„SZENT" KÖNYVEK KÍNÁBAN – A KONFUCIÁNUS KÁNON

SALÁT GERGELY

A Változások könyve *leírja az Eget és a Földet, a* yin*t és a* yango*t, a négy évszakot és az öt elemet, így alkalmas a váltakozások [tanulmányozására]; a* Szertartások könyve *megmagyarázza az emberi kapcsolatokat, így alkalmas a cselekedetek [tanulmányozására]; az* Írások könyve *megörökíti a régi királyok viselt dolgait, így alkalmas a kormányzás [tanulmányozására]; a* Dalok könyve *leírja a hegyeket, folyókat, patakokat, völgyeket, állatokat, növényeket, férfiakat és nőket, így alkalmas az állapotok [tanulmányozására]; a* Zene könyve *örömöt okoz mindabban, ami létrejött, ezért alkalmas a harmónia [tanulmányozására]; a* Tavaszok és őszök *megállapítja, hogy mi a helyes és mi a helytelen, így alkalmas az emberek kormányzásának [tanulmányozására]. Ezért a* Szertartások*kal lehet szabályozni az emberek erkölcseit; a* Zenével *lehet harmóniát sugározni; az* Írások*kal lehet irányítani az ügyeket; a* Dalok*kal lehet kifejezni az érzéseket; a* Változások*kal lehet irányt szabni az átalakulásoknak; a* Tavaszok és őszök*kel lehet vezérelni az igazságosságot.*

Sima Qian (Kr. e. 145–85 k.)[1]

Mint sok más kultúrában, a kínaiban is meghatározó szerepet játszott egy jól behatárolható szövegcsoport, amelyet hatalmas tisztelet övezett. A konfuciánus[2] kánon mintegy két és félezer éve alakult ki, és a Korai Han-kortól (Kr. e. 202 – Kr. u. 9) egészen a császárság 1911-es bukásáig lényegében változatlan formában megmaradt a kínai állam és kultúra legfontosabb alapjának. Az azonban, hogy e szövegek nyugati szemmel „szentnek" számítottak-e, nézőpont és meghatározás kérdése. Mindenesetre Kínában soha nem volt írott szöveg, amely a konfuciánus klasszikusoknál nagyobb tiszteletben részesült volna.

A hagyomány szerint Kínában „három tanítás" *(san jiao)* létezett: a konfu-

[1] Sima Qian, *Shiji*, 130. fejezet, 10. kötet, 3297.

[2] Megjegyzendő, hogy a „konfuciánus", „konfucianizmus" szavak nyugati terminusok, és némiképp félrevezetők. Az iskola kínai neve *rujia* (kb. 'írástudók iskolája'), és nem utal Konfuciuszra (Kr. e. 551–479), akit egy ősi hagyomány legjelentősebb képviselőjének, de nem megalapítójának tartanak.

cianizmus, a taoizmus és a buddhizmus. A „három tanítást" időnként szokták „három vallásnak" is fordítani, tévesen – a konfucianizmus ugyanis csak részben felel meg a nyugati „vallás" fogalom kritériumainak.[3] A buddhizmust, különösen annak Kínában elterjedt mahájána ágát, joggal nevezhetjük vallásnak, ez azonban Kínában idegen eredetű volt, és meggyökereződéséhez több évszázadra volt szükség. A taoizmus ugyan kínai eredetű, de egyházi szervezete, kultuszrendszere, kánonja az idegen eredetű buddhizmus mintájára alakult ki, így a vallási taoizmus sem tekinthető teljes mértékben kínai fejleménynek. A buddhizmusnak, taoizmusnak és több más, Kínában hosszabb-rövidebb ideig jelen lévő idegen eredetű vallásnak – például a manicheizmusnak – Kínában is léteztek szent szövegei, amelyek hasonló szerepet töltöttek be, mint a világ más területein. Ezek közül a legterjedelmesebb szent szöveggyűjtemény a kínai buddhista kánon, amely több ezer szöveget tartalmaz. Mindezek a szövegek azonban a kínai népességnek csak egy kis része számára játszottak fontos szerepet. Hatásuk nem mérhető a konfuciánus kánonéhoz, amelyre az egész államapparátus, államideológia és erkölcsi rend alapult.

A „SZENT" FOGALMA KÍNÁBAN

A konfuciánus tradíció nem ismeri azt a szentségfogalmat, amely sok más kultúrában tetten érhető. Ennek fő oka a hagyományos kínai világkép. A kínaiak számára egyetlen világ létezik, így a jelenvaló világ és a túlvilág között nincs éles határvonal: az emberi és az isteni szféra ugyanannak a kontinuumnak a része.[4] A túlvilág lakói – istenek, szellemek, kísértetek – ugyanebben a világban élnek, csak nem láthatók – ugyanakkor befolyásolni lehet őket, például áldozatokkal. A *transzcendencia* tehát konfuciánus kontextusban nemigen értelmezhető – hiszen nincs olyan határ, amelyet át lehetne lépni. Ebből következik, hogy a világ nem isteni eredetű, hanem, úgy tűnik – bár a kínai kozmogóniai elképzelések nem igazán kidolgozottak –, mintegy magától emelkedett ki az őskáoszból. Ahogy a világ, úgy az evilági intézmények sem isteni eredetűek, hanem emberiek. Ha a „szent" fogalmi elemének tekintjük, hogy a szentség állapota csak valamiféle isteni erő, kegyelem, beavatkozás, sugalmazás eredményeként jöhet létre (ahogy például a zsidó-keresztény hagyományban), akkor ebben az értelemben a konfuciánus világképben nincsenek szent személyek, tárgyak, szövegek. Így természetesen szent–profán megkülönböztetés sem létezhet. Ugyanakkor ha azt a rendkívül intenzív kultuszt és tiszteletet tekintjük, amely bizonyos személyeket és szövege-

[3] Fung Yu-lan, *A kínai filozófia rövid története,* 27–28. Az iskola ismertetését lásd uo., 67–79., 102–114., 185–197., 211–224., 240–253.

[4] Lásd például Idema – Haft, *A Giude to Chinese Literature,* 33.

ket illetett, akkor, bár isteni eredetet nem feltételeztek róluk, a szent szó – nem teológiai értelemben – alkalmazható rájuk. Ebben az értelemben a konfuciánus kánon könyvei szentnek tekinthetők.

Megjegyzendő, hogy az emberekre vonatkozóan létezik egy jelző a kínaiban, amelyet szokás „szentnek" fordítani: ez a *sheng* szó, amelyet szinte kizárólag néhány legendás uralkodóra alkalmaztak.[5] Ezen uralkodók akkora tiszteletben részesültek az utókor által, hogy e fordítás elfogadható, ugyanakkor tudni kell, hogy az isteni jelleg a *sheng* szóból hiányzik: inkább „rendkívül bölcset" és „tökéletesen erényest" jelent – ennél magasabb szintre egy ember sem juthatott.

A szövegeket illetően a nyugati „szent könyvek" megfelelői a hagyományosan „klasszikusnak" vagy „kanonikusnak" fordított művek voltak. Ezeket a könyveket a kínaiak *jing*eknek nevezték. A *jing* alapjelentése: „láncfonal", vagyis a szövésnél használt azon szál, amely maga rögzített, mozdulatlan, állandó, s amelyek közé a vetülékfonalakat beszövik[6] (hasonlóan fonalat jelent a szanszkrit *sűtra* szó is). *Jing* rangra a konfuciánus hagyományban kezdetben mindössze öt könyv emelkedett: ez az öt könyv képezte mindannak az alapját, amit a kínaiak a civilizáció attribútumainak tartottak – az államnak, az erényeknek, a műveltségnek, a bölcsességnek, a kultúrának, az irodalomnak stb. Az öt könyv tartalmazta a legmagasabb rendű tudást – ezekhez képest minden egyéb mű másodrendű volt.[7]

A keresztény értelemben vett szentség fogalmának hiánya, illetve a kínai „szent" könyvek határozottan világi jellege ahhoz a félreértéshez vezetett, hogy Európában a konfucianizmust – s ezzel a kínai elit egész eszmerendszerét – teljesen evilláginak tartották. A felvilágosodás idején vált különösen divatossá az a nézet, hogy Kína a „ráció birodalma", amely agnosztikus filozófusok kormányzása alatt áll. Ez azonban távol állt a valóságtól: mind a császárnak, mind hivatalnokainak legfontosabb kötelességei közé tartozott a megfelelő áldozatok helyes időben történő bemutatása, a szellemekkel, démonokkal, istenségekkel, ősökkel való rendszeres kapcsolattartás.[8] E rítusok azonban nem alapultak jól kidolgozott teológiai rendszeren: a szertatásokat gondosan szabályozták ugyan, de a szellemek világáról nem alkottak szabatos elképzeléseket. A konfuciánus hozzáállást ahhoz, amit mi természetfelettinek nevezünk, jól jellemzi az alábbi két részlet a Konfuciusz nevéhez kötött *Beszélgetések és mondások*ból *(Lunyu):*

[5] Karlgren, *Grammata Serica Recensa, 835z, 222.; egy másik értelmezésről lásd* Lewis, *Writing and Authority in Early China,* 297–300.

[6] Karlgren, *I. m., 831c, 219.*

[7] A *jing* szó más művek címébe is bekerült, például számos taoista mű, valamennyi kínai buddhista *sűtra* és sok világi témájú könyv elnevezésében szerepelt, ezek azonban hivatalosan természetesen nem számítottak klasszikusnak.

[8] Dawson, *A kínai civilizáció világa*, 23–24.; 55.

> Ji Lu megkérdezte, hogyan kell szolgálni a szellemeket. A mester így felelt: „Aki még az élő embereket sem tudja szolgálni, az hogy tudná szolgálni a holtakat?" [Ji Lu folytatta:] „Engedd meg, hogy megkérdezzem, mi a halál?" [A mester] azt felelte: „Aki még az életet sem ismeri, hogyan ismerhetné meg a halált?"[9]

> Fan Chi a tudásról kérdezősködött. A mester mondotta: „Teljesíteni a nép iránti kötelességünket, s tisztelni a szellemeket, de magunkat távol tartani tőlük; ezt nevezzük tudásnak."…[10]

Tehát semmiképpen nem arról van szó, hogy a konfuciánusok tagadták volna a szellemek, istenségek létét; valójában elfogadták létezésüket, de tevékenységükben az evilági ügyekre koncentráltak. A konfucianizmusban a végső cél ugyanis az evilági rend, jó kormányzás megteremtése. Ez jelenik meg a „szent" könyvek tartalmában is.

AZ ÖT KLASSZIKUS

Az „öt klasszikus" *(wujing)* közé az alábbi művek tartoztak: a *Változások könyve (Yijing),* az *Írások könyve (Shujing),* a *Dalok könyve (Shijing),* a *Szertartások feljegyzései (Liji)* és a *Tavaszok és őszök (Chunqiu).* Eredetileg létezett még egy klasszikus, a *Zene könyve (Yuejing),* de ez a Han-korban (Kr. e. 202 – Kr. u. 220) elveszett. Mindezeket a kegyes hagyomány Konfuciusz nevéhez kötötte, ugyanakkor gyakorlatilag kizárt, hogy bármelyiket ő írta volna.[11]

A *Változások könyve* jósláshoz használt kézikönyv volt, amelyet néhány filozófiai tartalmú függelék egészített ki. A Korai Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz. – 771) elején vagy még korábban keletkezett mű a világ jelenségeinek váltakozásait szimbolizáló 64 hexagram, jósjel magyarázatát tartalmazta. Az *Írások könyve* olyan ünnepi beszédek és beszélgetések szövegét közli, melyek a mitikus uralkodók, a Xia-, a Shang- és a Korai Zhou-dinasztia uralkodói és főhivatalnokai nevéhez kötődnek. A mű nem egységes könyv, hanem kompiláció. A szövegek nagy része a Korai Zhou-dinasztia (Kr. e. 11. sz. – 771) idején keletkezett, de sok köztük a jóval későbbi hamisítvány is. A *Dalok könyve* 305 verset, pontosabban dalszöveget tartalmaz,

[9] XI.11. Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 109.

[10] VI. 20. Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 84.

[11] Fung, I. m., 69. Az öt klasszikussal kapcsolatos filológiai kutatások legújabb eredményeiről lásd a vonatkozó szócikkeket az alábbi műben: Loewe, *Early Chinese Texts. Magyarul a kánon egyes részeiről lásd Maspero, Az ókori Kína, 342–360., illetve* Vasziljev, *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában, 157–160. Az utóbbi két műben közölt adatok már meglehetősen elavultnak számítanak.*

szintén a Korai Zhou-korból. Ezek mintegy fele népdal, fele pedig szertartások alkalmával előadott ünnepi ének. A *Szertartások feljegyzései* különböző korokban keletkezett szövegeket tartalmaz, amelyek a szertartásokon és a mindennapokban követendő viselkedési normákat írják elő. A *Tavaszok és őszök* rendkívül száraz, tömör krónika, amely a kis Lu fejedelemségben Kr. e. 722 – 479 között bekövetkezett eseményeket örökíti meg.

Különböző jellegük ellenére mindezen könyvek közös vonása, hogy hivatalos művek voltak, és összeállításuk, őrzésük, magyarázásuk az állami hivatalnokok feladata volt a legkorábbi időktől kezdve. A történeti feljegyzések összeállítására, az országos ügyekben történő jóslásra, a dalok összegyűjtésére és a szertartások szabályozására már a Korai Zhou-korban külön központi hivatalok léteztek, és az ezeket felügyelő király nem csak világi uralkodó volt, hanem a birodalom főpapja is. Magát a kánont is császári utasításra állították össze a Korai Han-korban, és a benne szereplő művek hivatalos szövegét is állami hivatalnokok állapították meg.

Az „öt klasszikus" mellett létezett még néhány ókori mű, amelyet a császárság utolsó ezer évében, a Song-kori (960–1279) neokonfuciánusok tevékenysége nyomán a klasszikusok rangjára emeltek. Ez volt az úgynevezett „négy könyv" *(sishu):* a *Beszélgetések és mondások (Lunyu),* a *Menciusz (Mengzi), A közép mozdulatlansága (Zhongyong)* és a *Nagy tanítás (Daxue).* Az utóbbi kettő egy-egy, a *Szertartások feljegyzéseiből* kiemelt nagyon fontos fejezet volt. Az „öt klasszikus" és a „négy könyv" alkotta – néhány kommentárral kiegészítve – a „tizenhárom klasszikust" *(shisan jing),* amely a késő császárkori Kínában a hivatalnokvizsgák alapját képezte. A kánon magja azonban mindvégig az „öt klasszikus" maradt.[12]

A KLASSZIKUSOK TISZTELETE

Látható, hogy az „öt klasszikust" rendkívül eltérő, változatos tartalmú és jellegű művek alkották, s hogy vallási jellegű mű nincs közöttük. Mi tette őket mégis klasszikussá, sőt bizonyos értelemben szentté?

[12] A konfuciánus kánon szövegei közül magyarul csak a *Beszélgetések és mondások*nak, a *Nagy tanítás*nak és *A közép mozdulatlanságá*nak jelent meg teljes, hiteles, filológiai pontosságú fordítása (Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 57–177.; 185–217). Emellett 1957-ben a *Dalok könyve* valamennyi verse is megjelent magyarul, a kor legjobb költőinek műfordításában. Az *Írások könyvé*nek és a *Változások könyvé*nek csak rövid részleteiből készült hiteles fordítás (Tőkei, I. m. 39–49.), s ugyanez igaz a *Szertartások feljegyzései*re (Tőkei, *Kínai filozófia* 3, 63–67). A *Menciusz*nak is csak részletei olvashatók (Tőkei, *Kínai filozófia* 1, 329–385); a *Tavaszok és őszök*nek nincs magyar fordítása, csak a *Zuozhuan* című kommentárjából jelent meg néhány részlet („Szemelvények a Co csuanból."). A kánon első nyugati nyelvű fordítását Matteo Ricci (1552–1610) olasz jezsuita készítette el; a legtöbbet hivatkozott teljes kánonfordítás James Legge (1815–1897) műve *(The Chinese Classics with a Translation 1-5).*

A választ a kínaiak történelemszemlélete és múlttisztelete adja meg. A kínai történelmi tudatban már a Zhou-kor első felében megjelent az aranykor eszméje, amelyet Konfuciusz és követői tovább erősítettek, s a hivatalos államideológiává emelt későbbi konfucianizmus is erőteljesen propagált.[13] Az aranykor többször is megvalósult, méghozzá az ősi bölcs és erényes uralkodók idején (a mitikus Yao, Shun és Yu korában, majd a Shang- és a Zhou-dinasztia első királyai alatt). Ezekben az időszakokban a birodalom erős és egységes volt, a nép jólétben élt, a trónon tökéletes uralkodó ült, akit erényes hivatalnokok szolgáltak; a környező barbár népek pedig maguk kérték, hogy behódolhassanak a bölcs királynak. Mivel a kínai történelemszemlélet ciklikus, a kínaiak nem hitték, hogy az aranykor egyszer s mindenkorra elmúlt, és az emberiség lassú, megállíthatatlan hanyatlásnak indult. A kínai történelemszemléletben nincs se állandó fejlődés, se folyamatos hanyatlás: a történelem eseményei ciklikusan ismétlődnek, így az aranykor újra megvalósítható. Az pedig, hogy pontosan mikor, nem külső tényezőkön, hanem az embereken – elsősorban az uralkodón és hivatalnokain – múlik. Nekik tehát egyetlen feladatuk van: újra megvalósítani az aranykor eszményi állapotát.

Ebben a törekvésben váltak fő eszközzé a klasszikusok. Az aranykor újrateremtése ugyanis csak úgy lehetséges, ha a birodalmat irányító elit egyrészt megismeri az akkori állapotokat, az akkori uralkodók tetteit és szavait; másrészt pedig a lehető legjobban magáévá teszi e régi bölcsek erényeit.

A Korai Han-kori konfuciánus államférfi és filozófus, Dong Zhongshu (Kr. e. 179–104) – akinek oroszlánrésze volt a konfucianizmus államideológiává tételében – így fogalmazta meg a régi korok tanulmányozásának szükségességét:

A *Tavaszok és őszök* [krónika] alapvető tanítása *(dao)*: elfogadni parancsolóul az Eget, és mintaképnek a régiséget tekinteni. Mert hiába van valakinek bármilyen ügyes keze, ha körzőt és derékvasat nem használ, nem képes szabályos kört és négyszöget alkotni; hiába van valakinek bármilyen jó hallású füle, ha sohasem fúj bele a hat sípba, nem képes pontosan megállapítani az öt hangot; hiába van valakinek bármilyen tudós szíve, ha nem olvas a régi királyokról *(xianwang),* nem képes nyugalmat biztosítani az égalattiban. Így a régi királyok hátrahagyott tanításai *(dao)* nem mások, mint az égalatti körzője, derékvasa és hat sípja. Az tehát, hogy a szent ember *(sheng)* mintaképének az Eget tekinti, a kiváló férfiú *(xian)* pedig a szent embert *(sheng)* utánozza, éppen ezért a legfőbb szabály. E legfőbb szabálynak a betartása jó kormányzást biztosít, s e legfőbb szabálynak az elhanyagolása felforduláshoz vezet; jó kormányzás és felfordulás éppen ezáltal különbözik egymástól.[14]

[13] A konfuciánus aranykoreszméről ld. Ames, *The Art of Rulership, 1–6.*

[14] Dong Zhongshu: *Chunqiu fanlu,* „Chu Zhuangwang". In: Tőkei, *Kínai filozófia* 3, 27. Dong Zhongshuról ld. Fung, I. m., 240–253.

A régi bölcseket leginkább az emelte ki kortársaik közül, hogy rendelkeztek a *de*-nek nevezett tulajdonsággal. A *de* leggyakoribb fordítása 'erény', de szokásos az 'erő', 'hatalom', 'karizma' értelmezés is. Valójában, mint a legtöbb filozófiai terminus, ez is fokozatos jelentésváltozáson ment át anélkül, hogy használóiban ez a módosulás tudatosult volna. A Zhou-kor elején a *de* egyfajta mágikus képességet, kisugárzást jelentett, amellyel az uralkodók rendelkeztek, és ami alkalmassá tette őket az uralkodásra. A *de* ekkor még nem rendelkezett erkölcsi tartalommal: birtoklója lényegében egyéni morális törekvéseitől függetlenül rendelkezhetett vele, sőt át is örökíthette leszármazottjaira. A *de* erkölcsi vetületét Konfuciusz erősítette meg, nála és követőinél a *de* már olyan 'erény', amelyet állandóan művelni és fejleszteni kell, mivel csak a megfelelő erénnyel rendelkezők kormányozhatják helyesen az országot. Az ideális konfuciánus társadalomban a legnagyobb erénnyel maga az uralkodó rendelkezik. Ő ezt kisugározza a maga által kiválasztott, a maguk pozíciójának megfelelő *de*vel rendelkező főhivatalnokaira; azok pedig az alacsonyabb rangú hivatalnokokra, s így tovább, egészen a közemberekig.[15] A Konfuciusz utáni és elsősorban a császárkori hagyományban a *de* továbbra is egyfajta kisugárzás, karizma, de már nem független az ember erkölcsi tulajdonságaitól és önművelő törekvéseitől.

A másik kulcsszó, amely a klasszikusokkal kapcsolatban felmerül, a *dao*. Az 'út' alapjelentésű szó minden kínai filozófiai iskolának fontos fogalma, és mindegyik kissé más jelentésben használja. Az általunk konfuciánusnak nevezett uralkodó császárkori eszmerendszerben a *dao* azt a törvényszerűséget jelenti, amelynek alapján a világ és a társadalom működik (a természeti és az emberi világ között nem volt éles határvonal). A már említett ciklikus váltakozás a *dao* alapján megy végbe, csakúgy, mint a világban zajló valamennyi egyéb folyamat. A bölcs ember feladata, hogy a lehető legjobban megismerje a dolgok *dao*ját, és ezáltal képes legyen minden helyzetben a leghelyesebb döntést hozni.[16] A konfuciánus hivatalnok-filozófus számára az életcél nem lehet más, mint állandó önműveléssel szert tenni a lehető legnagyobb *de*re, megismerni a *dao*t, és ezáltal alkalmassá válni a részvételre a mindenkori uralkodó nagy feladatában, a jó kormányzás megvalósításában – ez természetesen a gyakorlatban hivatali tisztség megszerzését jelentette.

Mindennek a fő eszköze a klasszikusok tanulmányozása volt. A klasszikusok nem egyszerűen csak fontos szövegek voltak, amelyek – mai szóval élve – az általános műveltség alapját képezték. Jelentőségük ennél sokkal nagyobb volt. A klaszszikusok ugyanis éppen azért váltak alapszöveggé, mert azon korok uralkodóinak, hivatalnokainak, kiemelkedő személyiségeinek szavait és tetteit örökítették meg, illetve azon korok intézményeinek, szokásainak leírását nyújtották, amelyek a kínai

[15] Idema – Haft, I. m., 37–39.

[16] Idema – Haft, I. m., 33–37.

történelem legeszményibb időszakai voltak. E szövegek tartalmazták az aranykorok *daó*ját, a „királyi utat" *(wang dao),* amelynek megismerésére és megvalósítására minden írástudónak törekednie kellett.[17] A klasszikusok tanulmányozásán kívül nem is volt más mód a tökéletes tudás elsajátítására, hiszen az aranykorokról nem állt más forrás a rendelkezésre – azt pedig, hogy a hagyományos keretekből kitörjenek, és ne a valaha élt bölcs királyok kormányzatát igyekezzenek újrateremteni, a mélyen konzervatív kínaiak számára egészen a 20. század elejéig merőben idegen gondolat volt.

A klasszikusok tanulmányozása – más kultúrák központi szövegeihez hasonlóan – ugyanakkor nem pusztán az ismeretszerzést, a szövegek bemagolását jelentette (bár a műveltebb írástudók természetesen fejből tudták a szövegeket fontosabb kommentárjaikkal együtt). A klasszikusok nem holt szövegek voltak: mivel a legmagasabb *de*vel rendelkező bölcsek tetteit és szavait örökítették meg, e *de*nek a hatása arra is kisugározhatott, aki e tetteket és szavakat tanulmányozta. Minél többet és elmélyültebben olvasta valaki a *jing*eket, annál nagyobb mértékben részesülhetett a régi bölcsek erényéből. Tehát a klasszikusok tanulmányozása nem egyszerűen intellektuális cselekedet volt, hanem morális is: általa az írástudó tökéletesíthette saját *de*jét, és interiorizálhatta az ősi példaképeknek a könyvekben megjelenő tulajdonságait.[18]

Ez volt az alapja a kínai hivatalnokvizsgáknak is. Mint ismeretes, a kínai császárság több mint kétezer éves története során – és különösen utolsó évezredében – a hivatalnokokat olyan írásbeli vizsgákon választották ki, amelyeken szinte kizárólag a klasszikusok ismeretét kérték számon.[19] Ez a felvilágosodás utáni nyugati ember számára különösnek és irracionálisnak tűnhet, hiszen egy járás, tartomány vagy minisztérium napi irányításához nem elsősorban filozófiai ismeretekre van szükség. Az erőteljes filozófiai alapokon nyugvó kínai állam azonban nem a legrátermettebb embereket akarta hivatalnokká tenni – hanem a legerényesebbeket. A *de* ugyanis önmagában is alkalmassá tesz a kormányzásra, a „szaktudás" hozzá képest mellékes és alantas. Ha pedig az erény a legkitapinthatóbban az „öt klasszikusban" jelenik meg, abból az következik, hogy a hivatalra jelentkezők tömegei közül annak kell lennie a legerényesebbnek, aki a legelmélyültebben tanulmányozta e szövegeket. Ezért kell a vizsgán a klasszikusok ismeretéről és megértéséről számot adni: az itt nyújtott teljesítmény jelzi, hogy valaki mennyire erényes. Jellemző, hogy még a legalsóbb vizsgafokozattal rendelkezők *(xiucai)* is, akiket címük hivatalviselésre nem jogosított, különböző kiváltságokban részesültek: megkülönböztető ruhát hordhattak, és a jogi eljárásokban kedvezményeket élveztek (például nem lehetett őket

[17] Idema – Haft, I. m., 41–42.

[18] Uo. illetve Ames, I. m., 3.

[19] A hivatalnokvizsgákról lásd például Dawson, I. m., 41–47.

kínvallatásnak alávetni). Mindez nem műveltségük miatt járt nekik, hanem mert feltételezték róluk, hogy műveltségük által erényesebbek is, mint a többiek.[20]

A KLASSZIKUSOK KOMMENTÁRJAI

A klasszikusok szövege az utóbbi két évezredben gyakorlatilag változatlan maradt, módosításuk elképzelhetetlen volt: az archaikus, klasszikus kínai nyelven írt szövegek kiindulópontjai voltak még a 19. század végi – az alkotmányos monarchia megteremtésére irányuló – reformkísérleteknek is. Ugyanakkor az újkori Európában kialakuló téves képpel ellentétben Kína korántsem volt évezredeken keresztül stagnáló birodalom: történelme során itt is hatalmas politikai, gazdasági, társadalmi és gondolkodásbeli változások zajlottak le, ha nem is olyan forradalmiak, mint nyugaton. Mivel az állam és a gondolkodás alapja végig a klasszikus kánon volt, ezt valamilyen módon hozzá kellett igazítani a mindenkori valósághoz – ezt szolgálta a hihetetlenül terjedelmes kommentárirodalom.[21]

A klasszikusok rendkívül tömör, homályos, sokszor többértelmű nyelvezete nagy teret enged a különböző értelmezéseknek, és szükségessé is teszi, hogy a szövegekkel ismerkedőket kommentárok segítsék a megértésben. A kommentároknak két alapvető fajtája volt: a filológiai, amely egyes írásjegyek, kifejezések jelentését és egyes szakaszok történeti kontextusát tisztázta, a másik pedig a filozófiai, amely értelmezte (illetve átértelmezte) az eredeti szöveget – természetesen a kommentátor saját meggyőződése szerint. Ez utóbbi műfaj annyira fontos volt, hogy a Han-kor után önálló konfuciánus filozófiai mű nemigen született: az utóbbi kétezer év gondolkodói a klasszikusokhoz írt kommentárokban fejtették ki – sokszor forradalmian új – nézeteiket. A *jing*eknek akkora presztízsük volt, hogy bármilyen gondolatot csak rájuk hivatkozva lehetett elfogadtatni, tekintélyükre támaszkodva viszont a kommentátor alapvetően új gondolatokat is megfogalmazhatott.

Idővel egyes kommentárok maguk is olyan tekintélyre tettek szert, hogy állandó hivatkozási alappá váltak, sőt a *Tavaszok és őszök* krónika három ókori kommentárja[22] a kánonba is bekerült. Megjelentek a kommentárok kommentárjai, illetve ezek kommentárjai is – a *glossare glossarum glossas* szokása talán Kínában fejlődött a legmagasabb szintre.

A kommentárirodalom természetesen jó lehetőséget teremtett az államnak arra, hogy biztosítsa az ideológiai egységet a birodalomban. Maguk a klasszikusok

[20] Az írástudókat övező tiszteletről ld. Vasziljev, I. m., 161–163., 172–176.

[21] A kínai kommentárirodalom rövid ismertetését ld. Hamar, Buddhista kommentárirodalom Kínában, 255–257. A klasszikusok és a kommentárok kapcsolatáról ld. Lewis, *Writing and Authority in Early China,* 300–302.

[22] A *Zuozhuan,* a *Guliang zhuan* és a *Gongyang zhuan*.

gyakorlatilag végtelen számú értelmezési lehetőséget nyújtottak, amivel gyengíthették a kormányzat folyamatosan meglévő egységesítő törekvéseit. A sokszínű és soknyelvű birodalom egységét az írástudó elit uniformizált képzése és gondolkodása biztosította: ennek fenntartását az állam többek között azzal ösztönözte, hogy a klasszikusértelmezések közül, mindenkori érdekeinek megfelelően, egyet kiválasztott és hivatalos ortodoxiává emelt. A hivatalnokvizsgákon nemcsak a kánon ismeretét követelték meg, hanem annak egy adott – meghatározott kommentárokban megjelenő – értelmezési módját is. Például a Yuan-kortól (1271–1368) kezdődően egészen 1905-ig, a vizsgarendszer eltörléséig a Song-kori neokonfuciánusok Zhu Xi-féle iskolájának klasszikusértelmezéseit kérték számon; ha valaki a kánont másként értelmezte, annak nem volt reménye arra, hogy hivatali posztot kapjon. Pedig Zhu Xi (1130–1200) kommentárjai teljesen átértelmezték a klasszikusokat, például olyan metafizikai gondolatokat magyaráztak beléjük, amelyek a buddhizmus megjelenése előtt Kínában teljesen ismeretlenek voltak.[23]

AZ ÁLLAM ÉS A KONFUCIÁNUS KÁNON

A később klasszikussá emelt művek már a Zhou-korban nagy tiszteletnek örvendtek, de szerepük korántsem volt kizárólagos, és a fontosságukat hangsúlyozó konfucianizmus is csak egy volt a korszak számtalan eszmeáramlata közül. A birodalom egységét megteremtő Első Császár, Qin Shi Huangdi (ur. Kr. e. 221–210) kezdetben – elsősorban rituális ügyekben – igénybe vette a konfuciánusok szolgálatait, de később egy politikai ügy miatt ellenük fordult, megtiltotta, hogy a klasszikusokat magánemberek, magániskolák tanulmányozzák, sőt Kr. e. 213-ban a gyakorlati hasznot nem hajtó műveket begyűjtette és elégettette. Csak a császári irattárban maradt meg belőlük egy-egy példány, ahol a császári akadémia tagjai továbbra is foglalkozhattak velük. Az Első Császár és dinasztiája gyors bukása után hatalomra kerülő Han-dinasztia az első évtizedekben nem rendelkezett határozott ideológiával, de aztán Han Wudi császár uralkodása (Kr. e. 141–87) alatt, a mindenre kiterjedő nagy egységesítések idején felmerült az igény egy központi állameideológia megteremtésére. A már említett Dong Zhongshu javaslatára Han Wudi a konfucianizmust emelte az állami ortodoxia rangjára (más kérdés, hogy ez a konfucianizmus jelentősen különbözött az eredeti eszmerendszerről, és több iskola szintézisén alapult). A klasszikusokat kanonizálták, tanulmányozásukra Kr. e. 124-ben akadémiát állítottak fel az udvarban, és bevezették a hivatalnokvizsgák rendszerét, amelyek a kánon ismeretén alapultak.[24] Kr. u. 172–178 között

[23] Fung, I. m., 355–369.

[24] A kánon rögzítéséről lásd Lewis, I. m., 339–351.

az öt klasszikus hivatalosnak minősített szövegét kőtáblákba vésték, és másolás (pacskolatkészítés) céljára felállították őket a fővárosban. Bár a vizsgarendszer még több mint ezer évig nem vált általánossá a hivatalnokok kiválasztásában, a Korai Han-kortól fogva mindenkinek, aki hivatalt akart vállalni, ismernie kellett a klasszikusokat és azok hivatalos értelmezését. A Han-dinasztia Kr. u. 3. századi bukása után a konfucianizmus némileg visszaszorult, és az elit más eszmerendszerek (buddhizmus, neotaoizmus) iránt is érdeklődni kezdett. Az államélet alapja azonban továbbra is a konfucianizmus maradt, még akkor is, amikor a széttagoltság időszakában (220–589) és a Tang-korban (618–907) egyes uralkodók személy szerint inkább a buddhizmust vagy a taoizmust pártolták. A Tang-kor második felében az államéletben újra csaknem kizárólagossá vált a konfucianizmus uralma, és a Song-kortól fogva – neokonfuciánus átértelmezésben – az iskola ténylegesen egyeduralkodóvá vált. Ugyanettől az időtől kezdődően a vizsgákon való részvétel lényegében kizárólagos útja lett a felemelkedésnek. A klasszikusok tanulmányozása egészen 1905-ig, a vizsgarendszer eltörléséig a legmagasabb presztízsű szellemi tevékenység maradt – ekkor sem szerves fejlődés, hanem a külföld erőszakos behatolása nyomán vesztette el jelentőségét.

A klasszikusokra épülő konfucianizmusra a világ egyik legtartósabb, legstabilabb államalakulata épült. Mi tette e könyveket alkalmassá erre a szerepre?

Mindenek előtt az az idealizált világ- és államkép, amelyet a klasszikusok rögzítettek, és amely rendkívüli módon alkalmas volt az egységes kínai császárság eszméjének fenntartására, még olyan időszakokban is, amelyekben a politikai egység – ideiglenesen – megszűnt. A klasszikusokból egy egységes birodalom, pontosabban világ képe bontakozik ki (Kína és a világ a kínaiak számára egyet jelentett). A világ élén egy erényes, és uralmában az Ég által is megerősített uralkodó áll, aki maga köré gyűjti a legbölcsebb és legerényesebb embereket, hogy azok segítségével kormányozza a népet. A társadalmi hierarchiát mindenki elfogadja, hiszen az nem erőszakon, hanem az erényeken alapul – így nincs helye lázadásnak, a hivatalostól eltérő gondolatoknak. Mindenki pontosan teljesíti a státusából fakadó kötelességeket, és a rendszer csak akkor borul fel, ha az uralkodóház elveszíti erényét, és ezzel képességét a jó kormányzás megvalósítására. Ilyenkor a dinasztiát belső felkelések vagy külső támadások megdöntik – de maga a rendszer hamarosan, az új dinasztia uralomra jutásával újrateremtődik. A klasszikusok által leírt világ egyfajta kompromisszum az egyeduralmi törekvések, illetve a birodalom lakóinak természetes igényei között: az állam és az uralkodó mindenható (hatalma még az isteni szférára is kiterjed, isteneket nevezhet ki, illetve távolíthat el a panteonból), ugyanakkor erkölcsi kötelessége gondoskodni az állam alapját jelentő népről. Ha ezt nem teszi, előbb-utóbb megbukik. Ez a kompromisszum, mint már említettük, rendkívüli stabilitást biztosított a kínai császárságnak.

Mindezt annak ellenére, hogy a klasszikusok már megszületésükkor fiktív

állapotokat rögzítettek. Keletkezésük vélt vagy valós idején Kína korántsem volt egységes birodalom. A modern régészet eredményei azt bizonyítják, hogy az állítólagos aranykorok idején a klasszikusokban kizárólagos hatalmúként jellemzett dinasztiák kisebb államok élén álltak, amelyek felsőbbségét a többi kínai állam többé-kevésbé elfogadta, de teljes behódolásról, valós egyeduralomról, igazi egységről szó sem volt. A legkorábbi klasszikusok a legitimitása ideológiai alátámasztására törekvő Zhou-dinasztia első felében jöttek létre, és nem valós, hanem idealizált helyzetet írtak le; a későbbi munkák pedig a politikai és szellemi egységre vágyó írástudók igényeit fogalmazták meg.[25] Mivel azonban ez az eszményi világkép megfelelt mind a központosított államnak, mind az azt szolgáló hivatalnok-írástudó rétegnek, hitelességének kérdése nem merült föl, és a kánon a birodalom megrendíthetetlen alapkövévé vált.

A KLASSZIKUSOK MA

A hivatalnokvizsgák 1905-ös megszüntetésével, a császárság 1911-es bukásával, majd az 1919-es „május 4. mozgalom" kibontakozásával a klasszikusok központi helyzete a kínai kultúrában megszűnt. Ugyanakkor megindult a modern filológiai módszerekkel és megfelelő forráskritikával történő kutatásuk, amely jelentős eredményekkel járt. A Kínai Népköztársaság 1949-es megalakulása után a konfuciánus kánont a régi elnyomó rendszer termékének, és így kifejezetten elítélendőnek tartották. A „kulturális forradalom" (1966–1976) alatt a klasszikusok kifejezetten a megsemmisítendő régi emlékek kategóriájába kerültek. Helyükre egy új kánon, Mao Zedong műveinek gyűjteménye került, és rövid ideig ez vált olyan kizárólagos ideológiai alappá, amilyen korábban a konfuciánus kánon volt. Az 1970-es évek végén elindított reformok a kommunista eszme és erkölcs összeomlásához, a fogyasztói szemlélet végletes térnyeréséhez, a materializmus és egyfajta erkölcsi nihilizmus uralkodóvá válásához vezettek, ami hatalmas ideológiai űrt teremtett Kínában. Ezt az űrt mind az értelmiség, mind a kormányzat érzékeli, és minthogy a rendszer alapjává mára a nacionalizmus vált, igyekszik az ősi kínai értékek feltámasztásával betölteni. Országszerte renoválták a Konfuciusz-emlékhelyeket és az ősi bölcs uralkodók állítólagos sírhelyeit, állami ünnepségeket rendeznek Konfuciusz születésnapján, és a hagyományos konfuciánus értékek egyre nagyobb súlyt kapnak az állami propagandában.

Taiwanon a hagyományos kínai értékek megőrzése mindig is állami feladat volt, így a klasszikusok tanulmányozása ott nem szakadt meg. Legújabb fejleményként az 1990-es évek elején Taiwanon kibontakozott a „klasszikusok recitálásának moz-

[25] Lewis, I. m., 363–364.

galma" *(dujing yundong),* amely hamarosan Hongkongban, a szárazföldi Kínában és a tengerentúli kínai közösségekben is elterjedt, és mára milliók csatlakoztak hozzá. A Wang Caigui neokonfuciánus gondolkodó által indított kampány azt célozza, hogy az emberek – különösen a legfogékonyabb gyermekek – ismét memorizálják a klasszikusokat, és ezáltal védekezzenek a társadalom széthullása, a kulturális és erkölcsi hanyatlás ellen. Hogy e mozgalom eléri-e célját, nem tudhatjuk. Az azonban biztos, hogy a konfuciánus klasszikusokban rögzített értékek mélyen beleívódtak a kínaiakba, és széles körű ismeretük hozzájárulhat annak a Kínának a stabilitásához, amely vitathatatlanul a 21. század egyik legfontosabb tényezője.

Felhasznált irodalom

Ames, Roger T., *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu 1983, University of Hawaii Press.

Dalok könyve, Si King (ford. Csanády Imre et al.), Bp. 1957, Európa.

Dawson, Raymond, *A kínai civilizáció világa*, Bp. 2002, Osiris.

Fung Yu-lan, *A kínai filozófia rövid története,* Bp. 2003, Osiris.

Hamar Imre, Buddhista kommentárirodalom Kínában. In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.), *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára,* Bp. 2003, Balassi, 253–275.

Idema, Wilt – Haft, Lloyd, *A Giude to Chinese Literature,* Ann Arbor 1997, Center for Chinese Studies, The University of Michigan.

Karlgren, Bernhard, *Grammata Serica Recensa* (reprinted from *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 29, 1957), Stockholm 1972.

Legge, James, *The Chinese Classics with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes* 1-5, Hong Kong – London 1861-1872, Legge – Trubner.

Lewis, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999, State University of New York Press.

Loewe, Michael (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide,* Berkeley 1993, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.

Maspero, Henri, *Az ókori Kína,* Bp. 1978, Gondolat.

Sima Qian, *Shiji* [A történetíró feljegyzései], Beijing 1975, Zhonghua Shuju.

Szemelvények a Co csuanból (ford. Csongor Barnabás – Hamar Imre). In *Kínai-magyar irodalmi gyűjtemény* 2/3 (szerk. Tőkei Ferenc), Bp. 1999, Balassi.

Tőkei Ferenc (vál., ford.), *Kínai filozófia. Ókor* 1-3*,* Bp. 2005, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

Vasziljev, L. Sz., *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában,* Bp. 1977, Gondolat.