öbölbe. Egy ekkora város, fejtegette, hamarosan komoly ellátási nehézségekkel nézne szembe, ami ráébresztené a japánokat „országuk védtelen voltára, fővárosuk kiszolgáltatott fekvésére, feudális rendszertük gyengeségére és arra, hogy [biztonságuk] teljesen a mi és más hatalmak jóindulatán múlik”. Alternatívaként azt javasolta, hogy esetleg meg lehetne szállni Ryūkyū-t, „felszabadítva azt a satsumai befolyás alól”, szintén megfélemlítési céllal.²⁰ Mint látni fogjuk, a megvalósuló amerikai expedíció szinte szó szerint követte King tanácsait.

A Morrison érkezéséről megemlékező japánok hasonló érveléssel jártak el: Takano Chōei 高野長英 *Yume monogatari*jában arról írt, hogy azért nem szabad elkergetni egyetlen angol hajót sem (a Morrisont, amely valójában holland tulajdonban volt, a dejimai holland kereskedők vélték angolnak a neve miatt), mert az angolok olyan erősek, hogy a következő alkalommal huszonötezer hajót és egymillió katonát is küldhetnek, ha akarnak. Watanabe Kazan *Gaikoku jijōsho*jában azt jegyezte meg, hogy egyetlen jól felfegyverzett külföldi hajó el tudna bánni egy egész japán hadsereggel. Sakuma Shōzan 佐久間象山, az ország megnyitását követelő neves tudós egy urának, a Matsushiro-birtok

¹⁹ Az Edo-korra az azt megelőző időszak bizonyos mértékű individualizmusát felváltó merev társadalomszerkezet volt jellemző, ahol a család, az uradalom rendszerében mindenki csak alkotórészzé változott (Papp 2011: 231). A korabeli hierarchiában mindenki annál nagyobb döntési jogot élvezett, minél kevesebben álltak felette (Takó 2015: 225), ami egy kishivatalnok esetében semmilyen jogot nem jelentett.

²⁰ Idézi McOmie 2006: 26–27.

vezetőjének, Sanada Yukitsurának 真田幸貫 írt 1842-es feljegyzésében nyugati hajók és ágyúk beszerzését sürgette, amelyekhez nyugati segítséggel kelle-ne kiképezni a legénységet. Felhozta egyik kedvenc példáját, Nagy Péter cárét, aki holland tengerészeti szakértőket hívott flottája fejlesztéséhez – Oroszország azelőtt lenézett ország volt, utána viszont nagy és félelmetes birodalom lett. Nagy Péter, jelentette ki Sakuma, olyan uralkodó volt, amilyenre Japánnak is nagy szüksége volna.²¹

A holland álláspont is az ópiumháború után változott: Willem király belátta, elkerülhetetlen, hogy valamelyik nyugati nagyhatalom megnyissa Japánt, akár erővel is, ezért a holland szerep inkább az volna, hogy segítse ezt a folyamatot. 1843-ban Japánba küldött egy hadihajót, a Palembangot Koops kapitány alatt, azzal az elképzeléssel, hogy a hajó menjen el egészen Edoig, a király üzenetét és ajándékait szállítva (a király úgy gondolta, hogy a tény, hogy nem a kereskedelmi telep vezetője, hanem ő maga lép kapcsolatba a japán hatóságokkal, felmentést ad az addigi szabályok alól, amelyek a hollandokkal való kapcsolattartást Nagasakira korlátozták). A Palembang 1844 késő nyarán ért Nagasakiba, ám nem engedték továbbhajózni Edo felé, a király levelét és az ajándékokat a *bugyō* átvette azzal, hogy továbbítja őket. A bakufu nem volt hajlandó komolyan venni a levélben található figyelmeztetéseket és ajánlatot az ország kereskedelmi megnyitására. A király javaslata (sőt maga a levél is) a kapcsolatok kereskedelmiből diplomáciai szintre való emelését jelentette volna egyrészt, másrészt ott volt az ilyesmire való precedens hiánya, harmadrészt pedig úgy érezték, egyelőre nincs közvetlen veszély külföldről. A levélre csak egy év múlva, 1845 júliusában válaszoltak, azt írva, hogy a diplomáciai kapcsolatok kiépítését és a más országokkal való kapcsolatfelvételt az „ősi jog” nem engedi, ugyanakkor biztosították a holland királyt, hogy ugyanez az ősi jog rendelkezik a velük való kereskedelmi kapcsolatáról, így az nem kerül veszélybe. Az ajándékokat ez alkalommal a jóindulat jelének tekintik és elfogadják, ezeket viszonzták is a sógun által küldött tizenkét doboznyi ajándékkal.²²

Az 1841–42-es első ópiumháború komoly aggodalmakat okozott Japánban, bár az arról való beszámolók ellentmondásosak voltak: a bakufu részletes beszámolót kért és kapott a holland teleptől, valamint kínai forrásokból is tájékoztak, utóbbiak pedig érthetően részrehajlóan, Kína vereségét enyhítve

²¹ McOmie 2006: 32–33.

²² McOmie 2006: 33–35.

számoltak be az eseményekről. Az első mű, amely az ópiumháborúról Japánban megjelent, Mineta Fūkō 嶺田楓江 1849-es *Kaigai shinwája* 海外神話 (Külföldi legendák) volt, amelyet szerzője bakufu-engedély nélkül jelentetett meg, amiért egy évre be is börtönözték, majd pedig kitiltották Edoból, Ószakából és Kiotóból is. Különösen Satsuma aggódott, hiszen a számukra nagy jelentőségű ryūkyūi kereskedelem sorsa bizonytalanná vált, Kína térdre kényszerítésével valóban lehetett arra számítani, hogy angol kereskedők jelennek meg ott is. A külföldiek valóban számoltak a szigetekkel, csak hogy amíg ők Japán zártágának a nyitott pontját látták benne, addig a japánok számára ez volt az ország első védvonala, ahol a nyugatiakat meg kell állítani.²³ A kínai vereség tanulsága nem mindenki számára volt az, hogy Japánnak nem szabad szembeállnia a nyugatiakkal: Tokugawa Nariaki 徳川齊昭 határozott véleménye az volt, hogy Kína példája éppen azt bizonyította be, hogy engedni és koncessziókat adni az idegeneknek csak az étvágyukat növeli meg, a helyes út ezzel szemben a következetes ellenállás.²⁴

A háború után valóban egyfajta versengés alakult ki a nyugati hatalmak között a térségben: a frissen kínai koncessziókhöz jutott britek a hajózás biztonságára hivatkozva elkezdtek felmérni a terület vizeit, a környékbeli szigeteket, amit látva a franciák is lépésekre szánták el magukat. 1844 márciusában az Alcmene nevű hadihajójuk kikötött Nahában, a kereskedelmi kapcsolatot felvételét és a keresztény hittérítést engedélyezését kérték a királytól, amit az megtagadott. Ezután az Alcmene partra tette Theodor Auguste Foreade misszionáriust és kínai tolmácsát, Augustine Ho-t, majd gyorsan elhajózott, még mielőtt azokat visszajuttathatták volna a hajóra. Foreade arról győzködte a helyieket, hogy a britek mindenképpen ki akarnak erőszakolni egy kereskedelmi telepet ott, így Ryūkyū jobban tenné, ha előbb a franciákkal kötne szerződést, hogy azt mintaként felhasználhassák a britekkel szemben. 1846 májusában újra francia hajók érkeztek, majd nagy pompával partra szállt Jean-Baptiste Cecille admirális, akinek fellépése a nahaiak szerint igen fenyegető volt, de ő is csak azt a választ kapta, hogy Ryūkyūn nincsen felesleges áru, amivel kereskedni tudnának. Ezután Cecille továbbhajózott Nagasaki felé, ahová július 28-án érkezett meg, nagy riadalmat okozva, de nem volt más szándéka, minthogy megmutassa a hajóit, hogy Franciaország erejét fitogtassa. Levelében, amelyet a *bugyō*hoz eljuttatott, mindössze a francia bálnavadász-

²³ Wakabayashi 1992: 3–5.

²⁴ Lamberti 1972: 109.

hajók hajótörött legénységével szembeni japán bánásmódra panaszkodott. Miután a japánok megtudták, hogy nincs szándékában partra szállni, barátságosak lettek irányában, s amikor több hivatalnokot meginvitált a hajójára, azok örömmel elfogadták a meghívást. 1855 előtt ez volt az egyetlen francia látogatás Japánban.²⁵

Az amerikai álláspont változásában szintén világpolitikai események játszottak közre: 1846–1848 között az USA háborút vívott Mexikóval, amelyben nagy győzelmet aratott, területeket, köztük Kaliforniát szerezve meg déli szomszédjától. Ennek két szempontból volt jelentősége: egyrészt remek, a Csendes Óceán partján fekvő kikötőkhöz jutott, másrészt pedig Mexikó térdre kényszerítésével megszűnt annak szükségessége, hogy az amerikai hajók erősebb flottája a Mexikói-öbölben állomásozzon. A flottafejlesztésre szánt pénzeket ezután a kormány döntése szerint a Csendes Óceánon való flottajelentésre (East-India Squadron) lehetett fordítani.²⁶

1846 júliusában James Biddle sorhajókapitány²⁷ két hadihajóval (a hetvennégy ágyús Columbus sorhajó és a kisebb Vincennes) hajózott be az Edo-öbölbe, Uragáig hatolva előre. Azonnal körbevették a japán hatóságok csónakjai és dzsunkái, majd egy hivatalnok egy tolmáccsal felszállt a hajójára tárgyalni. Az amerikai hajókon két holland és három kínai tolmács volt, a japánok tolmácsa pedig hollandul úgy-ahogy tudott, így a tárgyalásokat végig megértési nehézségek jellemezték. A japánok kikötötték, hogy mindent a rendelkezésére bocsátanak, de nem szállhat partra – először azt is meg akarták tiltani, hogy két hajója között csónakok közlekedhessenek, de Biddle tiltakozására végül ebbebeleegyeztek. Biddle uragai tartózkodása alatt egy kisebb incidens is történt: a japán hivatalnok meghívta őt a hajójára, amit az amerikai kapitány elfogadott, amikor azonban a csónakból a japán hajó fedélzetére akart lépni, az egyik japán katona durván visszalökte őt. Biddle azonnal felszólította a japán felet, hogy tartóztassák le azt az embert, maga pedig visszatért a hajójára. Később a japánok küldöttséget küldtek át, amely bocsánatot kért tőle és biztosították, hogy az illető a parancsai ellen járt el és szigorúan meg lesz

²⁵ McOmie 2006: 36–37.

²⁶ Az amerikai diplomácia Ázsiával kapcsolatos anyagai archiválva lettek és jól kutathatóak, sokat segítve a korszakkal foglalkozóknak: erről bővebben lásd Spielmann 1955.

²⁷ Biddle 1845–47 között az amerikai East India Squadron parancsnoka volt, amikor is commodore rangban szerepelt (Feller 1983: 292). A tengerészeti rangok kérdésében az amerikai rangok nem feleltethetők meg pontosan az európai rendfokozatoknak, ez állandó problémát jelent pl. Matthew C. Perry rangjának az esetében is lásd 33. jegyzet.

büntetve.²⁸ Később amerikai hajótörött tengerészek történeteiben úgy jött át ez az eset, hogy japán fogvatartóik azt mondták nekik, az amerikai haditengerészet nevetségessé vált miatta, mert a kapitányt egy közkatona inzultálta, ő pedig nem tett semmit. Az eset az Egyesült Államokban nagy publicitást kapott, maga Perry is többször visszatért rá levelezésében, mint olyan helyzetre, amikor egy amerikai tisztnek sokkal keményebben kellett volna fellépnie. A japánok végül átvették ugyan a Biddle által hozott levelet, de felszólították, hogy a továbbiakban minden hasonló ügyben Nagasakit keressék fel.²⁹

1846 május 27-én a Lawrence bálnavadászhajó elsüllyedt, hét túlélője George Howe elsőiszt vezetésével partra tudott vergődni Etorofuban, a Kuril-szigeteken. A területért felelős Matsumae-birtok őrizetébe kerültek, akik a bakufu utasításait kézhez kapva Nagasakiba szállították őket, ahol a holland telepre bízták a csoportot. A holland telep vezetője, Joseph Levyssohn, aki tudott egy keveset angolul, mindent megtett, hogy az amerikai tengerészek biztonságáról gondoskodjon, ami cáfolta azt az amerikai elképzelést (amelyről Perryt is meggyőzik majd), hogy a hollandok valójában ellenérdekeltek más országok Japán felé közeledésében, s mindent elkövetnek, hogy a japánokban bizalmatlanságot ébresszenek a többi nyugati hatalommal szemben.³⁰ Howe ugyanakkor sokban felelős volt azért, hogy hamis kép alakuljon ki Japánról az amerikai közvéleményben: kiszabadulásuk után interjút adott a *Singapore Straits Times*nek, amelyben tizenhét hónapnyi Japánban tartózkodásukat tortúrák sorozataként írta le, egyik, időközben meghalt társuk halálát pedig gyilkosságnak állította be.³¹

Howe-ékhoz Nagasakiban csatlakozott a Lagoda nevű amerikai hajó néhány tengerésze – őket valójában lázadásért tették partra 1848 nyarán, de a japánoknak azt mondták, hajótörést szenvedtek. Először úgy volt, hogy az azévi holland hajó viszi el a hajótörötteket, ám nem érkeztek meg időben Nagasakiba – ezzel együtt a holland telepen már tudtak az érkezésükről s a

²⁸ A teljes történehez hozzátartozik, hogy korábban a japán hivatalnok invitálta a hajójára Biddle-t, aki ezt mereven visszautasította, ám később meggondolta magát és mégis átment. Valószínű, hogy erről a japán hajót védő személyzetet nem tájékoztatták (Wainwright 1966: 40).

²⁹ Biddle expedíciójáról részletes beszámolót közöl Wainwright 1966.

³⁰ Ez annyira nem volt igaz, hogy magukról a Nagasakiban őrzött amerikaiakról is a kantoni holland konzul tájékoztatta az amerikaiakat, a holland telep vezetője pedig a tolmácsolásban nyújtott segítségen túl ellátást biztosított a számukra, még olyan cikkeket is rendelkezésükre bocsátva, mint kávé, cukor, bor és gin (Chaiklin 2010: 258).

³¹ McOmie 2006: 41–44.

hajó egy levelet vitt el Levyssohntól a kantoni holland konzulnak az amerikai túlélőkről, amelyet a konzul az amerikai képviselőnek juttatott, így került el az American East Indian Squadron parancsnokához, Geisinger sorhajókapitányhoz, aki James Glynn kapitányt utasította, hogy menjen az amerikaiakért. Glynn 1849 április 10-én Preble nevű tizenhat ágyús szlúpjával a Ryūkyū szigetekre, Nahába érkezett, ahol ellátmányért a hajójára szállt egy ott tevékenykedő brit misszionárius, Bernard Bettelheim, akitől hallott Glynn arról a “megaláztatásról”, amely a nagy amerikai hajó kapitányát érte Japánba (ez volt a Biddle-ügy). Glynn ennek hatására elhatározta, hogy sokkal keményebb, katonásabb hangvételt fog megütni a japánokkal való kommunikációja során.³²

Közben a nagasaki hajótörötteknek új társuk akadt egy fiatalember személyében, aki mindannyiuknál többet tett azért, hogy Japán kapcsolatba léphessen a világ többi részével – szemben a többiekkel, akiknek jórészt a nevét is elfeledték mára, az ő emlékét oszlop őrzi Nagasakiban és Hokkaidō azon pontján is, ahol partot ért. A neve Ranald MacDonald volt, apai ágról skót, anyairól pedig chinook indián felmenőkkel büszkélkedhetett. MacDonald gyerekként sokat hallott indián rokonaitól arról, hogy őseik valamikor Ázsiából érkeztek Amerikába – olyan érdeklődés ébredt benne Ázsia, azon belül is a csak hallomásból ismert Japán iránt, hogy rövid banktisztviselői kitérő után 1845-ben egy bálnavadász hajóra szegődött, mivel jól tudta, hogy ezek a hajók gyakran járnak a japán partok közelében. 1848-ban pedig eljött a pillanat, amire várt: hajója valóban Hokkaidō közelében cirkált, MacDonald pedig meggyőzte kapitányát, tegye őt partra az ismeretlen vidéken. Ainuk találtak rá, akik elvezették a Matsumae-han központjába, a birtok hivatalnokai pedig értesítettek érkezéséről a bakufut, majd a parancsnak megfelelően gondoskodtak róla, hogy Nagasakiba jusson. A bakufu hozzáállása a külföldiekhez ekkor már némi változáson ment át, például tisztában voltak vele, hogy az angol és amerikai hajók legénysége, akikkel egyre több dolguk volt, nem beszél hollandul, hanem csak angolul: ezért úgy döntöttek, hogy az új jövevényt, aki láthatóan érdeklődőbb és eszesebb volt az egyszerű tengerészeknél, felhasználják saját céljaik érdekében. MacDonaldot Nagasakiban a bakufu által küldött tolmácsok tizennégy fős csoportja fogadta bizonyos Moriyama Einosuke 森山栄之助

³² Glynn és általában az amerikai diplomácia meg volt győződve arról, hogy az erélyes fellépés volt az, ami kikényszerítette a japánokból az együttműködést, de nagyon valószínű, hogy a tolmácsként és közbenjáróként is aktív Levyssohn sokat tompított az amerikai kommunikáción, így a végső siker nem kis részt neki volt köszönhető (Chaikin 2010: 258).

vezetésével, akiket angolra kellett tanítania – ilyen módon MacDonald lett az első angoltanár Japán modern történetében. Moriyama, aki nemzedékek óta holland tolmácsként szolgáló családból származott, a legtehetségesebb tanítványa lett, angoltudása olyan fokra jutott néhány hónap alatt, hogy Perry második behajózásakor a tárgyalások nagy részét ő fordította.³³

MacDonaldot és a többieket 1849 áprilisában küldték vissza a japánok hazájukba, amikor James Glynn kapitány a Preble fedélzetén odaérkezett. Glynn, ahogy már szó esett róla, Biddle – általa kudarcnak látott – fellépése miatt jóval határozottabb tárgyalófélnek akart mutatkozni. Ő volt az első, aki tesztelhette Moriyama Einosuke frissen szerzett angoltudását, amikor egyszerre két nagasaki főmegbízottal kellett tárgyalnia – bár az újonnan kinevezett *bugyō*, Ōya Mitsuyoshi 大屋明啓 már megérkezett oda, elődje, Ido Satohiro 井戸覚弘 ott maradt a Preble érkezése miatt, hogy tapasztalatával segíthessen. Glynn az amerikaiak haladéktalan átadását követelte, amire a *bugyō*k azt felelték, hogy a szabályok szerint értesíteniük kell Edot s csak az onnan kapott parancsnak megfelelően bocsáthatják el a hajótöröttet. Glynn, szándékainak megfelelően keményen lépett fel, közölte, ha nem teljesítik azonnal a kérését, hajójával Edoig megy, s ott ismétli meg a kívánságát – a *bugyō*k ettől igen megijedtek, s úgy döntöttek, kockázatot vállalva saját hatáskörben az amerikai hajóra engedik a külföldieket.

A Glynn-expedíció tapasztalatai megerősítették az amerikai kormányban azt a meggyőződést, hogy Japán megnyitható, mindössze határozottan kell lépni, s nem engedni a mellébeszélést, halogatást, vagyis azokat a taktikákat, amelyeket a japánok előszeretettel használtak a külföldiekkel szemben. A Japán felé való diplomáciai erőfeszítéseknek lökést adott, hogy az 1840-es évek során elhalványult az amerikai biztonságpolitikában addig meghatározó brit veszély elleni felkészülés, ami a britekkel való hadihajó-építési verseny helyett a kereskedelmi célú flottafejlesztésnek nyitott utat. Az amerikai külkereskedők, akik irigységgel figyelték a kínai kereskedelem hasznát jócskán lefölöző angol versenytársaik sikereit, fantáziát láttak egy, a Csendes Óceánt átszelő tengeri út nyitásában – ez az útvonal feleakkora távolságot és időt jelentett volna, mint a britek által használt, Afrikát megkerülő út, így azzal az eséllyel kecsegtetett, hogy a kínai kereskedelmi szállítások jó része az Egyesült Államokba lenne vonzható. Az út a széljárásra nem érzékeny gőzhajókkal még gyorsabb és tervezhetőbb lett volna – ehhez viszont szükség volt olyan útba

³³ Ferris 1957: 14.

eső állomásokra, ahol a hajók szenet vételezhettek, hiszen a korabeli gőzhajók szénfogyasztása igen magas volt, ezek a hajók képtelenek voltak annyi szenet vinni magukkal raktáraikban, amennyivel a hosszú utat egyszerre megtehették volna. Az amerikai üzletemberek és a kormány számításai szerint a Kalifornia–Sanghaj útvonal működtethető lett volna három közbülső állomással: ezek közül pedig kettő már tulajdonképpen rendelkezésre is állt, a Hawaii és a Bőnin (a mai Ogasawara) szigeteken. Utóbbiak és Kína között még egy állomásra lett volna szükség, amelyhez tökéletes választásnak tűnt Japán – a diplomáciai kapcsolatok felvétele tehát az ország presztízsén túl hatalmas üzleti sikerrel is csábította az amerikai döntéshozókat.

Valamikor 1850 során Washingtonban döntés született egy, a diplomáciai kapcsolatok felvételét megcélzó expedíció Japánba küldéséről, amely részleteinek kidolgozására Matthew Calbraith Perry kapitányt³⁴ kérték fel, akit még abban az évben a fővárosba hívott Graham tengerészeti miniszter. Perry ötvenhat évesen az amerikai flotta egyik legnagyobb tapasztalatú tisztje volt, aki híres tengerészcsalád sarja is volt egyben. Perry Washingtonban a miniszterrel szorosán együttműködve kezdte el kidolgozni a küldetés tervét, amelyhez könyvtárakat látogatott, alapos kutatómunkát végzett, elolvasta az összes addigi expedíció jelentéseit is. Hozzá kell tennünk, hogy ekkor még teljesen biztos volt benne, hogy magát az expedíciót valaki más fogja irányítani, szerepe ekkor inkább tanácsadói volt. Grahamnak írt magánlevelében 1851 januárjának végén azt a véleményét fogalmazta meg, hogy a misszió legfontosabb célja szénforrásokat és szénfelvevő állomásokat biztosítani az elinduló, a Csen-

³⁴ Perry rangját illetően mutatkozik némi zavar a japanológiai szakirodalomban. Szokás a rangját sorhajókapitányként megadni, ami lényegében az általa viselt *commodore* rang megfeleltetése a német-osztrák flották hasonló rendfokozatával, ám messze nem pontos. Az Egyesült Államok haditengerészete egészen 1857-ig nem adott ki több tengerészeti tisztü rendfokozatot négyenél: ezek a *midshipman*, *lieutenant*, *master commandant* és *captain* voltak, ilyen módon egy tengerésztiszti karrier során az elérhető legmagasabb rang a kapitányi volt, ami az illetőt egy hadihajó önálló irányítására jogosította. A *commodore* rang bár megjelent már 1775-ben az amerikai flotta elődjénél, ám az pusztán egy tiszteleti megszólítása volt azoknak a kapitányoknak, akik egy flottaművelet során egynél több hajó összehangolt irányításával lettek megbízva. Az 1850-es évek elején a *commodore* már inkább rang volt ugyan, mint megszólítás, ám egyértelműen ideiglenes jellegű, azok a tisztek (még csak az sem volt feltétel, hogy kapitányok legyenek) viselték, akik több hajót irányítottak, ám rangjuk az adott flottaművelet befejeztével meg is szűnt. Ekkor azonban már szokás volt, hogy akit egyszer ilyen feladattal bíztak meg, az utána is használta a *commodore* kifejezést a neve mellett – Perryt ez is motiválhatta a japán küldetés elvállalásakor.

des Óceánt átszelő járatok számára, de, mint írta, ezt titokban kell tartani a közvélemény elől, inkább a hajótöröttek segítségét és a bálnavadászhajók számára használható kikötők biztosítását kell hangoztatni.³⁵

Perry egy tisztán haditengerészeti akciót tervezett, amelyben nem vesznek részt diplomaták – úgy érvelt, a tény, hogy a Morrisonra a japánok kétszer is tüzet nyitottak, indokoltá teszi az expedíció katonai jellegét. Perry álláspontját támasztotta alá, hogy amikor 1851 januárjában nagy nyilvánosság mellett befutott New York kikötőjébe a Preble, fedélzetén Glynn kapitánnyal és a Japánból hazahozott hajótöröttekkel, Glynn a jelentésében szintén haditengerészeti jellegű akciót javasolt – talán azért, mert eleinte bízott benne, hogy sikeres japán útja okán őt bízzák meg annak vezetésével. Ahogy azonban a kiküldendő hajóraj mérete nőtt, hamar világossá válhatott számára, hogy alacsony rangja és tapasztalatlansága kizárja őt a jelöltek sorából. Glynn egy másik, egy kereskedelmi cég kérésére készített javaslatában újfent Perryt támogatta, amikor Japánt mint lehetséges szénfelvevőhelyet említette Tajvan mellett.³⁶

Egy ideig úgy nézett ki, az expedíció vezetésével John Aulick kapitányt fogják megbízni, ő pedig ebben a minőségében javaslatot is tett egy hivatalos levél Japánba juttatására 1851 elején, amihez apropóként az szolgálta, hogy tizenhét japán hajótörött érkezett egy amerikai hajón San Franciscoba. A kormányzat beleegyezését elnyerve Aulickot júniusban kinevezték az East-India Squadron parancsnokává, s Kína felé indult Fillmore elnök Japán kormánynak szánt levelével a vadonatúj gőzhajtású fregatt, a Susquehanna fedélzetén. Őszre azonban, amikor elérte Kínát, panaszok merültek fel vele szemben: sehogyan sem jött ki a Susquehanna kapitányával, Franklin Buchanannal (aki később Perry missziójának egyik kulcsembere lesz) és egy, a hajón tartózkodó brazil diplomatával is összetűzésbe keveredett. A felmerült vádak tisztázására Aulickot haladéktalanul visszahívták az Egyesült Államokba, a Japánba irányuló expedíció vezetésére pedig Perryt kérték fel. Perry vonakodott: egyfelől, sértette az önérzetét, hogy a nála fiatalabb és rangban is hátrébb álló Aulick „cseréjeként” lépjen a flottilla élére, másrészt akkor üresedett meg a Földközi-tengeren állomásozó amerikai hajóhad parancsnoki tiszte is, amely megbízatás magasabb tekintélyt kölcsönzött volna neki reményei szerint. Csak azután vállalta el a feladatot, hogy ígéretet kapott, a hajók számát annyira meg fogják növelni, hogy az elég legyen ahhoz, hogy „különös tekintélyt

³⁵ McOmie 2006: 57–58.

³⁶ McOmie 2006: 58–59.

adjon a parancsnokának”: a Mississippi lett a zászlóshajója, egy idős, de megbízható gőzhajó, az új Susquehanna Kínában várta, hogy csatlakozhasson, Graham miniszter pedig a Powhattant is rendelkezésére bocsájtotta, miután a korábban neki ígért Princeton vízreszállása után azonnal lerobbant. Végül tizenkét hajója lett, abból öt gőzhajó, ez volt addig az amerikai flotta által békeidőben összeállított legnagyobb flotta.

Perry hivatalosan 1852 március 24-én kapta meg a kinevezését, az expedíció elindításának és költségeinek megszavazása azonban nem ment zökkenőmentesen a Kongresszusban: az ellenzék azzal vádolta előbb a kormányt, hogy háborút akar kiprovokálni Ázsiában, majd az aggodalmak eloszlátása után ugyan megszavazták a betérjesztést, de az, hogy a küldetést tudományos jellegűnek nyilvánítsák és biztosítsák az ehhez szükséges többletköltségeket, már nem ment át. Perry ugyanakkor nagy reményeket fűzött ehhez, ezért végül azt eszelte ki, hogy egyszerű matrózként, havi huszonöt dolláros fizetéssel vesz maga mellé tudósokat és rajzolókat. Ezzel azt a félelmét is eloszlatta, hogy az expedíció személyzetének lesznek olyan tagjai, akik nem vetik alá magukat a parancsnokságának – így mindenki (elvben) a haditengerészet kötelékébe tartozott, akik fölött ő teljes parancsnoki hatáskörrel bírt, illetve joga volt cenzúrázni a hazaküldött leveleiket, a sajtónak szánt közleményeiket is. Utóbbi rendkívül fontos volt a számára, útjáról pontosan olyan képet szeretett volna a közvélemény elé tární, amilyet elképzelt, nem akart megtűrni semmilyen „kibeszélést” – ez azonban nem sikerült neki.³⁷

Mivel le akarta nyűgözni a japánokat az amerikai technológia állásával, a gyártóktól mintákat kért: így kapott Samuel Colttól ezer dollár értékű készletet a revolverekéből, vagy egy miniatűr gőzvasutat a philadelphiai Norris Brothers cégtől, ezen kívül egy működő gőzgép-modellt is vittek magukkal.³⁸ 1852 szeptemberében Perry találkozott Daniel Webster külügyminiszterrel, aki lényegében szabad kezet adott neki a küldetésre vonatkozó miniszteri utasítások elkészítésében, mondván, nála jobban senki sem látja át annak lényegét.³⁹ Perry így sajátos módon maga írta meg a rá vonatkozó kormányzati

³⁷ Az expedíció tisztjeinek hazaküldött beszámolójáról lásd MacLeod 1943.

³⁸ McOmie 2006: 61.

³⁹ A hollandokkal kapcsolatos, sok helyen felbukkanó amerikai ellenérzések fényében az is furcsa, hogy Henry Clayton külügyminiszter már 1849. augusztus 11-én találkozott Testa washingtoni holland követtel, Japánról faggatva őt, később Webster külügyminiszter pedig az USA holland nagykövetén keresztül tengerészeti térképeket kért a holland kormánytól, hogy az amerikai hajók biztonságosan hajózhassanak (Chaiklin 2010: 259–260).

utasításokat. Ő maga személyesen ott volt 1832-ben Nápolyban, amikor a felsorakozott amerikai hadihajók kényszerítették ki a nápolyi hercegből, hogy fizessen kártérítést a korábban lefoglalt amerikai kereskedelmi hajók után – ez igen nagy benyomást tett rá, ezért Japánban is valami hasonlóra készült, biztos volt benne, hogy modern flottájának látványa nagy hatással lesz majd technikailag elmaradott tárgyalópartnereire.⁴⁰

Az amerikai expedíció egyáltalán nem volt titkos vállalkozás, az amerikai és európai lapok szerte-hosszában cikkeztek róla, az út titokban tartása Perry számára sem látszik, hogy fontos lett volna, számára nem volt kérdés, hogy siker esetén a többi nyugati nagyhatalom hajói is használhatják majd a megnyitott kikötőket, mint ahogy az ópiumháború után megnyitott kínai kikötők-ből a britek sem zártak ki senkit. A hollandok már 1849-ben, amikor először tudomást szereztek a tervezett amerikai misszióról, informálták arról a sóguni kormányt, így Edo is tudott mindenről.⁴¹ A japán expedíció amúgy az amerikai sajtóban nem volt túl népszerű: a lapok többsége arról írt, hogy a tetemes ráfordítás nem fog annyi hasznot hozni, hogy megérje, kidobott pénz az egész. Maga az elnök, Millard Fillmore pedig nehéz helyzetben volt: az éppen lezárt mexikói háború után szóba sem jöhetett számára, hogy egy újabb konfliktusba vigye bele az országot, ezért nyomatékosan figyelmeztette Perryt, hogy katonai erőt csak végszükség esetén, s kizárólag önvédelemből alkalmazhat.⁴² Ezzel együtt a flotta összeállításánál mindenki, az elnököt is beleértve egyetértett azzal, hogy annak kellő elrettentő erőt kell mutatnia.⁴³

A *China Mail* már 1851 októberében írt az expedícióról, még azt a téves információt közölve, hogy Aulick már ténylegesen járt is Japánban, 1852 októberében pedig az *Edinburgh Review* cikkében mintegy felszólította Japánt, hogy nyissa meg kapuit, mert, ahogy fogalmaztak, „a japánoknak ugyan joguk van a földjükhöz, de ahhoz nincs, hogy onnan kizárjanak másokat”.⁴⁴ Ekkorra már a holland közvélemény is tudott a vállalkozásról, George Folsom, a Hollandiába delegált amerikai nagykövet két cikket is hazaküldött angol fordításban, amelyek erről szóltak. A washingtoni holland követ hivatalosan is tájékoztatta kormányát – a holland félelmek ekkor arra vonatkoztak, hogy az amerikai kérés mellé felsorakoznak az angolok is, amitől megrettenve a

⁴⁰ McOmie 2006: 70–71.

⁴¹ Chaiklin 2010: 251.

⁴² McOmie 2006: 78.

⁴³ MacLeod 1943: 229.

⁴⁴ McOmie 2006: 64–65.

japánok bizonyosan visszautasítással élnek majd, a kirobbanó háborúba pedig Hollandia akarata ellenére valószínűleg belebonyolódik. A holland külpolitika a semlegesség és a be nem avatkozás oldalán állt, attól tartottak, hogy ha háború tör ki az USA és a japánok között, akkor egyik, vagy akár mindkét fél a segítségüket fogja kérni. A holland külügy még azt is fontolóra vette, hogy amíg a helyzet nem rendeződik, kiűritik a missziójukat és visszahúzódnak Japánból, de végül Pahud külügyminiszter úgy döntött, hogy megelőzve az amerikaiakat, maga kéri a japán vezetést, hogy kössenek szerződést Hollandiával. A tervezetet Franz von Siebold írta meg, aki nyomban saját magát ajánlotta a küldöttség vezetőjének is, mint szóba jöhető legalkalmasabb személyt, ám róla, mivel ki volt tiltva Japánból, a külügy hallani sem akart.⁴⁵ Úgy döntöttek, hogy a dejimai kolónia újonnan kinevezett vezetője fogja átadni a megkeresést – úgy tervezték, hogy Perry érkezésének a hírével együtt megemlítik, hogy tudják, hogyan kerülheti el Japán a bajt, s miután ezzel felkeltették a japánok érdeklődését, előadják a szerződésre vonatkozó javaslatukat, amely szerződést aztán mintaként lehetne használni az amerikaiakkal és más nyugati országokkal kapcsolatban is.⁴⁶

Az új dejimai kirendeltségvezető, Donker Curtius 1852. július 7-én érkezett Nagasakiba a levéllel, amelyet a holland kelet-indiai kormányzó írt alá. A levelet a két legmegbízhatóbbnak ítélt helyi holland tolmácsra, Nishi Kichibeire 西吉兵衛 és Moriyama Einosukéra 森山栄之助 bízták, hogy adják át a *bugyō*-nak. Még folyt a levél másolása és fordítása, amikor a *bugyō* már érdeklődött is a hollandoknál, hogy mi végre az új levél, amikor már a korábbinál (az 1844-esről van szó) is világossá tették, hogy annak elfogadása a japán törvények ellen való. A *bugyō* végül beleegyezett, hogy kikéri a *rōjū* véleményét, ám ahhoz írásos petíció kell: ezt a hollandok július 27-én adták át. Szeptember 30-ig semmilyen válasz nem jött, ekkor viszont közölték a hollandokkal, hogy Edo elfogadja a levelet, amennyiben nem követelnek rá választ – ha igen, akkor nem veszik át már ezt sem.

A hollandok ebbe végül beleegyeztek, ám ekkor huzavona kezdődött, a *bugyō* felszólította Curtiust, hogy magánbeszélgetésen magyarázza el, mi a holland javaslat lényege, ő viszont utasításainak megfelelően ragaszkodni akart ahhoz, hogy csak akkor teszi ezt meg, ha a japán kormány már kifejezte,

⁴⁵ Siebold egy német orvos volt holland szolgálatban, akit 1829-ben kémkedés vádjával utasítottak ki Japánból. Az incidensről bővebben lásd Chang 1970: 47–50.

⁴⁶ McOmie 2006: 65-66.

hogy hajlandó tárgyalni a szerződésről és egy megfelelően magas rangú hivatalnokot küld a megbeszélésekre. Miután azonban erre válaszul novemberben azt a jelzéstkapta Edoból, hogy a levél átvételével lezártnak tekintik az ügyet, belement a *bugyō*val folytatott magántárgyalásba. Ezen a megbeszélésen javasolta, hogy ne utasítsák el az amerikai követelést, nyissák meg Nagasakit az USA és a többi nyugati hatalom számára. A hivatalos japán reakció végül annyi volt, hogy megkérték a novemberben távozó előző vezetőt, hogy mondja meg a holland királynak, nem ismeri megfelelően Japán politikai rendszerét.⁴⁷

Perry végül 1852 november 24-én indult el, miután hosszú hónapokig hiába várt arra, hogy a modern Princetont kijavítsák és zászlóshajójaként csatlakozzon a flottához. Végül zászlóját a Mississippire húzta fel, az idős gőzhajó szénraktárait jócskán meg kellett nagyobbítani a hosszú úthoz, s úgy megrakták azokat szénnel, hogy a hajó nagyon mélyre merült a tengerben. December 12-én már Madeiráról írt levelet, amelyből az derült ki, hogy kétségei voltak útja sikerét illetően, nagyon nem bízott a hollandokban, akik ki tudja, mivel tömték tele a japánok fejét a többi nyugati országgal kapcsolatban – mint látható, teljesen félreértette a holland álláspontot, meg volt róla győződve, hogy a kis holland kolónia és az évenkénti néhány hajó olyan busás hasznot hoz nekik, hogy mindent elkövetnek mások kizárásáért az üzletből. Kétélyei ellenére továbbhaladt útján, a többi pedig, ahogy mondani szokás, már történelem.

Felhasznált irodalom

- Beasley, W. G. 1972. *The Meiji restoration*. Stanford: Stanford University Press.
- Chaiklin, Martha 2010. „Monopolists to middlemen: Dutch liberalism and American imperialism in the opening of Japan.” *Journal of World History* 21.2: 249–269.
- Chang, Richard T. 1970. *From prejudice to tolerance. A study of the Japanese image of the West 1826–1864*. Tokyo: Sophia University.
- Feller, John Quentin 1983. „The China Trade and the Asiatic Squadron” *Winterthur Portfolio* 18.4: 291–299.
- Ferris, Joel E. 1957. „Ranald MacDonald: the sailor boy who visited Japan.” *The Pacific Northwest Quarterly* 48.1: 13–16.
- Hilt, Eric 2007. „Investment and diversification in the American whaling industry.” *The Journal of Economic History* 67.2: 292–314.

⁴⁷ A levél holland fogadtatása leginkább a sértettségéről szólt, még Japán elleni katonai akció és a nagasaki kirendeltség felszámolása is felmerült, ám ezeket végül elvetették (Chaiklin 2010: 257).

- Lamberti, Matthew V. 1972. „Tokugawa Nariaki and the Japanese imperial institution: 1853–1858.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32: 97–123.
- Lensen, George Alexander 1950. „Early Russo-Japanese relations.” *Far Eastern Quarterly* 10.1: 2–37.
- MacLeod, Julia H 1943. „Three letters relating to the Perry expedition to Japan.” *Huntington Library Quarterly* 62: 228–237.
- Matsukata Fuyuko – Clulow, Adam 2011. „King Willem II’s 1844 letter to the shogun ‘Recommendation to open the country’.” *Monumenta Nipponica* 66.1: 99–122
- McOmie, William 2006. *The opening of Japan. A comparative study of American, British, Dutch and Russian naval expeditions to compel the Tokugawa shogunate to conclude treaties and open ports to their ships*. Folkestone: Global Oriental.
- Miyake Satoshi 三宅智志 2011. „Daimyō no kon’in ni kansuru ichikōsatsu – Bakumatsuki tozama kunimochi no kaibō dōin ni kanren shite – 大名の婚姻に関する一考察 – 幕末期外様国持の海防動員に関連して – ” *Bukkyō daigaku daigakuin kiyō* 39: 151–166.
- Noguchi Takehiko 野口武彦 1991. *Edo no heigaku shisō*江戸の兵学思想 [Az Edo-kori hadtudomány-elmélet]. Tokyo: Chūōkōronsha.
- Papp Melinda 2011. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzá kapcsolódó hagyományos népi hitvilág.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 2011/1–2, 227–248.
- Papp Melinda 2013. „The meta-language of politics, culture and integrity in Japan.” *Human Affairs* 23.2: 246–254.
- Satō Masasuke 佐藤昌介 1972. Watanabe Kazan-kō ‘Gaikoku jijōsho’ no kisoteki kenkyū 渡辺華山稿 外国事情書の基礎的研究 [Watanabe Kazan Gaikoku jijōshojának alapvető elemzése]. *Bulletin of College of General Education, Tōhoku University* 15: 98–118.
- Spielman, Herbert 1955. „The accessibility of Department of State materials relating to American Far Eastern relations.” *The Far Eastern Quarterly* 15.1: 97–103.
- Takó, Ferenc 2015. „Distinguishing names – identifying reigns: the role of ten/tian in Ogyū Sorai’s Bendō and Benmei.” In: Melinda Papp ed *Encounters with Japan. Japanese studies in the Visegrad four countries*. Budapest: Eötvös University Press, 223–254.
- Takó Ferenc 2017. „Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 2017.2: 151–187. *Tokugawa kinreikō*. Tokyo: Sōbunsha, 1959–1960.
- Wainwright, Nicholas B. 1966. „Commodore James Biddle and his sketch book.” *The Pennsylvania Magazine of History and Biography* 90.1: 3–92.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1992. „Opium, expulsion, sovereignty. China’s lessons for bakumatsu Japan” *Monumenta Nipponica* 47.1: 1–25.
- Wildes, Harry Emerson 1945. „Russia’s attempts to open Japan.” *Russian Review* 5.1: 70–79.
- Wilson, Noell 2010. „Tokugawa defense redux: organizational failure in the Phaeton incident of 1808.” *Journal of Japanese Studies* 36.1: 1–32.

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

A Meiji-kori japán nyelv forrásai: A gyorsírási átíratok (II.)

1. Bevezetés

A tanulmány első részében¹ áttekintettük a japán gyorsírás kialakulásának történetét és a főbb forrásokat. Mivel a gyorsírási átíratok a Meiji-kori nyelv szókincsének, mondatvégződéseinek (*bummatsuhyōgen* 文末表現) stb. kutatásához is segítséget nyújthatnak,² a jelen cikkben ezen átíratok létrejöttének problematikájával szándékozom foglalkozni, elsősorban a szónoklatok és az ismeretterjesztő előadások szövegeire koncentrálni. A tanulmány első felében a gyorsírás valamint az átíratok értékelését, illetve utóbbiak elkészítési folyamatát mutatom be, írásom második felében pedig az egyes munkafázisok során fellépő problémákat vizsgálom meg.

2. A gyorsírás valamint az átíratok értékelése³

Az alábbiakban Meiji-kori források alapján kívánom áttekinteni azt, hogy milyen képességeket tulajdonítottak a gyorsírásnak, azaz hogy a korabeli gyorsírók szerint milyen mértékben volt képes visszaadni az elhangzott beszédet.

そつきはふ もつ ゑんてうし えん ところ せつわ そのまゝ ちよくしや
[...] 速記法を以て圓朝子が演ずる所の説話を其儘に直寫し
へんげんせきご かいしう
片言隻語を改修せずして[...]

¹ *Távol-keleti Tanulmányok* 2016(2): 127–148. A tanulmány elkészüléséhez segítséget nyújtott Araki Akira 荒木章, Kaneko Tsuguo 兼子次生, Kotani Masakatsu 小谷征勝 és Károlyi Orsolya.

² Például Sōng Yuna 成琬珂 2006(2): (41)90–(59)72, Pak Hyokyōng 朴孝庚 2007(99): 87–97, Nomura Masaaki 野村雅昭 2007 (152): 1 (90)–13 (78).

³ Az eredeti japán szövegben előforduló kana-variánsokat (*itaigana* 異体仮名) az idézetekben a ma használatos kanára javítottam.

„Enchō előadását gyorsírással rögzítettük, úgy ahogy elhangzott, semmit sem változtatva a szövegen” (*Kaidan botan dōrō* 怪談牡丹燈籠, Wakabayashi Kanzō 若林柑蔵 gyorsíró előszava,⁴ 1884.)

總て此寫眞法に據りて書き取るときハ如何なる音便訛り言葉及び其演者の産の都鄙をも判知し得べきものにして尚此術の

熟するに隨ひ言語の外の感情即ち喜怒哀樂の情及び咳 嗽せきばらい

打咤、等の聲に至るまで容易に寫し取ることを得べし[...]

„Ha ezzel a [nyelv]fotográfiával rögzítjük a [beszédet], akkor abból bármilyen kiejtésbeli változás és az előadó szülőföldje is meghatározható. Ezt a technikát magasabb szinten elsajátítva, az érzelmek, a köhinítés és a cöccögés is könnyedén lejegyezhető.” (Maruyama Heijirō 丸山平次郎 *Kotoba no shashinhō* ことばの寫眞法, 1885:8.)

またぐわいこくごもし かくち ほうげん か
又外國語若くハ各地の方言などを書きあらはさむにハ
そくきじゆつ きがう
速記術の記號にまさるものあらざるべし。

„Az idegen nyelvek vagy a nyelvjárások rögzítésére nincs a gyorsírási jegyeknél alkalmasabb.” (Hayashi Shigeatsu 林茂淳 *Sokkijutsu taiyō* 速記術大要 1886:15.)

このはやがきとりのわざは、ひとのはなしを、おんびんくになまりことばぐせまで、みゝにきくがまゝにかきとりて、ひとこともあやまらず、[...] めいちのねんだいには、はなしのさまは、かくぞありける、といふことを、あきらかにしらしむるてだてとなりて[...]

„Ez a gyorsírás úgy rögzíti a beszédet – még a kiejtésbeli változásokat, nyelvjárásokat és az egyéni szólásmódot is – ahogy az hallatszik, egy szót sem eltévesztve[...]. Eszköze lehet annak, hogy[a későbbi korok nyelvészei] megtudják, hogy a Meiji-korban hogy beszéltek [...]”

⁴ Magyarul *Kísértetlámpás* címen jelent meg 1994-ben, azonban nem a japán eredetiből, hanem az orosz változat alapján készült a fordítás. Az eredeti előszó nem került bele a kötetbe.

(Hayashi Shigeatsu 林茂淳 *Hayagakitori no shikata* 早書き取りの仕方, Ōtsuki Fumihiko⁵ 大槻文彦 előszava, 1885.)

A fenti idézetek elsősorban a Meiji-kori gyorsírók álláspontját tükrözik, ami alapján a gyorsírás 1) bármilyen hangot képes pontosan rögzíteni, 2) a gyorsírók átíratok képesek visszaadni a (Meiji-kori) beszélt nyelv sajátosságait. Nem zárható ki azonban az elődnek számító angol gyorsírás hatása, így például Andrew J. Graham a következőképpen ír tankönyvének előszavában: „It must be capable of representing with accuracy the sounds of the English language, and of the principal languages quoted by English writers and speakers.” Isaac Pitman tankönyvében is találni azonban mellékjeleket az idegen hangok leírására: „French Vowels and Nasals” „Scotch Guttural CH” „Welsh LL”.⁶

Az 1) pont visszaköszön majd az új japán írástervezetekben is, így Kojima Ittō 小島一騰 1886-os „Új japán írás”-ában (*Nihon shinji* 日本新字), amely szerinte szintén képes a világ valamennyi hangjának lejegyzésére.⁷ Itt még érdemes megemlíteni, hogy a Meiji-kori gyorsíró, Usui Kiyomatsu 臼井喜代松 szerint a japán gyorsírás jelenlegi (=Meiji-kori) rendszere alkalmas a koreai nyelv leírására is.⁸

A XX. századi nyelvészek gyorsírók átíratokkal kapcsolatos tanulmányaiban a fenti idézetekhez hasonló pozitív értékelések⁹ mellett megjelennek a szkeptikusabb hangok is.

Shimizu Yasuyuki 清水康行 a *Kaidan botan dōrō* nyelvтанát megvizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy az átírat készítése során bizonyos mértékben megváltoztatták az eredeti szöveget. Majd a *Kaidan botan dōrō*t le-

⁵ Ōtsuki Fumihiko, japán nyelvész (1847-1928), az első modern egynyelvű szótár, a *Genkai* 言海 összeállítója.

⁶ The Hand-Book of Standard or American Phonography in Five Parts, 1858 (nincs oldalszám); A manual of Phonography, 11. kiadás, 1864: 53.

⁷ „内外人の言語はもとより凡そ天地の間 てんち あいだ のいかなる奇音妙聲 きおんみょうせい たりとも明 あきら かに はつきり あらはし判然 え としるし得ざるは え あらじ” 1886: 2verso. Kojima tervezetéről lásd Máté 2009: 135–149.

⁸ „要するに日本現在の組織の速記を以て朝鮮語は書き得ると云ふことだけは諸君の脳髓に入れて置いて戴きたい” *Sokki ihō* 速記彙報 1895 (60): 245–246.

⁹ Pl. Kanda Sumiko 神田寿美子 1962 (19): 43–57, Yamamoto Masahide 山本正秀 1982: 389–398, Shiozawa Kazuko 塩澤和子 1982: 149–174.

jegyző Wakabayashi Kanzō¹⁰ 若林珣蔵 1886-ban közzétett logografikus jegyeivel (Wakabayashi ezeket *shōkaku fugō*nak 省画符号 nevezi) kapcsolatban felhívta a figyelmet, hogy azokból nem minden esetben állapítható meg, hogy az eredeti szóalak a beszélt vagy az írott nyelvet tükrözi-e.¹¹ Sakuma Shunsuke 佐久間俊輔 a *Sokki sōsho kōdan enzetsushū* 速記叢書 講談演説集 című előadásgyűjteményben újra közzétett átiratokat illetve azok első megjelenését összehasonlítva megállapította, hogy a szövegkiadások eltérnek, így nagy a valószínűsége, hogy a szerkesztés során megváltoztatták azokat.¹² Morohoshi Michinao 諸星美智直 a birodalmi országgyűlési jegyzőkönyvek elkészítésének munkafolyamatait megvizsgálva jutott arra az eredményre, hogy a jegyzőkönyvek nem feltétlenül a felszólalások pontos átiratai.¹³ A következőkben a saját illetve a korábbi kutatások alapján megpróbálom összefoglalni a felmerülő problémákat, amelyek némileg árnyalhatják a Meiji-kori gyorsírásról illetve az átiratokról alkotott képet.

3. A gyorsírásos átiratok létrejötte

Morohoshi és Sakuma fenti tanulmányait figyelembe véve az alábbiak szerint lehet felvázolni az átiratok létrejöttének folyamatát:

- 1) elhangzó beszéd (esetenként jegyzet, kézirat felolvasása, amely nem feltétlenül a beszélt nyelven íródott)
- 2) sztenografálás
- 3) a gyorsírásjelek visszafejtése (*han'yaku* 反訳 / *hambun* 反文)
- 4) szövegszerkesztés (*seibun* 整文), korrektúra (*kōetsu* 校閲)
- 5) nyomda alá való rendezés, megjelentetés
- 6) (újrakiadás)

Nagyjából öt-hat munkafolyamatot lehet tehát feltételezni, amelyek mindegyikében számos –véletlen vagy szándékos –hatás érheti az elhangzó és a lejegyzett beszédet. Ezek feltérképezéséhez hasznos támpontot nyújtanak a Meiji-kori illetve a jelenkori gyorsírók könyvei, írásai.¹⁴

¹⁰ A *Kaidan botan dōrō* címlapján gyorsíróként csak Wakabayashi neve van feltüntetve, de valójában Sakai Shōzō 酒井昇造 is részt vett a lejegyzésében. Lásd *Jakuō jiden* 若翁自伝 1926: 35–36.

¹¹ Shimizu 1983: 189–215, 1998: 44–52.

¹² Sakuma 1991: 159–175.

¹³ Morohoshi 1985(17): 217–251.

¹⁴ Kaneko 1999, Kotani 2012, *Nihon sokki zasshi* 日本速記雜誌 1893(7): 187–189.

4. Az egyes munkafázisok során fellépő problémák

4.1. Szövegértés, hallás utáni lejegyzés

Ebben a folyamatban az elhangzott beszéd és a lejegyzett szöveg közti eltérést elsősorban a félrehallás, másodsorban pedig a beszéd, szónoklat tartalmának meg nem értése; a gyorsíró szakmai tapasztalatának hiánya okozhatja. A félrehallás főbb okait a gyorsírók tapasztalatai alapján a következőképpen lehet összefoglalni:

- az előadó túl halkán beszél; az előadó beszédhibás; az előadó érzelmi állapota; regionális nyelvváltozatok; a környező zaj; az előadóterem visszhangzása; a hallgató fél, tehát a gyorsíró fizikai állapota; a gyorsíró hallószervi problémái;

Az alábbiakban bemutatok néhány konkrét példát a félrehallásokra:¹⁵

- A *ka* カ és *ha* ハ sor (*gyō* 行) keveredése: *kaishi suru* 開始する [elkezd] — *haishi suru* 廃止する [megszüntet, eltöröl], *koji suru* 固辞する [határozottan el/visszautasít] — *hoji suru* 保持する [fenntart];
- A *hi* ヒ és *shi* シ tévesztése: *hiryō* 肥料 [trágya] — *shiryō* 飼料 [takarmány], *hinsei* 品性 [jellemvonás] — *shinsei* 神性 [isten];
- Zöngés-zöngétlen mássalhangzók: *kin* 金 [arany] — *gin* 銀 [ezüst], *kōi* 行為 [cselekedet, tett] — *gōi* 合意 [megegyezés, megállapodás];
- Hosszú és rövid magánhangzók: *yūsō* 郵送 [postai úton való elküldés] — *yusō* 輸送 [szállítás];
- *Yōon* 拗音 és *chokuon* 直音: *kyūshū* 急襲 [váratlan támadás] — *kūshū* 空襲 [légitámadás];
- Magánhangzók hasonlósága: *ani* 兄 [báty] — *ane* 姉 [nővér];
- A [ŋ] allofón (*ŋa* 力° sor) és a *hatsuon* 撥音 /N / szintén a félreértések forrása lehet: *sore ga en'in to natte* それが遠因となって [az vált a közvetett okává] → *sore ga gen'in tonatte* それが原因となって [az vált az okává].

Bár a fenti megjegyzések napjainkból származnak, a XIX. század végén is hasonló lehetett a helyzet – sőt, a nyelvjárási széttagoltság is több hibalehetőséget rejthetett magában. Ahogy a korabeli forrásokból is kiderül, a

¹⁵ Kaneko 1999: 113–118; 239–240; Kotani 2012: 156–158.

gyorsíróknak a hangtani ismeretek mellett a különböző vidékről származó illetve társadalmi osztályba tartozó emberek kiejtési sajátosságaival is tisztában kellett lennie.¹⁶

4.2. A sztenografálással kapcsolatos problémák

A vonalvastagság, a jelek dőlésszöge és nagysága, a hurkok, karikák mérete mind más szótagot, szót jelölhetnek. Az alábbiakban bemutatok néhány példát a korabeli tankönyvekből:

| [ta] — | [da], | [tsu] — | [te]

(A [te] esetében a vastagabb vonal itt nyomdahiba, eredetileg ugyanolyannak kell lennie, mint a [tsu] és a [ta] esetében) (Maruyama Heijirō 丸山平次郎 1885.)

— [ku] — — [kū], | [shi] — | [shī]

(Wakabayashi Kanzō 若林珮藏 1886.)

6 [ha] — 6 [hi], 6 [kore] „ez” — 6 [korera] „ezek”

(Morimoto Daihachirō 森本大八郎 1893.) stb.

Látható, hogy egy apró figyelmetlenség, vagy a szakmai gyakorlat hiánya a szöveg torzulásához, félreértésekhez vezethet. Itt fontos megemlíteni a nyelvjárások illetve az idegen nevek, szavak lejegyzésével kapcsolatos problémákat is. Ahogy a tanulmány elején is idéztem, a korabeli gyorsírók a gyorsírást

¹⁶ 速記學者として講究すべき事項の概略 第一、音聲と速記術との關係 其範圍 (1) 音聲 (發音、聲音) の分類 (2) 發音の理論 (3) 動物學上の觀察 (口の構造) (4) 生理學上の觀察 (口と耳との機關) (5) 人類學上の觀察 (風土、氣候、習慣) (6) 心理學上の觀察 (思想と發音との關係) (7) 聲音の理論 (幼者、青年、大人、老人、病者) 第二、語調と速記術との關係 其範圍 (1) 音の抑揚高低 (2) 一般の語調 (3) 特異の語調 (都會の人士、地方の人士、高貴若くは卑賤)

Nihon sokki zasshi 日本速記雜誌 1893 (6): 134–136.

olyan technikának képelték el, amely képes a hangokat pontosan rögzíteni. Toyama Masakazu¹⁷ 外山正一 a következőképp fogalmazza meg elvárásait Hayashi Shigeatsu tankönyvének (1885) előszavában (eredetileg is latin betűkkel íródott):

„Sate, sokkijutsu nite wa hitori Tōkyōjin no on wo hyōsuru tame no kigō wo yōsuru nomi narazu, Nambu Sendai, Tosa Izumo no hito no on made wo mo hyōsuru koto no dekuru yō ni narite oraneba naranu ga yue ni, *ja* to *dya*, *ha* to *fa* tō no gotoki kubetsu wo ichi-ichi tateraretaru wa mottomo no koto to omowaruru nari.”

Tehát a gyorsírásnak nemcsak a tokiói kiejtést, de a sendai, tosai és izumoi nyelvjárásban előforduló hangokat is képesnek kell lennie rögzíteni, így meg kell tudnia különböztetni a *ja*–*dya*, *ha* és *fa* hangokat is. Itt felmerül a kérdés, hogy a gyorsírás jelei mennyire felelnek meg ennek a követelménynek. Ha megnézzük a korabeli tankönyveket, akkor azt láthatjuk, hogy a C+V felépítésű jelek esetében találni olyat, amelyeket az idegen szavakra és a nyelvjárásokra alkottak meg, de ezek száma gyorsírókként ingadozó.¹⁸ Néhány példa tetszőlegesen kiválasztott tankönyvekből:

- Hayashi Shigeatsu 林茂淳 (1885): 10 sor.¹⁹ クワ *kwa*, グワ *gwa*, ンガ *nga*, ンギヤ *ngya*, スワ *swa*, ツア *tša*, ファ *fa*, フェヤ *fya*, ルワ *rwa*, ルエヤ *rwa*.
- Morimoto Daihachirō-Kishigami Misao 森本大八郎・岸上操 (1885): összesen 5 darab szótagjel. クワ *kwa* / クヲ *kwo*, グワ *gwa* / グヲ *gwo*, ツア *tša*.
- Minamoto Kōki 源綱紀 (1885): 14 sor. ンガ *nga*, ファ *fa*, 于ア *va* (?), ルラ *la* (?), ンギヤ *ngya*, ファ *fya*, 于ヤ *vya* (?), イヤ *yya* (?), ルリヤ *lya* (?), キヤ *wya* (?), クワ *kwa*, グワ *gwa*, スワ *swa*, ツワ *tswa* (?).
- Wakabayashi Kanzō 若林珣藏 (1886): 1 darab szótagjel. ツア *tša*.
- Hirabayashi Seijun 平林静順 (1886): 11 sor. クア *kwa*, グア *gwa*, ンガ *nga*, ンギア *ngya*, スア *swa* (?), ツア *tša*, ファ *fa*, フィア *fya*, ウア *va* (?), ンラ *nra*(?)/ *nla* (?), ンリア *nrya* (?)/ *nlya* (?).

¹⁷ Toyama Masakazu (1848–1900), költő, pedagógus, a Tokiói Császári Egyetem kancellárja, később oktatásügyi miniszter.

¹⁸ Erre Takebe Yoshiaki 武部良明 is felhívta a figyelmet. 1951: 26–29.

¹⁹ Hayashi az egyes jelek olvasatát latin átírásban is megadta. Takebe a fenti könyvében megemlíti, hogy Hayashi második, 1889-es kiadásában a jelek száma 37 sorról 27-re csökkent, tehát a fenti speciális hangok jeleit kiostálták.

A fentiek alapján a speciális szótagjelek száma széles skálán mozoghat, az egy darabtól a 14 sorig, ami azt jelenti, hogy ha egy beszédben, szónoklatban vagy éppen *rakugo* 落語 darabban elő is fordult a [kwa] vagy a [gwa] szótag, akkor azt például Wakabayashi 1886-ban közzétett jeleivel csak [ka] / [ga] alakban lehetett leírni, tehát nem azt rögzítette a gyorsíró, amit hallott. Ezt talán jól illusztrálja Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 két beszéde, amelynek eredeti gyorsírásos kézírata gyakorlatként bekerült Wakabayashi (1886) és Maruyama (1887) tankönyveibe. Wakabayashi Fukuzawának azt a beszédét sztenografálta, amelyet 1885. szeptember 19-én tartott az Angol Jogi Iskola (*igirisu hōritsu gakkō* 英吉利法律学校) átadásán.²⁰ Maruyama ugyanennek az évnek július 11-én, a Mita Auditóriumban (*mita enzetsukan* 三田演説館) előadott beszédét jegyezte le.

- Wakabayashi: nincs jel a [kwa] [gwa] szótagokra. Azokat a szavakat, amelyekben eredetileg előfordulhattak, *chokuon* 直音 alakban jegyzi le:

→ [ka wo] 科ヲ (p. 2.) → [zongai] 存外 (p. 7.) → [seikatsu wo] 生活ヲ (p. 8.) stb. Ezzel szemben

- Maruyamánál van jel a [kwa] [gwa] szótagokra, így találni példát az eredeti *gōyōon* 合拗音 kiejtésre is: [gwaibun ga] 外聞が (p. 105.). Az, hogy az eredeti *gōyōon* 合拗音 néhol *chokuon* 直音 alakban jelenik meg, talán Fukuzawa nyelvhasználatát tükrözi: [ganrai] 元来 (p. 104.), [shakai no] 社會の (p. 115.) stb.²¹ Usui Kiyomatsu a gyorsírásjelek számának változásáról így ír 1893-ban megjelent cikkében:²²

²⁰ A beszéd átírata a *Meihō shirin* 明法志林 magazinban jelent meg. 1885 (105): 451–462.

²¹ A kwV és a gwV típusú szótagok (*gōyōon* 合拗音) elsősorban a sino-japán szavakra jellemzőek, de később az eredeti japán szavakban is megjelentek (pl. Chikamatsu Monzaemonnál 近松門左衛門 a hangutánzó-hangulatfestő *gwarari* ぐわらり, *kwatto* くわつと). Azonban a sino-japán kwi/kwe, gwi/gwe helyét már a Muromachi korszak előtt átvette a ki/ke, gi/ge (*chokuon* 直音), de a kwo még megtalálható a *kirishitan* 吉利支丹 anyagokban (*Quōdai* 広大). A kwa → ka, gwa → ga változás az Edo kor végén, különösen Edóban gyorsult fel. A Meiji kori külföldi nyelvészek az alábbi megfigyeléseket tették:

– Félix Evrard 1874: v.: „Le son *coua*, *couan*, qui se prononce généralement, comme je l'écris, d'après le cana, se transforme à Yédo, en *ca*, *can*. Ex.: *Couadji*, incendie, *cadji*; *Daidjōcouan*, Conseil d'état, *Daidjōcan*.”

– James Curtis Hepburn 1886: xiii.: „In Tōkyō *kwa* is pronounced *ka*; *kwan*, *kan*; *gwai*, *gai*, as, *gun-kwan* is pronounced *gunkan*; *kenkwa*, *kenka*; *kwaji*, *kaji*; *gwai-koku*, *gaikoku*.”

今の速記術の記號の立て方はドコの音に一番能く當て嵌るかと申しますと[...]日本語の中の一小部分なる東京の言葉に能く當て嵌るやうに思ひます、東京と申しまして東京の鳶人足や土方車力などの間に行はれます言語には多少當て嵌め憎い場合があるが教育ある東京人の言葉には最も能く當て嵌まるやうであります、其れ故に近頃出來ます速記の書物を見ますと追々に記號が減つて來まして教育ある東京人の間に用ゐらるゝ言葉を書くに足るだけの記號の外は顧みないやうな容子が見えます、

„Arról, hogy a jelenlegi gyorsírás melyik nyelvváltozatra a legmegfelelőbb, azt gondolom, hogy a tokióira, amely egy kis nyelvjárás a japán nyelven belül. Ezen belül is a tokiói tanult emberek beszédjére a legalkalmasabb, a tokiói építőmunkások, riksakulik stb. beszédmódjára nem a legjobb. Ezért, ha az utóbbi idők gyorsírás tankönyveit megnézzük, azt fogjuk látni, hogy a jelek száma csökkent, és a tokiói nyelv lejegyzésére elegendő jeleken kívül másra nem fordítanak figyelmet.”

A fenti idézet egyrészt jelzi a tokiói nyelv presztízsét is, de ahogy Takebe is megállapította, utal arra is, hogy megváltozott a gyorsírással szembeni gondolkodásmód.²³ Ha a nyelvjárási szóalakokat le is tudták hallás után jegyezni gyorsírással, kanji-kana írásmódra átírva azok „eltűntek”, így tulajdonképpen feleslegesen fáradoztak az eredeti hangzás (megközelítő) visszaadásával.

Morohoshi a következő nyelvjárási alakokat, kiejtési változatokat idézi, amelyek ténylegesen előfordultak a képviselői felszólalásokban (a latin betűs átírásban a kanjikat nagybetűvel jelzem):²⁴

– Basil Hall Chamberlain 1888: 16.: „*W* shows so strong a tendency to become obsolete after *k* and *g*, not only in Tōkyō but in most parts of the country excepting the West, that it is optional to write, for instance, *kwashi* or *kashi*, "cake"; *Gwaimushō* or *Gaimushō* "the Foreign Office".”

– Rudolf Lange 1907: xxix.: „In some parts the distinction between *kwa* and *ka*, etc., is carefully observed, but is neglected in Tōkyō. The reformed *kana* and the Committee's *rōmaji* ignore it.”

– Japán részről az országos felmérés eredményeit összefoglaló térkép (*on'in bumpuzu* 音韻分布圖, 1905: 27) alapján a *kwa-ka*, *gwa-ga* szembenállás megmaradása leginkább Aomori, Akita, Niigata, Toyama, Shimane, Tottori, Okinawa prefektúrákra, Kyūshū és Shikoku nagy részére, illetve a Kansai régió egy részére jellemző.

²² *Sokki ihō* 速記彙報 1893 (54): 198–202.

²³ Takebe 1951: 26–29.

²⁴ Morohoshi 1985 (17): 224.

いちよお [ichiyō] → 一應 [ICHIŌ],
 はんたあい [hantāi] → 反對 [HANTAI],
 といけし [toikeshi] → 取消 [TORIKESHI],
 どんぢます [donjimasu] → 存じます [ZONjimasu],
 ちくぐん [jikugun] → 陸軍 [RIKUGUN],
 ちんちうどおぎ [chinchūdōgi] → 緊急動議 [KINKYŪDŌGI],
 ぎちやあ [gichā] → 議長 [GICHŌ],
 しやんしえ [shanshe] → 賛成 [SANSEI],
 すかるに [sukaru ni] → 然るに [SHIKARu ni].

Látható, hogy a nyelvjárási alakok nem fejthetők vissza a kínai írásjegyekből. A nyelvjárási szövegek mai gyorsírásos feldolgozásáról lásd Kaneko 1999.²⁵

4.3. A gyorsírásjelek visszafejtésével (*han'yaku* 反訳) kapcsolatos problémák.

A jelek eltévesztésén, félreolvasásán alapuló hibákra néhány példa a birodalmi országgyűlési jegyzőkönyvekből:²⁶ (helyes → hibás)

- *densen* 電線 [villamos vezeték] → *denshin* 電信 [távirat], *ushi* 牛 [marha] → *uchi* 打ち [ütve].

Kanjikra való hibás átírás – a szakkifejezések ismeretének hiánya is hibátényező lehet:

- *katō* 下等 [alsóbb osztály] → 過當 [túlzott], *tōjin* 黨人 [párttag] → 唐人 [kínai; külföldi], *shinsetsu* 浚渫 [mederkotrás] → 新設 [újonnan létesített].





Az utóbbi példa a saitamai Saitō Keiji 齋藤珪次 képviselő felszólalásából van, amelyben a *shinsetsu* tulajdonképpen a *shunsetsu* 浚渫 ejtészváltozata.²⁷ Wakabayashi megemlíti, hogy Saitō felszólalásában többször is előfordult a fenti szó, és mivel hosszan beszélt, több gyorsíró is részt vett a lejegyzésében, de csak napokkal később derült ki, hogy nem újonnan létesítésről, hanem mederkotrásról volt szó.


²⁵ Kaneko 1999: 124–130; 206–221.

²⁶ *Nihon sokki zasshi* 日本速記雑誌, Wakabayashi Kanzō írása. 1893 (7): 187–189.

²⁷ Hepburn 1886: xiii.: „*Yui* is frequently changed to *i*, as, *yuku* into *iku*, *yugamu* into *igamu*, *juku* into *jiku*, *isshu* into *isshi*, *shuku* into *shiku*.”

Chamberlain 1888: 14.: „The vowel *u*, when following *sh* or *j*, is often mispronounced as *i* by the Tōkyō people; thus: *teishi*, for *teishu*, "a husband." They also mispronounce *yu* as *i*, thus: *iki* for *yuki*, "snow.””

Ami a logografikus írásmódot, azaz a szórövidítéseket (*ryakugo* 略語) illeti, ahogy a 2. pontnál is említettem, Shimizu (1998) Wakabayashi azon rövidítéseit vizsgálta meg, amelyek több szóalakot is jelölhetnek, tehát X szóalak = 1 jel. Ezek között van olyan, amelynek helyes olvasata kiderül a szövegtörnyezetből (pl [genzuru / genjite] → ) , de vannak olyan rövidítések is, amelyek egyaránt jelölhetnek írott illetve beszélt nyelvi szóalakot is. Így a  jel a [chikai] (beszélt nyelvi) [chikaki] (írott nyelvi) jelzői és a [chikaku] határozói szóalakoknak, a  az előbbiekhöz hasonlóan a [fukai] [fukaki] [fukaku] alakoknak feleltethető meg. Ami az igék szójeleit illeti, Wakabayashi azt a szóalakot vette alapul, amely szerinte a legelterjedtebb, ami újabb eltérést eredményezhet az elhangzott beszédhez képest: [aru / arimasu / ariyasu] stb →  [arimasu]

[gozaru/gozarimasu/gozaimasu/gozēyasu/gansu] stb →  [gozaimasu]²⁸

Ez a megoldás nem egyedülálló, más gyorsíróknál is találni többjelentésű szójeleket, ezért fontos lenne felmérni, hogy a kor főbb gyorsíró irányzatai milyen mértékben alkalmazták ezeket.²⁹

4.4. A lejegyzett beszéd szerkesztése

Az olvasószerkesztés célja a szöveg gördülékenyebbé, érthetőbbé tétele, ezért ebben a munkafázisban újabb változtatások érik a lejegyzett szöveget, melynek tárgya az élőbeszéd sajátosságai – szórendi változások, töltelékzavak, szóismétlés, nyelvbtlás, hiányzó szavak – javítása, pótlása stb. Ez vala-

²⁸ A *Sokki ihō* 速記彙報 c. gyorsírómagazin a *gozaimasu* 88 (!) alakváltozatát (*gozarimasuru*, *gozarimossu*, *gojaimosu*, *gān* stb) gyűjtötte össze, így logikus lépésnek tűnik csak a legelterjedtebb szóalakra alkotni rövidítést. *Sokki ihō* 1890 (24): 304.

²⁹ Pl. Inoue Miyako 井上美弥子 Kumazaki Ken'ichirō 熊崎健一郎 1907-es tankönyvéből az egyes szám első személyű névmás rövidítését mutatja be.

„For example, the stenographic notation that stands for the first person singular pronoun, “I,” covers multiple first person pronouns with multiple phonetic readings in Japanese, all of which would be represented by one single stenographic symbol (Fig. 9). Stenography thus collapses multiple pragmatic meanings into a single semantic meaning. The “accurate” translation back to the text in the mixed scripts of Chinese characters and the kana syllabaries was all up to the stenographer’s recollection as to which first person pronoun was used.” Inoue 2011 (31): 189.

milyen mértékben vonatkozhat a szó szerinti sztenografálásra (*chikugo kiroku* 逐語記録) is, mint amilyenek a birodalmi országgyűlési jegyzőkönyvek³⁰.

A Meiji-kori gyorsíróiroda, a Sökkisha 速記社 a sztenografált szöveget a megrendelő igénye szerint az alábbi módon dolgozta fel:³¹

- *shashinteki sokki* 寫眞的速記: fotografikus gyorsírás, mely „vetekszik a fonográffal”. Tulajdonképpen a *chikugo kiroku* 逐語記録 korabeli megfelelője.
- *shūsanteki sokki* 修刪的速記: korrigált gyorsírás, azaz a kézirat olvasószerkesztésen, korrektúrára megy át.
- *bunshōtai ni aratamuru koto* 文章體に改むる事: írott nyelvre (*bungo* 文語) való átírás, amelynek oka a beszélt nyelvi szövegek alacsonyabb presztízse, azaz hivatalos iratok elkészítésére nem tekintették azokat alkalmasnak. Ezért amikor eldöntötték, hogy gyorsírással jegyzik le az országgyűlési felszólalásokat, nem volt magától értetődő, hogy a jegyzőkönyvek nyelve a beszélt nyelven alapuljon, így az alábbi három álláspont került megvitatásra:
 1. a lejegyzett beszédet írott nyelven tegyék közzé.
 2. a jegyzőkönyvek a beszélt nyelvi alakon íródjanak.
 3. a kormány hivatalos kiadványában (*kampō* 官報) írott nyelven, de a képviselőknek kiosztott példányokban beszélt nyelven íródjon.

Végül a második álláspont került ki győztesen, ami forradalmi lépésnek számított.³² Az alábbiakban bemutatok pár példát az eredeti gyorsírásos kézirat és a ténylegesen megjelent szöveg közötti eltérésekre.³³ Előbbiek a korabeli gyorsíró tankönyvekbe gyakorlószöveggé kerültek bele, de sok esetben nem a teljes szöveg, hanem csak egy része, ami azt jelentheti, hogy a valóságban sokkal több eltérés lehet a kézirat és a megjelent újságcikk között (a gyorsírás rövidítéseit, a partikulák jeleit aláhúzással jelölöm).

³⁰ Morohoshi 1985: 222–223. A mai szó szerinti gyorsírás esetében is megengedett a javítás és törlés: しかし、逐語記録の作成という範囲の中においても、発言の取り消しと訂正という手続きが規則上認められている。Kaneko 1999: 122.

³¹ *Sokki ihō* 速記彙報 1891. májusi különszám.

³² Takebe 1951: 37–40.

³³ Albeker 2015 (969): 28 (563)–39 (552).

- partikulák, szavak, mondatrészek törlése:

dōshi no hō oyobi jigentōwo → dōshi no hō oyobi jigen wo 動詞
の法及び時限を (Minamoto Kōki 源綱紀 beszéde,
Kotoba no shashinhō ことばの寫眞法 1885: 75 – Tōyō gakugei
zasshi 東洋學藝雜誌 1885 (42): 50.)

aruiwa zengoshita → zengo shita 前後した (Katō Hiroyuki 加藤弘之
beszéde, Sokkijutsu 速記術 1893: 52 – Sokki zasshi 速記雜誌 1890
(6): 301.)

- partikulák, szavak, mondatrészek betoldása:

hiroshito iedomo jikaku ōku shite → hiroshi to iedomo sono jikaku
ōkushite 廣しと雖も其字畫多くして (Minamoto Kōki 源綱紀 beszé-
de, Kotoba no shashinhō ことばの寫眞法 1885: 77 – Tōyō gakugei
zasshi 東洋學藝雜誌 1885(42):51.)

furui gakushano uchi demo → furui tokoro no gakusha no uchi demo
古い所の學者の中でも (Yamada Kinosuke 山田喜之助 beszéde,
Sokkijutsu 速記術 1893:115 – Sokki zasshi 速記雜誌 1890 (6): 288.)

- mondatvégzördések megváltoztatása:

mōsana kereba narimasen → mōsanakereba narimasu mai ^{まを} 申さな
ければなりますまい (Uu dōjin 烏々道人, Shimpen dainippon
bōchōhikkihō yoben 新編大日本傍聴筆記法與便 1886: 184 – Jiyū no
tomoshihi 自由燈 1885 (IX.3): 221.)

dekinude aru masu → dekimasenu 出來ませぬ (Yoshiki Takejirō 吉木
竹次郎 beszéde, Dokugaku jizai nihon sokkihō 獨學自在日本速記法
1889: 82 – Sokki ihō 速記彙報 1890 (14): 8.)

- a kínai írásjegyek olvasatának megváltoztatása:



shōgi → ^{おいらん}*oiran* 娼妓 (Uu dōjin 烏々道人, *Shimpen dainippon bōchōhikkihō yoben* 新編大日本傍聴筆記法與便 1886: 189 – *Jiyū no tomoshibi* 自由燈 1885 (IX.6): 233.)



ieni → ^{うち}*uchi ni* 家に (Yoshiki Takejirō 吉木竹次郎 beszéde, *Dokugaku jizai nihon sokkihō* 獨學自在日本速記法 1889: 87 – *Sokki ihō* 速記彙報 1890 (14): 9.)

4.5. A szövegek újrakiadása

Végezetül érdemes kitérni az újra-megjelentetés körüli problémákra is. Mint említettem, Sakuma a *Sokki sōsho kōdan enzetsushū* 速記叢書講談演說集 című előadásgyűjtemény átíratait és eredeti újság/magazincikket összehasonlítva megállapította, hogy a nyomdahibák korrigálása mellett kimutathatók tudatos változtatások is. Sakuma a főbb tendenciákat a következő három pontban foglalja össze:

1. ami az első kiadásban *wago* 和語 volt, a *Sokki sōsho kōdan enzetsushū*-ban *kango* 漢語, azaz sino-japán szó: *kangae* (az eredeti cikk latin betűs) → *kibō* 希望, *nihon no hito wa* にほんのひとは → *nihonjin wa* 日本人は.
2. a *ra* és *wa* soros igék határozói alakjához (連用形) kapcsolódó *-ta / te* esetében az első megjelenés *-i + ta / te*, illetve *-u + ta / te* alakja a fenti előadásgyűjteményben *sokuonbinre* 促音便 változik: *narite* なりて → *natte* なって, *omōte* 思ふて → *omotte* 思って.
3. az eredeti írott nyelvi alak az újrakiadásban beszélt alakra változik (azonban a *masu* ます esetében fordított tendencia figyelhető meg): *aredo* あれど → *aru ga* あるが, *omowaruru* おもはるゝ → *omowareru* 思はれる.

4.6. Példa a gyorsíráshoz kézirat és a megjelent cikk közti eltérésekre

Részlet Yoshiki Takejirō 吉木竹次郎 beszédéből, amelyet 1886 októberében tartott Kanazawában (gyorsíró Niwa Takio 丹羽瀧男). A gyorsíráshoz kézirat és annak visszafejtése Niwa tankönyvében (1889: 81–94.), az előadó által

szerkesztett változat pedig a *Sokki ihō* 速記彙報 című magazinban került közlésre (1890(14): 7–11.).

A gyorsíráshoz jelek átbeszélésénél az aláhúzás a szójeleket és a partikulákat jelöli, a / a többértelmű szójelek olvasatait. Az aposztróf a jelöletlen mássalhangzóra, félkövéren pedig a jelöletlen zöngés mássalhangzóra (*jōjihō* 豊字法) utal. A szótagisméltést (*jōko* 豊呼) a " jelöli. A transliteráció alatt a szerkesztett szöveg olvasható.

kokkwaino gidi hikkini kwan suru iken.

國會の議事筆記に関する意見

nihon (nippon) no kokkwaino gidino hikki katawa, ikaga nari / naru hō " ni yotta hōga

我が日本の國會の議事の筆記方は如何なる方法に依った方が

yoi kato mōsuni sono hikki kataniwa, nishu arōto kangaeru masu, sono

宜いかと申すに、其の筆記方には凡そ二種あらうと考へます。其の

nishutowa, sunawachi sokkigaku / sokkihō / sokkijutsuwo motte sokki suruka, matawa jūraino hikki sunawachi tūjōno

二種とは、即ち速記術を以て速記するか、又は從來の日本筆記、即ち通常の

monzi nite hikki surukano huta'ude aru, jūraino hikkino sikata nitewa to'emo
文字にて筆記するかとの二つであります。從來の日本筆記の仕方にては、迎も

sukoshimo nokosa'u ka'u kotoga dekiru masenu kara, tada sono genronno
yōtenwo

言葉を少しも遺さず書くことが出来ませぬから、唯々其の言論の要
點を

tumite, sono dairyakuwo hikki suru monode aru kara, hikkisha sono hitowa u
摘みて、其の大略を筆記するものであります。故に、筆記者其の
人は得

yasuku, katsu sono hikki seshi monomo kantande, insatu tōnimo kanbende aru
易く、且其の筆記せしものも簡單で、印刷等にも簡便であり

mashōga, komi itta gironni natte kimasuto, aruiwa sono shuiwomo
ませうが、込み入った議論になつて來ますと、或は其の主意をも

A két szöveg közt az alábbi eltérések figyelhetők meg:

- nihon (nippon) no kokkwaino → waga nihon (nippon) no kokkai (kokkwai)
no 我が日本の國會の
- nishu arōto → oyoso nishu arōto 凡そ二種あらうと
- jūraino hikki → jūraino nihon hikki 従來の日本筆記
- totemo sukoshimo nokosazu → totemo kotoba wo sukoshi mo nokosazu
逆も言葉を少しも遺さず
- hikki suru monode aru kara → hikki suru mono de arimasuru. yueni...
筆記するものであります。故に

A fenti idézetben többértelmű szójelek is előfordulnak, amelyeket a kontextus függvényében fejtettek vissza, így nari / naru → naru なる, sokkigaku / sokkihō / sokkijutsu → sokkijutsu 速記術.

5. Átiratok a Meiji-kori japán nyelvkönyvekben

Sajátos csoportját jelentik a gyorsírástól átiratoknak a korabeli japán nyelvkönyvek, szöveggyűjtemények, amelyekbe latin betűs átírásban regényrészletek mellett *rakugo* illetve beszédek is bekerültek olvasmányként. Például William George Aston *A Grammar of the Japanese Spoken Language* negyedik kiadásában (1888) a regényrészleteken – *Ippin issihōshinshō no kajin* 一瞥一笑新粧之佳人 (1887) stb. – kívül San'yūtei Enchō 三遊亭円朝 (1839–1900) eredetileg gyorsírással lejegyzett két *rakugo* darabjából is található részlet. A jelen tanulmány szerzője 1884-től a Meiji-korszak végéig, tehát 1912-ig megjelent japán nyelvkönyvekben Enchō következő előadásait találta meg.³⁴

CÍM	FEJEZET(回)	JAPÁN TANKÖNYV
<i>Kaidan botan dōrō</i> 怪談牡丹燈籠 [A bazsarózsás lampion kísértethistóriája] (1884)	1,2.	Chamberlain <i>A handbook of colloquial Japanese</i> (1888)
	3.	Aston <i>A Grammar of the Japanese Spoken Language</i> (1888)
	2.	Weintz <i>Appendix to Hossfeld's Japanese Grammar</i> (1905)
	2,3.	Weintz <i>Japanese Grammar Self-Taught</i> (1907)
<i>Shiobara Tasuke ichidaiki</i> 鹽原多助一代記 [Shiobara Tasuke élete] (1885)	9.	Aston <i>A Grammar of the Japanese Spoken Language</i> (1888)
	2.	Lange <i>Lehrbuch der Japanischen Umgangssprache</i> (1906)
<i>Ezo nishiki kokyō no iezuto</i> 蝦夷錦古郷之家 [Hokkaidói brokát-ajándék] (1888)	A teljes mű	Plaut <i>Japanisches lesebuch; märchen und erzählungen in japanischer umgangssprache und lateinischer umschrift, nebst anmerkungen und wörterbuch</i> (1891)
<i>Meiji no jigoku</i> 明治の地獄 [Meiji pokla] (1892)	A teljes mű	Lange <i>Lehrbuch der Japanischen Umgangssprache</i> (1906)

Látható, hogy Enchō négy története került egészében vagy részleteiben a beszélt japán nyelvet oktató nyelvkönyvekbe, illetve szöveggyűjteménybe, melynek oka, hogy jó bevezetésnek tartották a beszélt japán nyelvbe.³⁵ Már Sōng is

³⁴ Szóbeli beszámoló a 2016.11.19–20. között Tokióban megrendezett *The 40th International Conference on Japanese Literature* konferencián. Absztrakt: Albeker 2017: 167–168.

³⁵ Chamberlain 1888: 9–10.: “The Japanese are still in the state in which we were during the Middle Ages. They do not write as they speak, but use an antiquated and indeed partly artificial dialect whenever they put pen to paper. This is the so called “Written Language.” Of the few books published in the Colloquial, the best are the novels of a living author named Enchō. The student, who does not wish to trouble about the characters, cannot do better than write out one of these books from his teacher’s dictation.” Aston 1888: 192.: “The following extracts are intended chiefly to illustrate the use of honorifics. They are taken from modern Japanese novels, the conversations in which are in the colloquial style, the narrative part being the written language. *Yenchō*’s novels, which are entirely composed in the spoken language, are an exception. *Yenchō* is the

felhívta azonban a figyelmet, hogy a Chamberlain által újraközölt szöveg mondatvégződése helyenként eltérnek az eredeti szövegtől.³⁶ Vizsgálataim alapján az elírások, nyomdahibák mellett valóban találhatók tudatos változtatások, melynek egyik oka a nyugati ízléshez való igazítás, a másik pedig az előbeszédhez, standardnak számító szóalakokhoz való közelítés lehet, mely a nyelvtanuló számára fontos szempont.³⁷ Az alábbiakban bemutatok néhány példát az átírt mondatvégzödésekre.

- *sazo kanashikambē* 嗚悲しかんべゑ → *sazo kanashii koto darō*
(*Shiobara Tasuke ichidaiki* 1884 (2): 3 recto, Lange 1906: 305.)
- *hai gomen nasē* ハイ御免なせい → *Hai! Gomen nasai.* (*Shiobara Tasuke ichidaiki* 1884 (9): 7 recto, Aston 1888: 202.)
- *toda sama no oyashiki wa koko de gansu kae* 戸田様の御屋敷は此所でがんすかへ → *Toda sama no oyashiki wa koko de gozaimasū ka?*
(*Shiobara Tasuke ichidaiki* 1884 (9): 7 recto, Aston 1888: 203.)
- *hizen no shimabara to yū toko wa tō gansu ka* 肥前の島原と云ふ所は遠ふがんすか → *Hizen no Shimabara to iu tokoro wa tō gozaimasū ka?*
(*Shiobara Tasuke ichidaiki* 1884 (9): 7 recto, Aston 1888: 203.)

Ezáltal az eredeti *rakugo* átírat latin betűkre átírva további változtatásokon esett keresztül, mely módosítások információval szolgálhatnak arról, hogy a külföldi nyelvészek milyen szóalakokat tartottak standardnak, elterjedtebbnek. Fontos feladat lenne a többi szövegmutatvány felmérése és összevetése az eredeti kiadással.

best-known public story-teller of Tokio, and an amanuensis takes down his tales exactly as he delivers them.”

³⁶ Sōng 2006(2): (47) 84–(48) 83.

³⁷ Chamberlain 1888: 346.: “Notes. — 1. This piece consists of the first two chapters of the *Botan-Dōrō*— see p. 10. — slightly edited in order to make them more genuinely colloquial, and to remove a few expressions which European standards of propriety condemn.” Plaut 1891: 176.: „Vorliegende Erzählung erschien zuerst 1888. Die Umschrift stimmt bis auf die Auslassung einiger allzu derberalistischer Stellen und die Verbesserung zalreicher Druckfehler mit der Urschrift überein.”

6. Befejezés

Az eddigiek alapján az átiratokban a gyorsíró figyelmetlenségéből és tapasztalatlanságából származó hibák valamint a gyorsírásjelek korlátai mellett tudatos változtatások is kimutathatók, mely által az elhangzott beszéd és a végleges, megjelent szöveg eltérő mértékben ugyan, de eltávolodhatott egymástól.³⁸ Mindezeket figyelembe kell venni az átiratok nyelvtörténeti forrásként való felhasználásakor. Információval szolgálhatnak még a korabeli nyelvről a gyorsírástankönyvek, és a szórővidítések változása is.³⁹ A gyorsírásjelekkel íródott, tehát a feldolgozás előtti kéziratok nyelvtörténeti szempontból jelentős forráscsoportnak számíthatna, azonban kérdéses, hogy azok milyen mennyiségben maradtak fent. Mint említettem, a kéziratok egy része gyakorlószövegként a tankönyvekbe is bekerült, de ezek ismert száma csekély, így szükség van a levéltárakban, könyvtárakban való kutatásra, illetve a Meiji-kori gyorsírók hagyatékának átvizsgálására.

Elsődleges források

Aston, William George 1888. *A Grammar of the Japanese Spoken Language*. Fourth Edition. Tōkyō: Hakubunsha.

Chamberlain, Basil Hall 1888. *A handbook of colloquial Japanese*. Tōkyō: Hakubunsha.

Hayashi Shigeatsu 林茂淳 1885. *Hayagakitori no shikata 早書き取りの仕方* [A gyorsírás technikája]. Tōkyō: Kōbunsha.

³⁸ Lehetséges hibaforrásként szóba jöhet még a szerzői korrektúra hiánya illetve a kálózkiadások. Előbbire példa a *Kaidan botan dōrō* első kilenc füzete, amely Enchō elfoglaltsága valamint a szűkös határidő miatt szerzői korrektúra nélkül jelent meg: 子の繁忙きと出版を取急ぎたるとに依り原稿の校閲を子に請ふの暇なく 草卒印刷に附したれば往々不完全の歎を免れざるにあり *Kaidan botan dōrō* 9, 1884. VII.

Utóbbi esetről például a *Tōyō gakugei zasshi* 東洋學藝雜誌 120. számából lehet értesülni, amelyben a *Dai nihon taika ronshū* 大日本大家論集 c. magazint bírálják az etikátlan magatartása miatt: 然るに此に大日本大家論集なるもの有りて講談會にも照會せず講師にも斷らず勝手に講談の筆記を掲載す [...] 其筆記は甚しく誤謬多く或は全く講師の説と反對のことを述べるなど講師の榮譽を傷くること少からず又之を真なりと信ずる購讀者の爲には實に氣の毒の次第なりと云ふべし 1891 (120): 469–470.

³⁹ Fukuoka Takashi 福岡隆 1981 (356): 56–58.

- Hayashi Shigeatsu 林茂淳 1886. Sokkijutsu taiyō 速記術大要 [A gyorsírás technikájának összefoglalása]. Második kiadás. Tōkyō: Kōbunsha.
- Hirabayashi Seijun 平林静順 1886. Sokusei hikkihō 速成筆記法 [A gyorsírás technikája]. Ōsaka: Okajima shoten.
- Kanayama Shūchō-Shida Tamesaburō 金山秀澂・志田爲三郎 1886. Shimpen dainihon bōchōhikkihō yoben 新編大日本傍聴筆記法與便 [Új japán gyorsírás]. Tōkyō: Inada Uemitsu.
- Kaneko Tsuguo 兼子次生 1999. Sokki to jōhōshakai 速記と情報社会 [Gyorsírás és az információs társadalom]. Tōkyō: Chūkōshinsho.
- Kotani Masakatsu 小谷征勝 2012. Minna no sokkinyūmon V shiki みんなの速記入門 V 式 [Bevezetés mindenki számára a V-rendszerű gyorsírásba]. Okayama: Daigaku kyōiku shuppan.
- Lange, Rudolf 1906. Lehrbuch der Japanischen Umgangssprache. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Berlin: Georg Reimer.
- Maruyama Heijirō 丸山平次郎 1885. Kotoba no shashinhō ことば乃寫眞法 [A nyelv fényképezésének módszere]. Ōsaka: Gyokurindō.
- Maruyama Heijirō 丸山平次郎 1887. Jikken kairyō sokkijutsu dokugaku 實驗改良速記術獨學 [Tökéletesített gyorsírás önálló tanulásra]. Ōsaka: Maekawa shobō.
- Minamoto Kōki kōjutsu – Maruyama Heijirō hensan 源綱紀口述・丸山平次郎編纂 1885. Minamoto Kōki shi nihon bōchō hikkihō 源綱紀氏日本傍聴筆記法 [Minamoto Kōki japán gyorsírása]. Tōkyō: Sawaya Sokichi.
- Morimoto Daihachirō 森本大八郎 1893. Sokkijutsu kappō 速記術活法 [A gyorsírás alkalmazása] (harmadik kiadás). Shizuoka: Hirose Ichizō.
- Morimoto Daihachirō-Kishigami Misao 森本大八郎・岸上操 1885. Hikkigaku kyōkai bōchō hikkihō 筆記學協會傍聴筆記法 [Gyorsíró egyesület: a gyorsírás technikája]. Tōkyō: Hakubunsha.
- Niwa Takio 丹羽瀧男 1889. Dokugaku jizai nihon sokkihō 獨學自在日本速記法 [Japán gyorsírás önálló tanulásra]. Tōkyō: Sōsōkan.
- Plaut, Hermann 1891. Japanisches lesebuch; märchen und erzählungen in japanischer umgangssprache und lateinischer umschriфт, nebst anmerkungen und wörterbuch. Stuttgart-Berlin: W. Spemann.
- San'yūtei Enchō enjutsu– Wakabayashi Kanzō hikki 三遊亭圓朝演術・若林珣蔵筆記 1884. Kaidan botan dōrō 怪談牡丹燈籠 [A bazsarózsás lampion kísértethistóriája]. Tōkyō: Tōkyō haishi shuppansha. (A Nihon kindai bungakukan reprint kiadása, 1968.)
- San'yūtei Enchō enjutsu– Wakabayashi Kanzō hikki 三遊亭圓朝演述・若林珣蔵 筆記 1885. Enchō sōdan shiobara tasuke ichidaiki 圓朝叢談鹽原多助一代記 [Enchō történetei: Shiobara Tasuke élete. 1–18]. Tōkyō: Sokkihō kenkyūkai.
- San'yūtei Enchō kōjutsu – Koai Eitarō sokki 三遊亭圓朝口述・小相英太郎 速記 1888. Ezo nishiki kokyō no iezuto 蝦夷錦古郷の家土産 [Hokkaidói brokát-ajándék]. Tōkyō: Kinsendō.
- San'yūtei Enchō kōjutsu– Sakai Shōzō sokki 三遊亭圓朝口述・酒井昇造速記 2015. „Meijino jigoku 明治の地獄 [Meiji pokla].” Enchō zenshū 円朝全集 [Enchō összes művei] vol 13. Tōkyō: Iwanami shoten, 88–94.

- Wakabayashi Kanzō 若林珣藏 1886. Sokkihō yōketsu 速記法要訣 [Kulcs a gyorsíráshoz]. Tōkyō: Sokkihō kenkyūkai.
- Wakabayashi Kanzō 若林珣藏 1893. Sokkijutsu 速記術 [A gyorsírás technikája]. Tōkyō: Sokkihō kenkyūkai.
- Weintz, H. J. 1905. Appendix to Hossfeld's Japanese Grammar. London: Hirschfeld Brothers.
- Weintz, H. J. 1907. Japanese Grammar Self-Taught. Second Edition. London: E. Marlborough & Co.

Újságok, magazinok

- Jiyū no tomoshibi 自由燈, 1885. IX. 3; 6. (A Fuji kiadó 不二出版 reprint kiadása, 2006–2007.)
- Meihō shirin 明法志林, 1885 (105).
- Nihon sokki zasshi 日本速記雜誌, 1893 (6–7).
- Sokki ihō 速記彙報, 1890 (14; 24), 1891 (májusi különszám), 1893 (54), 1895 (60).
- Sokki zasshi 速記雜誌, 1890 (6).
- Tōyō gakugei zasshi 東洋學藝雜誌, 1885 (42), 1891 (120). (Az Ōzorasha kiadó 大空社 digitalizált kiadása, 2011.)

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Albeker András Zsigmond 2015. „Mejjiki enzetsusokki no seiritsu katei – sokkijigenkō wo chūshin ni 明治期演説速記の成立過程—速記字原稿を中心に— [A Meiji-kori szónoklat átiratok létrejötte-központban a gyorsírástól kezdve].” Kokugo kokubun 國語國文 969: 28 (563)–39 (552).
- Albeker András Zsigmond 2017. „Nihongokyōzai to natta kindai nihonbungaku-kōdansokki wo chūshin ni 日本語教材となった近代日本文学—講談速記を中心に— [Modern japán irodalom, mint a japán nyelvoktatás eszköze - fókuszban a kōdan átiratok].” Dai 40 kai kokusai nihon bungakukenyū shūkai kaigiroku 第40回国際日本文学研究集會會議録 Tōkyō: Kokubungaku kenkyūshiryōkan, 167–168.
- Chamberlain, Basil Hall 1888. A handbook of colloquial Japanese. Tōkyō: Hakubunsha.
- Evrard, Félix 1874. Cours de Langue Japonaise en soixante leçons. Yokohama.
- Fukuoka Takashi 福岡隆 1981. „Sokki fugō kara mita kotoba no henshen 速記符号から見たことばの変遷 [Nyelvi változások a gyorsírástól kezdve].” Gengo seikatsu 言語生活 356: 56–58.
- Graham, Andrew J. 1858. The Hand-Book of Standard or American Phonography in Five Parts. New York: Andrew J. Graham.
- Hepburn, James Curtis 1886. A Japanese-English and English-Japanese dictionary. Tōkyō: Maruzen.
- Inoue, Miyako 2011. „Stenography and ventriloquism in late nineteenth century Japan” Language & Communication 31:181–190.

- Kanda Sumiko 神田寿美子 1962. „Gembun icchishijō ni okeru sokki enzetsubun no kenkyū 言文一致史上における速記演説文の研究 [A japán nyelvújító mozgalom korszakára eső szónoklatátíratok kutatása].” *Nihon bungaku* 日本文学 19: 43–57.
- Kojima Ittō 小島一騰 1886. „Nihon shinji 日本新字 [Az új japán írás].” *Karatsu: Kojima Ittō*.
- Kokugo chōsa iinkai 国語調査委員会 1905. „On’in bumpuzu 音韻分布図 [Fonológiai térkép].” *Tōkyō: Nihon shoseki*.
- Lange, Rudolf 1907. *A text-book of colloquial Japanese*. Tōkyō: Methodist Publishing House.
- Máté Zoltán 2009. „Meg nem valósult javaslatok a japán írásreformok történetében.” In: Farkas Ildikó – Molnár Pál (szerk.) *Japanisztikai konferenciák a KGRE-n 2007–2008*. Budapest: KGRE, 135–149.
- Morohoshi Michinao 諸星美智直 1986. „Kokugoshiryō toshite no teikoku gikai gijisokkiroku. Tōhyōgen no bawai 国語資料としての帝国議会議事速記録—当為表現の場合— [A birodalmi országgyűlés gyorsírási jegyzőkönyvei mint a modern japán nyelv forrásai—a Sollen szerkezet esetében].” *Kokugakuin daigaku daigakuin kiyō bungaku kenkyūka* 国学院大学大学院紀要文学研究科 17: 217–251.
- Nomura Masaaki 野村雅昭 2007. „Enchōsokkino gesu shiyōsō 円朝速記のゲス使用相 [A gesu használata Enchō előadásainak gyorsírási átírataiban].” *Kokubungaku kenkyū* 国文学研究 152: 1 (90)–13 (78).
- Pak Hyokyōng 朴孝庚 2007. „Meijiki enzetsuhikki no bunmatsuhyōgen 明治期演説筆記の文末表現 [A Meiji-kori szónoklatátíratok mondatvégződései].” *Rikkyō daigaku nihon bungaku* 立教大学日本文学 99: 87–97.
- Pitman, Isaac 1864. *A manual of phonography*. Eleventh edition. London: Isaac Pitman.
- Sakuma Shunsuke 佐久間俊輔 1991. „Sōsōki no enzetsu sokki. Katsujika no sai no kaihen wo megutte 草創期の演説速記—活字化の際の改変をめぐる— [A korai szónoklatátíratok. A nyomdai előkészítés során végbement változtatások].” *Nihon kindai go kenkyū I* 日本近代語研究 1. Tōkyō: Hitsuji shobō, 159–175.
- Shimizu Yasuyuki 清水康行 1983. „Gengoshiryō toshite mita sokkibun Kaidan botan dōrō ni okeru nijūsei 言語資料として見た速記本「怪談牡丹燈籠」における二重性 [A nyelvtörténeti forrásnak számító Kaidan botan dōrō kettőssége].” *Sōritsu 20 shūnen kinen tsurumi daigaku bungakubu ronshū* 創立20周年記念鶴見大学文学部論集 Yokohama: Tsurumi Daigaku, 189–215.
- Shimizu Yasuyuki 清水康行 1998. „Sokki wa gengo wo chokusha shieta ka. Wakabayashi Kanzō ‘Sokkihō yōketsu’ ni miru sokkifugō no hyōgosei 速記は言語を直写し得たか—若林珮蔵『速記法要訣』に見る速記符号の表語性— [A gyorsírási le tudja-e jegyezni a beszédet úgy, ahogy az elhangzott? Wakabayashi Sokkihō yōketsu c. könyvében látható jelek logografikus természete].” *Bungaku* 文学 9: 44–52.
- Shiozawa Kazuko 塩澤和子 1982. „Enzetsu no goi 演説の語彙 [A szónoklatok szókinccse].” In: *Kōza nihongo no goi VI. Kindai no goi 講座日本語の語彙第六巻近代の語彙* [Kurzus: a japán nyelv szókészlete VI. A modern japán nyelv szókészlete] 149–174. Tōkyō: Meijishoin.
- Sōng Yuna 成玠珂 2006. „Kaidan botan dōrō ni okeru shiteihyōgen 『怪談牡丹燈籠』における指定表現 [A Kaidan botan dōrō mondatvégződései].” *Nihongogaku ronshū* 日本語学論集 2: (41) 90–(59) 72.

- Takebe Yoshiaki 武部良明著 1951. Kokugo sokkishi taiyō 国語速記史大要1 [A japán gyorsírás történetének áttekintése I]. Tōkyō: Nihon sokki kyōkai.
- Wakabayashi Kanzō jutsu; Jakumonkai hen 若林珩藏述・若門会編 1926. Jakuō jiden 若翁自伝 [Wakabayashi Kanzō önéletrajza]. Tōkyō: Jakumonkai.
- Yamamoto Masahide 山本正秀 1982. Kindaibun tai hassei no shitekikenkyū 近代文体発生の史的的研究 [A modern írott nyelvi stílus kialakulásának történeti kutatása]. Tōkyō: Iwanami shoten.

RECENZIÓK

PAP MELINDA

Hamar Imre: *A kínai buddhizmus története.* *Konfuciusz Könyvtár 2. ELTE Konfuciusz Intézet;* **Budapest 2017.**

A kínai buddhizmus története a magyar sinológiában és buddhológiában egyaránt hiánypótló munka. A Konfuciusz Könyvtár sorozat második kiadványaként megjelent tanulmány az azonos című, 2004-ben megjelent kötet bővített, javított változata. A mű átfogóan, ugyanakkor lényegre-törően tárgyalja a buddhizmus Kínában való megjelenését, fejlődésének főbb állomásait, és részletesen bemutatja a buddhizmus jellegzetesen kínai iskoláit. Az információanyagban gazdag könyvet tanulmányozva az olvasó átfogó és hiteles képet kap a kínai buddhizmus történelméről, filozófiájáról, főbb műveiről, valamint a vallást formáló jeles személyiségek életéről és munkásságáról. A Kínában kialakuló buddhista iskolák tantételeinek mélyebb megértését jelentősen növeli, ha az olvasó már rendelkezik az indiai buddhizmussal kapcsolatos ismeretekkel, azonban a szerző a vonatkozó fejezetek elején az indiai előzményeket is röviden összefoglalja, aminek köszönhetően a könyv előtanulmányok nélkül is hasznosan forgatható.

A könyv tizennyolc fejezetből áll, és kronológiai sorrendben követi végig a buddhizmus kínai fejlődését a kezdeti periférikus szereptől a Tang-kori kiteljesedésig. A kínai buddhizmus merőben eltérő kulturális háttérből kinövő vallási és filozófiai irányzatok kölcsönhatásaként jön létre, és ölt számos különböző alakot. Kutatásához elengedhetetlenül szükséges India, Kína, továbbá Belső-Ázsia történelmének, eszmerendszereinek átfogó, alapos ismerete. Komplexitása miatt a kínai buddhizmus különböző vetületeit rendkívül nehéz feladat közérthetően, ugyanakkor kellő tudományos igényességgel tárgyalni, bemutatni. A mű legnagyobb érdeme, hogy meg tudja szólítani mind a tudo-

mányos érdeklődésű, mind pedig a laikus olvasót, képes mindkét olvasótábor igényeinek megfelelni, és hasznos tudással szolgálni. A bevezetőben képet kapunk az indiai előzményekről – hangsúlyosabban a mahájánáról, amely a meghatározó irányzat lesz Kínában –, valamint az őshonos kínai vallások és filozófiai rendszerek leglényegesebb – és a később kialakuló buddhista irányzatok szempontjából releváns – jellemzőiről, melyek hatalmas formáló erővel hatottak a kínai földön kezdetben idegen vallásra. Ezt követi a szálak egybefűzése, azaz a kölcsönhatások eredményeképpen kialakuló eszmék és gyakorlati módszerek ismertetése, kifejtése. Különösen érdekesek az indiai buddhista tanítások félreértelmezésének esetei (például az újjászületést megtapasztaló, örök léleknek a feltételezése, mely olyan, mint „a tűz átadása más tüzelőanyagnak”; az icchantikák buddha-természete körül kialakuló viták története stb.), vagy a tanok és regulák továbbgondolásából születő újítások (mint például a Kínában kialakuló vegetáriánus étrend, és sok más).

A könyv lapjain megismerjük azt a folyamatot, mely során az időszámításunk kezdete körül megjelenő buddhizmus a kezdeti mellőzött szerepből a hatodik századra Kína legbefolyásosabb vallási rendszere és állami ideológiája lesz. Nem csupán eseménytörténetet kapunk, a figyelmes olvasó a folyamat mélyebb összefüggéseit is meglátja, s a szerző iránymutatásával megérti az események háttérében húzódó okokat. A könyv jelentős részét a sinizálódott kínai buddhista iskolák bemutatása teszi ki. Nem csupán az alapító pátriárkák korszakalkotó munkásságával ismerkedünk meg, hanem az ún. filozófiai iskolák kiforrott eszmerendszereibe is betekintést nyerünk. Az iskolák alapítói és meghatározó személyiségei az indiai örökségtől elszakadva, saját vallási élményeik, meglátásaik szerint értelmezik, átértelmezik, és új megvilágításba helyezve újraírják Buddha tanait – vagy legalábbis azt, amit ők annak tartanak. Ennek következtében Kínában merőben új vallási irányzatok születnek, melyek tanai és gyakorlatai jelentősen eltérnek a buddhizmus korábbi változataitól. Az indiai buddhizmus tanaiból kiindulva olyan újszerű gondolatok születnek, mint például az ezer szállal egymáshoz kapcsolódó erőkből felépülő, teljes és tökéletes univerzum modellje, mely szerint a világon minden mindennel összefügg, s a létezés legkisebb elemei úgy tartalmazzák kölcsönösen egymást, ahogyan Indra végtelen hálóján tükröződnek a fénylő gyöngyszemek. Egy másik iskola arra a következtetésre jut, hogy a buddhák megvilágosodott természete a poklok világát is beragyogja, a lények természete eredendően a megvilágosodás, csupán tudatlanságuk okozza szenvedésüket, s a világon még egy porszem sincs, amely ne tartalmazná a buddhák tiszta

természetét. Ezek az iskolák kialakulásukat követően a Tang-kor zárándokainak köszönhetően elterjedtek, meghonosodtak Kelet-Ázsia számos országában, és Kínán kívül is nagy hatást gyakoroltak.

A mű nagy számban tartalmaz eredeti, klasszikus kínai nyelvű szövegfordításokat, melyek kiegészítik, hiteles alapot nyújtanak a leíró részekhez, és elmélkedésre ösztönöznek. A fordítások alatt az eredeti szöveg is megtalálható, ami a klasszikus kínai nyelvet tanulók számára hasznos. A könyv végi neveket és fogalmakat tartalmazó indexnek, a terjedelmes irodalomjegyzéknek is köszönhetően a jelen kötet további, célirányos tanulmányok kiváló kiindulási alapja.

A jelen tanulmány a buddhizmus fénykorának, Tang-kori kiteljesedésének részletes tárgyalásával zárul. A Tang-kort követően a buddhizmus lassú hanyatlásnak indult Kínában, s a neokonfucianizmus térnyerésével soha többé nem nyerte vissza korábbi előkelő helyét, ugyanakkor tovább élt, és a hivatalosan elfogadott vallások egyikeként máig jelen van Kínában. A Tang-kor után nem alakultak ki újabb iskolák, hanem a meglévők kölcsönhatása, az értékek őrzése, a szövegek magyarázata, kommentárok írása jellemezte a következő évszázadokat. A szerző bemutatja a Song-korban keletkezett legfontosabb műveket, a buddhizmus történetének késői korszaka azonban nem kerül tárgyalásra a műben. A kötetben elmélyedt olvasó szívesen megismerné a kínai buddhizmus történetében a Song-kortól napjainkig bekövetkezett főbb eseményeket, meghatározó személyiségeket, az irányzatok kölcsönhatásának történetét, és az ebből születő fontosabb gondolatokat, műveket. Öröndetes lenne, ha a későbbiekben a szerző további fejezetekkel bővítené a könyvet, melyekben hasonló szakértelemmel és színvonalon ismertetné a buddhista iskolák további fejlődésének történetét, valamint a kínai buddhizmus helyzetét napjainkban.

A jelen mű nem csupán a kínai buddhizmust megismerni kívánó olvasó számára hasznos, hanem a japán vagy a koreai buddhista iskolák tanulmányozásának is alapműve, ugyanakkor a korai indiai, vagy más buddhista iskolákat kutatók számára is érdekes és tanulságos olvasmány.

UMEMURA YUKO

**Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája.*
Budapest: L’Harmattan, 2018.**

Farkas Ildikó *A japán modernizáció ideológiája* című kötete történelmi szempontból vizsgálja, milyen tényezők játszottak szerepet Japán modernizálódási folyamatában. Az ország sajátosságaként említi, hogy sokáig elszigetelt volt, a népessége pedig homogén és egynyelvű. Arra a kérdésre keresi a választ, hogyan sikerülhetett megőriznie saját kultúráját, hagyományait a modernizáció során, amikor rázúdult a nyugati civilizáció. A problémafelvetés meglehetősen általános, kezdettől fogva nagyon sokan foglalkoztak már ezzel a témával. Ezúttal Farkas főként a legfrissebb angol nyelvű szakirodalomra építi a kutatásait. Kulcstémái a Meiji-restauráció és a *kokugaku*, amely az Edo-kor második felében megerősödött, és nagy hatást gyakorolt a japánok gondolkodásmódjára. Ezen belül is főként Motoori Norinagával, Hirata Atsutanéval, illetve az ő nyomdokaikon kialakult Mitogaku-iskola tanaival foglalkozik behatóbban, és részletesen elemzi, hogyan befolyásolták a későbbi eszméket.

„A japán modernizáció értelmezése: az előzmények jelentősége” című fejezetben a modernizáció kezdete előtti Edo-korra fókuszál, és kifejti, hogy a bezárkózás korlátai ellenére a társadalom számos területén jelentős fejlődés ment végbe, így a modernizálódás előkészületei tulajdonképpen megtörténtek. Habár főként nyugati forrásokra támaszkodik, részletesen kitér a modernizáció felé vezető út háttérére: az ipar és a gazdaság már a Meiji-kor előtt is viszonylag fejlett volt, az oktatás széles néprétegeket érintett és igen magas színvonalának köszönhetően alacsony volt az analfabetizmus aránya. A népesség száma megnövekedett, és jól körülhatárolható társadalmi osztályok alakultak ki. Japán csupán a 19. század második felétől vett részt nemzetközi háborúkban, és először tapasztalta meg idegen országok erőszakos előrenyomulását. Farkas hangsúlyozza, hogy a társadalom különböző területein a modernizáció feltételei már az Edo-korban létrejöttek. Az utóbbi időben ez a történészek körében elfogadott álláspont. Mindezek alapján úgy tűnik, a japánok gondolkodásmódjának és viselkedésének bizonyos aspektusaiban az Edo-kor óta nincs változás.

A következő fejezetben azokról az Edo-kori kokugaku-tudósokról beszél, akik nagy hatással voltak a Meiji-korra, majd bemutatja, hogyan kapcsolódtak gondolataik később a sintóhoz. Ez a kapcsolódás a japán eszmetörténet egyik fontos állomása, amely a második világháború előtt ideológiai célokat szolgált. Farkas az értekezésben többször is példának hozza fel a kései Mitogaku-iskolát, amelynek egyik legkiemelkedőbb alkotása Aizawa Seishisai *Shinron* című műve. Az Edo-kor második felében a társadalmi stabilitás megszűnt, és az emberek elvesztették a biztonságérzetüket. Az ipar és a katonai erők instabilitása a lakosság ingatag közérzetével párosulva, az idegen hatalmak közeledtével megfelelő talajt nyújthatott volna a kereszténység elterjedésének. Seishisai írásában is világosan látszik az e felett érzett aggodalom. Míg korábban a társadalom alapegysége a *han* volt, a külföldi erőkkel szemben egységes országgént kellett fellépni. Ekkor lépett színre a sintó közösségformáló ereje, amelyet a japánok többsége el tudott fogadni. Belőle fejlődött ki később a *kokutai*-elmélet. Farkas behatóan és érthetően elemzi több kokugaku-tudós példáján ezeket a történelmi, eszmetörténeti folyamatokat.

„A kulturális és nemzeti identitás megfogalmazása Japánban és Közép-Európában” című fejezetben ezt a folyamatot, ahogy Japán képes volt megőrizni az identitását a nyugati kultúra befogadása ellenére, Farkas a kelet-európai helyzettel állítja párhuzamba. A „Nyugathoz” képest ott is megkésített a modernizáció, az ipari forradalom és a kapitalista gazdaság kialakulása, a 19. században pedig az egész társadalmon megfigyelhető volt az identitás-keresés. Figyelemreméltó és eredeti ötlet mindezt összevetni a japán helyzettel. Valóban vannak hasonlóságok, némelyik egészen meglepő lehet az olvasó számára. Farkas idéz a két ország korabeli irodalmi műveiből (például szembeállítja Kamo no Mabuchi Berzsenyivel) és rávilágít az átfedésekre.

A következő, „Modernizáció tradícióval” című fejezet a könyv legizgalmasabb része. Itt azt járja körül, hogyan értelmezték a kokugakuban megfogalmazódott eszméket, illetve hogyan értékeli azokat a mai kutatás. Korábban a történészek között az volt az általános nézet, hogy a második világháború előtti japán militarizmus táptalajául szolgáló, erősen nacionalista eszmék elterjesztéséhez kitalált mitológia alapján dolgozták ki az ideológiát. Közelebbről szemügyre véve azonban egyértelművé válik, hogy ennek a mitológiának a gyökereit megtalálhatjuk a fennmaradt irodalmi művekben és írásos emlékekben. Nem az újkorban „találták ki” tehát, hanem csupán bizonyos elemeket kiemelve átírták és újraértelmezték a mondákat. Farkas végkövetkeztetése szerint nem történt más a japán eszmetörténetben, mint a régi mitológia újra-

fogalmazása, máskülönben a széles néprétegek között nem lehetett volna ennyire elfogadott, elterjedt és nagy hatású. Ez igen logikus meglátás. Ennek a nyomait fedezhetjük fel abban is, hogy a kokugaku-tudósok újra kiadták a *Kojikit* vagy a *Genji regényét*, új kommentárokkal ellátva. Azok pedig később nagy hatással voltak az állami sintóra, az oktatási rendeletre és a Meiji-restauráció korában elterjedt „sonnō jōi” („tiszteld a tennót, üzd ki az idegeneket”) mozgalomra. Farkas ezeket az új aspektusokat számos szakcikk felhasználásával támasztja alá, nagyon hasznos és alapos elemzést nyújtva.

Amennyiben Japán különlegesnek nevezhető valamiben más országokhoz képest, akkor példának említhetjük egyrészt, hogy amikor erős külföldi hatás érte, az újdonságokra nyitott volt, de továbbfejlesztette őket, másrészt egyszer sem fordult elő a történelmében, hogy közvetlenül idegen ország befolyása alá kerüljön, harmadrészt, hogy nem lett belőle gyarmat. Ennek a veszélye a sógunátus végén volt a legnagyobb, és csak véres belháború árán tudta megőrizni az önállóságát. Egy ilyen nehéz helyzetben szüksége volt az embereknek valamiféle lelki támaszra, egy eszmére a nyugattal szemben, és mint a szerző rámutatott, történelmi tény, hogy a kokugaku talaja ebben nagy jelentőséggel bírt. Később ezek az eszmék a háborúhoz vezető ideológia részeivé is váltak, szerencsére azonban a második világháború után, teljesen ellentétes áramlatok közepette is megmaradt egy bizonyos jogi folytonosság, és sikerült megőrizni a társadalmi szerkezetet is. Emiatt a kokugaku öröksége tovább él és ma is felfedezhető a közgondolkodásban.

A kötet végén olvashatunk még röviden a *nihonjinron*ról, és Farkas vázolja, hogy Japán, illetve a japánok milyen jellegzetességeit, különlegeségeit szokták manapság kiemelni ezekben az ismeretterjesztő írásokban. Egyetérték a szerzővel, aki bizonytalan azt illetően, hogy az ilyen széles területet átfogó, kritikai jellegű írások tekinthetők-e tudományos kutatásnak. Ebben a témában azonban világszerte rengeteg könyv jelenik meg, amelyek nagy népszerűségnek örvendenek, így nem lenne célszerű figyelmen kívül hagyni őket. Farkas ismert magyar írókat is említ, akik ilyen jellegű műveket írtak. Hasznos lenne, ha a jövőben szűkebb területre fókuszálva összevetné ezeket a Japánban megjelentekkel.

Az utóbbi időben megnőtt a japán szakra jelentkező diákok száma, és sokan érdeklődnek az ország iránt. Általánosságban nagy kíváncsiság övezi nem csupán a kortárs, hanem a hagyományos kultúra különféle területeit. Emiatt bizonyos, hogy igen magas társadalmi igény mutatkozik Farkas választott témája és kutatása iránt. A mai Japán megértéséhez elengedhetetlen,

hogy megismerjük a nemzeti sajátosságokat, a gondolkodásmód alapjául szolgáló eszméket és azok történetét. Véleményem szerint ez a munka nemcsak pótolja a magyar kutatás egyik hiányzó területét, hanem rendkívül időszerű is.

Összességében elmondható, hogy Farkas kötete rendkívül jól felépített, magas színvonalú munka. Csupán néhány aprósághoz szeretnék megjegyzést, javaslatot fűzni. Helyenként pontosabban, részletesebben kifejtve fogalmazhatta volna meg állításait. Például az a kijelentés, mely szerint a latin nyelv Európában olyan, mint Ázsiában a kínai, nem feltétlenül állja meg a helyét (96. old.). Kétségtelen, hogy hasonló volt a szerepük, de Japánban a korai időktől fogva létezett már japán nyelvű irodalom, tehát már a magyarországi nyelvhasználatra sem illeszthető rá teljesen a párhuzam. Másrészt a Meiji-restauráció tárgyalásakor idéz egy mondatot, mely szerint annak köszönhetően folyhatott le gördülékenyen a társadalmi átalakulás, hogy adott volt egy központi erő, amely lelki támaszt nyújtott a nagy tömegek számára. Ez a kijelentés azonban könnyen félreértéshez vezethet, mert a Restauráció során heves belháború árán jöhetett csak létre a változás (157. old.).

Mivel a felhasznált források főként angol nyelvűek, ha a jövőben a japán nyelvű új szakirodalmat is felhasználná kutatásaihoz, még szélesebb rálátást nyerhetne a témára. Különösen a *nihonjinron*okkal kapcsolatban, ahogy a szerző is említi, igen sokszínű kutatás folyik, amellyel szintén hasznos lenne foglalkozni. A fentiek azonban csupán megjegyzések, nem befolyásolják a kötet magas színvonaláról alkotott véleményemet.

Mindenkinek ajánlom a kötetet, aki érdeklődik a japán történelem és társadalom iránt.

VARGHA ATTILA

Kortárs Japanológia II.
Japánnyelv-pedagógia Magyarországon.
Szerkesztették: Wakai Seiji, Sági Attila.
**Károli Könyvek. Károli Gáspár Református Egyetem-
L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017.**

2014-ben a Károli Gáspár Református Egyetem az ott folyó japán szakos képzés fennállásnak huszadik évfordulója alkalmából *Kortárs Japanológia* címen sorozatot indított. Ennek a második kötete jelent meg 2017-ben Wakai Seiji és Sági Attila szerkesztésében, a Japán Alapítvány támogatásával, a SacuraCore Project keretében. Ahogy az alcím is mutatja, tematikus tanulmánykötetről van szó, amely egyúttal az első olyan összeállítás, mely széles körképet nyújt a több mint százéves múltra visszatekintő hazai japánnyelv-oktatásról, így túlzás nélkül állítható, hogy mérföldkő a magyar japanológia történetében. A tanulmányok szerzőiként a kötet a magyar japanológia és japánnyelv-oktatás színe-javát vonultatja fel, lefedve a japán nyelv oktatásának különböző színtereit (általános- és középiskola, egyetem, nyelviskola). Több generáció írásait olvashatjuk, egykori tanítók és tanítványaik tanulmányai szerepelnek közösen, ami ékes bizonyítéka a kontinuitásnak, valamint szintén kiolvasható a tanulmányokból a terület folyamatos fejlődése és előrehaladása.

Sajnálatos módon, bár a kötet számos különféle intézet munkásságát ismer-teti, és azokat képviseli is egy-egy elismert szerző, jelenleg az ELTE oktatói gárdájához tartozó személytől nem olvasható írás, igaz, a hazai japán nyelv és kultúra oktatásának egyik meghatározó színtereként esik róla szó bőven a kötetben.

A kötet igazán különleges abban a tekintetben, más tematikus publikációk-hoz képest is, hogy a tanulmányok valódi, szerves egységet alkotnak egymás-sal, vagyis – bár a természetesen külön-külön is megállják a helyüket –, sorban olvasva kiegészítik, segítik, és új perspektívába helyezik egymást, mintha valójában egyetlen könyv egyes fejezeteit olvasnánk, ami valószínűleg az

igazán szűk témának is köszönhető. Ezért külön elismerés illeti a szerkesztők munkáját, ugyanis különös odafigyelést igényelt részükről ennek a hatásnak az elérése.

Célközönségét tekintve a kötet elsősorban a szakma érdeklődésére tarthat számot, hiszen, ahogy az Varrók Ilona előszavában is olvasható, a kötet számvetés az eddigi eredményekről, és a hazai japánnyelv-oktatás fejlődését, növekedését és a szakmai közösség bővülését hivatott dokumentálni. Ezen felül különösen érdekes lehet jelenleg japánul tanuló diákok, hallgatók számára, ugyanis az egyes tanulmányokon keresztül mélyebben megismerkedhetnek akár saját iskolájuk, intézményük történetével, jelenlegi tanáraik elhivatottságával és eddigi munkásságával, az órákon használt tananyagok összeállításának és elkészítésének körülményeivel, nehézségeivel, valamint, hogy milyen rögzös és akadályokkal teli út vezetett odáig, hogy ők most japán nyelvet tanulhassanak. Biztosra vehető, hogy sokak számára új perspektívába kerül majd a japán nyelv tanulásának a megítélése. Ugyanakkor a tanulmánykötetet bátran lehet ajánlani bárki számára, aki csak úgy általánosan érdeklődik az idegennyelvek iránt, ugyanis „egzotikus” volta miatt a hazai japánnyelv-oktatás sajátos története és körülményei révén rengeteg érdekességet rejt magában a könyv ahhoz, hogy a „japános körön” kívül eső személyek is élvezettel forgathassák.

A kiadvány két nagy részre tagolódik: az első a szigorúan a tematikával foglalkozó tanulmányokat tartalmazza, míg a második néhány, a témához lazábban kapcsolódó írást foglal magába.

Az első tanulmány Hidasi Judit, a Budapesti Gazdasági Egyetem profeszszorának tollából született, és az „Idegennyelv-oktatás politika és a japán nyelv oktatása Magyarországon 1990–2015” címet viseli. Ebből megismerhetjük, hogyan változott hazánkban az iskolai nyelvoktatáshoz való hozzáállás, módszertani megközelítés, és melyek voltak az elmúlt évtizedek legfontosabb oktatáspolitikai irányvonalai és célkitűzései a különböző oktatási szinteken, továbbá, hogy a japán nyelv oktatói milyen módon viszonyultak ezekhez.

Székács Anna (Budapesti Gazdasági Egyetem) tanulmánya a magyarországi japánnyelv-oktatás történetén kalauzol minket végig a kezdetektől, vagyis az Osztrák-Magyar Monarchia korától napjainkig. Részletesen ismerteti a különböző korszakok fontosabb intézményeit, azok munkáját, valamint kulcsszereplőit is, ezeken túl pedig az adott korszakban a japán nyelv tanulását motiváló elemeket is megismerhetjük az írásból.

Annak köszönhetően, hogy Hidasi Judit és Székács Anna írásai messzemenőkig alapos történeti áttekintések, nagyban hozzájárulnak a további tanulmányok könnyebb megértéséhez és megfelelő kontextusba helyezéséhez, ez a koherencia pedig óriási előnyére válik a kötetnek. Számos kulcsszereplőt is megemlítenek, akik később többször is felbukkannak még a kiadványban, akár szerzőként is.

Sato Noriko (Budapesti Gazdasági Egyetem) írása a Magyarországon publikált, a japán nyelv elsajátításának céljából kiadott tananyagokat ismerteti a XIX. századtól napjainkig. Sokan talán meglepődnek majd azon, hogy milyen számottevő mennyiségű oktatási anyag jelent meg az idők során, még II. világháború előtti időkben is. A szerző kellő részletességgel mutatja be az egyes könyveket, azok stílusát, módszertanát, így a tanulmányon keresztül az egyes korszakokban általánosan a nyelvoktatásban jelenlévő, a korban divatos megközelítéseket és jelenségeket is megismerhetjük. A fejezet végén egy táblázatos összefoglalót találhatunk az összes nyelvkönyvről, amely különösen értékes forrása lehet további kutatásoknak, és szakdolgozók részéről is érdeklődésre tarthat számot.

A következő írás, melyet Máté Zoltán (Károli Gáspár Református Egyetem) fordításában olvashatunk, a Japán Alapítvány Budapesti Irodájának a magyarországi japánnyelv-oktatás területén kifejtett tevékenységét mutatja be. Megismerkedhetünk az Alapítvány rendeltetésével és kitűzött céljaival, a Budapesti Iroda létrejöttének körülményeivel, valamint az általa szervezett vagy támogatott programokkal. Ezek közé tartozik a Nemzetközi Japán Nyelvvizsga (JLPT) lebonyolítása, nyelvi kurzusok, szimpóziumok és tréningek szervezése; tananyagok, segédanyagok fejlesztése. A japán nyelvet tanulók és oktatók számára is számos ösztöndíjlehetőség érhető el, melyekről szintén olvashatunk az írásban.

Kiss Sándorné (nyugalmazott középiskolai japántanár) és Horváth Krisztina (Bálint Márton Általános és Középiskola) tanulmánya a Magyarországi Japánnyelv-oktatók Társaságának (MJOT) munkásságát ismerteti. Az írás elénk tárja a társaság létrejöttének körülményeit és szükségességét, ezen felül meg tudhatjuk, milyen feladatokat lát el a szervezet – mint például érettségi lebonyolítása, nyelvtanfolyamok, rendezvények, szónokverseny szervezése. A társaság továbbá számos jelentős oktatási anyagot is megjelentetett, az íráson keresztül pedig erre is kellő rálátást nyerhetünk.

A továbbiakban Markó László (Momiji Japán Nyelviskola) Kiss Sándorné Székely Ilonával készített interjúját olvashatjuk. Kiss Sándorné visszaemlé-

kezésének köszönhetően egy igazán különleges nézőpontra keresztül nyerhetünk betekintést az elmúlt 30 év japánnyelv-oktatásának világába. Elsősorban a Törökbálinti Kísérleti Általános Iskolával középpontban, az ott folyó nyelvoktatás történetén keresztül pedig elsőkézből ismerhetjük meg, hogy a Japán Alapítvány Budapesti Irodája, valamint az MJOT létrejötte milyen jelentőséggel bírt a gyakorlatban. Az interjú személyes voltának köszönhetően igazán magával ragadó olvasmány, és bárki számára élvezetes lehet, aki valaha részt vett valamilyen nyelvórán.

Wakai Seiji (Károli Gáspár Református Egyetem) jóvoltából az első rész végén megtalálható egy gyűjtemény az összes megjelent hazai tanulmányról, amely megjelent a magyarországi japánnyelv-oktatásról, évek szerint lebontva. Ennek összeállítása nem kevés erőfeszítésbe került, és felbecsülhetetlen értékkel bírhat kutatók és szakdolgozók számára.

A második rész Wakai Seiji és Wakai Bernadett (volt középiskolai japán-tanár) szerzőpáros „Japán mint örökségnyelv Magyarországon” című tanulmányával kezdődik. Az írás egy igen izgalmas kérdéskörbe enged bepillantást, méghozzá abba, milyen módon sajátíthatják el a japán nyelvet a Magyarországon élő japán, vagy nemzetközi házasságból született gyerekek. Áttekintést nyújt a japán örökségi nyelvoktatással foglalkozó szervezetekről és csoportokról (mind tanköteles kor előtt, alatt és után), valamint a nyelv átörökítését övező kihívásokról és problémákról is.

Somodi Júlia (Károli Gáspár Református Egyetem) az apellatív megszólítások előfordulását vizsgálja a kezdő japán nyelvkönyvekben. *Apellatív megszólítás* alatt a tanulmány az apellatív funkcióval bíró nominális, névmási és melléknévi elemeket tekinti, és a három, Magyarországon legszélesebb körben használt japán nyelvkönyvet veszi górcső alá: a *Minna No Nihongo I.*, a *Genki I.*, valamint a *Dekiru I.* című kiadványokat. Ezen felül az írás három játékfilm nyelvhasználatát is elemezi ugyanebből a szempontból. A japán nyelvtanulás egy igen jelentős kérdéskörét járja körül a szerző, szakmailag jól megalapozott, komoly háttérrel rendelkező tudományos művet olvashatunk.

Károlyi Orsolya (Doshisha Women's College of Liberal Arts, MEXT kutatói ösztöndíjas hallgató) egy népszerű japán kártyajáték, a *karuta* nyelvoktatásban való felhasználási módjait tárja elénk. A játék legnépszerűbb változata az *Ogura Hyakunin Isshu* című költészeti antológiához kapcsolódik, melynek célja röviden összefoglalva az egyes versek első és második felének összepárosítása. A tanulmányból megismerkedhetünk magával az antológiával és a

játék eredetével, továbbá a legfrissebb kutatásoknak megfelelően mind a japán, mind a hazai alkalmazásinak vizsgálatáról olvashatunk.

A kölcsönös függőséget segítő portfólió tanteremben való használatáról olvashatunk a kötet utolsó, Wakai Seiji által jegyzett tanulmányában. A módszer lényege a metakognitív képességek és tanulói autonómia fejlesztése az interdependencia segítségével. Az írás első fele ennek az elméleti hátterét ismerteti, valamint a kapcsolódó kutatásokat összegezi, második felében pedig egy esettanulmányt olvashatunk arról, milyen módon alkalmazták a módszert egy budapesti egyetem japán nyelvi kurzusán.

Végezetül szeretnék néhány szót ejteni a kötet külsínéről is: igazán tetszetős, igényesen kivitelezett könyvről beszélhetünk. Mivel sorozatról van szó, a borító az első kötetel megegyező elegáns fekete-kék színt kapta, és ezúttal is Zopcsák Ferenc Zsolt gyönyörű kalligráfiája ékesíti, így bárki büszkén teheti fel a könyvespolcára.

MUTH PATRÍCIA – PECZE ÁGOTA

**Yasutane – Chōmei – Bunting: *A fűkunyhóból*.
Szerkesztette, fordította és a jegyzeteket készítette:
Fülöp József és Szemerey Márton.
Gondolat Kiadó, Budapest, 2017.**

A *Hōjōki* 方丈記 a japán irodalom kiemelkedő alkotása, melyben a szerző, Kamo no Chōmei nem csupán a 12. század végét sújtó változásokról és természeti csapásokról számol be, de saját gondolatain és hányattatásain keresztül élénk pontossággal tárja elénk a korszakban uralkodó gondolkodásmódot, a mulandóság, „állandótlanság” (*mujō* 無常) mindent átható érzését is. A *Hōjōkit* negyven európai nyelvre lefordították már, köztük angolra, németre, olaszra, de még eszperantóra is. A magyar nyelvű változatot első alkalommal veheti kezébe az olvasó Szemerey Márton, a Károli Gáspár Református Egyetem Japán Tanszék oktatójának fordításában. *A fűkunyhóból* című kötet tartalmazza emellett a 10. századi hivatalnok, Yoshishige no Yasutane *Chiteiki* című művének, illetve a 20. századi angol költő, Basil Bunting *Chōmei at Toyama* című szabadversének fordítását is. Előbbit szintén Szemerey Márton, míg utóbbit Fülöp József, a KRE Német Nyelv és Irodalom Tanszék oktatója, illetve a Hüperiön Fordítói Műhely alapítója és vezetője fordította. Mindhárom mű először jelent meg magyar fordításban.

Különleges eset japán- és világviszonylatban is, hogy különböző művek időbeli és térbeli távolságuk ellenére ilyen szorosan kapcsolódjanak egymáshoz, mint a kötetben megjelenő három mű. A *Chiteiki* és a *Hōjōki* esetén még nem is oly meglepő, hiszen a Yasutane idejében meginduló szellemi és társadalmi változások Chōmei idejére teljesedtek ki igazán, a 12. század végi zűrzavar termékeny táptalaja lett a *mappō* gondolat¹ és a *mujō* érzés terjedésének.

¹ A Heian-kor (794–1185) végén sok háború dúlt Japánban. A sok nehézség és harc hatására a köztudatban egyre elterjedtebbé vált az ún. *mappō*-gondolat. E szerint Buddha tanítása (*dharma*) három részre osztja a történelmet. Az első korszak az, amelyben a tant még megértik, s az kifejti hatását; a másodikban már nem értik teljes mértékben a tanítást, ám az még hatni tud; majd az utolsó, a tanítás „vég-kora”, a *mappō*,

Az erős feszültség külső és belső világkép, a világban való működés és kiszakadás között, valamint a kivonulás eszménye áthatja a két művet, és mintegy továbböröklődik Bunting versébe is.² Ezt az összekapcsolódást jeleníti meg a könyvben a művek közötti elválasztó elemként szolgáló kalligráfia, a Zopcsák Ferenc Zsolt ecsetéből származó, különböző stílusokban ábrázolt *mujō* 無常 írásjegyei.

A könyvet fellapozva előszó helyett egy rövid fülszöveg szól a lefordított művekről, mely sajnos félő, hogy elkerüli az olvasó figyelmét; majd rögtön a fordítások következnek, a kötet végén pedig egy átfogó tanulmány olvasható a művekről és történeti háttérükről. Fontos kiemelni, hogy a kötet nem csupán a fordításokat, hanem az eredeti műveket is tartalmazza, s a páros oldalon található eredeti, klasszikus szöveg tördelése pontosan követi a páratlan oldalon található magyar fordításét mindhárom mű esetében.

A *Chiteiki* fordítása már önmagában is embert próbáló feladat. A klasszikus kínai nyelven íródott szöveg követi az akkori próza szabályait, feszes, bevett formulákat tartalmaz, nélkülözve bárminemű egyediséget. A kötőszavak hiánya is nehézséget jelent, ennek ellenére a fordító áthidalta ezeket a problémákat, és egy nagyon szép, magyaros szöveget sikerült alkotnia. Továbbá sok ötletes és elgondolkodtató szóösszetétellel is találkozhatunk a magyar szövegben, amilyen például a „császárváros” kifejezés, mely nagyon izgalmas és sokat-mondó megoldás a „főváros” helyett. Szemerey Márton igen kreatívan fordította le az egyáltalán nem egyszerű szöveget. Az igényes, részletes leírásnak köszönhetően nagyon hű karképet kapunk. A fordítás az eredeti szöveg líraiságát is szépen megőrzi, amire remek példa a következő részlet: „Nyáron ott vannak a bambuszok az északi kapunál, amelyeket lágyan megmegezörget a friss szél. Ősszel ott a hold a nyugati ablakban, hogy akár könyveimet is olvashatom. Télen ott a nap a déli eresznél, finoman melegíti hátam.” (17.o.) Kifinomult és egyáltalán nem túlczellált a megfogalmazás.

A *Hōjōki* fordításáról is elmondható, hogy az eredeti szöveg tördelése teljesen megegyezik a magyaréval, így könnyedén nyomom követhetjük a fordított szöveget az eredeti változatban is. A fordítás kifejezetten pontos, olyannyira szövegű, hogy szinte már tükörfordításnak hat – az ilyen mértékű szövegűség azonban helyenként kissé idegen hatást keltő mondatokat ered-

melyben a teljes megértés megszűnik. Ez utóbbit azonosítják saját, szenvedéssel teli korukkal a Heian-kor végén.

² A pontos filozófiai háttérrel és a művek pontos elemzéséről kitűnő összefoglalást nyújtanak a fordítók a kötet végén megjelenő tanulmányban.

ményezett, pl.: „*Ez azért történt, mert a népre áldást hozni, a világot megsegíteni uralkodtak.*” (37.o.), „*Egy embert elszállásolni nincs, ami hiányozna.*” (63.o.)

Ettől eltekintve, a fordítás megőrizte az eredeti mű líraiságát, nem díszítette fel felesleges körmondatokkal, ugyanabban a tömör stílusban készült, mint az eredeti (57.o.). A szöveghű fordítás megnyilvánul abban is, hogy a kifejezéseket nem magyarosítja, ezzel azonban, lábjegyzet híján, megnehezíti a megértést. Az egyetlen talán igazán magyarosított kép a „tiszavirág-életű világ” (57.o.) mely az eredetiben a kabóca (*utsusemi* うつせみ) képével dolgozik. Kimondottan szép átfordítás ez a pillanatnyiség, mulandóság kifejezésére.

Magyarosítás nem történik az időmértékegységek esetén sem. Az évszámoknál, amellet, hogy a fordító megtartja a hagyományos japán megnevezést, mint „Angen-korszak harmadik éve” (29.o.), Jishō-korszak negyedik éve” (31.o.), zárójelben hozzáfűzi a nyugati időszámítás szerinti évszámot is. A kínai idő- és iránymegnevezések, valamint a hónapok neveinek esetében azonban eredeti változatában hagyja a kifejezéseket, mindennemű magyarázat nélkül, mint „Nyúl hónapja” (31.o.) vagy „Kos iránya” (33.o.), ami talán, bár nem akadályoz a fő mondanivaló megértésében, egy-egy hasonló zárójeles betoldást megérdemelt volna.

A szöveg eredeti, írásjegy szerinti jelentéshez való ragaszkodását mutatja az is, hogy a 心 *kokoro* írásjegyet nem a sok helyen megszokott ’elmére’ vagy ’tudatra’ fordítja, hanem meghagyja ’szív’ jelentésében: „*A szív, miután felismeri a test fáradalmait (...)*”, „*a szív mégsem zavarodik össze*”, „*[h]a nyugtalan a szív*”. (65–67.o.)

Habár a fordítás szinte magyaros tükörfordításként is megállná a helyét, előfordul, hogy helyenként apró eltérések figyelhetők meg a mondatok tördelésében vagy a szavak jelentésének erősségében. Így pl. a 40–41. oldalon a „*変わりゆくかたちありさま*” kifejezés „*sok oszladozó arc és test*” fordításban jelenik meg, amely jó választás volt a hangulat fokozott visszaadásának érdekében. Ugyanígy Chōmei végső elmélkedésében és önellentmondásosságának felismerésében is hatásfokozó az eredetileg egy mondat kétválasztása.³

³ 今、草庵を愛するも、閑寂に着するも、障りなるべし。„Így fűkunyhóm szerete is vétkemmé válik. Ragaszkodásom a békességes nyugalomhoz is bizonytalán akadályommá lesz.”

Említésre érdemes az is, hogy míg Chōmei művében mély buddhista teológiai háttér ismeretét sejteti, mindezt szútra-idézetekkel és buddhista alakok felelevenítésével, addig a fordító sikeresen úgy bedolgozta ezeket a magyar szövegbe, hogy a kellő háttérismeret nélkül is többé-kevésbé érthető a szöveg. Ám a fel-felbukkanó buddhista alakok (Vimalakirti, Suddhipanthaka), illetve egyéb nevek (Saga császár, Manzei szerzetes, GenTotoku) esetében egy-egy lábjegyzetben megadott magyarázata segítette volna azokat, akik kevésbé jártasak a japán történelemben.

A *Hōjōki* fordítása összességében nagyon szép és könnyen olvasható, magában hordozva azt az ismerős idegenséget, melyet Chōmei maga is érezhetett, amint hegyi kunyhójából a fővárost szemlélte.

Basil Bunting írásának fordítása rendkívüli mértékben hű maradt az eredeti szöveghez: már-már tükörfordításnak is nevezhető, mégis magyaros, könnyen érthető, és átadja az angol mű hangulatát. Kiváló példa erre a következő részlet: „Hajnali zápor/énekel,/akár a hegyi szél a levelek között.”⁴ A fordító olyan apróságokra is ügyelt, hogy érzékeltesse akár az idő múlását apró változtatásokkal a fordításban, ha az eredeti szöveg jelentése azt hordozza magában. Így például az angol író nemes egyszerűséggel csak háromszor megismétli a „spring and autumn” szókapcsolatot, Fülöp József a szavak megcserélésével érte el ugyanazt a hatást magyarul: „tavaszra ős, ősre tavasz, tavaszra ős” (85.o.). A különböző növény- illetve állatnevek fordítása sem hagy semmilyen kivetnivalót maga után, így a *tsubana* (jap. 茅花) pontos botanikai nevéen „alangfü” lett (89.o.). A fordítás a népies-irodalmi stílust is megőrizte olyan szavakkal, mint a „csalit” (87.o.). A kevés pontatlanság egyike, hogy a fordító a mandolint a citerával felelteti meg, holott két teljesen különböző hangszeret jelölnek (89.o.).

A művek után a fordítók egy tanulmányt is közölnek, mely bemutatja az eredeti művek történelmi háttérét, illetve az írok életének azon fontosabb mozzanatait, melyek az írásaikhoz köthetők. A tanulmányban további művek szerepelnek példaként, átírással, eredeti karakterekkel, szükség esetén zárójelben a kiejtést is megadva, hogy a hozzá nem értők is könnyedén el tudják olvasni az átírásokat. Konkrét idézetek is szerepelnek, olyan szövegekből például, melyekből egy-egy mű merít. Fontos, hogy ezek esetében az eredeti szöveg és a fordítás is szerepel, emellett letisztult, logikus gondolatmenet támasztja alá az adott művek kapcsolatát. A tanulmány helyenként azért is

⁴ Eredeti: „A shower at dawn / sings / like the hill breeze in the leaves.”

érezhető kissé túlsúlyosnak, mert a terjedelmi korlátok miatt sok információt igen tömören kényszerül átadni. A könyv végén térképek is találhatóak, melyek nagyon sokat segítenek az olvasottak térbeli elhelyezésében.

A fűlkunyhóból hiánypótló gyűjtemény, a kor irodalmával foglalkozók számára kötelező darab. Átgondolt, logikus szerkezetű, a kiválasztott műveket szépen fűzi össze. Egy-egy apró hiányosságtól eltekintve rendkívül gondos, precíz munka, mely hűen tükrözi az óriási fordítói és szerkesztői munkát, amely a háttérben áll. A fent leírt észrevételek nem vesznek el a fordítás értékéből, mindinkább a nagyszerűségét emelik ki. Magán a fordítói munkán kívül alapos ismeretet igényel egy ilyen mű megalkotása. Nem minden nap nyílik lehetőség egy ilyen nagyszerű kötet olvasására, így nem csak szakmai célra, vagy a téma szakértőinek, hanem bárkinek erősen tudjuk ajánlani, akik érdeklődnek iránta.

ABSTRACTS (English)

KÓSA, GÁBOR

Culture Heroes or Officials?

Lists of Originators in the 17th Book of the *Lüshi chungiu*

The 17th book of *Lüshi chungiu* 呂氏春秋, compiled by Lü Buwei 呂不韋 in the 3rd c. B.C., comprises two lists of officials who are credited with initiating certain cultural phenomena. In this study, I explore the available information on these 26 individuals (Da Nao 大橈, Qian Ru 黔如, Rong Cheng 容成, Xi He 羲和, Shang Yi 尚儀, Hou Yi 后益, Hu Cao 胡曹, Yi Yi 夷羿, Zhu Rong 祝融, Yi Di 儀狄, Gao Yuan 高元, Yu Xu 虞姁, Bo Yi 伯益, Chi Ji 赤冀, Cheng Ya 乘雅, Han Ai 寒哀, Wang Hai 王亥, Shi Huang 史皇, Wu Peng 巫彭, Wu Xian 巫咸, Xi Zhong 奚仲, Cang Jie 蒼頡, Houji 后稷, Gao Yao 皋陶, Kunwu 昆吾, Gun 鯀), and propose a new interpretation of their presence in this early source.

VÁRNAI, ANDRÁS

Taoist Viewpoints in Language Explanation and in Value Theory

The Taoist teaching breaks with the Confucian standards, norms and values. The discernment and striving of the wise (*shengren* 聖人) were focused on complying with *dao* 道.

The internal strain of *Laozi* is due particularly to the fact that that in some way it says something about 'the unspeakable' and while 'speaking the ineffability' it declares the *dao* to be incomprehensible and unfathomable. The human construction of opinion creates "names" (*ming* 名), but any denomination will spoil the harmony between *dao* and *de* 德. Knowledge which cannot be expressed in words is the 'knowledge' of the "sage man" (*shengren* 聖人), which introduces into the "influence", the "operation" (*de* 德) of the hidden, non-experienceable *dao*. By "non-action" (*wuwei* 無為) the "sage man" will achieve non-intervention; that is to say, identifying with the *dao* helps it to be presented through him.

The *Zhuangzi*, questioning the method of cognition based on distinctions, will ask whether it is possible to talk about “reality” (*shi* 實), or our solutions are illusory, since a name is merely “pointing a finger” (*zhi* 指), “the name is the guest of reality”. For the *shengren* there is no “this” (*shi* 是) or “that” (*bi* 彼), or privilege of any object or value: he sees things in unity, in the unity of *dao*. Teaching about *dao* cannot be conveyed by words: understanding of things is only possible by direct intuitive insight.

The *Laozi* presents the Confucian values – such as “ceremony” (*li* 禮), “humanity” (*ren* 仁), “fairness” (*yi* 義), “respect for parents” (*xiao* 孝) - as a consequence of the loss of the *dao*. According to the *Zhuangzi*, access to the *dao* requires departure from “All-Under-Heaven” (*tianxia* 天下), from the hierarchical world of people, from civilization.

KÁPOLNÁS, OLIVÉR

Hairanju's Bowl

In the Hermitage there is a bowl with two little jugs in the exhibition dedicated to the Mongolian period. Their inventory numbers are Ски-621 and Ски-593, 594. Five lines of Manchu text can be seen on the bottom of this bowl: *gulu suwayan / dergi boo / dergi amba fujin / buda / sunja yan*. The most important is *dergi amba fujin*, which means „Eastern Main Wife”. According to the Manchu and Mongolian sources, she can be identified as Hairanju, the daughter of Horchin Zaisang. Her sister and her aunt were also wives of Hung Taiji.

CSENDOM, ANDREA

Image of Pregnancy and Fetus in the Second Half of the Edo Period: Through Law Texts, *Oraimono*, and Kyōden's *Gesaku*

In this paper I analyze primary sources to reveal the image of the fetus in the second half of 18th century Japan. While discussing the topic in general, I focus mainly on the decrees issued by Matsudaira Sadanobu to reduce *mabiki* (infanticide). Through official texts we can approach not only the image of the fetus, but also people's opinion about childbirth and pregnancy. I point

out that the Kansei period was a turning point in both the regulations issued by the authorities and the general image of the fetus shared by common people. I argue that we find the reason of the new *mabiki* policy of the period in the Tokugawa *shogunate*'s social system and economic problems. In the second half of the 18th century the regime had to re-evaluate birth control and social welfare. This new political atmosphere clearly influenced people's ideas. The growing interest in children at the time emerges in Santō Kyōden's literary works. Though killing the fetus or the newborn child was a serious and sad event for the parents, Kyōden could encode the topic in a form that could be laughed at. Therefore, reading offered a kind of solution to the conflict that appeared between in the real dangers of giving birth, and the concrete difficulties of everyday life.

PAPP, MELINDA – ZENTAI, JUDIT ÉVA
Healers and Healing in Pre-Meiji Japan
as Reflected in Folklore and Medical History

The present paper is a brief overview of the historical origins of healing in Japan. In the past, the outbreak of a disease was usually attributed to the influence of higher spiritual forces. Views on disease and healing were traditionally influenced by a variety of factors. On one hand, views on life and afterlife reflected in popular beliefs defined the way disease was approached. On the other hand, Chinese knowledge of the human body and its ailments penetrated Japan as early as the Heian period. During the Tokugawa period spiritual approaches to healing were increasingly combined with more modern views of the body and official healers and practitioners started to exercise a growing influence on the attitudes of people towards healing and illness. The present paper introduces some of the most significant milestones in the development of these attitudes through an overview of popular spiritual figures and deities of healing, and of historical sources documenting the evolution of official medicine.

Szabó, Balázs

Before the Black Ships:

Western Attempts to Establish Diplomatic Relations with Japan

It is a well-known fact in Japanese historiography that the country was opened up to Western powers by the American Perry expedition in 1853, dubbed in Japan 'the arrival of the black ships'. However, those ships did not come out of nowhere; there had been various earlier attempts to establish diplomatic and commercial relations with Japan, first by Russia and later by other Western powers. These attempts sparked heated debates in Japan regarding the danger caused by the foreign ships and the best way to avoid this menace.

In this paper, after providing a brief description of earlier initiatives aimed at establishing diplomatic relations with Japan, I concentrate on United States foreign policy vis-à-vis Japan: the USA came into contact with Japan through its thriving whaling industry, as in the 1820s US whalers frequented the waters close to Japan. Later various economic considerations led to the decision to organize an expedition to Japan to effectively ensure that Japanese ports would receive US ships and to open the country for commerce. The success of the US expedition was due to various factors, not least the motivation and determination of its leader, Matthew C. Perry.

ALBEKER, ANDRÁS ZSIGMOND

Stenographic Records as Material of Japanese Language in the Meiji period (II.)

While the stenographic records of the Meiji era have been analyzed in the context of linguistic research into the unification of the spoken and written language (*gembun icchi* 言文一致), vocabulary and grammar, there is some debate as to the value of these records.

This paper aims to clarify what kinds of difference occurred in the process of translating and typing the shorthand symbols into magazines and newspapers.

It has become clear that the stenographed speeches published in newspapers and magazines were not faithful reproductions of the original texts. To make it easier for the reader to understand, mistakes were rectified in the

transcribing process, words and word forms were corrected by the stenographer and/or the editor.

It seems that- as linguistic material - the value of a stenographic record is higher than that of a shorthand book. However, very few shorthand manuscripts have so far been confirmed and in genre they are closer to stenographed speeches. We can assume that if a shorthand manuscript such as *rakugo* 落語 or the Imperial Congressional Record were to be discovered, our understanding of the Meiji period Japanese language would be further enhanced.

摘要 (中文)

康高宝 (KÓSA, GÁBOR)

文化英雄还是官员？

《吕氏春秋》第十七卷始祖名录

公元前三世纪吕不韦编撰的《吕氏春秋》第十七卷包含了两份官员名单，这些官员被认为是某些文化现象的起源。本论文探究了关于这二十六位官员所获得的信息 (Da Nao 大橈, Qian Ru 黔如, Rong Cheng 容成, Xi He 羲和, Shang Yi 尚儀, Hou Yi 后益, Hu Cao 胡曹, Yi Yi 夷羿, Zhu Rong 祝融, Yi Di 儀狄, Gao Yuan 高元, Yu Xu 虞姁, Bo Yi 伯益, Chi Ji 赤冀, Cheng Ya 乘雅, Han Ai 寒哀, Wang Hai 王亥, Shi Huang 史皇, Wu Peng 巫彭, Wu Xian 巫咸, Xi Zhong 奚仲, Cang Jie 蒼頡, Houji 后稷, Gao Yao 皋陶, Kunwu 昆吾, Gun 鯀)，并根据这些早期资料对这些官员提出了新的解析。

沃安拉 (VÁRNASI, ANDRÁS)

从语言解释和价值理论来看道家观点

道教教义打破了儒家的标准、规范和价值观。圣人 (shengren 聖人) 的洞察力和努力主要在于遵循“道”。

老子的内在应变在于，在某种程度上真理“不可言传”，而“说出不可言传”则表明了“道”的难以理解和高深莫测。人类的认知结构创建了“名” (ming 名)，但所有教派都会破坏“道” (dao 道) 和“德” (de 德) 之间的和谐。不能用语言表达的知识是“圣人” (shengren 聖人) 的“知识”，它引入了隐藏的“道”的“影响”和“德”。“圣人”通过“无为” (wuwei 无为) 而治，不干预，也就是说，通过遵循“道”来实现。

庄子质疑认知基于区分的这个方法，他会问是否有可能谈论“实” (shi 實)，或者我们的解决方法是虚假的，因为“名”仅仅只是“指” (zhi 指)，“实体的客体名称”。对于圣人而言，没有“是” (shi 是) 或“彼” (bi 彼)，或任何物品或价值的特权，他们是通过“道”来理解事物。道教教义是不能用语言来表达的，只能通过直接的直觉洞察才能理解事物。

老子指出了大道毁坏之后，才产生的儒家的价值观 - 例如“礼” (li 禮), “仁” (ren 仁), “义” (yi 義), “孝” (xiao 孝)。根据庄子，需 要从“天下” (tianxia 天下)，人类的等级世界，文明才能出世得“道”。

塔利威 (KÁPOLNÁS OLIVÉR)
关于海兰珠碗的研究

在东宫博物馆蒙古时期的展览中有一个带有两个小水壶的碗，它们的编号是：Ски-621 和 Ски-593, 594。在这个碗的底部可以看到五行满文：gulusuwayan / dergiboo / dergi amba fujin / buda / sunjayan。最重要的一行满文是“dergi amba fujin”，它的意思是“东宫大福晋”。根据满族和蒙古资料，她可被认定为科尔沁贝勒寨桑 (Horchin Zaisang) 的女儿海兰珠 (Hairanju)。她的妹妹和姑姑也是皇太极的妻子。

陈安德 (CSENDOM, ANDREA)
江户时代下半叶的怀孕与胎儿情况研究:
通过法律文本、往来物和京伝 (Kyōden) 的戏作

本论文通过分析早期资料揭示了18世纪下半叶日本的胎儿情况。作者主要研究松平定信 (MatsudairaSadanobu) 发布的减少杀婴的命令。从官方文本中我们不仅可以了解胎儿情况，还可以了解人们对于分娩和怀孕的看法。作者指出，宽政时期是统治阶级颁布的规章制度和民众对待胎儿的态度的转折点。我们能在德川幕府的社会制度和经济问题中找到了这个时代新的杀婴政策的原因。在18世纪的下半年，统治阶级不得不重新评估生育计划和社会福利，这种新的政治氛围显然影响了民众的态度。在山東京伝 (SantōKyōden) 的文学作品中可以看出这个时代对儿童的研究兴趣日益增长。虽然杀死胎儿或新生儿对于父母来说是一件严重和悲伤的事情，但京伝 (Kyōden) 将这个话題转换成一种引人发笑的形式。因此，阅读为生育的实际危险与日常生活的具体困难之间的冲突提供了一种解决方案。

帕伯·麦琳姐曾陶伊·尤迪特·伊娃 (PAPP, MELINDA-ZENTAI, JUDIT ÉVA)
从民俗学和医学史来看日本明治前的治愈师和治疗

本论文简要概述了日本治愈疾病的历史渊源。在过去，疾病的爆发通常归因于更高精神力量的影响。关于疾病和治愈的态度受到各种因素的影响。一方面，民众信仰中反映出来的对生命和来世的看法可以解释疾病的接近方式。另一方面，中国的人体及其疾病知识在平安时代就渗透到了日本。在德川时期，治愈疾病的精神方法越来越多地与身体和官方治愈师的更现代的观点相结合，从业者对人们对治愈和疾病的态度开始产生越来越大的影响。本文通过概述受欢迎的灵性疗愈师以及记录官方医学演变的历史资料，介绍了这些态度发展的一些最重要的里程碑。

萨布 (SZABÓ, BALÁZS)

在“黑船”之前：西方列强试图与日本建立外交关系

日本史学界一个众所周知的事实是：1853年美国佩里探险队为西方列强打开了日本的国门，日本人称其为“黑船的到来”。然而，这些船只并不是随处冒出来的，之前曾有多个国家试图与日本建立外交和商业关系，先是俄罗斯，然后是其他西方列强。它们的行为引发了日本关于外国船舶造成的危险以及如何避免这种威胁的激烈争论。

本论文在简要介绍了以前与日本建立外交关系的企业之后，着重分析了与日本有关的美国外交政策：在19世纪20年代，美国捕鲸者经常靠近日本水域，美国通过蓬勃发展的捕鲸业与日本接触。后来因不同的经济考虑美国决定远征日本，以有效地确保日本港口向美国船只开放并进行商业活动。美国探险队的成功与各种不同的因素有关，尤其是其领导人马休·佩里的动机和坚定性。

阿尔贝克尔 (ALBEKER, ANDRÁS ZSIGMOND)

关于明治时代日语语言材料—速记文稿的研究

虽然明治时代的速记文稿已在语言学研究中用于分析口语和书面语（gembunicchi言文一致）、词汇和语法的一致性，但对于这些文稿的价值却存在一些争论。

本文旨在阐明速记符号翻译成杂志和报纸的过程中所发生的差异。

很明显，在报纸和杂志上发表的速记演讲稿并不能忠实地复制原稿。为了使读者更容易理解，在转录过程中纠正了错误，速记员或编者纠正了单词和单词形式。作为一种语言材料，速记文稿的价值似乎高于速记书。然而，到目前为止，已确认的速记手稿却很少，且在类型上它们更接近于速记演讲稿。如能找到诸如落语或帝国国会记录之类的速记手稿，将会进一步加深明治时代日语语言研究。