KÍNAI NYELV ÉS IRODALOM

TANULMÁNYOK
CSONGOR BARNABÁS 80. SZÜLETÉSNAPJÁRA

Szerkesztette
HAMAR IMRE–SALÁT GERGELY

SINOLÓGIAI MŰHELY

4.

Sorozatszerkesztő
HAMAR IMRE

KÍNAI NYELV ÉS IRODALOM

TANULMÁNYOK
CSONGOR BARNABÁS 80. SZÜLETÉSNAPJÁRA

Szerkesztette
HAMAR IMRE – SALÁT GERGELY

BALASSI KIADÓ • BUDAPEST

Megjelent
az OTKA (T 029453) támogatásával

© Hamar Imre, Salát Gergely (szerk.), 2003
© A szerzők, 2003

ISBN 963 506 559 0
ISSN 1586-6106

Balassi Kiadó
Felelős kiadó Kőszeghy Péter igazgató
Felelős szerkesztő Ruttkay Helga
Műszaki szerkesztő Harcsár Magda
Tördelte Tóth Erzsébet
A nyomdai munkálatokat a László és Tsa Bt. végezte
Felelős vezető László András

Tartalom

Köszöntő 7
Csongor Barnabás válogatott bibliográfiája 10

Bartos Huba: Van-e alany a kínaiban? 13
Kósa Gábor: A mágikus, a szellemi és a varázslatos
A *ling* szó jelentésének vizsgálata a *Jiuge* versciklus alapján 38
Kádár Zoltán Dániel: *A kilenc intés*ről 66
Kalmár Éva: Mutatványok és átváltozások
A kínai színjáték előtörténetéből 92
Bányász Edit: Az „Új Érzék" irodalmi társaság rövid története .. 110
Major Kornélia: Mérleg és ökrösszekér: irodalom
és társadalom Taiwanon az 1920–30-as években 133
Salát Gergely: Az Első Császár évkönyvei a *Shiji*ben 151
Rajkai Zsombor: Történelem és irodalom: képzelet
és valóság a kínai elbeszélő irodalomban 178
P. Szabó Sándor: Újonnan felfedezett ókori kínai szövegleletek 192
Ecsedy Ildikó: A magyar „Attila sírja" hagyomány keleti
hátteréről 205
Őri Sándor: A *Lunyu* hermeneutikája 220
Prutkay Csaba: Három Barlang Négy Kiegészítés,
avagy a taoizmus írásos hagyománya 237
Hamar Imre: Buddhista kommentárirodalom Kínában 253
Fajcsák Györgyi: Az irodalmi hagyomány és az archaizálás
néhány kérdése a kínai kerámiaművességben
(*A három királyság történeté*nek ábrázolása 19. század végi
kerámiákon) 276
Oláh Csaba: Kínai irodalom, kínai nyelv és a *gozan*-szerzetesek
a középkori Japánban 292

Mutató 313


VIA MALA

Köszöntő

Csongor Barnabás 1923. szeptember 20-án született Miskolcon. Édesapja ügyvéd, majd 1939-től bíró volt. A család 1939-ig Miskolcon élt, ezután rövid időre a visszacsatolt Kárpátaljára, Beregszászra költözött. A későbbi Kína-kutató 1941-ben itt érettségizett. Ugyanebben az évben Budapestre költözött, s 1941–42-ben apja kívánságára a József Nádor Műszaki Egyetem Közgazdasági Karának Közgazdasági és Kereskedelmi Osztályán hallgatott két félévet. 1942 őszén beiratkozott a Pázmány Péter Tudományegyetem – a mai Eötvös Loránd Tudományegyetem elődje – Bölcsészettudományi Karára magyar–olasz szakos tanárjelöltként. Ezzel egyidejűleg felvételt nyert a báró Eötvös József Collegiumba. Egyetemi évei alatt a tanári szakok mellett kínai, mongol és török filológiát tanult. A keleti stúdiumok területén mestere a magyar orientalisztika egyik legnagyobb alakja, Ligeti Lajos volt. 1947-ban doktorált kínai, mongol és török filológiából Ligeti Lajosnál és Németh Gyulánál, s ebben az évben magyar–olasz szakos tanári képesítést is szerzett.

1948-tól Ligeti Lajos munkatársa volt az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kelet-ázsiai Tanszékén, előbb mint díjtalan tanársegéd, majd 1950 júniusától mint adjunktus. Ettől az időtől fogva egészen a mai napig részt vesz a Kelet-ázsiai Tanszék munkájában. 1948 őszétől 1950 júniusáig a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum önkéntes gyakornoka, majd múzeumi asszisztense volt.

1962-től lett az ELTE docense, majd 1963-tól 1983-ig a Kínai és Kelet-ázsiai Tanszék vezetőjeként dolgozott. Vezetése alatt alakult ki a kínai szak tanrendje, tevékenységéhez számos tantárgy bevezetése fűződik. Mesterével együtt kiemelkedő kelet-kutatók több nemzedékét nevelte föl. 1991-től nyugdíjasként tanít tovább.

Sinológiai munkásságát a nyelvtörténetben, közelebbről a hangtörténetben kezdte el, e témakörből írta kandidátusi disszertációját „Idegen írásos szövegek és szórványok a Tang-korból" címmel (1960). E témáról több dolgozata jelent meg, amelyek máig a terület alapműveinek számítanak.

Figyelme később a klasszikus kínai regényirodalom felé fordult. Több kiadást megért, nagy terjedelmű prózafordításai *(Vízparti történet, Nyugati utazás, Ami a Nyugati utazásból kimaradt)* gazdag és ere-

deti stílusukkal a magyar irodalom részévé tették a klasszikus kínai regényeket. Munkáit hihetetlen precizitás, szellemesség, ötletesség és könnyedség jellemzi. Csongor Barnabás mind a kínai, mind a magyar nyelvet és kultúrát a lehető legmélyebben ismeri, fordításainak minden sora lenyűgöző műveltségről és hozzáértésről tanúskodik. A fordítások mellett a kínai regényirodalomról számos tanulmányt közölt, s kiemelkedő tudományos eredményeket ért el a témában.

A műfordítás mellett – amellyel már az ötvenes évek elejétől foglalkozott – nyersfordításokkal, szerkesztőként, lektorként is előmozdította a klasszikus kínai irodalom és a sinológiai tárgyú művek magyar nyelvű megjelenését. Nagy része volt a *Klasszikus kínai költők* című kétkötetes antológia megszületésében, amelyben olyan költőóriások mellett, mint például Weöres Sándor és Illyés Gyula, maga is közölt versfordításokat. Ő írta a *Világirodalmi lexikon* klasszikus kínai irodalmi tárgyú címszavainak nagy részét, s számtalan előadáson, cikkben, tanulmányban, könyvrészletben népszerűsítette a kínai kultúrát.

Számos külföldi tanulmányúton vett részt. 1957 áprilisától decemberéig Pekingben, a Kínai Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetében Luo Changpei professzor vezetésével folytatott kutatómunkát. 1963 októberében egy hónapig a Kínai Tudományos Akadémia II. sz. Történettudományi Intézetében a rouruanok történetét tanulmányozta. 1971 novemberétől 1973 januárjáig Hashimoto Mantaro professzor meghívására a Princeton Egyetem (USA) kínai tanszékén vendégkutatóként kínai nyelvtörténettel foglalkozott. 1984 őszén három hónapig a Peking Egyetem vendége volt, ahol a *Vízparti történet* és a klasszikus kínai regény problémáit kutatta. 1988 őszén háromhetes látogatást tett a Kínai Társadalomtudományi Akadémia Nemzetiségi Irodalomtörténeti Intézetében. Tanulmányútjai mellett számos külföldi és hazai konferencián is részt vett.

Hosszú évekig tagja volt az Acta Orientalia Hungarica szerkesztőbizottságának. Tagja a European Association of Chinese Studies nevű nemzetközi szervezetnek, a Körösi Csoma Társaságnak, megalakulása óta alelnöke a Magyar–Kínai Baráti Társaságnak.

Csongor Barnabás kiemelkedő kutató, fordító és – ami számunkra, tanítványai számára talán a legfontosabb – tanár. Azon ritka tudósemberek közé tartozik, akik nemcsak tudományterületük kiváló ismerői, hanem tudásuk átadására is képesek, mind szóban, mind írásban. Előadásai mind a mai napig élményt jelentenek hallgatói számára, írásai pedig amellett, hogy a legszilárdabb tudományos alapokon nyugszanak, közérthetőek és érdekfeszítőek.

E kötet szerzői – egytől egyig Csongor Barnabás tanítványai – büszkék rá és hálásak a sorsnak, hogy a Tanár Úrtól tanulhatták a si-

nológia alapjait. Csongor Barnabás idén nyolcvanéves. A jelen kötettel kívánjuk neki kifejezni köszönetünket és tiszteletünket, s reméljük, hogy segítségére, tanácsaira, intelmeire még hosszú ideig számíthatunk.

Ezúton kívánunk neki egészséget, boldogságot és további számos tevékeny évet:

Budapest, 2003 szeptembere

A szerkesztők

Csongor Barnabás válogatott bibliográfiája

Tanulmányok

1. „Ujgur írásos kínai szórványok." (Doktori értekezés). *Kelet-ázsiai dolgozatok* 2., Budapest, 1947, 24 pp. + 2 t. Újraközlése: *Bölcsészkari Értekezések*, 9. sz.
2. „Chinese in the Uighur Script of the T'ang Period." *Acta Orient. Hung.* II (1952), 73–122.
3. „Some More Chinese Glosses in Uighur Script." *Acta Orient. Hung.* IV (1954), 251–257.
4. „Egy párhuzamos átvétel: tea és csája." In: *Pais-emlékkönyv,* Budapest, 1956, 276–279.
5. „Cong yige waiguorende juedu lai kan Hanyu pinyin fang'an cao'an." [Az írásjegyreform egy külföldi szemével.]. *Zhongguo yuwen* (Beijing) 1957, no. 12: 8.
6. „A Contribution to the History of the *ch'ing-yin*." *Acta Orient. Hung.* IX (1959), 75–84.
7. „Hanyu qingyinde lishi tantao." *Zhongguo yuwen* 1960, 137–140. [Vö. 6. tétel]
8. „Some Chinese Texts in Tibetan Script from Tun-huang." *Acta Orient. Hung.* X (1960), 97–140.
9. „Remarks on a Problem of Negation in Middle Chinese." *Acta Orient. Hung.* XI (1960), 69–74.
10. „Kínai műfordításainkról." *Filológiai Közlöny* (Budapest) 1960, 2: 197–207.
11. „Chinese Glosses in Uighur Texts Written in Brahmi Script." *Acta Orient. Hung.* XV (1962), 49–53.
12. „A Note on T'ang Dialects." *Monumenta Serica* (Berkeley, CA) XXVI (1967), 286–294.
13. „A Chinese Buddhist Text in Brahmi Script." *Unicorn (Chi-lin)* (Princeton, NJ) no. 10 (1972), 36–77.
14. „On the Prehistory of the Shui-hu-chuan." *Acta Orient. Hung.* XXV (1972), 77–81.
15. „On the Popularity of the Shui-hu-chuan." *Acta Orient. Hung.* XXVI (1974), 307–318.
16. „A hősök történetisége a kínai regényben." *Helikon Világirodalmi Figyelő* (Budapest) 1974, no. 2: 240–245.
17. „A Comparative Analysis of the Shui-hu-chuan and the Hsi-yü-chi: The Bounds of the Classic Chinese Novel." *Acta Orient. Hung.* XXIX (1975), 1–6.
18. „Die Möglichkeiten des klassischen chinesischen Romans." In: *Literaturen Asiens und Afrikas. Theoretische Probleme*. Berlin 1981, 225–229.
19. „Shuihuzhuan yu Xiyouji fenxi bijiao." *Chung-Wai Literary Monthly* (Taibei) July 1982, vol. 11, no. 2: 60–65. [Vö. 17. tétel]

20. „The *chuang* in the Shui-hu-chuan. A Contribution to the History of Landownership in China." *Acta Orient. Hung.* XXXV (1981), 275–289.
21. „Literature and Linguistics as Means for Understanding Modern China." Paper read at the Conference of the European Association of Chinese Studies, Ortisei, Italy, 5 September, 1978.
22. „A kínai írás mint a kultúra terjesztésének eszköze és akadálya." In: *Kultúrák sorsa a fejlődő világban.* (Történelem és kultúra 1.) Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1985, 41–49.
23. „Emberi világ egy kínai regényben." In: *Kína kultúrája Magyarországon.* (Történelem és kultúra 2.) Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1985, 44–56.
24. „Szerelmi élet a régi Kínában." In: Oláh Tamás (szerk.) *Fejezetek a szexualitás történetéből.* Gondolat, Budapest, 1986, 66–75.
25. „A Vízparti történet sorsa a Kínai Népköztársaságban." *Keletkutatás,* 1988. ősz, 67–73.
26. *Kína vallásai: Források.* Keleti Vallások sorozat, Budapest, Kőrösi Csoma Társaság, 1989, 50 pp.
27. „Über die Grenzen der Anti-Konfuzianismus." In: Krieger, Silke–Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzianismus und Modernisierung Chinas*. Mainz, Hase und Koehler, 1990, 543–547.
28. „A földtulajdon kérdéséhez Kínában – a csuang-birtok a Vízparti történetben." *Keletkutatás,* 1990. tavasz, 3–22.
29. „Kína keresi önmagát." *Helikon Világirodalmi Figyelő* (Budapest) 1992, nos. 2–3: 315–321.
30. „Hangsúlytalan szótagok és tagadás a közép-kínaiban." In: *Uray Géza emlékezete. Tanulmányok*. (Történelem és kultúra 8.) Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1992, 5–16.
31. *Kínai források az ázsiai avarokról*. (Történelem és kultúra 9.) Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1993, 111 pp.
32. *A kínai nevek és szavak magyar átírása*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993, 55 pp. (Ferenczy Máriával.)
33. *Függelék A kínai nevek és szavak magyar átírása c. kiadványhoz.* Budapest, 1993, kézirat gyanánt, 57 pp.
34. „A Majomkirályról." In: *Kovács Tamás*. Budapest, T-Art Alapítvány, 2001, 38–39.

Recenziók

35. Dragunov, A. A.: *Issledovanika po grammatike sovremennogo kitajskogo jazyka* I. *Acta Orient. Hung*. XXXV (1953), 328–329.
36. Forrest, R. A. D.: *The Chinese Language. Acta Orient. Hung*. IV (1954), 297–301.
37. Hangari jinmin kohokoku no toyo kenkyu. *Syuho* (Tokyo) 1959, no. 10: 27–29.
38. Serruys, Paul: *The Chinese Dialects of Han Time According to Fang Yen. Acta Orient. Hung.* XXXV (1981), 275–289.

39. Ratchnevsky, Paul: *Beiträge zum Problem des Wortes im Chinesischen* I. *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin) 83 (1963), cols 600–604.
40. Chou Tsu-mo: *Kuang-yün chiao pen fu k'an chi. Acta Orient. Hung.* XVI (1963), 334–335.
41. Jou-jan tzu-liao chi-lu. *Acta Orient. Hung.* XXIX (1966), 379–376.

Fordítások

42. *Li Taj-po versei*. (Válogatás, nyersfordítás, utószó, jegyzetek.) Európa Könyvkiadó, Budapest 1951, 342 pp.
43. *Po Csü-ji versei.* (Válogatás, nyersfordítás, jegyzetek.) Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1952, 139 pp.
44. *Tu Fu versei.* (Válogatás, nyersfordítás, előszó, jegyzetek.) Új Magyar Könyvkiadó, Budapest 1955, 123 pp.
45. Csao Su-li: *Li Ju-caj dalocskái*. (Fordítás.) Európa Könyvkiadó 1959, 127 pp.
46. Si Naj-an: *Vízparti történet I–II*. (Fordítás, előszó, jegyzetek.) A Világirodalom Klasszikusai sorozat, Európa Könyvkiadó, 196l, XX, 554 + 618 pp.
47. *Klasszikus kínai költők I–II*. (Tőkei Ferenccel. Előszó, nyers- és műfordítások, a II. kötet válogatása és jegyzetei.) Európa Könyvkiadó 1967, 713 + 661 pp.
48. Vu Cseng-en: *Nyugati utazás avagy a Majomkirály története I–II*. (Fordítás, utószó.) Európa Könyvkiadó 1969, 607 + 579 pp.
49. „A Jen-beli Tan herceg története." In: *Keletkutatás* 1976–77, pp. 43–52.
50. *Li Taj-po, Tu Fu, Po Csü-ji versei.* (Válogatás az előző kötetekből.) Lyra Mundi sorozat, Európa Könyvkiadó, 1976, 418 pp.
51. Si Naj-an: *Vízparti történet I–III*. Javított és bővített kiadás. (Fordítás, utószó, jegyzetek.) A Világirodalom Remekei sorozat, Európa Könyvkiadó 1977, 398 + 403 + 331 pp.
52. Vu Cseng-en: *Nyugati utazás avagy a Majomkirály története I–II*. (2. kiadás, jegyzetekkel.) Európa Könyvkiadó 1980, 569 + 539 pp.
53. Tung Jüe: *Ami a Nyugati utazásból kimaradt*. (Fordítás, utószó, jegyzetek.) Európa Könyvkiadó, 1980, 212 pp.
54. Szu Hsziao-kang–Vang Lu-hsziang: „A Sárga Folyó áldozatai." A pekingi televízió 1988-as hatrészes sorozatának rövidített szövege. In: *Helikon Világirodalmi Figyelő,* 1991, 3–4, 322–358. pp.
55. „Li Cse: Értekezés a fegyverekről és az élelemről – Egy másként gondolkodó a XVI. századi Kínában." In: *Műhely,* kulturális folyóirat XV, 1992, 2: 57–60.
56. Maspero, Henri: *Az ókori Kína.* (Fordítás franciából.) Gondolat, Budapest 1978, 525 pp.

A lista nem tartalmazza az újrakiadások többségét, a népszerűsítő cikkeket és könyvrészleteket, lexikoncímszavakat, szerkesztéseket, kontrolszerkesztéseket stb.

Összeállította: Ferenczy Mária

BARTOS HUBA

Van-e alany a kínaiban?

I. Bevezetés

Régóta vitatott kérdés, hogy a modern kínai köznyelvben (*guoyu, putonghua,* mandarin) lehet-e azonosítani grammatikai alanyt, és ha igen, akkor hogyan, milyen kritérium(ok) alapján. A probléma nagyjából egyidős az európai mintájú nyelvtanírás kínai megjelenésével, hiszen az ilyesmivel foglalkozó szakemberek számára az első pillanattól fogva gondot jelentett az alany fogalmának beillesztése a kínai nyelvtanba, illetve az alanyok azonosítása a kínai nyelv mondataiban. Tekintve, hogy a mondatok szerkezetének vizsgálata – már csak magának a mondatnak mint nyelvi egységnek a lehatárolási nehézsége miatt is[1] – nemigen képezte tárgyát a hagyományos kínai nyelvi vizsgálódásoknak, a nyugati megközelítésmód számára ez jelentette az egyik legfontosabb tisztázandó kérdést. Az utóbbi mintegy 25–30 évben pedig széles körű nyelvészeti viták tárgyát képezi e problémakör, a nemzetközi szakirodalomban különösen LI–THOMPSON (1976) azon felvetése óta, hogy a kínai a nyelvek azon osztályába tartozik, melyek topik-prominensek, és nem alany-prominensek, vagyis nyelvtanában az alany fogalma semmilyen szerepet nem játszik (és definiálni sincs értelme).

Az ezzel ellentétes nézetet vallók fő eszmei kiindulópontja az alapvető nyelvi fogalmak és kategóriák feltételezett univerzalitása, azaz minden nyelvre vonatkozó érvényessége.[2] Csakhogy a kínaiban valóban meglehetősen nehezen megfoghatónak tűnik a grammatikai alany fogalma (szemben például a topikéval), és jogos az az

---

[1] Ezzel nyilvánvaló összefüggésben áll az a közismert tény is, hogy a hagyományos kínai írott szövegek írásképileg nem voltak világosan mondatokra tagolva.

[2] Ennek eszmei alapját a generatív nyelvészetben például egy univerzális grammatika feltételezése képezi, mely sokak vélekedése szerint velünk született, genetikusan kódolt (pl. CHOMSKY 1986), amiből következik, hogy az ebbe tartozó fogalmak azon nyelvekben is szükségszerűen léteznek, amelyekben látszólag nem játszanak érdemi szerepet.

ellenvetés, hogy amíg nem lehet kielégítően definiálni az alanyt a kínaiban, és/vagy nem sikerül megmutatni, hogy létezik különböző nyelvi tulajdonságoknak egy olyan együttese, mely az európai nyelvtaníró hagyomány értelmében vett alanyfogalomnak megfeleltethető nyelvtani kategóriában konvergál, addig megkérdőjelezhető az alanynak mint grammatikai funkciónak a pusztán a nyelvek közti analógiás érzeten alapuló felvétele (LAPOLLA 1993).

Ebben a dolgozatban a chomskyánus generatív nyelvészet eszköztárát felhasználva megkísérlem megmutatni, hogy a kínai nyelv szintaxisában valóban szükséges és lehetséges a (topiktól világosan elkülönülő) alany definiálása, éspedig az általa elfoglalt szintaktikai pozíció alapján.

II. Az alany fogalma

Az alany fogalma hagyományosan két oldalról van meghatározva. Az egyik az alapvetően jelentéstani meghatározottság, melynek gyökerei az arisztotelészi logikáig és az antik görög-latin nyelvtanokig nyúlnak vissza. Eszerint az alany az az eleme a mondatnak, amelyről az állítmány állítást tesz. Ez a meglehetősen laza definíció valójában egy olyan alanyfogalmat teremt, melyre a mai nyelvészetben a *logikai alany* terminust szokás használni. Ennél valamivel jobban leszűkíti az alany fogalmát a fregei logikán alapuló megközelítés: a mondat predikátuma egy funktor, melynek argumentumai vannak, és ezek közül az argumentumok közül elkülöníthető egy kitüntetett argumentum, amelyet külső argumentumnak neveznek, tekintettel arra, hogy a mondat állítmányi részén kívül helyezkedik el. Ez a külső argumentum hordozza az alanyi szerepet, ez az az elem, amellyel az állítmány elsődleges predikációs viszonyban áll.

A jelentéstani meghatározások mellett régóta felismert formai kritériumokra is alapozható az alany meghatározása – legalábbis a nyelvek egy jelentős részében. Számos nyelvben például distinktív morfológiai jelölése van az alanynak, szembeállítva azt az egyéb argumentumokkal: ezt nevezik alanyi esetjelölésnek, azaz alanyesetnek. Ezzel korrelálólag ugyancsak sok nyelvben találjuk azt, hogy a predikátum(ok egy része) morfológiai utalást tesz az alanyhoz fűződő viszonyára, az alany bizonyos formális jegyeinek (szám, személy, nem) kódolásával – ez az ún. alany–állítmány egyeztetés jelensége. Ez a kritériumrendszer azonban számos nyelvre nem alkalmazható. Egyfelől vannak nyelvek, melyek nem rendelkeznek a megfelelő mor-

fológiai eszköztárral mindezen tényezők kifejezésére (köztudomásúan ilyen például vizsgálatunk tárgya, a kínai). Másfelől ismeretes az ergativitás jelenségköre, melyben az említett formális tulajdonságok éppen fordítva működnek, mint a számunkra jóval ismertebb nem-ergatív nyelvekben (indoeurópai, finnugor stb.): a morfológiai ergativitás lényege, hogy a tranzitív szerkezetek „alanya" (a legaktívabb szerepű argumentum) más, jelöltebb esetet (ergativus) visel, mint az intranzitív szerkezetek egyetlen argumentuma (absolutivus) – az utóbbi éppen a tranzitív szerkezetek tárgyával osztozik ebben az esetjelölésben. A szintaktikai ergativitás pedig magával vonja azt, hogy az állítmány egyeztetését (ha van ilyen az adott nyelvben) a tranzitív szerkezetekben nem az aktívabb szerepű argumentum vezérli, hanem a passzívabb, „tárgyi" argumentum, megint csak ellentétben az intranzitív szerkezetekkel, melyek egyetlen argumentuma ebben is a tranzitív szerkezetbeli tárgyakkal rokon. A morfológiai jelölésre támaszkodó alanydefiníciók tehát önmagukban szintén nem kielégítőek.

További nehézséget okoz, hogy a szemantikai és a morfológiai alanykijelölés sok esetben nem találkozik egymással. Például az (1)-beli esetek különféle problémákat vetnek fel:

(1) a. *It* seems [that Yogi Bear is hungry]. (angol)
az látszik hogy Maci Laci van éhes
'Úgy tűnik, hogy Maci Laci éhes.'
b. *[That Yogi Bear is hungry] seems.
c. There were *three men* in the room. (angol)
ott volt három ember -ban a szoba
'Három ember volt a szobában.'
d. Olvad a hó. (magyar)

(1a)-ban a morfológiai kritériumok az *it* elemet jelölik ki alanynak, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a mondat nem erről a jelölet nélküli, szemantikailag üres elemről tesz állítást, és ez az elem nem is argumentuma a *seem* 'látszik' predikátumnak. A szemantikai kritériumok azonban maguk sem egy irányba mutatnak: az alárendelt mondat a *seem* egyetlen argumentuma, de nem külső argumentum, és a főmondat nyilvánvalóan nem erről a tagmondatról tesz állítást, amit megerősít (1b) agrammatikussága is. Szembeállítható ezzel ugyanakkor a (2)-beli eset, ahol van némi okunk azt gondolni, hogy a főmondati állítás logikai alanya valóban a beágyazott mondat:

(2) a. It is obvious [that Yogi Bear is hungry.]
az van nyilvánvaló hogy Maci Laci van éhes
'Nyilvánvaló, hogy Maci Laci éhes.'
b. [That Yogi Bear is hungry] is obvious.
'= (2a)'

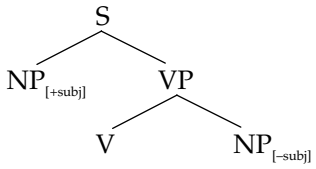
(1c) egy kicsit más eset. Itt az egyeztetést világosan a *three men* 'három ember' többes számú főnévi kifejezés vezérli, vagyis morfológiailag ezt kell alanynak tekinteni, csakhogy a mondat logikai alanya nem ez a kifejezés (és nem is a mondatéli „üres" *there*, mely pedig szintaktikailag mutat alanyi tulajdonságokat, például ő vesz részt az ún. alany–(segéd)ige inverzióban: *Were there three men…*). Ennek a mondattípusnak (prezentatív mondat) fontos jellemzője, hogy nincs logikai alanya, a mondat egésze logikai állítmány jellegű.

Végül: (1d)-ben a morfológiai tények az *a hó* főnévi csoport alanyságára utalnak, csakhogy itt sem ez a logikai alany: a mondat nem a hóról tesz állítást, továbbá ez a főnévi csoport nem külső argumentuma a predikátumnak.

Látható tehát, hogy a kétféle alanydefiníció nem kombinálható triviálisan, s míg a morfológiai kritérium (legalábbis a gazdag morfológiájú nyelvekben) egyértelműbbnek, megbízhatóbbnak tűnik, addig a szemantikai szélesebb körben alkalmazható (például a szegényes morfológiájú, valamint az ergatív nyelvekben is), de egyrészt önmagában sem homogén: az a része, mely szerint alany az, amiről az állítmány állítást tesz, egy nem-grammatikai jellegű alanyfogalmat határoz meg, másrészt pedig helyenként ellentétbe kerül a formai kritériumokon alapuló alanykijelöléssel.

A generatív nyelvészet Chomsky-féle fővonalában az alanyt sosem tekintették elsődleges fogalomnak, az elmélet primitívumának: már CHOMSKY (1965)-ben másodlagos, levezetett fogalomként szerepel, meghatározása pedig pozicionális – az alany nem más, mint egy olyan főnévi csoport (NP) vagy tagmondat (S), mely közvetlen összetevője a mondatnak mint grammatikai egységnek:

(3)



Alany ebben az értelemben bármilyen NP vagy S lehet, mely elfoglal egy a definíciónak megfelelő pozíciót, függetlenül szemantikai szerepétől, és logikai értelemben vett „alanyságától". Annak pedig,

hogy alapesetben mégis mindig a predikátum külső argumentuma foglalja el ezt a pozíciót, valamint hogy tagmondatonként csak egyetlen ilyen NP vagy S lehet, technikai jellegű magyarázata volt: a szintaktikai struktúrákat előállító (generáló) szabályok csak egyetlen alanyi pozíciót nyitottak meg, és mivel az éppen a predikátum külső argumentumának beillesztési helye, az alanyi pozíció kitöltése egyértelműen meg volt határozva. Egy ezektől a tényezőktől független másik megszorítás garantálta ugyanakkor, hogy mindenképpen legyen alanya a mondatoknak (legalábbis azokban a nyelvekben, ahol – mint az angolban – valóban ki kell tölteni legalább egy formatív elemmel az alanyi pozíciót): az ún. kiterjesztett projekciós elv, mely kimondta, hogy minden tagmondatnak kell, hogy legyen alanya (CHOMSKY 1982).

További technikai megoldások hozták összefüggésbe az ily módon kijelölt alanyt a fentebb tárgyalt morfológiai mozzanatokkal. Az alanyesetet például a mondat inflexiós feje (az igei időjel: T) adta, éppen a definíció szerinti mondatalanyi szerkezeti pozícióba, míg az inflexió másik alkategóriája, az egyeztetés (Agr), szintén ezzel a pozícióval létesített szám-/személy-/nembeli egyezési viszonyt. Végül a T+Agr morfoszintaktikai komplexum egyesült az igével, ezért találjuk a mondatok felszíni szerkezetében az igén az idő- és az egyeztetési morfológiát (CHOMSKY 1981). Az (1c)-féle esetekben pedig további összefüggést kellett létesíteni az alanyi pozíciót kitöltő üres formatívum *(there)*, és az egyeztetést valójában vezérlő, valamint szemantikai szempontból alanynak számító NP *(three men)* között: ez egy ún. expletívum–asszociátum lánc volt, azaz a *there* és a tartalmas NP egyetlen szintaktikai egységet alkotó, egyetlen argumentumot képviselő konstruktuma, mely így egyben töltötte be az alany szerepét. Az expletívum töltötte ki a mondat alanyi pozícióját, és a láncviszony segítségével rajta keresztül vett részt az eset- és egyezési viszonyban az asszociátuma.

További problémát jelentett azonban például az (1d) típusú magyar példa, amelynek esetében úgy tűnik, hogy semmi sem tölti ki a mondatalanyi pozíciót; az *a hó* NP, a predikátum belső argumentuma lévén, az állítmányi részen (VP-n) belül marad, ugyanakkor mégis rendelkezik az alanyság morfológiai sajátosságaival. Ennek egy lehetséges magyarázata, hogy *a)* a magyarban nem érvényes a kiterjesztett projekciós elv, azaz a mondatoknak nincs kötelezően alanyuk, minthogy a magyar *topik-prominens* nyelv (LI–THOMPSON [1976] értelmében), azaz nem a grammatikai alany, hanem a logikai alany (topik) játszik kiemelt szerepet a mondatszerkesztésben, s így annak van kijelölt mondatéli pozíciója (É. KISS 1987, 1992); továbbá *b)* a morfológiai jegyek (eset, egyeztetés) vagy nem a szintaktikai kon-

figurációtól függenek (hanem például a szemantikai szereppel járnak együtt), vagy csak a szintaktikai derivációegy kései, rejtett, szórendi következményekkel nem járó fázisában kerülnek ellenőrzésre.

Az alanyság általános kritériumrendszerét a modern nyelvészetben először KEENAN (1976) állította össze, számos nyelv tényeinek figyelembevételével, a tipikus alanyi tulajdonságok egy hierarchiájaként. Ebben a hierarchiában a legmagasabb helyet a specifikus alanyi pozíció elfoglalásának kritériuma tölti be, vagyis ez a legáltalánosabb, legfontosabb alanykijelölő tényező – a morfológiai tulajdonságok (eset, egyeztetés) csak ezt követik, csakúgy, mint az alanyok tipikus szintaktikai prominenciájának jellegzetességei (például az anaforák kötése, vagy alárendelt tagmondat valamely szemantikai szerepének referenciális kontrollálása), s végül a hierarchia alsó régiójában jelennek meg a szemantikai tényezők (aktív/ágensi szerep, önálló, az állítmánytól független létezés stb.). A hierarchiában lejjebb elhelyezkedő tulajdonságok megléte egy adott nyelvben Keenan szerint implikálja a hierarchikusan magasabb rendű tulajdonságok meglétét is. Amikor tehát egy nyelvben azt vizsgáljuk, milyen módon azonosítható az alany, illetve hogyan definiálható az alany fogalma, a legelső szempont, melyet vizsgálni érdemes, a kijelölt alanyi pozíció megléte és azonosíthatósága. Éppen ezért a kínai nyelvvel kapcsolatban is ezt fogom az elsődleges tényezőnek tekinteni.

III. Az alany a kínai nyelvtanírásban

A modern nyelvészeti alapokon nyugvó kínai nyelvleíró hagyományban három tipikus megközelítésmódot találunk az alany meghatározásával kapcsolatban. Az első megközelítésmód szerint, melynek tipikus reprezentánsa CHAO (1968), a kínai nyelvben az alany szerepét egyértelműen a logikai alany, azaz a topik tölti be, más értelemben vett alanyról nem szükséges beszélni. Ez nyilvánvalóan a jelentéstani megközelítésnek arra a klauzulájára épül, mely szerint alany az, amiről az állítmány (illetve a mondat többi része) állítást tesz, és kétségtelenül megerősíti e nézet megalapozottságát az a tény, hogy a kínai mondatszerkesztésben az ilyen értelemben vett „alanynak", vagyis a topiknak nagyon fontos szerepe van, és világosan kijelölt szerkezeti pozícióval rendelkezik: mindig a mondat élén foglal helyet. Egyáltalán nem következik azonban ebből, hogy a grammatikai értelemben vett alanyfogalom nem létező, redundáns, vagy érdektelen lenne – úgy tűnik, inkább arról lehet szó, hogy a

topik prominens strukturális szerepe, és az alanyság morfológiai kritériumainak hozzáférhetetlensége a kínaiban háttérbe szorította az alany meghatározásának fontosságát. Jellemző továbbá, hogy Chao fel sem veti az alanynak a topiktól eltérő meghatározási lehetőségének szintaktikai vetületeit, mindössze az ellen látja szükségesnek érvelni, hogy a *cselekvő* szerepű mondatelemet a kínaiban nem kell kiemelten kezelni – mintha ez lenne az egyetlen alternatív alanykijelölő tulajdonság.

Egy extrémebb alváltozata jelenik meg e nézetnek például WANG (1943–44), LÜ (1979), és LI (1985) munkáiban. Eszerint bármely mondatkezdő NP alanynak tekintendő, akár az az NP is, amelyet intuitív alapon, preteoretikusan a legtöbb ember a mondat tárgyának nevezne, ha ez az NP a mondat elejére kerül, mint például a *zhe ben shu* 'ez a könyv' NP (4b)-ben:[3]

(4) a. Wo yijing kanwan-le zhe ben shu.
én már elolvas-PERF ez CL könyv
'Már elolvastam ezt a könyvet.'
b. *Zhe ben shu* wo yijing kanwan-le.
'Ezt a könyvet már elolvastam.'

Ebben a felfogásban alanytalannak tekintendők például az (5)-beli mondatok:

(5) a. Jinlai-le san ge ren.
bejön-PERF három CL ember
'Bejött három ember.'
b. Xia xue.
esik hó
'Esik a hó. / Havazik.'
c. You yi ge ren chuqu-le.
van egy CL ember kimegy-PERF
'Valaki / egy ember kiment.'

Világos viszont e szemlélet előnye a (6)-ban illusztrált probléma kezelésében: e mondatpár tagjai között pontosan abban áll a különb-

[3] A példák glosszáiban található rövidítések feloldása: PERF = perfektív aspektusjelölő partikula, CL = osztályozószó, DE = módosítói strukturális partikula, BEI = a *bei-* (passzív) szerkezet partikulája, PL = többes szám, INDEF.PAST = határozatlan múlt / egzisztenciális aspektus partikulája, LOC = helyhatározói szuffixum, EXPL = expletívum, COP = kopula, PRT = particípium.

ség, hogy mely résztvevő szemszögéből vizsgáljuk a mondat által leírt helyzetet, azaz mit tekintünk közlési kiindulópontnak, vagyis topiknak – miközben valóban kérdéses, hogy meg akarjuk-e, meg tudjuk-e határozni – cselekvő szerepű entitás és morfológiai fogódzók hiányában –, mi a mondat grammatikai értelemben vett alanya.

(6) a. Chuanghu yijing hu-le zhi. (LÜ 1979: 73)
ablak már ragaszt-PERF papír
'Az ablak már be van/lett ragasztva papírral.'
b. Zhi yijing hu-le chuanghu.
'A papír már rá van/lett ragasztva az ablakra.'

Egy másik tipikus nézet a jelentéstani megközelítés másik pillérére építve éppen a cselekvő szerepű összetevőt jelöli ki grammatikai alanynak: WANG (1956), TANG (1989). Minthogy tipikusan a legaktívabb szerepű argumentum lesz a külső argumentum, a semleges, nem származtatott szerkezetű mondatok többségében ez a felfogás az általános intuíciónak megfelelő eredményre vezet. Csakhogy ez a felfogás nem tud mit kezdeni *a)* azokkal az esetekkel, amikor a predikátumnak csak belső argumentuma van, azaz csak inaktív szerepű argumentuma – ilyenek az ún. unakkuzatív igék, például *olvad, hull, megérkezik* stb.; *b)* a származtatott szerkezetű mondatok egy részével, például a passzív és mediális szerkezetűekkel. A mediális szerkezetben (pl. [7a]) a predikátum eredeti cselekvő típusú, külső argumentumát nem fejezik ki, egyedül egy belső argumentum jelenik meg, de az az állítmány elé, a mondat bal perifériájára kerül. A passzív szerkezetben hasonló a helyzet: egy belső argumentum áll a mondat alanyi régiójában, míg az ágensi szerepű argumentum vagy kifejezetlen marad, vagy egy elöljárószavas kifejezésben az elszenvedő szerepű elem után áll, méghozzá, amint azt a segédigék és tagadószók elhelyezkedése mutatja, az állítmányi részen belül: (7b).

(7) a. Jinnian de dianhuabu yijing chuban-le.
idei.év DE telefonkönyv már kiad-PERF
'Az idei telefonkönyv már ki van adva.'
b. Wo de zixingche bu hui/meiyou bei (xiaotou) touzou.
én DE kerékpár nem fog/nem.PERF BEI (tolvaj) ellop
lit.: 'A kerékpárom (tolvaj által) nem lesz/nem lett ellopva.'

A fent taglalt két szemléletnek egy kombinált változata úgy próbálja definiálni az alanyt, mint azt az NP-t, amely az állítmány előtt áll a mondatban, illetve ha egynél több ilyen NP lenne, akkor az az alany, amelyik élő/emberi individuumot vagy ilyenek halmazát jelö-

li, és/vagy közelebb áll az állítmányhoz (LI 1972). Az utóbbi kitétel azonban ellentmondáshoz vezet, ha két, állítmány előtti NP közül az egyik élőt jelöl, de távolabb van az állítmánytól, mint a másik, mely élettelen jelöletű (pl. [8a]), vagy téves (illetve intuícióellenes) eredményhez, ha élő/emberi jelöletű tárgy belső topikként az ágensi szerepű, mondatéli NP után áll: (8b).

(8) a. Wo zhe ben shu meiyou kan-guo.
én ez CL könyv nem.PERF olvas-INDEF.PAST
'Ezt a könyvet nem olvastam.'
b. Wo zhe xie ren meiyou qing lai.
én ez PL.CL ember nem.PERF kér jön
'Én ezeket az embereket nem hívtam ide.' [*'Engem ezek az emberek nem hívtak ide.']

A harmadik tipikus álláspontot LI–THOMPSON (1976, 1981) képviseli. Korábbi művükben egyszerűen azt állítják: a kínaiban nem lehet általános jelleggel azonosítani grammatikai alanyt KEENAN (1976) fentebb említett kritériumrendszerét alapul véve – bár léteznek eseti megvalósulásai az alanyfogalomnak, de az alany mint olyan nincs szisztematikusan kódolva a mondatszerkezetben (LI–THOMPSON 1976: 479). Később, átfogó funkcionális referencia-nyelvtanukban pedig azt írják: definiálható az alany fogalma a kínaiban, szemantikai alapon,[4] de strukturálisan (azaz szintaktikailag) semmilyen szerepet nem játszik, ezért a grammatika számára érdektelen.

IV. Az alany szintaktikai státusának tagadása a kínaiban

A konszenzus e teljes hiánya, mely nyilvánvalóan a hagyományos európai nyelvészeti kategóriák és definíciók alkalmazhatósági problémáiból fakad, nem véletlenül sarkallja a nyelvészeket más, határo-

[4] Konkrét megfogalmazásukban: "The *subject* of a sentence in Mandarin is the noun phrase that has a 'doing' or 'being' relationship with the verb in that sentence." (LI–THOMPSON 1981: 87.) Figyelemre méltó a definíció homályos volta – nem világítja meg, mit kell érteni „being" vagy „doing" viszonyon, és a határozott névelő használata („the noun phrase") sem teljesen korrekt: elvileg egynél több olyan NP is állhat egy tagmondatban, melynek a predikátumhoz való viszonyára ráillik a „being"/„doing" meghatározás.

zottabb álláspontok kialakítására és megvédésére. Az egyik ilyen radikális álláspont legteljesebb kifejtését LAPOLLA (1993)-ban találjuk: a funkcionalista amerikai nyelvész, lényegében LI–THOMPSON korábbi (1976) álláspontját követve, általános nyelvészeti tekintetben pedig VAN VALIN (1981), FOLEY–VAN VALIN (1984), és BHAT (1991) munkáira támaszkodva, részletekbe menően érvel a grammatikai alany fogalmának irrelevanciája mellett a kínaiban.[5]

Érveinek részletes ismertetése nem célja a jelen dolgozatnak, csak a legfontosabb mozzanatokra kívánok rámutatni. LaPolla gondolatmenetének lényege, hogy bár szemantikailag, argumentumszerepek segítségével talán lehetséges lenne definiálni az alanyt a kínaiban, ám mivel ez elsősorban (morfo)szintaktikai fogalom, egy tisztán szemantikai lehatárolás semmilyen érdemi haszonnal nem járna, nem tudnánk meg többet ezáltal az alanyokról. Érdemi érvet az szolgáltathatna az alany fogalmának grammatikalizálódott volta, azaz egy alanyi szintaktikai funkció nyelvtani státusa mellett (ahogyan ez számos nyelvben jól demonstrálhatóan érvényes), ha ki lehetne mutatni egy olyan szintaktikai tulajdonságegyüttest, amely pontosan ezt a funkciót határozza meg. Amíg azonban a szóba jövő tulajdonságok nem konvergálnak, azaz bármely kiválasztott „alanyi" tulajdonság csak külön lenne használható az alany meghatározására, addig az ilyen meghatározás redundáns. LaPolla ezek után számba veszi azokat a szintaktikai tulajdonságokat, amelyekkel a jól definiált alanyi funkciót betöltő elemek rendelkeznek a jól leírt nyelvekben, például az indoeurópai nyelvcsaládba tartozókban, és megmutatja, hogy a kínaiban ezek vagy irrelevánsak (azaz nem működnek), vagy olyan kört határoznak meg, mely egy másik, függetlenül létező kategóriával (például topik) esik egybe, vagy egyenként más-más kört határoznak meg, vagyis nem konvergálnak egyetlen bizonyos szintaktikai elemtípusra.

LaPolla (ellen)érvei nem minden esetben meggyőzőek, ám ahelyett, hogy itt egyenként szigorú vizsgálat alá venném őket,[6] egy

---

[5] Hasonlóan érvel a közvetlen tárgy fogalmának használhatóságával kapcsolatban is, amivel szintén nem értek egyet, de mivel e dolgozat az alany kérdésével foglakozik, nem térek ki LaPollának a tárggyal kapcsolatos nézeteire.

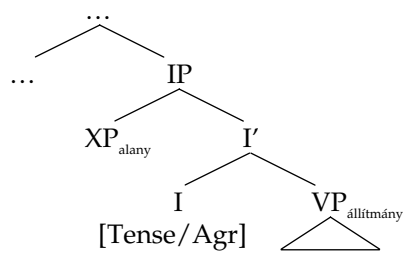
[6] Aminek túl sok értelme amúgy sem volna e dolgozat célkitűzése szempontjából, hiszen az alanyi funkció grammatikalizálódott volta elleni érvek megdöntése önmagában még nem szolgálna érvként az alany fogalmának érvényessége mellett – a bizonyítás terhe amúgy is nyilván azokon van, akik valós szintaktikai státust tulajdonítanának az alanynak, és ez irányú érveim nem esnek egybe a LaPolla által cáfolni próbált érvekkel.

olyan irányból kívánom megközelíteni a kérdést, mellyel szemben LaPolla nem hoz fel ellenvetéseket, hanem egyszerűen eleve elveti: "Syntactic functions play no part in the determination of the order of constituents in a [Chinese] sentence." (LAPOLLA 1993: 5.) Vagyis: szerinte a szintaktikai funkciók, köztük az alanyi, nem játszanak szerepet a mondatrészek sorrendjének meghatározásában. Ezzel szemben azt fogom megmutatni, hogy létezik egy kijelölt alanyi pozíció a kínaiban, mely nem azonosítható sem az azt elfoglaló elem szemantikai szerepe (például cselekvő) vagy jegye (például élő/emberi), sem kommunikatív funkciója (például topik) alapján. Ezt a speciális pozíciót persze lehetne más címkével illetni, kerülve az „alany" szót, csakhogy az ebben megjelenő elemek intuitíve megfelelnek az indoeurópai értelemben vett alanyoknak, vagyis összehasonlító nyelvészeti alapon indokolt az ehhez a pozícióhoz kötődő funkciót alanyinak tartani.

V. Az alanyi pozíció a kínai mondatszerkezetben

A chomskyánus generatív grammatikában (CHOMSKY 1965, 1981, 1995) az alany meghatározó tulajdonsága az általa elfoglalt kitüntetett mondatszerkezeti pozíció, mely nem más, mint a szűk értelemben vett tagmondat-tartomány[7] perempozíciója (a nyelvek döntő többségében a bal oldalon). Ez az újabb Chomsky-féle modellekben konkrétan a mondatnak az igeidő/egyeztetés alkategóriákat képviselő inflexiós feje (I^0) köré épülő tartományon (inflexiós frázis, IP) belüli egyedi, ún. specifikáló pozíció:

(9)



[7] Vagyis az a tartomány, amelyen belül a predikátum összes argumentumával társul, és rendelkezik (pozitív vagy negatív) igeidő- és/vagy módjelöléssel, de nem foglalja magában a mondatot a diskurzus egészéhez kötő kategóriák (pl. topik, mondattípus) tartományait.

Az alanynak azért kell ezt a pozíciót elfoglalnia, mert:

a) a mondat predikációs viszonya úgy állhat elő, hogy a predikátum valamely argumentumát (tipikus esetben a külső argumentumot) az állítmányi részen (VP-n) kívülre helyezzük, míg a VP-n belül egy üres pozíció marad a helyén, azt eredményezve, hogy az állítmány (nem teljes mértékű kielégítettsége okán) szemantikai funktorként szolgálhasson (WILLIAMS 1993);

b) lokális viszonyba kell kerülnie az inflexiós fejjel, hogy attól alanyesetet kapjon, valamint hogy az inflexióval összeolvasztandó igével szám, személy és grammatikai nem tekintetében egyeztetési viszonyt létesíthessen (CHOMSKY 1981).

A kínai nyelv topik-prominens volta (vagyis a topik–komment predikációs viszony elsődlegessége) és inflexiós morfológiájának teljes hiánya ezért könnyen arra az álláspontra juttathatja a nyelvészeket, hogy a kínaiban az alanyi szintaktikai funkció semmilyen szerepet nem játszik. Csakhogy a helyzet egyáltalán nem ilyen egyszerű és egyértelmű. Egyfelől: mint azt a chomskyánus nyelvészek rég felismerték, bár szoros viszonyban áll egymással a szintaktikai (absztrakt) esetadás és a morfológiai esetjelölés, a kettő közé nem tehetünk egyenlőségjelet, és egyik sem implikálja a másikat. A morfológiai esetjelölés hiánya önmagában nem bizonyíték a szintaktikai esetviszonyok létével szemben. Mi több, Y. A. LI (1990) részletekbe menően kimutatta, hogy a kínai nyelvben fontos szerepet játszanak az absztrakt, szintaktikai esetviszonyok.[8] Másfelől: a topik–komment predikációs viszony mellett a (grammatikai) alany–állítmány predikációs viszonynak is szerepe kell hogy legyen, mivel létezik egy kitüntetett argumentum-pozíció az állítmányi résztől balra, de a (jelölt) topikok pozíciójától jobbra:

(10) a. [$_{\text{TOP}}$ Zhe jian shi] *Zhangsan* [$_{\text{ÁLL}}$ bu neng jieshi].
ez CL dolog Zhangsan nem tud magyaráz
'Ezt a dolgot Zhangsan nem tudja megmagyarázni.'

b. [$_{\text{TOP}}$Shuiguo], *wo de jiejie* [$_{\text{ÁLL}}$zui xihuan xigua].
gyümölcs én DE nővér leginkább szeret görögdinnye
'Gyümölcsből a nővérem a görögdinnyét szereti legjobban.'

---

[8] Hogy csak a legtriviálisabb példát említsük: az ige után álló tárgynak az igével való igen erős szomszédossági igénye semmi más módon nem magyarázható stipulatív feltevések nélkül, mint az Esetadási Szomszédossági Feltétellel (CHOMSKY 1981: 94), mely számos más nyelvben (különösen éppen a kínaihoz hasonlóan szegényes inflexiós morfológiájú, és ezzel korrelálólag kötött mondatrész-sorrendű nyelvekben) jól kimutatható.

Ezekben a mondatokban a (dőlt betűvel szedett) kitüntetett argumentum nem állhat az állítmányon belül, a (10)-ben illusztrált pozíción kívül csak a mondat elejére kerülhet, de akkor egy jelöltebb konstrukcióhoz jutunk, ahol ebből az argumentumból topik lesz, éspedig elsődleges topik,[9] melyhez képest a (10)-beli topikok csak másodlagos, alárendelt topikokként szolgálnak, gyakran kontrasztív értelemben:

(11) a. [$_{\text{TOP1}}$ *Zhangsan*] [$_{\text{TOP2}}$ zhe jian shi] [$_{\text{ÁLL}}$ bu neng jieshi].
Zhangsan ez CL dolog nem tud magyaráz
'Zhangsan ezt a dolgot nem tudja megmagyarázni (de más dolgokat…).'

c. [$_{\text{TOP1}}$ *Wo de jiejie*] [$_{\text{TOP2}}$ shuiguo], [$_{\text{ÁLL}}$ zui xihuanxigua].
én DEnővér gyümölcs leginkábbszeret görögdinnye
'A nővérem gyümölcsből a görögdinnyét szereti legjobban.'

A szóban forgó kitüntetetett szerepű argumentumok topikalitási státusában a (10), illetve (11) példákban való előfordulásuk közt fennálló különbséget jól mutatja fokuszálhatóságbeli különbségük. Míg a (10)-ben illusztrált, topik utáni pozícióban álló argumentum minden további nélkül fokuszálható a *shi* fókuszpartikula segítségével: (12a), addig a (11)-ben mutatott, jelölt topikként álló argumentum nem: (12b), ami megfelel elvárásainknak, hiszen topikság és fókuszság egymást kizáró fogalmak.[10] Ebből viszont következik, hogy a (10)-beli esetekben a kitüntetett argumentum nem topik, vagyis a közte, valamint az állítmányi rész között levő predikációs viszony nem topik–komment viszony.

(12) a. [$_{\text{TOP}}$ Zhe jian shi] [$_{\text{F}}$ shi *Zhangsan*] [$_{\text{ÁLL}}$ bu neng jieshi].
ez CL dolog FOC Zhangsan nem tud magyaráz
'Ezt a dolgot [$_{\text{F}}$ Zhangsan] (az, aki) nem tudja megmagyarázni.'

b.* [$_{\text{F}}$ Shi *Zhangsan*] [$_{\text{TOP}}$ zhe jian shi] [$_{\text{ÁLL}}$ bu neng jieshi].
FOC Zhangsan ez CL dolog nem tud magyaráz
'[$_{\text{F}}$ Zhangsan] (az, aki) ezt a dolgot nem tudja megmagyarázni.'

---

[9] Ezt az értelmezést erősíti az ún. topik partikulák *(ne, ba, a)* gyakori megjelenése az ilyen, jelölten topikalizált alanyok után.

[10] A fókusz definíciójának feltétlenül része, hogy a fokuszált elem új információként a komment egyik (mégpedig legkiemeltebb) eleme, a komment tipikus definíciója pedig: a mondatnak a topikon kívüli, arról állítást tevő része.

További érvet szolgáltat a topik és a nem-topikus alany közti különbségtétel szükségességére az olyan főnévi kifejezések viselkedésének vizsgálata, melyek természetüktől, jelentésüktől fogva nem lehetnek topikok, nem értelmezhetők a mondat mint közlés topikus kiindulópontjaként. Ilyenek például az ún. számláló kvantoros kifejezések (rövidítve: CQP-k – counting quantificational phrase), melyeknek szintaktikai viselkedését és szemantikai jellemzését taglalja például BEGHELLI–STOWELL (1997), valamint SZABOLCSI (1994). A CQP-k számosságot, mennyiséget jelölő kvantort tartalmaznak, szintaktikailag nem viselkednek operátorként (kivéve, ha fokuszáltak), szemantikailag pedig nem referenciálisak, és nem vezetnek be változót. Tipikus példáik a *kevés N*, *legfeljebb x N* főnévi kifejezések. Ha összevetjük őket szintaktikailag a referenciális, „topikképes" kifejezésekkel (például névmások, tulajdonnevek, határozott leírások), azt találjuk, hogy míg az utóbbiak minden gond nélkül előfordulhatnak mondatéli topik pozícióban (amit [13–14]-ben konkrétan az időhatározó előtti előfordulásuk jelez), addig a CQP-k nem:

(13) a. *Ta / Zhangsan / Na ge haizi* zuotian hui-lai le.
ő / Zhangsan / az CL fiú tegnap visszatér-jön PERF
'Ő / Zhangsan / Az a fiú tegnap hazajött.'
b. Zuotian *ta / Zhangsan / na ge haizi* hui-lai le.

(14) a.* *Hen shao ren* zuotian hui-lai le.
nagyon kevés ember tegnap visszatér-jön PERF
* 'Kevés ember tegnap hazajött.'
b. Zuotian *hen shao ren* hui-lai le.
'Tegnap kevés ember jött haza.'

E példákban jól látható, hogy mind a referenciális NP-k, mind a CQP-k elfoglalhatnak egy a külső argumentumok számára fenntartott pozíciót az időhatározó és az állítmányi rész között, de csak az előbbiek jelenhetnek meg a mondat élén topikként.[11]

További ez irányú illusztrációval szolgálnak azok az esetek, amelyekben egy CQP külső argumentum mellett topikalizált (referenciális) belső argumentum is áll a mondatban:

[11] Ez persze nem jelenti azt, hogy a CQP-k sosem állhatnak mondatélen, de ez csak akkor fordul elő, ha külső argumentumok, azaz alanyok, és nincs topik, vagy topikként is értelmezhető módosító (pl. időhatározó) a mondatban – de a CQP-k ilyenkor sem értelmezhetők topikként, szemben a referenciális alanyi NP-kkel, melyek mindig afféle *default* topikként értelmezendők más topik hiányában.

(15) a. [$_{TOP}$Na xie shu] *hen shao ren* xihuan.
az PL.CL könyv nagyon kevés ember szeret
'Azokat a könyveket kevés ember szereti.'
b.* *Hen shao ren* [na xie shu] (dou) xihuan.
nagyon kevés ember az PL.CL könyv mind szeret
* 'Kevés ember azokat a könyveket (mindet) szereti.'

Ez a viselkedés megint szembeállítható az alanyi referenciális kifejezésekével:

(16) a. [$_{TOP}$Na xie shu] *ta / Zhangsan* xihuan.
az PL.CL könyv ő / Zhangsan szeret
'Azokat a könyveket ő / Zhangsan szereti.'
b. *Ta / Zhangsan* [na xie shu] (dou) xihuan.
ő / Zhangsan az PL.CL könyv mind szeret
'Ő / Zhangsan azokat a könyveket (mindet) szereti.'

Mindezek a példák világosan mutatják tehát, hogy azonosítható egy mondatszerkezeti pozíció a kínaiban, mely a külső argumentumok számára van fenntartva, ha van ilyen a mondatban (lett légyen az eredendően külső argumentum, vagy externalizált belső argumentum, mely valamilyen lexikai képzési folyamat eredményeképp válik külsővé), és ez a pozíció nem azonos a topikok által elfoglalt mondatéli pozícióval sem. Vagyis adva van egy argumentum az ilyen mondatokban, mely az állítmányi részen kívül helyezkedik el, de nem topik, és ez az argumentum minden – akár gyökszintű, akár szóképzésileg származtatott – predikátum esetében előre meghatározható. Mivel ez az argumentum más módon nem jellemezhető általánosítólag (nem azonosítható például szemantikai szerep szerint), és kitüntetett mondatszerkezeti pozícióval rendelkezik, továbbá e pozíciójával összefüggésben jelentéstanilag egy predikációs viszony alanyaként szolgál, minden egyéb ismérv hiányában is célszerű a LI–THOMPSON-féle (1976) értelemben vett alany-prominens nyelvek alanyával azonosítani, s akként címkézni. Ezek szerint tehát értelmes, mi több: szükséges az alany fogalmát felvenni a kínai nyelv nyelvtanába, és az alany mint grammatikai funkció, a chomskyánus generatív szintaxis megközelítésmódjával összhangban elsődlegesen strukturális pozíciója alapján azonosítható. Visszautalva pedig KEENAN (1976) alanysági kritérium-hierarchiájára (lásd a II. alrész végén), emlékezhetünk, hogy abban a legfelső helyet épp a pozicionális kritérium foglalja el, vagyis előfordulhat, hogy valamely nyelvben csak e hierarchia legfelső eleme kódolja az alanyt, elégséges tehát e kritérium szerint definiálni az alany fogalmát egy adott nyelvben.

VI. Ige mögötti alanyok

Az alanyok pozicionális meghatározásával szemben potenciális ellenérvként hozhatók fel azok a szerkezetek a kínaiban, amelyekben az intuitív alapon „alanyinak" vélt argumentum az ige mögött, vagyis az állítmányi részben helyezkedik el. Ezekben a szerkezetekben tipikusan semmilyen argumentum nincs az ige előtt, vagyis topikként sem áll argumentum, legfeljebb egy szabad módosítói elem, például hely- vagy időhatározó:

(17) a. Jin-lai le *yi ge ren*.
belép-jön PERF egy CL ember
'Bejött egy ember / valaki.'
b. (Jia-li) lai le *keren*.
otthon-LOC jön PERF vendég
'Vendég(ek) jött(ek) (a házhoz).'
c. (Waimian) xia *yu*.
kint leereszkedik eső
'(Kint) esik az eső.'

Ezeknek a szerkezeteknek[12] közös tulajdonságuk, hogy

(18) a. az ige utáni argumentum NP határozatlan (LI 1990: 144 skk.),
b. az ige intranzitív (azon belül LI [1990] szerint ergatív/unakkuzatív[13]),
c. az ige után semmi más nem állhat, csak az „alanyi" NP (HUANG 1982: 45 skk.).

---

[12] Ezen túlmenően ráadásul egyes esetekben felvethető, hogy az adott argumentum valójában nem is alanya, hanem tárgya (páciens v. téma szerepű vonzata) az igének. Pl. a *xia yu* 'esik az eső' komplexumban a *xia* ige tárgyasként ('alábocsát') is értelmezhető, vö.:
(i) Tian xia da yu.
ég alábocsát nagy eső
'Az Ég nagy esőt bocsát alá.'

[13] Ennek ellentmondani látszik a *lai* ige előfordulása, melynek „alanya" aligha tekintendő belső, nem-ágensi argumentumnak, de kétségtelen, hogy a szóban forgó mondatok mindig az alannyal nem azonos beszélő szemszögéből írják le az eseményt, és felvethető, hogy ebből a szemszögből a bejövő/megérkező szereplő nem ágentív, hanem téma jellegű (nem végrehajtója vagy előidézője az eseménynek, hanem megtörténik vele az esemény). Ha ez így van, akkor persze vagy felül kell vizsgálni a szemantikai szerepek általános elméleteit, melyek szerint egy adott pre-

Ha a (17)-beli mondatok szerkezetét szintaktikailag származtatottnak tekintjük, akkor több különböző lehetséges mód is kínálkozik előállításukra (elemezhetnénk őket akár úgy, hogy az ige emelkedett eredeti, állítmányon belüli pozíciójából egy magasabb, az alanytól balra eső pozícióba,[14] akár úgy, hogy az egész állítmányi rész, azaz VP emelkedik át az alany felett,[15] vagy akár úgy is, hogy az alany mozdul el szokásos pozíciójából jobbfelé[16]), ám a (18)-ban felsorolt tulajdonságok inkább arra utalnak, hogy nem származtatott, hanem alapszerkezetű (bázisgenerált) mondattal állunk szemben.

Ha alapszerkezetű mondatként elemezzük, akkor a legegyszerűbb szerkezetet úgy képzelhetjük el, hogy a predikátum egyetlen argumentuma (vö. [18b]), lévén belső argumentum (bár lásd a 13. jegyzetet), az állítmányi részen belül helyezkedik el, éspedig a predikátumtól jobbra, amint azt NP (és nem PP) kategóriájú belső argumentumoktól várjuk (LI 1990: 10–11). A (18c) tulajdonság ebből rögvest következik is: csak argumentum állhat a predikátum mögött az állítmányban (és semmi nem állhat jobbra az állítmánytól a kínai mondatokban), de abból is csak egy, hiszen legfeljebb egy esetet oszt-

---

dikátum szemantikai szerep-konfigurációja állandó, vagy fel kell tennünk, hogy két, különböző szemantikai szerepleosztású *lai* ige van a kínai nyelv lexikonjában.

[14] Ennek az elemzésnek a legfőbb motivációja az lenne, hogy összefüggésbe hozná a (17)-beli mondatszerkezetet a *you*-val ('létezik') bevezetett alany + állítmány szerkezettel, például:

(i) *Jin-lai le yi ge ren ~ You yi ge ren jin-lai le.*
belép-jön PERF egy CL ember létezik egy CL ember belép-jön PERF
'Bejött egy ember / valaki.' '(Egy bizonyos) valaki bejött.'

Feltételezhető, hogy a *you,* illetve a felemelt ige ugyanazt a pozíciót foglalják el, egy olyan pozíciót, melyet valamilyen igei jellegű elemnek kell kitöltenie, és attól függően, hogy egy *you*-t illesztünk be a szótárból, vagy a főigét emeljük oda, két, az alany specifikussága tekintetében különböző olvasatú mondatot kapunk.

[15] Nagyjából egy KAYNE (1998)-féle szintaktikai elemzést követve.

[16] Ennek az elmozgásnak a motivációja az alanyi NP elmozdítása a mondat eleji pozícióból, hiszen ott a 11. jegyzetben említett default értelmező mechanizmus topik-értelmezést rendelne hozzá – hibásan. A jobbra/lefelé mozgatással szemben azonban elméleti érvek szólnak a chomskyánus modellekben (pl. CHOMSKY 1995). Másfelől a „detopikalizálás" mint motiváció sem áll minden gyanún felül: bizonyos esetekben nem mondatéli alany kerül így az ige mögé, noha – a mondatnak más topikja lévén – nem áll fenn az alany hibás default topik-értelmezésének veszélye:

(i) Wuzi-li jin-lai le yi ge ren.
szoba-LOC belép-jön PERF egy CL ember
'A szobába bejött egy ember / valaki.'

hat ki a predikátum (LI 1990: 11). Külső argumentum (például ágensi vagy okozói szerepű) azért nem fordulhat elő ebben a szerkezetben, mert annak a beillesztési helye eleve balra esik a predikátumtól.

E szerint az elemzés szerint valójában szintaktikailag nem is alanya a szóban forgó mondatoknak a bennük levő egyetlen kifejezett argumentum: nem áll (és semmilyen feltételezett mögöttes/előttes szerkezetben sem állt) abban az alanyi pozícióban, mely az egyetlen definitív tulajdonsága az alanyoknak a kínaiban. Feltehetjük ugyanakkor, hogy az alanyi pozíció ezekben a mondatokban is létezik, ám azt egy hangalakkal nem rendelkező, azaz „üres" expletívum (pro_{expl}) tölti ki.[17] Ezáltal a prezentatív mondatok szerkezete nagymértékben hasonló lesz angol megfelelőikéhez:

(17) a'. pro_{expl} jin-lai le *yi* *ge* *ren*.
EXPL belép-jön PERF egy CL ember
'Bejött egy ember / valaki.'
c'. (Waimian) pro_{expl} xia *yu*.
kint EXPL leereszkedik eső
'(Kint) esik az eső.'

(19) a. *There*$_{expl}$ entered a man.
EXPL belépett egy ember
'Belépett egy ember.'
b. *It*$_{expl}$ is raining (outside).
EXPL COP esik-PRT kint
'Esik az eső (kint).'

A (17a') típus az angol *there* expletívum–asszociátum szerkezet (19a) analógja: az alanyi pozíciót egy expletívum tölti ki (ami egy minimális névmási jellegű elem – a kínaiban, ahol van a nyelv szókészletében *pro,* ott ez számít minimálisnak, míg az angolban, melyben nincs *pro,* egy másik lexikai elem szerepel így). Az expletívumok azonban szemantikailag tartalmatlan, értelmezhetetlen elemek, melyeket társítani kell egy szemantikailag tartalmas NP-vel (asszociátum) – ez (17a')-ban a *yi ge ren,* (19a)-ban az *a man* főnévi csoport.

---

[17] Ezt a lehetőséget LI (1990) is fel-, majd elveti, ám ellenérvei csak az angol *it*-nek megfelelő, tagmondattal társított expletívumokra vonatkoznak, az angol *there*-nek megfelelő típus létét kizáró motívumok mind olyan elméleti megfontolások, melyek Li esetelméletének specifikus tulajdonságai, vagyis általános, modellfüggetlen ellenérveket nem hoz fel. Hangalak nélküli névmás (pro) feltételezése a kínaiban meglehetősen általános dolog (HUANG 1989, LI 1990).

A mondat alanya valójában nem a tartalmas NP (hiszen nincs alanyi pozícióban), de nem is az expletívum (hiszen nincs önálló jelentése, vagyis nem szolgálhat predikáció alanyául – például [19a] nem a *there*-ről tesz állítást, sőt: nem is argumentuma a predikátumnak, ami az alanyiság egyik kritériuma). A mondat alanyi funkcióját valójában a két elem együttese, a belőlük képzett komplex elem (lánc) tölti be.

Fontos tulajdonsága az ilyen prezentatív expletívum–asszociátum szerkezeteknek, hogy az asszociátum mindig határozatlan NP – ez a kínaiban is így van (vö. [18b]), és az angolban is:

(20) a. *pro jin-lai le *na ge ren* /
EXPL belép-jön PERF az CL ember /
mei ge ren / Zhangsan / ta.
minden CL ember / Zhangsan / ő
'Bejött az az ember / minden ember / Zhangsan / ő.'

b. *There entered *the man / every man / Elmer / he.*
EXPL belépett az ember / minden ember / Elmer / ő
'Belépett az ember / minden ember / Elmer / ő.'

Pontosabban azonban nem is határozottsági, hanem specifikussági[18] hatással állunk szemben, ami abból szűrhető le, hogy amikor határozatlan kifejezés az asszociátum, olyankor az expletívumos szerkezet alternatívájaként maga az argumentum NP foglalhatja el az alanyi pozíciót, és töltheti be egymagában az alanyi funkciót, de a két alternatíva között jelentéskülönbség van, éspedig éppen specifikusság tekintetében (vö. 14. jegyzet):

(21) a. There entered a man. = Bejött egy (talán meg sem határozható identitású) ember.
b. A man entered. = Egy (bizonyos, meghatározható) ember bejött.

(22) a. Jin-lai le yi ge ren. = (21a)
b. You yi ge ren jin-lai le. = (21b)
létezik egy CL ember belép-jön PERF

[18] A határozottság implikálja a specifikusságot, de ez fordítva nem igaz. A vonatkozó megközelítő definíciók szerint: határozott egy NP, ha az általa jelölt való világbeli elemet egyértelműen azonosítja a beszélő és a hallgató számára; specifikus egy NP, ha az általa jelölt való világbeli elem egyértelműen azonosít*ható*.

A releváns általánosítás tehát ez: az asszociátum NP (pontosabban: az expletívum–asszociátum lánc) értelmezése mindig nem specifikus.

A (17c') / (19b) típus kissé eltérő eset, részben mert az angol példában más expletív[19] elem található *(it)*, másrészt pedig mert az angol mondatban nem látunk asszociátumot. Az utóbbi azonban esetleg csak felszíni jelenség: feltehető, hogy a *rain* 'es(őz)ik' ige magába inkorporáltan tartalmazza a *rain* 'eső' főnevet, és ha ezt az inkorporációt szintaktikai jelenségként kezeljük (BAKER 1988), akkor a kiinduló szintaktikai szerkezetben még azonosítható az asszociátum NP, mely azonban az inkorporációs művelet után már nem látható önálló mondattani egységként: (23). A (17c')-beli kínai megfelelő azonban lényegében azonos szerkezetű a (17a')-ban illusztrált típussal, az egyedüli különbség, hogy az előbbit nem mindig szokták a prezentatív mondatokhoz sorolni.

(23) It_{expl} is $[_{VP}$ V+ing $[_{NP}$ *rain*$]]$. $\rightarrow$ It_{expl} is $[_{VP}$ *rain*+ing $[_{NP}$ Ø$]$

Ennek az alrésznek a mondanivalója tehát összefoglalva: azok az esetek, amikor a kínai mondat „alanya" látszólag nincs ige előtti, alanyi pozícióban, úgy elemzendők, hogy az adott egyetlen argumentum NP valóban nem alany – az alanyi pozíciót ilyenkor egy kiejtetlen expletívum foglalja el, mely azonban asszociálva van a kiejtett, ige utáni NP-vel, és azzal együtt, formailag egy láncként képvisel egy argumentumot, mely az alanyi funkció hordozója. Ezek a szerkezetek tehát nem ellenpéldák arra az általánosításra, hogy a kínaiban az alany az általa elfoglalt speciális, állítmány előtti pozíciójáról ismerszik meg.

VII. Topik-prominencia és alany-prominencia

E dolgozat záró alrészében, az eddig tárgyaltakat is mintegy összefoglalva, újravizsgáljuk az eredetileg LI–THOMPSON-tól (1976) származó topik-prominencia ~ alany-prominencia kettősséget, mint a nyelvek egy alapvető tipológiai osztályozását, és abban a kínait más osztályba soroljuk, mint ahova LI–THOMPSON sorolta.

---

[19] Mi több, az időjárás-predikátumok ilyen alanyát sokan nem is expletívumnak, hanem valódi argumentumnak tartják (pl. BRODY 1993).

Kiindulópontként tekintsük LI–THOMPSON eredeti definícióit (1976: 459), melyek sajnos nem túlságosan egyértelmű kritériumra támaszkodnak. Meghatározásaik körülbelül az alábbi formában foghatók egybe:

(24) Egy nyelv x-prominens, ha a mondatok szerkezetének olyan leírása kedvező, ahol az x-re alapozott grammatikai viszony kiemelt szerepet játszik; $x \in$ {alany, topik}.

Tudjuk, mit kell x-re alapozott grammatikai viszonyon érteni: alany–állítmány, illetve topik–komment viszonyt (feltéve persze, hogy jól definiáltnak tekintjük magukat ezeket a grammatikai funkciókat). Nem tudjuk viszont, hogy pontosan mi értendő „kiemelt szerep" alatt, és – bár kevésbé lényeges, de – azt sem, melyek a „kedvezőség" kritériumai a nyelvek szerkezetének leírásában.

Egy lehetőség arra, hogy szilárdabb alapokra helyezzük ezt a rendszert, ha a kiemelt szerepet úgy azonosítjuk, mint kiemelt mondatszerkezeti pozíciót, mely mondatszerkesztő erővel rendelkezik. Konkrétan: ha a topiknak és/vagy az alanynak kijelölt strukturális pozíciót tulajdoníthatunk (éspedig tipikusan a mondatok bal szélén, topikok esetében kifejezetten a mondatok legelején), az világosan jelzi, hogy a mondatszerkesztésben kiemelt szerepet játszik az adott funkció, hiszen a mondat elsődleges tagolása éppen e funkción nyugszik, azaz struktúráját tekintve a mondat elsődlegesen topikra és kommentre, vagy alanyra és állítmányra osztható. Mármost LI–THOMPSON (1976) tipizálása szerint az x-prominencia a nyelveket jellemző jegy, és az alany-prominencia valamint a topik-prominencia nem függ egymástól, vagyis a tisztán alany-prominens (ilyen szerintük például az angol) és a tisztán topik-prominens (például a kínai) nyelvek mellett találunk alany- *és* topik-prominens nyelveket (például a japán), és olyanokat is, melyek sem nem alany-prominensek, sem nem topik-prominensek (például a tagalog). Az itt javasolt újraértelmezés szerint tehát ezek úgy értendők, hogy az alany-prominens nyelvekben a mondat elsődleges szerkezeti felosztása alany + állítmány, a topik-prominens nyelvekben topik + komment, az alany- és topik-prominens nyelvekben az egyik szerkezeti osztat alárendeltségében jelen van a másik (például az elsődlegesen topikra + kommentre osztható mondatok kommentje alany + állítmány osztatú – vagy a kétféle szerkezeti osztás egybeesik, azaz topik = alany), míg a negyedik csoportba tartozó nyelvek mondatszerkesztése sem topik + komment, sem alany + állítmány szerkezetre nem épül.[20]

[20] E kategória léte (LI–THOMPSON [1976] eredeti tipizálása ellenére) kérdéses. Számos olyan nyelvről, melynek korábban nem tulajdonítottak

Így szemlélve, az angol valóban jó példája az alany-prominens nyelveknek: az alany kiemelt mondatszerkesztő funkcióval rendelkezik. Pozíciója állandó és rögzített, és olyankor is ki kell tölteni (például egy expletívummal), amikor az állítmánynak nincs alanyképes argumentuma. Ezzel szemben a topikok nem játszanak mondatstrukturáló szerepet e nyelvben. Bár vannak topikos mondatszerkezetek (például [25]), de ezek jelöltek, ritkák, és a topiknak nincs bennük egyedi pozíciója, ehelyett egy a szűk értelemben vett mondattartományhoz (IP) csatolt, iterálható pozíciót foglal el (LASNIK–SAITO 1992), ugyanott, ahol például a mondathatározók is állnak:

(25) I think [$_{CP}$ that [$_{IP}$ this book [$_{IP}$ you should really read]]].
én gondol hogy ez könyv te kellene igazán olvas
'Szerintem ezt a könyvet igazán el kellene olvasnod.'

A magyar nyelv, az angollal szemben, világosan topik-prominens: a mondatok alapvetően topik–komment, vagy topik–fókusz–egyéb szerkezetűek (É. KISS 1982, 1987, 1992). Kitüntetett szintaktikai pozíciója és mondatsrukturáló szerepe tehát a topiknak van, nem az alanynak. Az alany szinte bárhol elhelyezkedhet a mondatban, lehet topik, lehet fókusz, de maradhat az ige mögötti tartományban is, információs prominencia híján. Ez persze nem jelenti azt, hogy az alany mint grammatikai funkció ne lenne jól definiált a magyarban (az alany azonosítható például esete vagy az állítmánnyal való egyeztetése alapján is),[21] csak éppen nincs kiemelt szerepe sem a mondatszerkesztésben, sem más, tipikusan a szerkezeti elhelyezkedéshez kötött relációkban, mint például az anaforák kötése (É. KISS 1991). Végül pedig teljesen alanytalan mondatok is találhatók a magyarban (vö. [17, 19, 23]):

---

alany–állítmány vagy topik–komment szerkezetet, később bebizonyosodott, hogy csak az elemzések nem kielégítő volta miatt vélték hiányzónak az efféle mondatstrukturálást – ilyen volt például a nem-konfigurációs nyelvek iskolapéldájaként számon tartott warlpiri (JELINEK 1984). De a Li–Thompson által konkrétan ebbe a kategóriába sorolt tagalog sem áll minden gyanú felett: a mondatok *utolsó* pozíciója olyan elemet tartalmaz, mely az esetek többségében megfelel a topikság kritériumainak.

[21] Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg DALMI (2002), aki szerint például az ún. inverz argumentumrendű pszichikai predikátumok *(tetszik)* és egyes modális predikátumoknak *(kell)* alárendelt infinitívuszi tagmondatok datívuszi esetű vonzata is alany. Dalmi az alanyiságot a predikátum predikativitási jegyének ellenőrzésében, egy fregei alapú predikációs viszonybeli részvételben látja.

(26) a. Hajnalodik.
b. Kitavaszodott.

Ha mindezek fényében megvizsgáljuk a kínai nyelv hovatartozását e tipológiában, akkor azt találjuk, hogy – elég egyértelműen – topik-prominens nyelv, hiszen az elsődleges mondatosztat topik + komment, mint azt a modern nyelvészeti szakirodalom általánosan elismeri, ám emellett másodlagosan megtaláljuk az alany + állítmány mondattagolást is, részben a topik + komment tagolással átfedően, részben pedig úgy, hogy a komment maga tagolható tovább alanyra és állítmányra, melyek közül az alany kitüntetett állítmányelőtti pozíciója alapján azonosítható.[22] Ezért indokolt, hogy a kínait átsoroljuk a tisztán topik-prominens nyelvek osztályából a topik- *és* alanyprominens nyelvek osztályába, hiszen az alanyság a topikséghoz hasonlóan mondatstrukturáló tulajdonság, csak éppen az alanynak e struktúra-meghatározó képessége a topikénak alárendelten működik – a kettő nem lehet azonos prioritású, hiszen az számos esetben szerkezeti konfliktushoz vezetne.

Összefoglalva tehát a kínai nyelvben az alany státusára vonatkozó megállapításokat:

– a kínaiban az alany jól definiálható és szükséges nyelvtani fogalom,
– a kínaiban az alany meghatározó tulajdonsága az általa elfoglalt, a topik(ok)tól jobbra, de az állítmányi résztől balra eső pozíció,
– és mivel ekképp a kínaiban az alany–állítmány viszony is mondatstrukturáló tényező, ezért a kínai (LI–THOMPSON [1976] felfogásával ellentétben) nemcsak topik-prominens, hanem alanyprominens is, a topik/alany-prominencia általunk pontosított értelmében.

---

[22] Végül, de nem utolsósorban egy lábjegyzet erejéig érdemes kitérni az alanynak még egy fontos, csak alanyokra jellemző tulajdonságára. Ahogy számos más, alany-prominens nyelvben (szemben például a nem alanyprominens magyarral), úgy a kínaiban is erős a tendencia arra, hogy a visszaható névmások antecedense csak alany lehet, és e tulajdonság sem a topikra, sem az ágensre nem általánosítható, vagyis pontosan az alanyi grammatikai funkció az, amihez köthető. Bár nincs konszenzus a szakirodalomban e kérdésben (LAPOLLA [1993] például több ellenpéldát idéz), az ezzel a kérdéskörrel foglalkozó nyelvészek többsége mégis fenntartja azt a véleményt, hogy az anaforikus viszonyok a szintaktikai szerkezeten határozhatók meg, és az alany kitüntetett, magas pozíciója teszi őt prominenssé ebben a tekintetben (lásd pl. HUANG–TANG 1991).

Felhasznált irodalom

BAKER, MARK. 1988. *Incorporation: A Theory of Grammatical Function Changing.* Chicago, IL, University of Chicago Press.

BEGHELLI, FILIPPO–TIM STOWELL. 1995. „The Direction of Quantifier Movement." Előadás a GLOW '95 Colloquiumon, Bécs.

BHAT, D. N. S. 1991. *Grammatical Relations: The Evidence Against Their Necessity and Universality.* London–New York, Routledge.

BRODY, MICHAEL. 1993. „ϑ-theory and Arguments." *Linguistic Inquiry* 24: 1–23.

CHAO, YUEN REN. 1968. *A Grammar of Spoken Chinese*. Berkeley, University of California Press.

CHOMSKY, NOAM. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge, MA, The MIT Press.

CHOMSKY, NOAM. 1981. *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht, Foris.

CHOMSKY, NOAM. 1982. *Some Concepts and Consequences of the Theory of Government and Binding*. Cambridge, MA, The MIT Press.

CHOMSKY, NOAM. 1986. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use.* New York, Praeger.

CHOMSKY, NOAM. 1995. *The Minimalist Program.* Cambridge, MA, The MIT Press.

DALMI GRÉTE. 2002. *The Role of AgrP in Non-Finite Predication*. Doktori (Ph.D.) disszertáció, ELTE BTK Elméleti Nyelvészet Doktori Program, Budapest.

FOLEY, WILLIAM A.–ROBERT D. VAN VALIN. 1984. *Functional Syntax and Universal Grammar*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUANG, C.-T. JAMES. 1982. *Logical Relations in Chinese and the Theory of Grammar*. Doktori (Ph.D.) disszertáció, M.I.T.

HUANG, C.-T. JAMES. 1989. „Pro-drop in Chinese: A generalized control theory." In: OSVALDO JAEGGLI–KENNETH J. SAFIR (eds.), *The Null Subject Parameter*. Dordrecht, Kluwer, 185–214.

HUANG, C.-T. JAMES–C.-C. JANE TANG. 1991. „The local nature of the long-distance reflexive in Chinese." In: JAN KOSTER–ERIC REULAND (eds.), *Long-Distance Anaphora*. Cambridge, Cambridge University Press, 263–282.

JELINEK, ELOISE. 1984. „Empty Categories, Case, and Configurationality." *Natural Language and Linguistic Theory* 2: 39–76.

KAYNE, RICHARD S. 1998. „Overt vs. covert movement." *Syntax* 1: 128–191.

KEENAN, EDWARD L. 1976. „Towards a universal definition of 'subject'." In: CHARLES N. LI (ed.), *Subject and Topic*. New York, Academic Press, 305–333.

É. KISS KATALIN. 1982. „Hungarian and English: a topic-focus prominent and a subject prominent language." In: LÁSZLÓ DEZSŐ (ed.), *Contrastive Studies, Hungarian–English*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 39–59.

É. KISS KATALIN. 1987. *Configurationality in Hungarian*. Dordrecht, Reidel.

É. KISS KATALIN. 1991. „The primacy condition of anaphora and pronominal variable binding." In: JAN KOSTER–ERIC REULAND (eds.), *Long-Distance Anaphora*. Cambridge, Cambridge University Press, 245–262.
É. KISS KATALIN. 1992. „Az egyszerű mondat szerkezete." In: KIEFER FERENC (szerk.), *Strukturális magyar nyelvtan 1. Mondattan.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 79–177.
LAPOLLA, RANDY J. 1993. „Arguments Against 'Subject' and 'Direct Object' as Viable Concepts in Chinese." *Bulletin of the Institute of History and Philology* (Academia Sinica) 63.4: 759–813.
LASNIK, HOWARD–MAMORU SAITO. 1992. *Move-α.* The MIT Press, Cambridge, MA.
LI, YEN-HUI AUDREY. 1990. *Order and Constituency in Mandarin Chinese*. Dordrecht, Kluwer.
LI LINDING. 1985. „Zhuyu de yufa diwei." [Az alany nyelvtani státusa.] *Zhongguo Yuwen* 1985.1: 62–70.
LI, CHARLES N.–SANDRA A. THOMPSON. 1976. „Subject and topic: a new typology of language." In: CHARLES N. LI (ed.), *Subject and Topic*. New York, Academic Press, 459–489.
LI YING-CHE. 1972. „Problems of Subject, Object, etc. in Chinese." In: CHARLES T. C. TANG et al. (eds.), *Papers in Linguistics in Honor of A. A. Hill.* Taipei, Rainbow Bridge Co.
LÜ SHUXIANG. 1979. *Hanyu yufa fenxi wenti.* [A kínai nyelv elemzésének kérdései.] Beijing, Shangwu Yinshuguan.
SZABOLCSI ANNA. 1994. „Quantifiers in Pair-List Questions and the Non-Uniformity of Quantification." In: *Proceedings of the 9th Amsterdam Colloquium*, 645–665.
TANG TING-CHI. 1989. „Guoyu yufa de zhuyao lunti: Jian ping Li Nuo yu Tang Sunzhu 'Hanyu yufa'." [A kínai nyelv fő kérdései: Li–Thompson „Mandarin Chinese" c. művének recenziója.] In: TANG TING-CHI (ed.), *Hanyu cifa jufa lunji*. [Kínai morfológiai és szintaktikai cikkek gyűjteménye.] Taipei, Student Book Co., 149–240.
VAN VALIN, ROBERT D., Jr. 1981. „Grammatical Relations in Ergative Languages." *Studies in Language* 5.3: 361–394.
WANG LI. 1943–44. *Zhongguo xiandai yufa.* [Modern kínai nyelvtan.] Beijing, Shangwu Yinshuguan.
WANG LIAOYI. 1956. „Zhuyu de dingyi ji qi zai hanyu zhong de yingyong." [Az alany meghatározása és használata a kínaiban.] In: LÜ JIPING (ed.), *Hanyu de zhuyu binyu wenti.* [Az alany és a tárgy kérdése a kínaiban.] Beijing, Zhonghua Shuju, 169–180.
WILLIAMS, EDWIN. 1993. *Thematic Structure in Syntax*. Cambridge, MA, The MIT Press.

KÓSA GÁBOR

A mágikus, a szellemi és a varázslatos

A *ling* szó jelentésének vizsgálata a *Jiuge* versciklus alapján

Az elmúlt évtizedben a sinológián belül egyre gyakrabban találkozhatunk olyan elemzésekkel, melyek korábban kizárólag a szótárszerkesztők jegyzetei között fordultak elő. A nagyívű, rendszerező munkák és a mikrofilológiai elemzések, mint két szélsőpont közötti széles spektrumon egyre inkább sürgető feladattá válik, hogy néhány ismerni vélt, de mélységeiben nem elemzett koncepcióról tisztább fogalmat alkossunk. A kínai filozófiatörténet területén ez a felfogás természetesen nem új keletű, hiszen a filozófiai szövegek megértésének alapvető feltétele az általuk használt fogalmak pontos ismerete, így az elmúlt évtizedekben rendkívül gyakran jelennek meg olyan tudományos igényű cikkek, melyek ezeknek az alapvetőnek tartott fogalmaknak (például *dao, de, fa, wuwei, zhengming*) új szempontú interpretációját nyújtják.[1] Más a helyzet azonban a nem szigorú értelemben vett filozófiához tartozó elképzelésekkel, hiszen már a kínai vallástörténet terén is valamivel kisebb az igény az alapvető fogalmak teoretikus szintű tisztázására, és ez a tézis még inkább érvényes az irodalomtörténettel vagy a történettudománnyal kapcsolatban.

Számos klasszikus érvényű nyelvészeti cikk szerzője, Christoph Harbsmeier például újravizsgálandónak vélte (és véli) az olyan, a sinológusok többsége számára nyilvánvalónak tűnő szavak használatát, mint például a 'sírni, gyászolni' jelentésű *ku* és *ai,* melyekről nagy mennyiségű példa alapján bebizonyítja, hogy a szótárakban azonos jelentésűként szereplő szavak esetében valójában igencsak pontosan körülhatárolható az a használati kör, melyben az egyik, illetve a másik előfordulhat: míg az egyik a nyilvánosan, társadalmi konvenció által szabályozott, hanghatással kísért sírásra utal, addig a másik a magányosan, a valódi belső érzelmekből fakadó, könnyekkel kísért sírást, illetve gyászt jelöli.[2] Hasonló jellegű M. Kern elemzése, mely a kínai kultúra egyik kulcsszavának számító *wen* szóról még 2001-ben is rendkívül sok újat tud mondani. A példák száma

---

[1] A hatalmas anyagból példaként említhető GASSMANN 2000–2001; HANSEN 1993, 1995; HOLZMAN 1998; SHUN 1993.

[2] HARBSMEIER 1999.

természetesen szaporítható, de mindenképpen azt bizonyítja, hogy a gazdag és jelentős kínai lexikográfiai hagyomány ellenére még a legnyilvánvalóbbnak tűnő szavak alaposabb vizsgálata is hozhat új és meglepő eredményeket.

A következőkben egy nem ennyire egyértelmű, de általában nem különösebben problematikusnak tartott szó, a *ling* 靈 szemantikai mezejét kísérelem meg kissé tüzetesebben megvizsgálni, elsősorban a *Kilenc varázsének* (*Jiuge* 九歌) ciklus alapján.

I. A *Chuci* és a *Jiuge*

Anélkül, hogy részleteznénk a filológiai szempontból talán egyik legbonyolultabb és leginkább vitatott versgyűjtemény keletkezéstörténetét és szerzőségének problematikáját, elsősorban a jelenleg rendelkezésünkre álló gyűjtemény szerkezetéről és kommentárjairól érdemes néhány szót ejteni. A *Chu dalai* (*Chuci* 楚辭) című gyűjtemény a *Dalok könyve* (*Shijing* 詩經) mellett az ókori kínai költészet legjelentősebb forrása. A gyűjtemény tizenhét különálló alkotásból áll, melyeknek szerzősége rendkívül vitatott. A kínai hagyomány, pontosabban a *Chuci* Han-kori összeállítója, Wang Yi 王逸 úgy vélte, hogy a különböző tárgyú, és más-más formai jegyekkel rendelkező *Chuci* darabjait egyetlen személy, a déli Chu 楚 állambeli nemes, Qu Yuan 屈原 (hagyományosan i. e. 343–290) hányatott sorsa rendezi egységes struktúrába. Habár ő sem vélte úgy, hogy minden egyes darabot Qu Yuan írt volna, a legfontosabb nyolc művet azonban alapvetően a magas rangú, majd rosszindulatú riválisai miatt kegyvesztetté vált Qu Yuannek tulajdonítja *(Lisao, Jiuge, Tianwen, Jiuzhang, Yuanyou, Buju, Yufu, Dazhao)*.[3] A többi kilenc mű szerzőjeként Wang Yi más személyeket nevez meg.[4] Habár a szerzőség kérdésé-

[3] Hasonlóképpen vélekedik Ban Gu (i. sz. 32–92), aki a *Hanshu Yiwenzhi* részében huszonöt *fu*t tulajdonít Qu Yuannek, így csak a *Dazhao* szerzőségét vonja meg tőle (CHAN 1998: 293).

[4] Song Yut, Jia Yit, Liu Ant, Dongfang Shuót, Yan Jit, Wang Baót, Liu Xiangot, illetve a *Jiusi* alkotójaként saját magát. Ugyanakkor már a gyűjtemény tartalma sem egyértelmű, hiszen, habár minden későbbi *Chuci* gyűjtemény Wang Yiéból származik, de nem egészen egyezik meg vele. Zhu Xi például *(Chuci jizhu)* kihagyja a *Qijian*t, a *Jiutan*t és a *Jiusi*t, és beilleszti Jia Yi két versét. Wang Fuzhi (1619–1692) *Chuci tongshi*jében az első 12 címet megtartja, de az utolsó ötöt négy másikra cseréli (HAWKES 1993: 49).

nek témánkra nézve nincs relevanciája, mégis szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy alapvetően azokkal értünk egyet, akik a *Chuci*vel kapcsolatban minimalizálják Qu Yuan szerepét, és úgy vélik, hogy Wang Yi lényegében a kánonba történő beemelés kedvéért, és nem teljes mértékben megalapozottan kapcsolta Qu Yuan életrajzához a *Chuci* című gyűjteményt.[5]

Arthur Waley és David Hawkes nagy jelentőségű elemzései után az esztétikai szempontú tanulmányok kezdtek háttérbe szorulni, és a *Chuci*t egyre inkább vallástörténeti szempontból, mégpedig az ókori kínai samanizmusra vonatkozóan vizsgálták. A Han-kortól kezdve egészen a 20. századig kitüntetett helyet foglalt el az a kínai nézet – melyet egyébként számos nyugati sinológus is osztott –, hogy a *Chuci* a józanabb, kiegyensúlyozottabb, evilágibb *Shijing*gel szemben a déli eksztatikus, romantikus, a szellemvilág felé nyitott, és elsősorban a sajátos kínai samanizmusban gyökerező vonulatot képviseli.[6] Természetesen nem mindenki ért egyet ennek az álláspontnak akár szelídebb formájával sem.[7]

A műhöz az idők során négy fontosabb kommentár készült: *1.* A már említett Wang Yi kommentárja (*Chuci zhangju* 楚辭章句), mely meglehetősen száraz, gyakran csak egy-egy szó-megfelelést ad meg, ugyanakkor bizonyos esetekben az egyetlen kiindulópont. A későbbi kommentátorok nem vitatták megközelítését, annak ellenére, hogy

---

[5] Lásd például CHAN 1998. A *Chuci,* illetve ezen belül a *Lisao* kanonikus voltára számos utalás található, így egy legutóbbi tanulmány szerint a *Chuci* felfogható úgy is, mint egy kanonikus mű *(jing)* és a hozzá írt „kommentárok", magyarázatok *(zhuan)* összessége (CHAN 1998). A kanonizálásban Liu Xie, az egyik legfontosabb korai kínai esztétikai mű szerzője is kitüntetett szerepet játszott (SUN 2001: 20–24). Valószínűleg sok szempontból Gopal Sukhunak van igaza, amikor azt mondja, hogy a *Chuci* (akárcsak a *Yijing* vagy a *Shijing*) Han-kori kommentárjai arra szolgáltak, hogy ezeket a műveket „megtanítsák konfuciánusul beszélni". Mivel a *Chuci* nyilvánvalóan összekapcsolódott a Han-kor második felétől már egyértelműen üldözendő samanizmussal, így a kommentátorok feladata az volt, hogy a konfuciánus írástudók számára könnyebb és egyértelműbb azonosítási és azonosulási pontot jelentő Qu Yuan életrajzára alapozva egy „hermeneutikai támadás" keretében a nyilvánvaló módon jelentős *Lisaó*t (illetve az egész *Chuci*t) megfosszák ezen dimenziójától. Ekképpen Qu Yuan mint a civilizáció erőinek képviselője a barbár dél világának „exegétikai gyarmatosítójává" lépett elő (SUKHU 1999: 161, 165).

[6] HAWKES 1967; SCHNEIDER 1980; SUKHU 1999; WALEY 1955. A kínai samanizmusról lásd KÓSA 2000, 2001.

[7] Például WATERS 1986; PETERS 1983: 126–133.

Wang Yi semmiképpen sem számít a jelentős Han-kori kommentátorok közé.[8] *2.* A Tang-kori „Öt Miniszter" *(Lü Xiang, Lü Yanji, Liu Liang, Zhang Xian, Li Zhouhan),* akik a *Wenxuan*ben szereplő *Chuci* verseket kommentálták. *3.* Hong Xingzu 洪興祖 (1090–1155) *Chuci buzhu (Kiegészítő megjegyzések a* Chuci*höz)* című műve, mely eligazítást nyújt a kétértelmű szavak esetében, gyakran megadja egy-egy szövegrész klasszikus párhuzamait, és explicit módon kezeli a vallási-politikai azonosításokat (szellem = király, varázsló = miniszter). *4.* Zhu Xi 朱熹 kései munkája, a *Chuci jizhu* 楚辭集註 *(A* Chuci *összegyűjtött kommentárjai),* melyet 1196-ban írt, amikor maga is kiesett az uralkodó kegyeiből.

A *Chuci* gyűjtemény egyik darabja a Tőkei Ferenc és Weöres Sándor által *Kilenc varázsének*ként fordított *Jiuge* himnuszciklus.[9] A címben szereplő kilences szám és a ciklusban megjelenő tizenegy vers közötti ellentmondásra számos magyarázat született. A magam részéről alapvetően a legegyszerűbbel és a legnépszerűbbel értek egyet, mely szerint az utolsó két vers *(Guoshang, Lihun)* mind tematikailag, mind formailag annyira különbözik a többi himnusztól, hogy bízvást kizárhatjuk szoros összetartozásukat.[10] A *Kilenc varázsének* darabjait sokan az egész gyűjtemény legrégebbi rétegének tartják, és szinte minden kutató elismeri, hogy az egész *Chuci*vel kapcsolatban említett samanizmus a legnyilvánvalóbb módon éppen ebben a versciklusban jelenik meg.[11] Az utolsó két darabot leszámítva egy-egy természeti (nap, felhő, folyó, hegy), illetve a természetet irányító (sors-)istenséget és a feltételezett sámán hozzá fűződő viszonyát megéneklő himnuszok jól illusztrálják azt a közismert tézist, mely szerint az ókori Kínában a sámánok feladata elsősorban a természet szellemeivel való kapcsolattartás volt.[12] A jellegzetesen mágikus célzatú trimeter is egyértelműen vallásos kontextusra utal,[13] még ha né-

---

[8] HAWKES 1993: 52.

[9] TŐKEI–WEÖRES 1998.

[10] A tematikai különbség nyilvánvaló, formailag pedig a *Guoshang* túlzott szabályossága, a *Lihun* pedig rendkívüli rövidsége miatt zárható ki. D. Hawkes azzal oldotta fel az ellentmondást, hogy *A Xiang-folyó istennője,* illetve *asszonya (Xiangjun, Xiang furen),* valamint a *Dasiming* és a *Shaosiming* című párverseket egyként kezeli.

[11] HAWKES 1967: 82, 1993: 51.

[12] FALKENHAUSEN 1995: 297–298.

[13] HARPER 1987: 267; HAWKES 1967: 81. Takeji Sadao megjegyzi, hogy a *Jiuge* 253 sorában 131 esetben 3 szótag + *xi* + 2 szótag, 67 esetben pedig 3 szótag + *xi* + 3 szótag struktúra fedezhető fel (HARPER 1987: 267/87. jegyzet).

hány kutató szerint ezeket az eredetileg samanisztikus környezetből származó himnuszokat az udvar számára – akár szórakoztatás céljából – át is dolgozták.[14] Néhány irodalomtörténész még arra is utalt, hogy Qu Yuan maga is igényt tartott egyfajta irodalmi vagy valóságos sámán-szerepre.[15]

A teljes kínai hagyományban leginkább samanisztikus jellegzetességeiről ismert *Chuci* című gyűjteménytől és a benne szereplő legrégebbi, a sámán-dalokhoz legközelebb álló *Jiuge* ciklustól joggal várhatjuk el, hogy igen gyakran történjék utalás a kínai tradícióban a sámánnak megfelelő *wu* 巫 személyére. Meglepő módon azonban a *Jiuge*ben egyetlenegyszer sem, és a *Chuci*ben is összesen csak öt alkalommal szerepel ez a szó: négy alkalommal névként *(wu Xian,* illetve *wu Yang),* az ötödik példában pedig egy mitologéma felidézéseként kerül említésre. Ezen kissé meglepő tény logikus magyarázatára számos lehetőség adódik: *1.* A *Chuci* semmilyen összefüggésben nem áll a kínai samanizmus jelenségével, az erről szóló kétezer éves kínai hagyomány és az elmúlt évszázad nyugati sinológusainak nézete nem helytálló. *2.* A *Chuci* szoros kapcsolatát a samanizmussal éppen az a tény bizonyítja, hogy nem szerepel benne a sámán kifejezés, mivel a dalok szerzői magukat nem kívülről, hanem belülről szemlélték. Ezért fordulhat elő például, hogy a kora szokásait mérlegre tevő Han-kori Wang Chong 王充 a *Chuci*nél jóval több alkalommal utal a *wu*kra, mivel mintegy külső szemlélőként bírálja őket. *3.* Az egyébként a sámánokra alkalmazott *wu* kifejezés helyett Chu államban, mint ahogy erre Wang Yi is utal, egy másik szót, a *ling*et használták, így valójában nem a *wu,* hanem a *ling* szót kell megvizsgálnunk, amennyiben a *Chuci*ben megjelenő samanizmust tesszük kutatásunk tárgyává.

A fenti három magyarázatból az első helyességére a fenti, első látásra meglepő tényen kívül semmi sem utal, azonban majdnem minden ellentmond neki, így ennek igazságtartalmát itt nem vizsgáljuk. A második magyarázat, habár igencsak plauzibilisnek tűnik, *argumentum ex silentio* jellege miatt semmiképpen sem perdöntő. A következőkben tehát a harmadik lehetőséggel foglalkozunk behatóbban.

---

[14] LEWIS 1999: 184–185.

[15] HARTMAN 1986: 348. Ez természetesen elsősorban a *Lisao*ból válik világossá: például a nem 'születés', hanem 'alászállás, aláereszkedés' jelentésű *jiang,* vagy a később használt Ling Jun név (SUKHU 1999: 163–164; LEWIS 1999: 188–189).

II. A *ling* szó a *Jiuge* ciklusban

A *Jiuge* versciklusban szereplő dalok esetében az elsődleges problémát az okozza, hogy az eredeti dramaturgiát (amennyiben egyáltalán létezett ilyen) nem ismerjük. Ennek köszönhetően a legtöbb hagyományos és modern értelmezés lényegében tetszés szerint változtathatja álláspontját azt illetően, hogy a szellem vagy a sámán beszél vagy cselekszik, az egyes részekben melyikről van szó egyáltalán. A *Jiuge*ben összesen tizennégy alkalommal fordul elő a *ling* kifejezés. Az elsőben, *A Keleti Fenséges Hatalmas Egy* (*Donghuang Taiyi* 東皇太一) címűben az idevonatkozó sor így hangzik Weöres Sándor fordításában: „Lágyan lejt a papnő (*ling*, K. G.), libeg a ruhája, pompás sűrű illat belengi a házat. 靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。”[16] A magyar fordítás azon az értelmezésen alapul, amelyet Wang Yi fűzött ehhez a részhez: „A *ling* nem másra utal, mint a sámánra *(wu)*. 靈，謂巫也。”[17] Az a tény, hogy a *Jiuge*nek közvetlenül az elején, a legelső versében, a *ling* szó első előfordulásakor a Chu államból származó Wang Yi ezt az azonosítást teszi, joggal veti fel a kérdést, hogy vajon ez a versciklus többi darabjára is érvényes lesz-e. Ugyanakkor a többi kommentár áttekintése után egy másik alapvető kérdés is felmerül: hogyan lehetséges, hogy a későbbi kommentátorok, akik a *Jiuge* keletkezéséhez térben és időben viszonylag közel élő Wang Yi megjegyzéseit általában inkább csak kiegészítik, ezt a sort határozottan másképp értelmezik? Hong Xingzu például így ír: „Egykoron a sámánok a szellemeket leszállásra (megjelenésre) késztették (megidézték). A *ling yanjian jiaofu* kifejezés a szellem leszállására és a sámán [általa történő] megszállására utal. 古者巫以降神。靈偃蹇兮姣服言神降而託於巫也。”[18] A *ling* kifejezést Hong Xingzu tehát egyértelműen a szellemmel, illetve a szellem alászállásával, és

---

[16] A gyűjteményben található versek jellegének érzékeltetése érdekében itt idézzük a teljes himnuszt: „Jót-hozó nap van, a sugár pezseg, / a Fenséges elé hódolva lépdelek: / íme, hosszú kardja jáde-nyelét fogja, szablyája díszei ragyogva csengenek. / A tarka gyékényt ékesség tölti, / jádekőből készült a sok varázs-pálca. / Ma őt orchidea s ünnepi hús áldja, / szenna-bor és méz-sör, mind eléje-tárva. / Dobverő perdül, öreg dob dördül, / lassú tánc imbolyog, lenge ének csendül, / örök rendbe zendül sok fuvola, hárfa. / Lágyan lejt a papnő, libeg a ruhája, / pompás sűrű illat belengi a házat, / hatalmas egészbe összeforr az öt hang, / és az Úr nyugalmas boldogsága árad.” (TŐKEI–WEÖRES 1998: 9).

[17] *Chuci zhangju* 1:34a.

[18] *Chuci buzhu* 2:4b.

semmiképpen sem magával a sámánnal azonosítja. Hasonlóképpen vélekedik Zhu Xi: „A *ling* arra utal, hogy a szellem leszáll a sámán testébe. […] A test tehát a sámáné, a tudat *(xin)* pedig a szellemé. 靈謂神降於巫之身者也。(…) 身則巫而心則神也。"[19] A későbbi kommentárok tehát, bár nem explicit módon mondanak ellent a Wang Yi-féle azonosításnak, mégis azt érzékeltetik, hogy a *ling*en nem a sámán, hanem a szellem, illetve annak alászállása értendő.

Wang Yi azonban az első versen kívül még egy alkalommal azonosítja a *ling*et a sámánnal, mégpedig a ciklus második darabjához (*A felhők ura*, *Yunzhong jun* 雲中君) írt glosszájában: „A *ling* nem más, mint a sámán. A Chu-beliek *lingzi*nek 靈子 (szellemfi) nevezik. 靈，巫也。楚人名巫為靈子。"[20] Fontos megjegyezni, hogy Zhu Xi jól láthatóan itt sem ért egyet Wang Yivel, bár értelmezése nem különbözik tőle annyira, mint az előző esetben: „*Ling*nek nevezzük azt [a mágikus erőt], mely leszállásra készteti a szellemeket. A Chu-beliek *lingzi*nek, avagy a szellemek fiának *(shen zhi zi)* nevezik. 靈神所降也。楚人名巫為靈子。若曰神之子也。" Zhu Xi saját írásaiból is kiderül, hogy ő a *ling*et egyfajta erőnek, hatalomnak tartotta, így valószínűleg itt is valamilyen értelemben erre utal.[21] Míg az előző esetben egy modern fordító (D. Hawkes) elfogadta Wang Yi értelmezését, ebben a második versben – az összes többi fordítóhoz hasonlóan – már ő sem értett egyet vele. Wang Yi ezen értelmezésének ugyanis minden ellentmond: az ugyanebben a versben még egyszer előforduló *ling* szó ott teljesen egyértelműen a szellemre vonatkozik: „A *ling* fenségesen alászállt." Az 'alászáll, leereszkedik' vagy 'leküld' (*jiang* 降) szót a *Chuci* kizárólag szellemekkel, égi lényekkel vagy az égből aláhulló természeti jelenségekkel köti össze, s a 'ragyogóan fenséges' *(huanghuang)* szó is valószínűtlen, hogy magára a sámánra vonatkozzék. Ezt a megállapítást meglepő módon Wang Yi is osztja: „A *ling* a Felhő Szellemére utal. A *huanghuang* a szépségére. *Jiang* azt jelenti: aláereszkedni, a sor tehát azt mondja, hogy a Felhő szelleme aláereszkedik, megjelenése gyönyörűen ragyogó. 靈，謂雲神也。皇皇，美貌。降，下也。言雲神來下，其貌皇皇而美有光明。"[22] Egy versen belül tehát az egyik *ling* szó Wang Yi szerint is mindenképpen a szellemre vonatkozik. Az első, kérdéses helyen a

---

[19] *Chuci jizhu* 1.34b. A modern fordítók közül R. G. Waters (1986: 73) és D. Hawkes az, aki a *ling*et a papnővel, illetve papnőkkel (priestesses) azonosítja, A. Waley, St. Owen vagy Xu Yuanchong az istenséget érti rajta.

[20] *Chuci zhangju* 1:34b.

[21] MARSHALL 2000: 139–140.

[22] *Chuci zhangju* 1:34b.

*ling*gel kapcsolatban egyfajta kígyózó, lebegő mozgásról, továbbá a valahol történő megmaradásról és egyre növekvő ragyogásról esik szó. Wang Yi és a szöveg egy modern elemzője, G. R. Waters ezt úgy értelmezi, hogy a kígyószerű mozgás a sámánnő megszállottságára utal.[23] A szövegkörnyezet azonban éppen azt egyértelműsíti, hogy a szellem csak éppen hogy megérkezik, lebegve és ragyogva egy rövid időre a helyszínen marad, majd tovatűnik a fellegekbe. Wang Yi értelmezésének tehát mind a *ling* szó hagyományos értelemben történő második használata, mind a szövegkörnyezet, valamint (Waters kivételével) az összes modern fordító ellentmond.

A kérdés tehát, hogy az olykor önmagának is ellentmondó Wang Yi-féle interpretációt alátámasztja-e a *ling* szónak a ciklus más darabjaiban történő használata. A látszólag kevésbé fontos filológiai jellegű kérdés igazi jelentősége abban rejlik, hogy ezen két Wang Yi-értelmezésen és egy korabeli szótár definícióján túl, úgy tűnik, egyetlen konkrét szöveghely sem utal arra, hogy a *ling* szónak valóban létezik 'sámán' jelentése. A kérdés azért is izgalmas, mivel minden ma is használatban lévő szótár (például *Cihai, Ciyuan, Hanyu da cidian, Hanyu da zidian, Zhonghua da zidian*)[24] egyedül Wang Yi magyarázatát (és néha a *Shuowen jiezi* 說文解字 definícióját) közli akkor, amikor a *ling* szó első jelentéseként a 'sámán' értelmű *wu* szót adja meg.

A ciklus legtöbb versében egyértelműen az adott istenre vagy istennőre utal a *ling* szó. Mint említettük, *A felhők ura (Yunzhong jun)* című versben a kétszer is előforduló *ling* szó az egyik esetben egész biztosan, a másikban igen nagy valószínűséggel a Felhő Szellemére utal, ahogyan *A folyó véne (Hebo)* című versben a fehér teknősön lovagló *ling* nem más, mint a Folyó Szelleme. *A Xiang-folyó asszonya (Xiang furen)* és *A keleti úr* (*Dongjun* 東君) című versben utalás történik arra, hogy a valószínűleg – bár nem feltétlenül – többes számban értendő szellemek úgy érkeznek, mint a felhők, illetve ugyanezt a metaforát variálva, úgy jönnek, hogy közben eltakarják a napot *(biri)*. Egyébként már itt érdemes felfigyelni a *ling* és a felhők rejtett azonosítására. *Az öregek sorsának urá*ban *(Da siming)* szereplő *ling*-ruha elméletileg utalhatna sámán-ruhára, de az összes kommentár egybehangzóan amellett érvel, hogy itt elírásról van szó, és valójában a *ling* írásjegy a hozzá valamelyest hasonlító felhő *(yun)* írásjegy helyett áll. Valóban, a *Chuci*ben még kétszer a felhő-ruha (*yunyi* 雲衣) alak

---

[23] WATERS 1986: 96. A. MARSHALL (2000: 142–143) másként nem tudván feloldani az ellentmondást, azt állítja, hogy a *ling* egyszerre jelöli a szellemet és a sámánnőt.

[24] *Cihai* vol. 2:2439, *Ciyuan* vol. 4:3345, *Hanyu da cidian* vol. 11:747, *Hanyu da zidian* vol. 6:4082, *Zhonghua da zidian* 2602.

áll, nagyon hasonló kontextusban. Ezt az értelmezést alátámasztja az a tény is, hogy a kínai nyelvben nyelvtani jelentőséggel bíró párhuzamos szerkesztésmód egyértelműsíti, hogy miként a neki megfelelő következő sorban jádéből készült (pontosabban azzal ékesített) övről van szó, úgy a *lingyi* kifejezésben a *ling* szó egész biztosan a ruha „anyagára" vagy díszítésére, de semmiképpen sem viselőjére utal.

A fennmaradó hét esetből *A Xiang-folyó istennője* című versben kétszer fordul elő egy homályos kifejezés (*yangling* 揚靈), mely a mágikus erő felmutatására, kisugárzására utal, de semmiképpen nem jelentheti a sámánt. A legutolsó, valószínűleg nem a ciklushoz tartozó *Hősi halottak (Guoshang)* című himnuszban egyszer 'a szellemek' értelemben, konkrétan a „félelmetes szellemek haragja" *(weiling nu* 威靈怒*)* kifejezésben szerepel. Ugyanitt az utolsó sorban a lélekre és a szellemre használt majdnem mindegyik kínai kifejezéssel (*shen* 神, *ling* 靈, *hun* 魂, *po* 魄, *gui* 鬼) együtt található meg. A már említett parallelizmus alapján megállapítható, hogy a vers a halott testtel szembeállítva említi az erejében lévő, hatalommal rendelkező szellemet (*shen yi ling* 神以靈). *A hegy szelleme (Shangui)* című versben a főszereplő szellem elnevezése a *Lingxiu*, míg előtte ugyanezen szellem mágikus ereje révén lebocsátott esőről van szó. A hagyományos kínai elképzelések szerint az eső és a szél fölött a hegyek, pontosabban azok szellemei „rendelkeznek".[25] Legvégül egyetlen kifejezés maradt hátra, *A keleti úr* című műben szereplő *lingbao* 靈保, mely szó szerint a szellem őrzőjét, a szellem megtartóját jelenti, és ekként mint kifejezés valóban a sámánra utal.[26] Hangsúlyozni kell azonban, hogy maga a *ling* szó itt is a sámánt megszálló vagy segítő szellemre vonatkozik.

Ezen rész összefoglalásaképpen elmondhatjuk, hogy a *Jiuge* ciklusban tizennégyszer előforduló *ling* szó a legelső kétes esetet leszámítva egyetlenegyszer sem utal a sámánra. Nyolc esetben magukra a szellemekre, további négy esetben a szellemek által birtokolt mágikus erőre, egy esetben pedig egy elírás miatt a felhőre vonatkozik. Hasonló eredményt kapunk egyébként, amennyiben az egész *Chuci* antológiát vizsgáljuk.[27] Wang Yi megjegyzésének tehát, amely a *ling*et

---

[25] BOILEAU 2002: 363; LEWIS 1999a: 56–57.

[26] KALTENMARK 1960: 577; YAMADA 2000: 226–227. Egészen meglepő módon Wang Yi itt is utal a *ling* és a *wu* azonosságára (*Chuci zhangju* 1:43a), ezt azonban már mind a későbbi kommentátorok, mind a fordítók, illetve értelmezők határozottan elutasítják (*Chuci buzhu* 2:23b; KALTENMARK 1960: 579/1. jegyzet; GOLDIN 2002: 14–16).

[27] A *Jiuge*n kívül a *ling* szó leggyakrabban a *Chuci*ben szereplő különböző nevekben fordul elő (Ling Jun – Qu Yuan önelnevezése, Ling Fen – híres

a sámánnal azonosítja, mind a későbbi kommentárok (Hong Xingzu, Zhu Xi), mind a ciklus összes többi verse ellentmond. Habár itt részletesen nem térünk ki rá, megjegyezzük, hogy a *Chuci* egészében sem fordul elő egyetlenegyszer sem a *ling* és a sámán azonosítása. A Wang Yi kommentárjával egykorú, bár magyarázataiban megbízhatónak semmiképpen sem nevezhető *Shuowen jiezi,* az első átfogó lexikográfiai munka, a jáde gyökkel írt *ling* írásjegynél a következő értelmezést adja: „A mágikus képességekkel rendelkező sámán *(lingwu)* jádéval szolgálja a szellemeket. 靈巫以玉事神。”[28] Hangsúlyozni kell, hogy Xu Shen 許慎, a szótár szerzője itt nem a szó, hanem az írásjegy értelmezését adja. Xu Shenről egyébként közismert, hogy ilyen jellegű magyarázatai enyhén szólva nem mindig helytállók. A Xu Xuan (916–991) nevével fémjelzett legjobb kiadásban[29] szereplő fenti mondatot Duan Yucai 段玉裁 az általa 1807-ben elkészített kommentált kiadásban *(Shuowen jiezi zhu)* megváltoztatta a következő definícióra: „A *ling* nem más, mint a sámán. 靈，巫也。”[30] Mivel Duan Yucairól tudjuk, hogy az összes írásjegy jelentését ellenőrizte, és alaposan összevetette a számára hozzáférhető művekkel, illetve azok kommentárjaival,[31] már pusztán ebből az egy mondatból valószínűsíthető, hogy a leghitelesebb Xu Xuan-kiadásban szereplő mondatot éppen Wang Yi (vagy az ő értelmezésére támaszkodó *Guangyun*) hatására változtatta meg. Valóban, Duan Yucai három mondatra hivatkozik a *Jiuge*ből: az általunk is kiemelt két idézetre *(Donghuang Taiyi, Yunzhong jun),* valamint a fent szintén említett *lingbao* kifejezésre. Ezután hozzáteszi, hogy Wang Yi mindhárom esetben azt írja kommentárjában: „A *ling* nem más, mint a sámán *(wu).* 王注皆云。靈,巫也。”[32] Mint fentebb tisztáztuk, ez az azonosítás egyik esetben sem érvényes. Ezek után Duan Yucai még egy érvet hoz fel, mely szerint Wang Yi szerint a Chu-beliek a sámánt *ling*nek nevezik.[33] Itt Duan pontatlan, hiszen Wang Yi azt állította, hogy a Chu-beliek *ling-zi*nek (’szellemfi’) nevezik a sámánokat.

A jelenleg használt kínai szótárakban a *ling* szó ’sámán’ jelentésének „bizonyítékaként” a Wang Yi-féle két glossza mellett néha a Xu

---

jós neve, Lingxiu – a Chu-beli Huai király neve). Az ezekben szereplő *ling* vonatkozhat samanisztikus képességekre, de semmiképpen sem jelentheti magát a sámánt.

[28] XU 1991: 13.

[29] BOLTZ 1993: 436.

[30] DUAN 1981: 19.

[31] BOLTZ 1993: 437.

[32] DUAN 1981: 19.

[33] DUAN 1981: 19.

Shennek tulajdonított, de valójában a szintén Wang Yi hatására Duan Yucai által írt változatot szokták idézni. Vizsgálódásaink tehát azt a kérdést is érintik, hogy vajon létezik-e egyáltalán a *ling* szónak a minden mai szótár által feltüntetett 'sámán' jelentése, amennyiben végső értelemben az összes erre vonatkozó bizonyíték két, félreértésen alapuló Wang Yi-glossza?

III. A *ling* és az esővarázslás

A *ling* írásjegy eredetileg két, jelenlegi formájában három nagyobb elemből tevődik össze. Legfelül az eső írásjegye található, alatta három száj, ez volt az írásjegy eredeti formája.[34] A jelenlegi változatban legalul éppen a sámánt jelölő *wu* írásjegy áll, más, korábbi változatban viszont a jáde jelentésű *yu* 玉 írásjegy található. A legtöbb kutató egyetért azzal, hogy az írásjegy eredetileg mindenképpen az égből finoman aláhulló esővel, illetve áttételesen a Shang-kortól fontos szerepet játszó, esőért bemutatott szertartással volt összefüggésben.[35] A Zhou-kor első felében keletkezett *Shijing* közvetlenül kapcsolja össze az esővel, amikor azt mondja: „Az áldásos eső *(lingyu)* már lehullott. 靈雨既零。"[36] Ugyanebben az időben már absztrakt értelemben ('felülről jövő, égi, isteni, áldásos') is használták.[37] Ugyanakkor „Égből jövő parancs" (*lingling* 靈令) összetételben már a Nyugati Zhou-korban is előfordult.

A *ling* szó korai használata és az Éggel, az égből aláhulló esővel való összefüggése viszonylag egyértelmű, a kérdés azonban továbbra is megmarad: létezett-e még ez az összefüggés valamilyen megfogható formában a *Jiuge* ciklus keletkezésének, illetve összeállításának idején. A Han-kor nagy polihisztorának, a „kínai Sextus Empiricusnak" is nevezett Wang Chong művének *Mingyu* 明雩 *(Az esőszertartás magyarázata)* című fejezetéből megismerhetünk egy ilyen jellegű összefüggést:

---

[34] A Shang-kori jóslócsontokon még előfordul az egy vagy két szájjal ábrázolt változat is, a Nyugati Zhou-kortól kezdve azonban általában három száj szerepel.

[35] KREMSMAYER 1954: 71; KEIGHTLEY 2000: 41.

[36] *Shijing* 50 *(Guofeng, Ding zhi fang zhong).*

[37] SCHUESSLER 1987: 387.

《春秋》《左氏傳》曰：“啟蟄而雩。”曰：“龍見而雩。啟蟄龍見。”皆二月也。春二月雩，秋八月亦雩。春祈谷雨，秋祈谷實。當今靈星，秋之雩也。春雩廢，秋雩在。故靈星之祀，歲雩祭也。

A *Chunqiu Zuozhuan* kommentárja azt mondja: „Mikor a bogarak kirajzanak, akkor tartják az esőkérő szertartást.” Ugyanott az áll: „Amikor feltűnik a Sárkány [csillagkép], akkor tartják az esőkérő ceremóniát.” A bogarak kirajzása és a Sárkány [csillagkép] feltűnése egyaránt a második hónapra esik. Tavasszal a második hónapban és ősszel a nyolcadik hónapban is esőkérő szertartást rendeznek. Tavasszal a gabona miatt imádkoznak, ősszel a jó termésért. Manapság a Ling csillag az, amelynek bemutatják az őszi esőkérő szertartást. [Jelenleg] a tavaszi esőkérő ceremónia már nem létezik, csak az őszi maradt meg. A Ling csillagnak bemutatott áldozat így egyben az egész évi esőkérő szertartás és áldozatbemutatás.

Az egyébként igen megbízható Wang Chong tehát nem kevesebbet állít, mint hogy a Han-korban az általunk vizsgált *ling* szóról elnevezett csillag, illetve ennek szelleme volt az egyetlen tárgya annak a szertartásnak, amelyet az egész évi esőért mutattak be. Azt, hogy itt nem egy periferiális szokásról van szó, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a *Xieduan* fejezetben Wang Chong olyan nagy jelentőségű szertartások környezetében idézi a Ling csillag szertartását, mint az ókori Kínában központi szerepet játszó föld- és gabonaoltárnál annak szellemének, illetve Shennongnak (a földművelés istenének) bemutatott ceremóniák. Közvetlenül utána pedig az egész évet lezáró nagy démonűző rítust említi. Azonkívül, hogy mindezek központi jelentőségű szertartások voltak az ókori Kínában, még egy motívum összeköti őket: az, hogy mindegyik a földekre és a terményekre kér áldást. A Ling esetében ez tehát egy égi csillag közvetítésével az Égből a földre aláhulló, termékenyítő esőt jelenti.

Habár nem zárható ki, hogy a fent már említett, asztronómiai utalásokban igen gazdag *Shijing* versben (*Ding zhi fang zhong* 定之方中) szereplő *lingyu* kifejezés nemcsak az áldásra, hanem konkrétan a Ling csillagra is utal, mégis valószínűbb, hogy a Lingnek bemutatott áldozat újabb keletű volt. Wang Chong *Az áldozás értelme (Jiyi)* című fejezetben legalábbis úgy tudja, hogy ezt a szertartást a Han-dinasztia – egyébként Chu államból származó – alapítója, Han Gaozu vezette be uralkodásának negyedik évében. Ezután három évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy kötelezővé tegye a föld- és gabonaoltár szellemének bemutatott rítusokat. A mindig pontosan fogalmazó Wang Chong ugyanebben a részben explicit módon azonosítja a Ling csillagnak bemutatott esőkérő áldozatot a Han-kor előtti időkben központi szerepet játszó esőkérő ceremóniával (*yu* 雩), melyet szintén egy égi jelenséghez, a Sárkány csillagkép feltűnéséhez köt. Az össze-

függés nem véletlen, hiszen, mint ezt Wang Xianqian (*Hanshu buzhu* XXVA, 18b) számos más kommentátorra támaszkodva kimutatja, a Ling csillag a Sárkány csillagkép Tiantian részének „bal sarkában" helyezkedik el.[38] M. Granet szintén Wang Chonggal összefüggésben említi, hogy a Han-kor óta a sárkányoknak beöltözött táncosok szimbolikus harci táncának szintén esőidéző funkciója volt.[39]

A sárkányok és az eső összefüggésére egyébként már a Shang-kortól fogva találunk példákat: „Jóslás *renyin* napon, Bin jóslata: Az, hogy nem esik, amiatt van, hogy Di ezen helység [agyag]sárkányait nem ismeri el."[40] Hasonló jellegű felirat: „Ha [agyag]sárkányokat készítünk Fan földjén, esni fog."[41] A sárkányok és a felhők energiáját *(yunqi)* a *Guanzi* (*Shuidi*, 14.2b) is összekapcsolja.[42] A Han-kor egyik nagy összegzője, Dong Zhongshu maga is hétszer próbált esőt idézni, ebből hatszor sárkányt ábrázoló agyagfigurákkal.[43] Fő művének, a *Chunqiu fanlu*nak 春秋繁露 74. fejezetében *(Qiuyu)* részletesen leírja az esőszertartás menetét: különösen tehetséges sámánokat bíztak meg, hogy imádkozzanak, akik előtte három napig böjtöltek és virrasztottak. Az esőkérő szertartás egyik fontos pontja a sárkánytánc bemutatása volt.[44] A sárkányok esőhozó képességét egészen a Tang-korig felhasználták, hiszen amikor i. sz. 773-ban Li Gannak meg kellett szüntetnie a szárazságot a főváros környékén, „egy földi sár-

---

[38] BUJARD 2000: 173/34. jegyzet; GLUM 1982: 244.

[39] GRANET 1932: 191.

[40] KEIGHTLEY 2000: 59/10. jegyzet. Egy másik lehetséges korai példáról lásd GLUM 1982.

[41] QIU 1983–85: 303–304; KEIGHTLEY 2000: 59/10. jegyzet. Mivel az északi Yangshao kultúrához tartozó Puyangban a Shang-kor előtti időszakból találtak egy sírt, amelyben a csontváz keleti oldalán egy kagylóhéjból kirakott sárkányt, nyugati oldalán pedig egy szintén kagylóhéjból összeállított tigris-alakot helyeztek el (CHANG 1999: 50–51), így nem zárható ki az a lehetőség, hogy ugyanazon a területen, a későbbi Shang-korban (és az egész kínai kultúrában) oly fontos szerepet játszó égtájakat már ebben a korai időben is valamilyen értelemben összefüggésbe hozták bizonyos, esetleg éppen ezen mitikus állatokkal. Amennyiben ez elképzelhető, mélyebb jelentést nyer az a Shang-kori jóslócsont, amelyen ez áll: „Jóslás *jiazi* napon: Esőért fogunk könyörögni a keleti égtájhoz" (KEIGHTLEY 2000: 72). A teljesség kedvéért hozzá kell tenni, hogy hasonló céllal a másik, szárazsággal összefüggő déli égtájhoz (illetve annak szelleméhez) is imádkoztak (KEIGHTLEY 2000: 89).

[42] LOEWE 1987: 196.

[43] LOEWE 1987: 201.

[44] LOEWE 1987: 207. Más módszerekről is lásd QUEEN 1996: 107–110.

kányt építtetett, és személyesen járta el a páros táncot a sámánnőkkel és a sámánokkal (*wuxi* 巫覡)".[45]

Természetesen semmi meglepő nincs abban, ha az égből aláhulló eső elnyeréséért az ókori Kínában az Éghez vagy annak egy kitüntetett konstellációjához fordultak. Témánk szempontjából mégis elgondolkoztató az a tény, hogy a sárkány egyike annak a négy állatnak, amelyet a kínai hagyomány a négy *ling*ként (*siling* 四靈), a négy mágikus állatként tart számon. Még izgalmasabb az a lehetséges összefüggés, mely szerint inkább a négy *égi* állatról kellene beszélnünk, hiszen a sárkány, a teknős, a főnix és a tigris az ég négy különböző területét jelölik.

Kiindulópontunk az a tény volt, hogy Wang Yi megjegyzése a *ling* szót és a sámánt *(wu)* kapcsolta össze. Habár ezt az azonosítást semmilyen konkrét szövegrész nem támasztja alá, nem kizárt, hogy egy harmadik elem (az eső) beiktatásán keresztül a két fogalom még egy szempontból közelebb kerülhet egymáshoz. Mivel a *ling* és az égből aláhulló áldásos eső, illetve az esőkérő ceremónia közötti kapcsolatot az imént kimutattuk, nem marad más hátra, mint hogy a sámán és az esőkérés közötti szintén alapvető viszonyt feltárjuk.

IV. Samanizmus és esőkérés

Érdemes felfigyelni arra, hogy már a Shang-korban sem imádkoztak esőért a közvetlen ősökhöz, hanem elsősorban a természeti erőkhöz, illetve a már távoli ősökhöz fordultak.[46] Ez igen jól összeegyeztethető azzal a már említett általános jelenséggel, mely szerint a sámánok eleinte elsősorban, majd később kizárólagosan a természeti erőkkel (illetve annak szellemeivel) tartották a kapcsolatot, így magától értetődően az esőkérés főleg az ő hatáskörükbe tartozott.[47] Az esőért, akárcsak a többi természeti jelenségért, a Shang panteon legmagasabb alakja, Di 帝 (az Uralkodó) felelt, lényegében kizárólag

---

[45] *Tangshu* 145.5a; SCHAFER 1951: 143–144. Ugyanebből a korból idézhető Du Fu (712–770) *Vihar* című verse, melyben szintén egyértelműen összefüggésbe hozza a déli esőtáncot, a sámánokat és az agyagsárkányok előtti tiszteletadást (GLUM 1982: 245).

[46] KEIGHTLEY 2000: 99/8. jegyzet.

[47] FALKENHAUSEN 1995: 297–298.

ő parancsolhatott esőt vagy szelet: „Di sok esőt rendelt."[48] A régebben uralkodó véleménnyel szemben mára világossá vált, hogy Di (akárcsak a Zhou-kori Tian 天, Ég) az adott dinasztia felett állt, és semmiképpen sem tekintették legelső ősüknek. Ez a tény már csak abból is nyilvánvaló, hogy amint a Shang-kori Di ellenséget küldhetett a Shangokra, a Tian (az Ég) átadhatta megbízatását egy másik dinasztiának, amely szintén csak addig uralkodhatott, amíg az égi elvárásoknak megfelelt. Mindez arra szolgál tanulságul, hogy már a legkorábbi időktől fogva elvált egymástól a természeti erők (hegy, eső, folyó) tisztelete és az ősöknek bemutatott áldozat.

A legendák szerint a Shang-dinasztia alapítója, Tang 湯 önmagát készült feláldozni, amikor a hosszú szárazság népét fenyegette. Az uralkodó már éppen fellépett volna a máglyára, hogy megégesse magát, amikor hirtelen megeredt az eső.[49] Ez a mitikus elbeszélés ugyan inkább az uralkodó végtelen önzetlenségét volt hivatott bizonyítani, de az biztos, hogy a Shang-korban embert is áldoztak az eső érdekében: „Ha *pinshu* napon *jiao*-szertartásban feláldoztok egy *zai* nőt, akkor utána esni fog."[50] Valószínűleg nem véletlen, hogy egy nőről esik szó, hiszen a későbbiekben, amikor ilyen típusú szertartásra került sor, általában nők, pontosabban sámánnők voltak a szenvedő alanyok.[51]

A Zhou-kori *Zuozhuan* (*Xigong* 21), melynek megbízhatósága egyre inkább nyilvánvalóvá válik, azt írja: i. e. 639-ben „nyáron hatal-

---

[48] KEIGHTLEY 2000: 38/4. jegyzet. Hasonló példákról lásd KEIGHTLEY 2000: 70, 97.

[49] *Mozi* 4:10a; *Xunzi* 19:9b, *Lüshi chunqiu* 9:3b–4a; *Huainanzi* 19:2b; *Guoyu-Zhouyu* 1:13a, *Lunheng* 5:11b–12b. Lásd még ALLAN 1984.

[50] *Yibian* 3449; ENO 1990: 189/40. jegyzet.

[51] SCHAFER 1951: 132, 155. A nők ilyen jellegű szerepe a miatt az itt nem tárgyalandó jellemző miatt is központi jelentőségű volt, hogy a gyakran szabadosnak *(yin)* nevezett sámán-szertartásokban ők tudták legjobban „elcsábítani" a szellemeket. Az ilyen típusú egyesülés, melyet akár médiumizmusnak is hívhatnánk, a konfuciánus tradíciónak is szerves részét képezte, az ún. *shi* (szó szerint 'holttest, megszemélyesítő') gyakorlatán keresztül (GOLDIN 2002: 14–16). Az eső metaforájával is szorosan összefüggő, kicsapongónak nevezett samanisztikus kultuszok egyik szép példája: a Song Yu *Gaotangfu* című költeményének előszavában (*Wenxuan* 19. fej.) leírt találkozásban a Sámán-hegy *(Wuyang)* esőnek is parancsoló úrnője egy evilági férfival lép erotikus kapcsolatba. Ezen történet alapján a „felhő és eső" *(yunyu)* kifejezés a mai napig a szexuális kapcsolat irodalmi kifejezése (GULIK 1974: 38–39). Érdekességképpen megjegyezhető, hogy a homoszexuális kapcsolatra a „megfordított eső, visszaforduló felhő" *(fanyu fuyun)* szókapcsolatot alkalmazták (GULIK 1974: 40).

mas szárazság volt. A herceg a szárazság miatt meg akart égetni egy sámánt és egy nyomorékot *(wuwang)*. 夏，大旱。公欲焚巫、尪。" Mivel az idézetből nem világos, hogy egy vagy két személyről van szó, a mű kommentátora, Du Yu hozzáfűzi a két lehetséges értelmezést: „A *wu* és a *wang* női sámánok (*nüwu* 女巫), akiknek feladata az esőért imádkozni. Egyesek úgy vélik, hogy a *wang* nem sámán, hanem csak egy eltorzult testű személy, akinek az arca [mindig] felfelé néz."[52] A két értelmezés jelentősen különbözik egymástól, így a *Liji* című művet kell segítségül hívni a probléma megoldására.

歲旱，穆公召縣子而問然。 曰: 天久不雨，吾欲暴尪而奚若? 曰: 天久不雨而暴人之疾子，虐，毋乃不可與? 然則吾欲暴巫而奚若? 曰: 天則不雨而望之愚婦人。

Amikor nagy szárazság volt Luban, Mu herceg magához hívatta Xianzut, és megkérdezte: „Hosszú ideje nem küld esőt az Ég. Szándékomban áll, hogy egy nyomorékot kitegyek a tűző napra. Mit szólsz hozzá?" „Bár az Ég régóta nem küld esőt, mégis kegyetlenség valakinek a beteg gyermekét kitenni a napra." „Akkor egy sámánt teszek ki a napra, erről mi a véleményed?" [Xianzi] azt válaszolta: „Az Ég az, aki nem küldött esőt, és te mégis egy bolond asszonytól reméled azt?"

A *Liji*ből származó részlet egyértelműen Du Yu második megoldását támasztja alá. A *Chunqiu fanlu* régebbi verziójában olvasható, hogy „ha ekkor sem ered el az eső, parancsold meg a sámánoknak, hogy mondogassák varázsigéiket, és tedd ki őket a napra. Ha ez sem használ, akkor a szent hegyen állíttass máglyát, doboltass és égesd meg őket."[53] Schafer szerint a sámánnők elégetése azzal magyarázható, hogy – legalábbis az esőceremóniákban – őket tekintették a szárazságdémon *(ba)* megtestesülésének. A szárazságdémon bizonyos források szerint meztelen, és számos jel arra mutat, hogy nőneműként képzelték el, így a meztelen sámánnő valóban joggal reprezentálhatta. Wang Chong szerint ilyenkor a sámánokban túlsúlyban levő *yang* (amely a szárazság forrása) áldozódik föl.[54]

Az esővarázsláshoz Kínában kiterjedt hiedelemrendszer kapcsolódik.[55] Ennek egyik legjobb összefoglalója, A. P. Cohen tanulmánya egy „erősségi skálán" helyezi el a különböző metódusokat és tech-

---

[52] QIU 1983–85: 290–291.

[53] SCHAFER 1951: 141.

[54] *Mingyu* fej. 45.

[55] A kínai források közül néhány klasszikus műben (például *Zhouli*, *Zuozhuan*) található utalás mellett, a legfontosabb forrás a *Chunqiu fanlu* 74., illetve 75. fejezete, valamint a *Taiping yulan* 11.3a–7a, 879.2b–8a.

nikákat. A legegyszerűbb módszer az esőima *(qiyu)* vagy esőkérés *(qingyu, qiuyu)* volt.[56] Ezeket az imákat gyakran kísérték bizonyos tiltások (például állatok levágásának vagy bűnözők kivégzésének tilalma), illetve áldozatok (étel, ital). Az imák hatását fokozta, ha az esőt kérő személy agyagból elkészítette vagy lefestette a sárkányistenség képmását. Egy fokozattal erősebb szertartásnak számított az esőtánc *(yu),* melyet vagy az esőért folyamodó személy vagy egy sámán, illetve sámánnő adott elő.[57] Ilyenkor a sámán részt vett az előkészületekben, majd a rítus csúcspontjaként előadta az esőtáncot.

Ha ezek a rítusok hatástalanoknak bizonyultak, akkor következett általában a sámán úgynevezett „rituális kitétele" (*puwu* 曝巫).[58] Ez azt jelentette, hogy a sámánt teljesen levetkőztették,[59] majd kiállították a napra. Ha ez sem segített, az esőért könyörgő személy következő lépésként feláldozta, illetve feláldozni készült magát,[60] amit az esőisten a megfelelő pillanatban megakadályozhatott. Cohen véleménye szerint ez a rítus az istenség morális „fenyegetése", hiszen amennyiben nem lép közbe, egy ártatlan ember halálát okozza, s így maga is bűnt követ el.[61]

---

[56] A Tang-korban ez a szokás még az udvari szinten is élt, bár ezen imák kivitelezését egy akkoriban Kínába érkező új vallás, a manicheizmus körébe utalták. „A Zhengyuan korszak tizenegyedik évében (799), annak negyedik hónapjában, mivel hosszan tartó szárazság pusztított, egy manicheus mesternek megparancsolták, hogy imádkozzon esőért." (*Tanghuiyao* 49. fej.)

[57] Például *Taiping yulan* 35.7a–b, *Chunqiu fanlu* 3.6b.

[58] *Liji* 2b.18a; *Chunqiu* 16.3a, 16.5b; *Yanzi chunqiu* 1.8b; *Lunheng* 15.

[59] A rituális meztelenség témakörét itt nem elemzem, az azonban biztos, hogy az ilyen típusú meztelenségnek egyértelműen mágikus funkciója volt (SCHAFER 1951: 145; lásd még a cikk függelékét). A *Yijianzhi* (7.52) című Song-kori gyűjteményben található történet szerint egy paraszt lánya eltűnt, majd később elvarázsolva megtalálták egy hegyi barlangban, s a család sámánhoz fordult. A sámán, szájában karddal bement a barlangba, és eljárta Yu táncát, miközben ruháját darabonként levetette, amíg csak teljesen meztelen nem lett, végül megmentette a kígyó fogságába került lányt.

[60] Kínában a konfuciánus tanítás szerint egyébként az öngyilkosság vagy a test bármifajta megcsonkítása határozottan a tiltott dolgok közé tartozott, ezért joggal feltételezhetjük, hogy itt egy teljesen más forrású hagyományról van szó (és ennyiben nem értek egyet Cohennel, aki „végső kétségbeesésről" beszél – COHEN 1978: 247).

[61] COHEN 1978: 247. Ha esetleg ez a módszer sem bizonyult elég hatékonynak, akkor általában képmásán keresztül magát az istenséget kényszerítették. Ennek legszelídebb formájában az adott magisztrátus vagy maga

A következőkben a sámán és az esőszertartás kapcsolatát vizsgáljuk meg részletesebben.[62] A *Zhouli* a következőket írja a sámánok vezetőinek és a sámánnőknek a feladatairól:

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。[…] 凡喪事，掌巫降之禮。[…] 女巫：掌歲時祓除、釁浴。旱暵則舞雩。若王后吊，則與祝前。凡邦之大災，歌哭而請。

A Sámánok Felügyelője: A Sámánok Felügyelője irányítja és adja ki a parancsokat a sámánoknak. Ha az országban nagy a szárazság, a sámánokkal előadatja az esőhozó ceremóniát. […] 5. A temetési szertartásokon ők felügyelik a rituálét, melynek során a sámánok megidézik a szellemeket. […] A Női Sámánok: A Női Sámánok feladata az év során rendszeresen tartott démonűző szertartás idején a felkenések és a rituális tisztítás elvégzése. Ha szárazság vagy tikkasztó forróság uralkodik, a Női Sámánok járják el az esőhozó táncot. Ha a királynő gyászszertartáson vesz részt, az előimádkozókkal együtt előtte lépdelnek. Ha az ország bármiféle nagy bajba kerül, énekelve és sírva könyörögnek.[63]

A későbbiek folyamán, ahogyan a sámánnők szerepét egyre inkább a konfuciánus hivatalnokok veszik át, a napra való kitételben, illetve az önelégetés rítusában is egyre inkább az utóbbiak dominálnak. A késői Han-kor egyik hivatalnoka, Dai Feng, miután a hagyományos esőkérő imák kudarcot vallottak, erőteljesebb lépésre szánta el magát. „Ezután pedig rőzsét és fahasábokat tett egymásra, ráült, hogy elégesse magát. A lángok épphogy fölcsaptak, amikor hatalmas áradatban eleredt az eső."[64] Azt, hogy itt a sámánhagyományok to-

---

a császár visszavonta az esőistenség címeit, rangjában lefokozta, templomát bezáratta, sőt száműzte egy távoli vidékre. Gyakran az istenséget megfenyegették, hogy templomát nemcsak bezárják, hanem kárt is tesznek benne. Még hatásosabb módszernek számított, amikor az istenség képét kitették a tűző napra. Legerősebb metódusként COHEN az istenséggel azonosított mágikus kősziklák vagy akár az istenség képmásának megkorbácsolását említi.

[62] Természetesen nemcsak sámánok, hanem uralkodók is kerülhettek a máglya közelébe, ez utóbbiak általában saját elhatározásukból. A Tang-kori Xuanzong császár például i. sz. 723-ban három napig állt kinn a napon a Kína északi részét sújtó elhúzódó szárazság miatt (*Tangshu, Wuxingzhi* 35.6b; SCHAFER 1951: 136). Ugyanígy cselekedett a Song-kori Taizong császár i. sz. 991-ben és a Ming-kori Taizu császár i. sz. 1370-ben, a Shang-kori Tang királyt, illetve a róla szóló legendákat követve (SCHAFER 1951: 137, 140).

[63] *Zhouli* 50.15a–17a, 19b; 50.21b–23a.

[64] *Hou Hanshu* 111.7b.

vábbéléséről van szó, egyértelműen bizonyítja az a tény, hogy nem sokkal az eset után (i. sz. 90) Dai Shen a Taichang hivatalba került, amelynek feladata a jóslás és a mágia felügyelete volt, és amely számos sámánt foglalkoztatott.[65]

Az esőszertartás és a női sámánok szoros, már-már kizárólagos kapcsolata még jóval később is közismert volt. I. sz. 495-ben nagy szárazság volt, az udvar esőkérő ceremóniát *(yuji)* akart bemutatni, de He Dongzhi, a Szertartások Minisztériumának vezetője azt állította, hogy a konfuciánus klasszikusok és az írástudók véleménye szerint nem illik ilyen rítust *(yu)* bemutatni, mivel az elsősorban a sámánok *(wu)*, mégpedig a női sámánok *(nüwu)* feladatköréhez tartozik.[66]

Egészen a modern időkig gyakorlatilag minden, az eső előidézését szolgáló technika vallásos és mágikus jellegű volt,[67] és ezen rész összefoglalásaképpen elmondhatjuk, hogy maga az esőért való tánc és imádkozás a sámánnők *par excellence* feladata volt.[68] Mivel a *ling* és az esőkérés sok szempontból szoros összetartozásáról már szóltunk, itt akár be is fejezhetnénk vizsgálódásunkat, hiszen találtunk egy olyan asszociációs mezőt (*ling*–esőkérés–sámánnők), mely Wang Yi két rövid kommentárja mögött meghúzódhatott.[69] Habár Wang

---

[65] SCHAFER 1951: 139. Hasonló leírás olvasható még például Liang Furól (*Hou Hanshu* 111.11a), sőt egy Yishou nevű buddhista szerzetesről is. (*Yudi jisheng* 128.18a – SCHAFER 1951: 139.)

[66] *Nan Qishu* 9. 126; LIN 1994: 221.

[67] COHEN 1978: 244/1. jegyzet.

[68] SCHAFER 1951: 156; LIN 1994: 220.

[69] Mint említettük, a *ling* írásjegyében szerepel, bár nem mindig szerepelt, a sámán *(wu)* írásjegy, mely utóbbi egyes vélemények szerint két táncoló embert ábrázol. A Chu államból származó Wang Yi azt állítja, hogy az ottani sámánokat (*wu*kat) *lingzi*nek (szellemfinak) nevezik, amiben semmi meglepő sincs, hiszen a sámánok egyik legalapvetőbb jellegzetessége éppen a szellemekkel való közvetlen (és nem indirekt) kapcsolat. A ilyen képességekkel nagymértékben rendelkező sámánokat a források nemegyszer *lingwu*nak hívják, mely összetételben a *ling* szó egyértelműen jelzője a *wu*nak. A *Mozi* 15. fejezetében az áll, hogy „a városon kívülről minden híres áldozatbemutató, *ling*gel rendelkező sámán *(lingwu)* ott imádkozott." A *Xinyu* című munkában (*Zizhi* fej.) olvasható egy történet: „Volt egy halálos beteg Wei-beli ember, akit (a híres orvos) Bian Que akart meggyógyítani. A beteg apja azonban nem akarta felfogadni, és inkább egy *ling*gel rendelkező sámánt *(lingwu)* kért fel, hogy fia gyógyulásáért és jószerencséjéért imádkozzon. Az apa Bian Quére átkokat szórt. A beteg végül meghalt, a *ling*gel rendelkező sámán nem tudta meggyógyítani." Míg az első idézetből még nem érződik a sámánokkal

Yi szeme előtt valószínűleg a szellem által megszállt sámán *(wu)* alakja „lebegett", és így a *wu* alatt minden bizonnyal a szellem által mozgatott *wu*t értette, mégis kommentárjában egyértelműen a kettő azonosítása mellett érvelt. Mivel az eső és a szellemek mind az Ég hatáskörébe tartoznak, a *ling*nek az előbbivel, a sámánnak pedig az utóbbival van szoros kapcsolata, érdemes megvizsgálni, vajon nem éppen ezáltal érthetjük-e meg a *ling* szó valódi jelentését.

V. A *ling* és az Ég

Mint említettük, az Égből aláhulló áldásos eső képe a kezdetektől fogva meghatározta a *ling* szó jelentését, és egyben végérvényesen összekötötte a két fogalmat.[70] Az Ég irányából, fentről alászálló *(jiang)* szellemek, illetve az általuk birtokolt, de végső értelmében az Éghez tartozó erő mellett a *ling* számos helyen jelöli az emberben lévő, Éghez tartozó lelket is. Sajnálatos módon majdnem minden Kínát bemutató könyvben az a téves nézet szerepel, mely szerint az ókori Kínában a *hun* és a *po* lélek kettőssége egy égi és földi kettősségnek felel meg, s mindegyik lélekrész a halál után a maga eredeti lakhelyére tér vissza. Így az emberben az Éghez tartozó lelket a *hun*-lélekrész jelölné. Mint ezt Mu-chou Poo, Anna Seidel és a legátfogóbban K. E. Brashier kimutatta, a *hunpo* 魂魄 kettős lélek felfogás messze nem volt annyira körülhatárolt az ókori Kínában, mint ahogy ezt általában bemutatják.[71] Anélkül, hogy ezt részletesen bizonyítanám, csak a fenti kutatók konklúzióját idézem: néhány elit írástudó

---

szembeni ellenszenv, a másodikban már nyilvánvaló az apologetikus szándék és a sámán-ellenesség. Az akkorra már ortodoxnak számító orvosi vonal képviselője, Bian Que méltó „ellenfele" nyilvánvalóan egy képességéről és hatékonyságáról jól ismert sámán kellett, hogy legyen. A történetből érezhető, hogy a sarlatánnak bizonyult sámánnal szemben Bian Que meggyógyította volna a beteget. Még egy rövid idézettel zárjuk a sámán és a *ling* közvetlen kapcsolatának bemutatását. A Han-kori mitológia egyik leggazdagabb forrásában, a *Shanhaijing*ben az áll, hogy „a *Ling*-hegyen a Tíz Sámán *(wu)* jár föl s alá".

70 Ezúttal tehát a vallási terminológiában találhatunk újabb szép példát a SARAH ALLAN (1997) által bemutatott víz-metafora központi szerepére.

71 BRASHIER 1996. Habár a következő művekkel kapcsolatban gyakran emlegetik a *hunpo* dualizmust, valójában egyikben sincs erre bizonyíték: *Liji, Chuci, Zhuangzi, Lunheng, Shiji, Hanshu, Hou Hanshu.*

teoretikus megfogalmazásán kívül[72] semmi sem látszik bizonyítani a *hun* és a *po* lélek dualizmusát, sőt ezeknek a halállal való bármilyen komolyabb összefüggését. Arról azonban számos forrás beszámol, hogy a *hunpo* elvesztése testi szinten betegséget, a kedélyek szintjén nyugtalanságot, ijedtséget, mentális szinten pedig zavarodottságot okozhat, de semmiképpen sem vezet halálhoz. A halállal és az Égbe szállással kapcsolatban egy másfajta fogalom azonban ténylegesen létezett, ez pedig a *shen*-lélekről kialakított elképzelés. Mindezt csak azért jegyeztük meg, mivel a valóban az Éghez tartozó *shen* nyilvánvalóan szorosan összefügg az általunk vizsgált *ling*gel, hiszen az általunk behatóbban vizsgált *Jiuge*ben is már két alkalommal együtt szerepelnek *(A hegy szelleme, Hősi halottak)*.[73] Ez utóbbiban a test halálával szembeállítva éppen a lélek *(shen)* erejét, továbbélését látszik jelölni. A két szó ilyen jellegű kapcsolatára, illetve más esetben egymást kiegészítő párhuzamos használatára számos egyéb példa található.[74] Ily módon bizonyítható, hogy a *shenling* 神靈 kifejezés (a *hun*nal szemben) a halál után az Égbe szálló lélekrészt jelöli.

---

[72] *Huainanzi (Zhu shu xun)* 270–271; *Yuejue shu* 93–94; *Baihutong* 389–390.

[73] A *ling* égi jellege megmutatkozik abban a tényben is, hogy a *hun* és *po* lelkekből szinte kizárólag a *hun* lélekkel áll kapcsolatban *(linghun),* mely valamilyen értelemben mégiscsak a magasabb, égibb szintet képviseli.

[74] A első esetben a *ling* lényegében a *shen* hatékonyságát, potenciális vagy megnyilvánult erejét jelöli. „Íme, azok, kik egykoron megszerezték az Egyetlent *(yi):* Az Ég megszerezvén az Egyetlent, tisztává lett általa, a Föld békéssé lett általa, a szellemek *(shen)* szellemi hatalommal rendelkezővé *(ling)* lettek általa, a völgyek virágzóvá lettek általa, a Tízezer Létező élővé lett általa" (*Daodejing* 39). Egy másik, jóval későbbi (Song-kori), de jellemző példát idézve: „A hegy déli oldalán élt egy női sámán *(nüwu),* akinek a (segítő) szelleme *(shen)* rendkívül hatékony *(ling)* volt" (Shen Gua: *Mengxi bitan* 20. *Shenqi*). A második esetben a *shen* és a *ling* egymással egy szinten lévő, egymást kiegészítő erőket jelölnek: „A *yang* esszenciális *qi*jét *(jingqi) shen*nek nevezzük, a *yin* esszenciális *qi*jét *ling*nek nevezzük" (*Dadai Liji* 7.2); „A cickafarkkóróval történő jóslás *shen,* a teknősbékapáncél-jóslás *ling*" *(Lunheng, Bushi);* lásd még *Han Wudi neizhuan* 8b (*Daozang* 137). A párhuzamos használatra jó példa még a *shenbao* és a *lingbao* viszonya. M. Kaltenmark szerint a *Dongjun*ben szereplő kifejezést Wang Yi nem értette meg. Hong Xingzu egy régen élt személyt *(guren)* idéz: „Hivasd a *lingbao*t, kéresd a *fangxiang*ot!" Yang Xiong verséről van szó, a magyarázatban pedig ez áll: „A *lingbao* a szellemi (segítő szellemmel rendelkező) sámán *(shenwu)*" (KALTENMARK 1960: 576/2. jegyzet). A *ling* maga az istenség, a *lingbao* (az istenség őrzője) pedig az istenség által megszállt *wu*ra vonatkozik. A Hong Xingzu által idézett régen élt személy Ma Rong (79–166), akinek versében (*Guangchengsong*, *Hou Han-*

Az égen csillagkép formájában is megtalálható négy szent állat (*siling:* teknős, sárkány, főnix, egyszarvú)[75] egyike a hagyomány szerint akkor jelenik meg, ha az Ég földi képviselője (király, császár) az Égnek tetsző módon uralkodik.[76] A négy *ling*en kívül létezett a három *ling (sanling)* kifejezés is, mely szintén egy égi hármas, a nap, a hold és a csillagképek összefoglaló elnevezése volt.[77] A *Chuci Jiuhuai* ciklusának *Sizhong* című versében előfordul az egyértelműen a „kilenc Égre" utaló kifejezés, melyet a szerző „kilenc *ling*"-ként fogalmaz meg: „Felszállok a kilenc Égbe *(jiuling),* hogy kóboroljon szellemem *(shen).*"[78] Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy a királyi obszervatóriumként működő *lingtai*on 靈臺 (*ling* toronyban) a király az eget, a csillagokat vagy az esőhozó fellegeket kémlelhette, illetve az Égben lévő őseivel tarthatott fenn kapcsolatot.[79] A tornyokon kívül a hegyek is az Ég felé magasodnak, és Kína szent hegyeit sok

---

shu 50A.10b) a *lingbao* a *fangxiang*gal együtt démonűző funkciót lát el (KALTENMARK 1960: 577; HARPER 1987: 261). A *Chuci*höz írt kommentárjában a 17. századi Jiang Ji azonosítja a *lingbao*t és a *shenbao*t, sőt azt is mondja róluk, hogy lényegében azonosak a konfuciánus rítusok megszemélyesítőjével *(shi)* (KALTENMARK 1960: 579/1. jegyzet).

75 SHAUGHNESSY 1997. A *siling* legkorábbi említése a *Liji*ben (9.34) található. A négy állat közül a *ling* leggyakrabban a teknőssel és a sárkánnyal kapcsolatban használatos. A *ling* más csodás lények jelzője is lehet, például az egylábú *kuié (lingkui):* „A Keleti-tengerben él egy állat, olyan, mint az ökör, de kékes színű a teste, nincs szarva, és csak egy lába van. Ha belép a tenger vizébe, szél kerekedik, hangja, mint a mennydörgés. […] Bőréből dobot készítenek, mely több száz mérföldre is hallatszik. Neve *kui*" (*Shanhaijing* 14.6b). Érdekes, hogy míg a negatív ómeneket viszonylag rendszerbe foglalták, a kedvező előjeleket *(lingrui)* csak meglehetősen későn rendszerezték (LIPPIELLO 2001).

76 A *shen* és a *ling* jelentésbeli közelségére jó példa a *siling* és a *sishen* által jelölt mitikus állatok analógiája. A sárkány és a teknős megegyezik a két csoportban, a főnix a vörös madárnak felel meg, így a fehér tigris az egyszarvúval áll analógiában.

77 A két legismertebb kínai csillagkép (Pásztorfiú és Szövőlány) egyik elnevezése például *ling*-páros *(lingpi).*

78 Számos további példa idézhető arra, hogy a *ling* a legkülönbözőbb kifejezésekben valójában az eget *(Tian)* jelöli: *Linghan* (Égi Han-folyó), *Lingjin* (Égi Gázló) = *Tianhe* (Tejút), *Lingshu* = *Tianshu* (égi tengely), *lingyao* = *Tian*.

79 SUN–KISTEMAKER 1997: 127. A *lingtai* egyébként egyben egy csillagképnek is a neve: „A Fényes Csarnok (Mingtang) csillagképtől nyugatra lévő három csillag a Lingtai csillagkép" *(Jinshu, Tianwenzhi shang).*

esetben az ott lakó szellem *(shen)* ereje, „manája" határozta meg.[80] A zarándokok valójában a szellemmel való kapcsolat révén annak *ling*jéből részesültek.[81] Ez a felfogás egyébként jellemző módon a samanizmus elemeit gyakran felmutató népi vallásosságban kristályosodott ki.[82] A *lingshan* (*ling*-hegy) kifejezés taoista összefüggésben vonatkozhat a mitikus Penglai-hegyre, a Kunlun-hegyre, buddhista kontextusban pedig a Keselyűcsúcs-hegyre.

VI. Konklúzió

1. Annak ellenére, hogy Wang Yi két glosszájában is egyértelművé teszi a *wu* és a *ling* azonosságát, a *Jiuge*ben, illetve a *Chuci* egészében valójában egyetlen olyan hely sincs, ahol a szó minden kétséget kizárólag ezt jelentené. Wang Yi a ciklus első és második versében azonosítja a két fogalmat, *A felhők urá*hoz írott magyarázatában szereplő mondatát azonban gyakran összemossák a következő megjegyzésével, mely szerint Chuban a sámánokat *lingzi*nek (a szellemek fiának, vagy a szellemekkel foglalkozónak) nevezik. Ez a kifejezés azonban szintén arra utal, hogy a *ling* szó szellemet jelent, illetve, hogy a *lingzi* sámánra történő használata Chu-specifikus. Habár nem elképzelhetetlen, hogy Wang Yi éppen ebből a használatból következtetett hibásan arra, hogy a *ling* is jelenthet sámánt, valószínűbbnek tűnik, hogy a *ling*ben szereplő sámán írásjegy, továbbá a *ling* és a sámán között valóban sok szálon fennálló összefüggésrendszer volt az egyik alapvető motivációja ezen elhamarkodott azonosítás megtételére.

2. Habár a *ling*–sámán *(wu)* azonosság sem a *Jiuge*ből, sem a *Chuci* egészéből, sem a Wang Yi előtti szövegekből nem bizonyítható, a

---

[80] Habár minden ilyen jellegű analógia bizonyos szinten félrevezető, Krjukov a *de* ('erény') szóról igyekezett bebizonyítani, hogy az eredetileg a polinéz *mana* által jelölt fogalomhoz hasonló jelentéssel bírt. Véleményem szerint a *ling* szó sok szempontból inkább megfelelne ennek a kifejezésnek. A hegyek *shen*nel és *ling*gel való telítettségére álljon itt két példa: „A hegyek a *ling qi*jének lakhelyei" (*Hou Hanji* 8); „A hegyek, legyenek kicsik vagy nagyok, mind rendelkeznek *shenling*gel. Ha a hegy nagy, a szelleme *(shen)* is nagy, ha a hegy kicsi, akkor a szelleme is az" (*Baopuzi* 17).

[81] NAQUIN–YÜ 1992: 11.

[82] COHEN 1988.

ling szó kötődése a samanisztikus praxisokhoz egyértelmű. Az eredetileg az esővel, illetve általában az Égből jövő áldással kapcsolatos írásjegyet ezen jelentése szoros összefüggésbe hozza az esővarázslást (általában a „természetvarázslást") *par excellence* módon gyakorló sámánnal. Az elsősorban a természet erőivel (szellemeivel) közvetlen kapcsolatot létesítő *wu* egyik legfontosabb attribútuma az adott közösség megóvásával, életben tartásával szorosan összefüggő esőidézés. A *Jiuge* ciklusban ez az etimológiailag is alátámasztható elemzés számos költői képben (eső, illetve felhő) megmaradt.

3. Szintén a *ling* eredeti jelentésével függ össze, hogy legalábbis a Han-kortól kezdve a Ling csillagnak az egész évi esőért mutattak be áldozatot. Korábban a tavaszi esőkérő ceremóniát a Sárkány csillagkép feltűnéséhez igazították, mely tény megerősíti a sárkány és az esőzés közötti, más forrásokból is kimutatható kapcsolatot.

4. Általánosan elmondható, hogy a *ling* a 'szellem', 'mágikus' és 'varázslatos' jelentésének „mélyén" az Égből a földre hulló eső, absztraktabban az áldásos, égi erők földön történő megjelenésére, illetve ennek megidézésére való képességre utal. Ezzel függ össze, hogy a *ling* szó gyakran szerepel asztronómiai összefüggésben: így például a négy szellemi állat *(siling)* alapképlete mindenképpen asztronómiai, illetve asztrológiai összefüggéseket sejtet. Az égi (és egyben szellemi) jelenségek vizsgálatára szolgáló *lingtai* hasonlóképpen az égi és a földi szférát köti össze, mint ahogy számos hegy nevében, illetve vele kapcsolatban is ugyanezen okból fordul elő ez a kifejezés. A *ling* kifejezés sámánokra és királyokra, lélekre és szellemre, mindenféle szellemi belátásra és bölcsességre, illetve áldásra és szerencsére vonatkozó jelentése ezek után már jobban érthető.

5. A *ling* írásjegy első jelentéseként majdnem minden hagyományos és modern szótár a *wu* szót adja meg, annak ellenére, hogy pusztán a *Jiuge* dalciklus (és a *Chuci*) két verséhez írt egy-egy Wang Yi-kommentár az, amely ezt a két szót azonosítja. A Han-kori írásjegyek szótárában, a *Shuowen jezi*ben eredetileg használt kifejezést a Qing-kori Duan Yucai, közvetlenül éppen Wang Yi glosszájára támaszkodva megváltoztatta. Valójában tehát egyetlen olyan Wang Yi és Xu Shen (i. sz. 2. század) előtti forrás sem létezik, melyben a *ling* szó kimutatható módon a sámánt jelölné, így mindazok a szótárak, melyek kizárólag a Wang Yi által helytelenül értelmezett két *Jiuge*-dalt tudják példaként hozni, ebben a kérdésben valószínűleg tévednek.

6. Továbbra is fennáll a kérdés, hogy a leginkább samanisztikusnak tartott *Jiuge*ben, illetve a *Chuci* egészében miért nem történik gyakori utalás magára a sámánra. Ezen probléma megoldása azonban már csak egy másik tanulmány tárgya lehet.

Felhasznált irodalom

ALLAN, SARAH. 1984. „Drought, human sacrifice and the Mandate of Heaven." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42.3: 523–539.

ALLAN, SARAH. 1997. *The Way of Water and Sprouts of Virtue.* Albany: SUNY Press.

BOILEAU, GILLES. 2002. „Wu and shaman." *Bulletin of the Society for Oriental and African Studies* 65.2: 350–378.

BOLTZ, WILLIAM G. 1993. „Shuo wen chieh tzu." In: MICHAEL LOEWE (ed.), *Classical Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, Institute of East Asian Studies, 429–443.

BRASHIER, K. E. 1996. „Han Thanatology and the Division of 'Souls'." *Early China* 21: 121–158.

BUJARD, MARIANNE. 2000. *Le sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux.* Paris, École française d'Extrême-Orient.

CHAN, TIM WAI-KEUNG. 1998. „The jing/zhuan Structure of the *Chuci* Anthology: A New Approach to the Authorship of Some of the Poems." *T'oung Pao* 84: 293–327.

CHANG, KWANG-CHIH. 1999. „China on the Eve of the Historical Period." In: MICHAEL LOEWE–EDWARD L. SHAUGHNESSY (eds.), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civlization to 221 B.C.* Cambridge, Cambridge University Press, 37–73.

Chuci buzhu. [Siku quanshu ed.] Hong Xingzu (komm.)

Chuci jizhu. [Siku quanshu ed.] Zhu Xi (komm.)

Chuci zhangju. [Siku quanshu ed.] Wang Yi (komm.)

Cihai. 1979. Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe.

Ciyuan. 1983. Beijing, Bejing Shangwu Yinshuguan.

COHEN, ALVIN P. 1978. „Coercing the Rain Deities in Ancient China." *History of Religions* 17: 244–265.

COHEN, M. L. 1988. „Souls and Salvation: Conflictiong Themes in Chinese Popular Religion." In: JAMES L. WATSON–EVELYN S. RAWSKI (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China.* Berkeley–Los Angeles–Oxford, University of California, 180–202.

DUAN YUCAI. 1981. *Shuowen jiezi zhu*. Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe.

ENO, ROBERT. 1990. *The Confucian Creation of Heaven.* New York, SUNY Press.

FALKENHAUSEN, LOTHAR VON. 1995. „Reflections on the political role of the spirit mediums in Early China. The *wu* officials in the *Zhouli*." *Early China* 20: 279–300.

GASSMANN, ROBERT H. 2000–2001. „Vom »Handeln« im Dao De Jing. Eine syntakto-semantische Analyse des Ausdrucks *wu wei*." *Oriens Extremus* 42: 19–40.

GLUM, PETER. 1982. „Rain Magic at Anyang?" *Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities* 54: 241–272.

GOLDIN, PAUL RAKITA. 2001. *Culture of Sex in Ancient China.* Honolulu, University of Hawaii Press.

GRANET, MARCEL. 1932. *Festivals and Songs of Ancient China.* Trans. E. D. Edwards. London, George Routledge & Sons, LTD.
GULIK, ROBERT VAN. 1974. *Sexual Life in Ancient China – Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* Leiden, E. J. Brill.
HANSEN, CHAD. 1993. „Meaning Change and Fa/Standards: Laws." *Philosophy East and West* 44.3: 435–488.
HANSEN, CHAD. 1995. „Qing (Emotions) in Pre-Buddhist Chinese Thought." In: JOEL MARKS–ROGER T. AMES (eds.), *Emotions in Asian Thought.* State University of New York Press, 181–211.
Hanyu da cidian. 1993. Luo Zhufeng (ed.), Shanghai, Hanyu Da Cidian Chubanshe.
Hanyu da zidian. 1989. Chengdu, Sichuan Cishu Chubanshe–Hubei Cishu Chubanshe.
HARBSMEIER, CHRISTOPH. 1999. „Weeping and Wailing in Ancient China." In: H. EIFRING (ed.), *Minds and Mentalities in Traditional Chinese Literature.* Beijing, Wenwu Chubanshe, 317–422.
HARPER, DONALD. 1987. „Wang Yen-shou's Nightmare poem." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1: 239–283.
HAWKES, DAVID. 1967. „The Quest of the Goddess." *Asia Major* 13: 71–94.
HAWKES, DAVID. 1993. „Ch'u-tz'u." In: MICHAEL LOEWE (ed.), *Classical Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, Institute of East Asian Studies, 48–55.
HOLZMAN, DONALD. 1998. „The Place of Filial Piety in Ancient China." *Journal of the American Oriental Society* 118.2: 185–199.
KALTENMARK, MAX. 1960. „Ling-pao: Note sur un terme du taoïsme religieux." *Mélanges publieux par l'Institut des Hautes Études* 2: 559–588.
KEIGHTLEY, DAVID N. 2000. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.).* Berkeley, Institute of East Asian Studies University of California.
KERN, M. 2001. „Ritual, text, and the formation of the Canon: Historical transitions of Wen in Early China." *T'oung Pao* 87.1–3: 42–91.
KÓSA GÁBOR. 2000. „In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty. Part I." *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research* 8.2: 131–179.
KÓSA GÁBOR. 2001. „Open Wide, Oh, Heaven's Door! Shamanism in China before the Tang dynasty. Part II." *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research* 9.2: 169–197.
KREMSMAYER, H. 1954. „Schamanismus und Seelenvorstellung im alten China." *Archiv für Volkenkunde* 9: 66–78.
LEWIS, MARK E. 1999. *Writing and Authority in Early China*. New York, SUNY Press.
LEWIS, MARK E. 1999a. „The feng and shan sacrifices of Emperor Wu of the Han." In: JOSEPH P. MCDERMOTT (ed.), *State and Court Ritual in China.* Cambridge, Cambridge University Press, 50–80.
LIN FUSHI. 1994. *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.)* (Ph.D. dissertation, Princeton University.)

LIPPIELLO, TIZIANA. 2001. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China, Han, Three Kingdoms and Six Dynasties.* Sankt Augustin, Monumenta Serica Institute.

LOEWE, MICHAEL. 1987. „The Cult of the Dragon and the Invocation for Rain." In: CHARLES LE BLANC–SUSAN BLADER (eds.), *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde.* Hong Kong, Hong Kong University Press, 195–213.

MARSHALL, ALISON. 2000. *From the Chinese Religious Ecstatic to the Taiwanese Theatre of Ecstasy: a Study of the Wu.* (Ph.D. dissertation, University of Toronto.)

NAQUIN, SUSAN–YÜ, CHÜN-FANG. 1992. „Introduction." In: SUSAN NAQUIN–YÜ CHÜN-FANG (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China.* Berkeley–Los Angeles–Oxford, University of California, 1–38.

PETERS, HEATHER. 1983. *The Role of the State of Chu in Eastern Zhou Period China: A Study of Interaction and Excharge in the South.* (Ph.D. dissertation, Yale University, New Haven.)

QUEEN, S. A. 1996. *From Chronicle to Canon.* Cambridge, Cambridge University Press.

QIU, XIGUI. 1983–85. „On the burning of human victims and the fashioning of clay dragons in order to seek rain as seen in the Shang dynasty oracle-bone inscriptions." *Early China* 9–10: 290–306.

SCHAFER, EDWARD H. 1951. „Ritual Exposure in Ancient China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14: 130–184.

SCHNEIDER, LAURENCE A. 1980. *A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent.* Berkeley, University of California Press.

SCHUESSLER, AXEL. 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese.* Honolulu, University of Hawaii Press.

SHAUGHNESSY, EDWARD L. 1997. „The Composition of 'Qian' and 'Kun' Hexagrams of the *Zhouyi*." In: *Before Confucius. Studies in the Creation of the Chinese Classics.* New York, SUNY Press, 197–220.

SHUN, KWONG-LOI. 1993. „Jen and Li in the Analects." *Philosophy East and West* 43.3: 457–479.

SUKHU, GOPAL. 1999. „Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets. The Chuci and Images of Chu during the Han Dynasty." In: CONSTANCE A. COOK–JOHN S. MAJOR (eds.), *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China.* Honolulu, University of Hawaii Press, 145–165.

SUN CHANG–KANG-YI 2001. „Liu Xie's Idea of Canonicity." In: ZONG-QI CAI (ed.), *A Chinese Literary Mind. Culture, Creativity, and Rhetoric in* Wenxin diaolong. Stanford, Cal., Stanford University Press, 17–31.

SUN XIAOCHUN–KISTEMAKER, JACOB. 1997. *The Chinese Sky during the Han. Constellating Stars and Society.* Leiden–New York–Köln, Brill.

TŐKEI FERENC–WEÖRES SÁNDOR. 1998. *Kilenc varázsének. (Csü Jüan: Kilenc dal).* Budapest, Balassi Kiadó.

WALEY, ARTHUR. 1955. *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China.* London, George Allen and Unwin.

WATERS, GEOFFREY R. 1986. *Three Elegies of Ch'u. An Introduction to the Traditional Interpretation of the Ch'u Tz'u.* Madison, Wisconsin University Press.

XU SHEN. 1991. *Shuowen jiezi*. Tianjin, Tianjin Guji Chubanshe.
YAMADA TOSHIAKI. 2000. „The *Lingbao* School." In: LIVIA KOHN (ed.), *Daoism Handbook*. Leiden–Boston–Köln, Brill, 225–255.
Zhonghua da zidian. 1978. Beijing, Zhonghua Shuyu Yingyin.

KÁDÁR ZOLTÁN DÁNIEL

*A kilenc intés*ről

A Liang herceg kilenc intése[1] avagy *Lianggong jiujian* 梁公九諫 című történelmi elbeszélést a neves Qing-kori irodalmár, Huang Pilie 黃丕烈 (1763–1825) adta ki 1803-ban *Shili ju congshu* 十禮居叢書 című művében.

Az elbeszélés arról szól, hogy a nemes és bölcs főminiszter, Di Renjie 狄仁傑 (630–700) miként akadályozta meg a 685-ben hatalomra jutott Wu Zetian 武則天 (624–705) császárnőt abban, hogy unokaöccsét, Wu Sansit 武三思 (?–707) tegye meg örökösének saját fia helyett. A mű történetét a következőképpen lehetne összefoglalni: A császárnő egy napon kikéri főhivatalnokai véleményét arról a döntéséről, hogy fia helyett unokaöccse örökölje a trónt. Valamennyi főhivatalnok közül egyedül Di főminiszter száll szembe döntésével. Kezdetben nemes igazságokkal, álomfejtéssel próbálja meggyőzni Wu császárnőt. Az áruló főminiszter, Zhang Yizhi 張易之 (?–705)[2] azonban ráveszi a császárnőt, fenyegesse meg a trónutódlás kérdésében ellenálló Dit, hogy amennyiben továbbra is kitart a törvényes trónörökös mellett, olajüstbe vetteti. A főminisztert azonban a fenyegetés a száműzött herceg támogatásától nem tántorítja el, míg végül a császárnő ráeszmél hibás döntésére, és fiát újra a fővárosba hívja.

A történet főhőse, Di főminiszter, a kínai elbeszélések egyik legnépszerűbb alakja. *A kilenc intés*en kívül főszereplője többek között a *Di bíró esetei* (*Di gong'an* 狄公案)[3] című bűnügyi történetgyűjteménynek is. Di személyét igazságossága, éles esze és nem utolsósorban szilárd jelleme tette közkedveltté.

A kilenc intés sok szempontból érdekes mű. Vizsgálata során számos kérdés merül fel, például, hogy az elbeszélés története milyen

---

[1] SYPHJ: 3–13. A művet 2002-ben fordítottam magyarra *A kilenc intés* címmel (KÁDÁR 2002), a továbbiakban így szerepel.

[2] MCMULLEN 1993: 1. Zhang Yizhi és fivére Wu császárnő kegyencei, a Tang-ház legelszántabb ellenfelei voltak, akiket 705-ben, a Tang-ház uralmának helyreállítása után meggyilkoltak. A Zhang fivérek gyakran bukkannak fel a kínai irodalomban mint negatív hősök.

[3] SUN 1958: 160.

fejlődési folyamaton ment keresztül, maga az elbeszélés mikor jött létre, s minek köszönhető egyedi formája, történetvezetése.

I. Di főminiszter legendaköre

I.1. Di főminiszter és a róla szóló hagyományok

Di Renjiét a mai kínai és – a holland sinológus, van Gulik munkásságának köszönhetően[4] – a nyugati olvasók is éles eszű detektívnek és igazságos bírónak ismerik. A kínai gondolkodásban azonban hosszú ideig nem bíróként tisztelték, hanem egyike volt azon idealizált személyeknek, akiket a császári hatalom az egész társadalom elé követendő példaként állított. Di főminiszter a különböző rétegeknek mást és mást jelentett. A köznép számára a természetfeletti erők fölött is hatalommal bíró,[5] igazságos elöljáró volt, az írástudók számára pedig Di Renjie testesítette meg a Tang-dinasztiához megingathatatlanul hűséges, eszményi hivatalnokot.

A Di főminiszter hűségéről szóló hagyományt a hiteles történelmi források nem támasztják alá.[6] A forrásokból inkább egy energikus és bátor ember képe bontakozik ki, aki kortársainál jóval veszélyesebb életet élt. Az is kiderül, hogy valójában Wu császárnő elkötelezett

---

[4] A nyugati sinológus, van Gulik a Tang-kori Kínában játszódó bűnügyi regényeket írt, melyeknek hőse Di főminiszter. Bűnügyi regényeiben, mint például a *The Chinese Gold Murders*ben, az *A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset* című regényben található eseteket is forrásként használta fel. Van Gulik olyan érdekesen dolgozta fel az eredeti forrásokat, hogy e munkássága önmagában is külön tanulmányozást igényelhet. Lásd GULIK 1962: 217–222 és az egyéb van Gulik-művek utószavait.

[5] MCMULLEN 1993: 6–19. A Di Renjiének a szellemi világ feletti hatalmáról szóló legendák Di 688-as szentélyrombolásából erednek. A 688-ban a Jangce deltavidékéhez küldött Di Renjie ugyanis leromboltatta számos olyan helyi istenség szentélyét, akiknek tiszteletét az emberek számára károsnak tartotta. A leghíresebb eset Xiang Yu (i. e. 232–202) szentélyének elpusztítása volt (LI 1995: 315). A *Taiping guangji* és egyéb források megőriztek különböző történeteket Di Renjiének a szellemvilággal való összecsapásairól, e történetek a korban szóban terjedő legendák írott változatai lehetnek.

[6] MCMULLEN 1993: 2. A Di főminiszterről szóló hagyományokat elsőként Sima Guang (1019–1086) vizsgálta meg kritikusan, és ő mutatta ki a legendában található anakronizmusokat is.

híve volt, s ha bármi lépést tett is a Tang-restauráció érdekében, az nem lehetett annyira erőteljes, mint amilyet a legendák neki tulajdonítanak. Az egyéb, hitelesnek tekinthető források sem beszélnek a Di főminiszternek tulajdonított legendás tettekről.

Di Renjiének a Tang-ház iránti kiemelkedő hűsége tehát hagyománynak tekinthető, egy olyan hagyománynak, amely halála után kezdett megformálódni. Létrejöttének alapvetően politikai okai lehettek: Wu császárnő interregnuma után a Tang-háznak szüksége volt egy olyan hősre, akit a hűség mintaképéül állíthatott. Di főminiszter különösen alkalmas volt erre, mivel nem bonyolódott bele a trónutódlás körüli véres eseményekbe. Nem sokkal halála után előléptették,[7] a következő évtizedekben több kitüntetést kapott, irodalmi alkotások jelentek meg legendás tetteiről. A legnagyobb változást azonban a 755-ben a Tang uralmat megrázó An Lushan 安祿山 lázadás hozta. A lázadás előtti időszakokban Di legendája a Wu-házzal való szembenállást jelentette, a lázadás után azonban sokkal többé vált ennél: a dinasztiához való hűség szimbóluma lett.

I.2. Di főminiszter történetének fejlődése

I.2.1. *Liang hercegének nem hivatalos története*

A kilenc intés alaptörténetét legkorábban feltehetőleg Di főminiszter kései kortársa, a Tang-kori írástudó és kalligráfus, Li Yong 李邕 (678–747) jegyezte le részletesen. Ő volt az az író, aki Di főminiszter legendáját komoly irodalmi szintre emelte. Li Yong Di főminiszteréhez hasonló, színes és kalandokban nem szűkölködő életet élt, aki pályafutásának kezdetén már a Tang-dinasztia hatalmának helyreállításáért küzdő hivatalnokok között volt. A Kaiyuan 開元 időszak (713–742) virágzásában Wu császárnő korának bajai lassan emlékekké váltak, és a Lihez hasonló, a küzdelemben részt vett hivatalnokok számára szükséges volt, hogy kialakítsák a Tang-dinasztiáért harcoló hős legendáját, mert így saját érdemeik sem merülhettek feledésbe.[8]

A kiemelkedő írói tehetségű Linek tulajdonított háromfejezetes, elveszett mű, a *Liang hercegének nem hivatalos története* (*Lianggong bie-*

---

[7] McMullen 1993: 51. Zhongzong császár 705-ös restaurációja után kitüntetett több hivatalnokot, ekkor tüntették ki – halála után első alkalommal – Di főminisztert is.

[8] McMullen 1993: 54–55.

zhuan 梁公別傳)[9] a legenda megformálódása szempontjából alapvető jelentőségű volt, valamennyi Di főminiszter tetteiről szóló alkotás e műre épült.[10] A *Liang hercegének nem hivatalos története* elveszett, de következtetni lehet formájára és tartalmára is, mivel *A Tang-ház új históriája* (*Xin Tangshu* 新唐書), valamint Sima Guang 司馬光 *A kormányzást segítő átfogó tükör* (*Zizhi tongjian* 資治通鑑) című munkája egyaránt idéznek belőle.[11] Az idézetekből[12] kiderül, hogy a mű nem tartozott a hivatalos irodalomba, a nyelvezete jóval oldottabb volt, mint a hivatalos munkáké. A szerző jó írói stílusa mellett tájékozott volt az udvari intrikákban és a Di főminiszter korabeli különböző eseményekben, és azokat remekül építette be az életrajzba, így az elbeszélés jellegűvé vált.

I.2.2. *Vers a hat nemes emberről*

Li Yong másik műve, a *Vers a hat nemes emberről* avagy *Liu gong pian* 六公篇 a *Liang hercegének nem hivatalos történeté*hez hasonlóan szintén kőtáblára faragott szöveg volt,[13] és ugyancsak elveszett. A versről mára csak annyit lehet tudni, hogy első része Di főminiszter legendás tetteivel foglalkozott, a második része pedig az „öt herceggel", avagy azzal az öt főhivatalnokkal, akik sikeresen vitték végbe 705-ben a Tang-ház hatalmának helyreállítását, és akiket a legenda szerint Di főminiszter segített hatalomra.

A vers irodalmilag kiemelkedő alkotás lehetett. A neves Tang-kori költő, Du Fu 杜甫, aki rendkívül nagyra értékelte Li Yongot, e művét tartotta legjobb versének.[14]

---

[9] MCMULLEN 1993: 63. Az elveszett mű címe a különböző forrásokban eltér, így például a *Quan Tang shi (A Tang-kori összes vers)* című gyűjtemény *Di gong jiazhuan*ként, *A nemes Di családi története*ként említi stb.

[10] MCMULLEN 1993: 63. A *Xin Tangshu*ban *(A Tang-ház új históriája)* található életrajz is ezt a művet használta fel forrásként.

[11] MCMULLEN 1993: 67.

[12] Sima Guang történeti műve például hét részt idéz és vizsgál meg a *Liang hercegének nem hivatalos történeté*ből. Az idézetekben *A kilenc intés* történetelemeinek egy része már a maihoz hasonló formában található.

[13] Li mindkét művét katalógusba vette a Song-kori Zhao Mingcheng *Fém és kő vésetek feljegyzései (Jinshi lu)* című műve. A *Jinshi lu* leírja a kőtáblát alkotó kalligráfus nevét és a kőtáblán található írásjegyek stílusát is. MCMULLEN 1993: 55.

[14] MCMULLEN 1993: 55–56. Du Fu 766 és 768 között az általa nagyra értékelt nyolc hivatalnokról, köztük az akkor már régen meggyilkolt Li Yongról is írt. Du Fu szerint Li Yong éppen olyan kiemelkedő személy volt, mint versének hősei.

I.2.3. Li Yong követőinek művei

Li Yong művei elvesztek, de fennmaradtak az őt csodáló és Di főminiszter hűségének hagyományát továbbvivő írástudók csoportjának alkotásai.

A 8. században élt költő, Gao Shi 高適 731 őszén Weizhoun 魏州 haladt át, azon a városon, ahol Di Renjie is elöljáró volt valaha. Itt írta az *Ének a három nemes emberről* avagy *San jun yong* 三君詠 című versét, amelyben Weizhou három neves hivatalnokának, köztük harmadikként Di elöljárónak áldásos tetteit mesélte el.[15] A vers a legkorábbi fennmaradt olyan alkotás, amely Di főminiszternek tulajdonítja a Tang-ház uralmának helyreállítását. Gao Shi forrásul Li Yong Di főminiszternek állított kőtábláját használhatta, a vershez írt előszava ugyanis említi, hogy járt Di főminiszter weizhoui szentélyében, ahol a kőtábla állt.

Az An Lushan lázadás utáni időszakban Du Fu, aki Di főminiszterrel rokoni kapcsolatban[16] állt, megírta *Di ming fu* 狄明府 avagy *A bölcs Di elöljáró* című versét. A mű megerősítette a hagyományt, amely szerint Di főminiszter volt az, aki elérte a trónörökös száműzetésből való visszahívását. Más alkotók, mint Sun Ti 孫逖, a főminiszter igazságos kormányzói tevékenységét dicsérték.[17]

Li Yong csodálói közt kiemelkedő személy volt Xu Hao 徐浩. Xu több munkájában is említette Di főminiszter tetteit, de a legenda kialakulásának szempontjából legfontosabb írása a mára elveszett, egykötetes *Luling wang zhuan* 廬陵王傳 avagy *Luling hercegének*[18] *története* volt. A *Luling wang zhuan* elbeszélés jellegű mű lehetett, tartalmának rövid összefoglalása megtalálható a Song-kori bibliográfiában, a *Wenxian tongkaó*ban 文獻通考 *(A források átfogó tanulmányozása)*.[19]

Di főminiszter legendájának létrehozói között kell említeni még Tian Hongzhenget 田弘正, Weizhou katonai kormányzóját. Tian újraépíttette a főminiszternek az An Lushan lázadás során elpusztított szentélyét, és megbízta a neves irodalmárt, Feng Sut 馮宿, hogy egy

---

[15] MCMULLEN 1993: 56.

[16] MCMULLEN 1993: 58.

[17] MCMULLEN 1993: 59. A Li Yong irodalmi körébe tartozó írástudók közül többen írtak Di főminiszterről. Így Sun Ti mellett meg lehet említeni Cen Shent és másokat is, akik hosszabb-rövidebb műveikkel valamiképp hozzájárultak a legenda kialakulásához.

[18] Wu császárnő Lulingba űzte a trónörököst, így a „Luling hercege" elnevezés Wu Zetian fiára, Zhongzong császárra utal.

[19] MCMULLEN 1993: 61.

különleges feliratot készítsen a szentélybe. Feng írása Di főminiszter politikai sikereiről és az „öt herceg" hatalomra juttatásáról szólt.[20]

I.2.4. A Tang-kori anekdotagyűjtemények

A Tang-kor híressé vált történetei, anekdotái – köztük a Di főminiszterhez kapcsolódók is – több anekdotagyűjteményben maradtak fenn. A gyűjtemények közül a legenda szempontjából a legjelentősebbek a 978-ban Li Fang 李昉 szerkesztette *Taiping guangji* 太平廣記 avagy *A Taiping időszak széles körű feljegyzései*, valamint a Liu Su 劉肅 szerkesztette *Da Tang xinyu* 大唐新語 avagy *A Nagy Tang-kori történetek új elbeszélése*. Az anekdotagyűjtemények megőrizték a korabeli teljes hagyományt, így Di főminiszter legendájának valamennyi részét.

1.2.5. Di főminiszter életrajza a hivatalos történeti művekben

Di főminiszternek a *Jiu Tangshu*ban 舊唐書, vagyis *A Tang-ház régi históriájá*ban található életrajza átvétele annak az elveszett életrajznak, amely Wei Shu 韋述 759-ben elkészült munkájában, a *Guoshi*ben 國史 *(A birodalom története)* szerepelt. Az életrajzban nem esik szó Di főminiszter legendás tetteiről, csupán az írás végén, egy „hozzátoldott" szakaszban, amelyről bizonyítható, hogy később keletkezett.[21]

A Tang-ház új históriája (*Xin Tangshu* 新唐書) eltér a *Jiu Tangshu*tól. Ebben Di főminiszter legendás tettei nagyobb mértékben keverednek a valós tényekkel, mivel *A Tang-ház új históriája* Li Yong művét használta forrásként.

I.2.6. *A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája*

Li Yong műve elveszett, ám fennmaradt egy későbbi templomi kőtábla vagy sztélé,[22] amelyet Fan Zhongyan 范仲淹 (989–1052), a reformszellemű Song-kori politikus-irodalmár vésetett és emeltetett 1033-ban. A kőtáblán található írás, melynek címe *A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája* (*Tang xiang Lianggong miaobei* 唐相梁公廟碑) és a *Liang hercegének nem hivatalos története* a történet menetét illetően nagyjából egyezhettek, már csak azért is, mert a

---

[20] MCMULLEN 1993: 61–62.
[21] MCMULLEN 1993: 36–49; LIU 1975: 89, *Liezhuan* 39: 2885.
[22] SYPHJ: 885–889.

kőtábla dicséri és forrásként említi a *Liang hercegének nem hivatalos történetét*.

A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája szigorúan klasszikus *(wenyan)* és a klasszikus nyelvhez képest is rendkívül tömör nyelvezettel írt, csiszolt munka, számos esetben csak utal azokra az eseményekre, melyek a szöveg keletkezésének korában nyilvánvalók lehettek az olvasó számára. A mű sajátos kompozíció szerint épül fel: nyitó- és zárórész keretezi a tömör, klasszikus stílusú prózát, a szöveg maga erősen tagolt. A Di főminiszter életének egy-egy szakaszát bemutató passzusok végén drámai felkiáltás, utána pedig a szakasz rövid, verses összefoglalása található.

Fan száműzetésbe menet Pengzen 彭澤 haladt át, azon a városkán, ahol Di is magisztrátus volt, s ahol a hagyomány szerint megoldotta híres bűnügyi eseteinek némelyikét. Fan vigasztalást kereshetett saját igazságtalan száműzetésére a bátor egyenessége miatt számtalanszor száműzött Di emlékében. Az általa vésetett kőtáblán szereplő Di ezért minden cselekedetében felmagasztosult hőssé vált, s számos regényessé vált hőstette hordozott Fan korának olvasója számára aktuális üzenetet.

I.2.7. *A kilenc intés dala*

A történet fejlődésének következő lépcsője *A kilenc intés dala* (*Lianggong jiujian ci* 梁公九諫詞) volt.[23] A *dal* (*ci* 詞) szó *A kilenc intés dala* esetében nem arra a Tang-korban megjelent lírai műfajra utal, amely a Tang birodalomba beáramló idegen – elsősorban belső-ázsiai – dallamok és hangszerek hatására jött létre, hanem más, Tang-kori értelemben szerepel, 'énekes elbeszélés' jelentésben. A *ci* kifejezés ilyen használatára példa több, Dunhuangból 敦煌 előkerült szöveg is.[24]

A kilenc intés dala a Tang- és az Öt dinasztia idején jött létre, átmenetet képezhetett a korban virágzó énekes elbeszélés és a később megjelenő történelmi elbeszélés között. Formája megfelelhetett az énekes elbeszélés szabályainak, melyben prózai és lírai részek váltják egymást, s a lírai részeket szigorú szabályok kötik meg. Sajnos az énekes elbeszélések közül rendkívül kevés maradt fenn,[25] a legtöbbet prózai formában írták újra. Ez történt *A kilenc intés daláv*al is, amelyet *A kilenc intés* feltételezett Song-kori szerzője írt át mai, prózai formájába.

---

[23] SYPHJ: 3.

[24] SYPHJ: 3. A Dunhuangból előkerült *ci* szövegeket nem írták át, így azok a *ci* műfaj eredeti formájában maradtak fenn.

[25] SYPHJ: 3. Ilyen fennmaradt mű például a *Xia nüfu ci*.

I.2.8. *A kilenc intés* elbeszélés

A kilenc intés formailag feltehetően *A kilenc intés dalá*nak szerkezetét követte, de nyelvi és egyéb szempontokból új módon dolgozta fel a történetet.

I.2.9. *A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset regénye*

A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset avagy *Wu Zetian si da qi'an* 武則天四大奇案 című regény a 18. században keletkezhetett, szerzője ismeretlen.[26] A hatvannégy fejezetes regény első harminc fejezete Di Renjie elöljáróságának idejét mutatja be, amikor Di bonyolult bűneseteket old meg, és védi a szenvedő, elnyomott embereket.[27] A maradék harmincnégy fejezet *A kilenc intés* történetéből merít, Di főminiszter udvari harcait mutatja be a Tang-dinasztia védelmében. A történet itt is a trónörökös visszatérésével végződik.

A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset két részének kapcsolatát illetően több vélemény is van. Van Gulik szerint a mű első, Di Renjie elöljáróságának idején játszódó része irodalmi értékét tekintve messze felülmúlja a másodikat, amelyet feltehetően egy később élt szerző írt hozzá az első szakaszhoz.[28] Idema szerint viszont éppen az első részt írták bevezetésül a már meglévő második szakaszhoz.[29] Bármilyen is a két rész közti kapcsolat, a regény második részét – annak irodalmi értékétől függetlenül – a Di főminiszterről szóló legendák továbbfejlődésének tekinthetjük. A regény ugyanakkor összekapcsolja a Di főminiszter hűségéről szóló hagyományt a későbbi, bírói munkásságáról szóló hagyománnyal.

II. A kilenc intés

II.1. *A kilenc intés* datálása

Huang Pilie a *Shili ju congshu*ban két művet adott ki, a *Lianggong jiujian*t és a *Xuanhe yishi*t 宣和遺事 (*A Xuanhe korból reánk maradt em-*

---

[26] A regény megjelent van Gulik fordításában (GULIK 1976: 1–23).

[27] A mű ezen részét külön is kiadták *Di Gong'an* avagy *Di bíró* címen. Lásd GULIK 1976: 226.

[28] GULIK 1976: 225–227.

[29] IDEMA 1977: 159–162.

lékek), mely utóbbi a Song-dinasztia bukása körüli eseményeket írja le.[30] Huang mindkét művet Song-korinak vélte, de kérdéses, hogy azok valóban ebből az időszakból származnak-e.[31]

A *Xuanhe yishi*ről Huang azt írta, hogy az Song-kori mű alapján készült, mégis, néhány azóta megismert adat azt mutatja, hogy valójában későbbi, Yuan-kori példány volt a birtokában.[32]

Huangnak *A kilenc intés*hez írt utószavából kiderül, hogy az elbeszélést tartalmazó kéziratot a rajta lévő pecsétek alapján csupán a Ming-dinasztia Jiajing 嘉靖 időszakáig (1522–1566) tudta visszavezetni. Akkor az írás jelentős műgyűjtők birtokában volt, tehát valóban régi példányról lehetett szó.[33] Arra azonban, hogy a mű a Song-korban keletkezett volna, a jelenlegi adatok alapján nincs bizonyíték.[34]

II.2. *A kilenc intés* egyedi formája

A kilenc intés meglepő formát mutat: kilenc, szigorúan tagolt szakaszból áll össze a történet, a különálló szakaszok között erős tartalmi kapcsolódás van. Minden egyes szakasz egy-egy intés, címük egyszerűen Első, Második stb. intés. Sajátos ritmust alakít ki a prózában írt szakaszok köré épülő verses keret. A szakaszok úgy kezdődnek: „Zetian…", „Egy másik napon Zetian…", a végükön pedig Di főminiszter figyelmeztetése található: „A trónörökös helye Luling hercegét illeti, Wu Sansit nem szabad trónörökössé tenni!" Az így keretbe foglalt részek, noha tartalmilag természetesen eltérnek, az olvasóban mégis a monoton ismétlődés érzetét keltik, szinte balladai módon sugallják a főminiszter szavainak elkerülhetetlen igazságát. A monoton ismétlődést csupán az utolsó intés oldja fel, amikor minden jóra fordul, s az utolsó mondat már nem a főminiszter intése, hanem a feszültséget levezető befejezés. Jellemző a történet remek szerkesztésére, hogy a szakaszok keretének ismétlődése mellett sem szakad meg a mese fonala.

A kilenc intés tagoltsága olyan, mintha az egyes intések egy vers versszakai lennének. Az is elképzelhető, hogy e felépítés *A kilenc intés dalá*nak formájából ered. Abban az esetben, ha ez a feltételezés igaz, *A kilenc intés* mai formája úgy alakulhatott ki, hogy a mű valószínűleg Song-korban élt szerzője átdolgozta a forrásmunkát, *A ki-*

---

[30] WXDCD 797.
[31] HANAN 1970: 162–164.
[32] HANAN 1970: 163.
[33] SYPHJ: 890–891.
[34] HANAN 1970: 162–164.

*lenc intés dalá*t nyelvileg, némiképp tartalmilag is – hiszen egy félig lírai mű tartalmilag nem egyezhetett egy prózában írt alkotással –, de *A kilenc intés dalá*nak szerkezeti formáját meghagyta.

Erősen valószínű, hogy *A kilenc intés* történetéhez eleve, már *A kilenc intés dalá*nak létrejötte előtti időktől hozzátartozott a tagoltság, s *A kilenc intés dalá*nak ismeretlen szerzője a korábbi tagolt felépítést használta fel az „énekes elbeszélés" műfaji követelményeinek megfelelően. Tagoltság jellemzi Di főminiszter *A Tang-ház régi históriájá*ban található életrajzát is, amely harmincnégy különálló szakaszra osztható.[35] Ha *A Tang-ház régi históriájá*nál újabb műveket, például *A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtábláj*át vagy Di főminiszter *A Tang-ház új históriájá*ban található életrajzát nézzük, azok szövege is erősen tagolt. Mivel a kőtábla és az *Új históriá*ban lévő életrajz egyaránt a *Liang hercegének nem hivatalos életrajza* nyomán készült, annak szerkezetéről is hasonló forma tételezhető fel.

A kilenc intés formai jellemzői közt említeni kell még a hozzátartozott nyitóverset, mely elveszett, mint az Huang Pilie utószavából kiderül. Huang újraírta a verset. A nyitóvers *A kilenc intés* tartalmát foglalja össze, Huang tehát feltételezte, hogy az eredeti nyitóvers szintén a mű tartalmi összefoglalása lehetett.

*A kilenc intés dalá*nak formáját őrző elbeszélés elején álló nyitóvers azt a látszatot kelthette, hogy a mű nem régebbi munka átdolgozása, hanem más Song-kori művekkel egy időben létrejött alkotás (mivel a Song-kori elbeszélések közös jellemzője a nyitóvers), így a vers hiánya megkönnyíti az elbeszélés formai elemzését.

II.3. *A kilenc intés* történetvezetése

A kilenc intés szakaszai önálló történetek, melyek összefűzve remekül illenek az elbeszélés átfogó dramaturgiai vonalába. Minden szakasz egy-egy hasonló módon felépített szellemi összecsapás Di főminiszter és a császárnő között. A szakasz elején az összecsapás indítóoka található, ami lehet egy kérdés, vagy egy baljós álom, mellyel a császárnő fordul a főminiszterhez, vagy egy kérés a száműzött császár érdekében, mellyel Di főminiszter folyamodik a császárnőhöz. Ezt követi a csúcspont, amikor Di éles elmével és ékes szavakkal kifejti a problémát, néha egy-egy anekdotát iktat közbe, esetleg valami bátor cselekedetet hajt végre. Végül a befejezés leve-

---

[35] McMULLEN 1993: 37.

zeti az indulatokat, ám az olvasó csupán a következő részben tudja meg, mi lesz a hatása Di főminiszter szavainak. Minden rész végén ott van a főminiszter szigorú ítélete, mely szinte előre jelzi a történet elkerülhetetlen végét.

Az elbeszélés teljes, átfogó történetvezetését a fokozódó feszültség jellemzi. Kezdetben az összecsapások csak szellemi síkon zajlanak, de a történet vége felé egyre inkább a tettek kerülnek előtérbe. A kezdetben vitára hajlandó császárnő kínhalállal fenyegeti a főminisztert, és kincsekkel próbálja meghajlásra kényszeríteni. Di főminiszter remekül vitatkozik, és amikor a tettekre kerül a sor, nem habozik, akár magát is feláldozná a jogos trónörökösért. Éppen bátor fellépése az, amellyel sikeresen meggyőzi a császárnőt. A felgyülemlett feszültséget végül az utolsó intés vezeti le. *A kilenc intés* fokozódó feszültségét még jobban erősíti az, az eredeti legendához képest megváltozott kompozíciós elem, hogy Di győzelme az olvasó számára egyáltalán nem biztos, a császárnő nem egyszerűen próbára teszi a főminisztert, hanem annak valós veszélyekkel kell szembenéznie a győzelemért.

II.4. *A kilenc intés* nyelvezete

A Song-korban megjelenő történelmi tárgyú elbeszélések nyelvezetében a hivatalos történeti munkák klasszikus nyelve keveredik a beszélt nyelvhez közelebb álló elemekkel.[36] *A kilenc intés* annyiban különbözik más, korabeli elbeszélésektől, hogy nyelvezete közelebb áll a klasszikus, mint a beszélt nyelvhez. Az elbeszélés formajegyeit vizsgálva például szembetűnő, hogy a „mond"-ra a klasszikus nyelven írt elbeszélésekre jellemző *yue* 曰 igét, nem pedig a beszélt nyelven írt elbeszélésekben használatos *dao* 道 igét alkalmazza. Ugyancsak hiányoznak a beszélt nyelvű elbeszélésre jellemző gyakori narratív elemek, mint a *huashuo* 話説.[37]

*A kilenc intés*ben feltűnően kevés a leíró rész, a párbeszédek sokkal hangsúlyosabbak. A leíró részek nem ecsetelnek részleteket, hanem precízen az előzményeket, egy-egy eseményt, a párbeszédek következményeit vagy a végkifejletet írják le. A leírás ilyen tömör módja nem jellemző a *baihua* nyelven írt elbeszélésre, s további kuta-

---

[36] XU 2000: 92–94. A történelmi témájú elbeszélések nyelvezete átmenet a klasszikus és a beszélt nyelv között, ezért egyedi és a nyelvészeti kutatások számára értékes nyelvi réteget alkot.

[37] Az elbeszélésekben található *wenyan–baihua* kapcsolatról és narratív elemekről bővebben lásd HANAN 1981: 1–27.

tás tárgya lehet az a feltételezés, hogy a leíró részek tömör jellege esetleg *A kilenc intés dalá*nak öröksége. Nem zárható ki, hogy *A kilenc intés dalá*t átdolgozó feltételezett Song-kori szerkesztő az elbeszélést prózává alakította, ám kevéssé változtatott a leírások és a párbeszédek arányán. *A kilenc intés dalá*ról nem tudni, hogy előadták-e vagy sem, de formája mindenképp verses előadást tükrözött, így kevés prózai rész szakíthatta meg benne a verses előadást.

II.5. *A kilenc intés* műfaji besorolása

A kilenc intés műfajának meghatározása igen összetett kérdés. A kínai irodalomtörténeti művek nem sorolják be egységesen egy műfajba. A többféle besorolás oka, hogy az elbeszélés más és más szempontok – így tartalom, nyelvezet és forma – szerint osztályozva különböző műfajokba tartozik.

II.5.1. A történelmi elbeszélés

A kilenc intés témáját tekintve tartozhat a történelmi elbeszélések műfajába. A beszélt nyelvű történelmi vagy históriás elbeszélés műfaja jelenlegi ismereteink alapján legkésőbb a Song-korban jelent meg.[38] A történelmi elbeszélés gyökerei azonban a kínai irodalom kezdeti időszakához nyúlhatnak vissza.[39] Kínában, ahol a történetírás nagy hagyományokkal rendelkezett, érthető módon nagy népszerűségnek örvendett a történelmi események regényes feldolgozása, mely kisebb műveltséggel rendelkező közönség számára is átélhetővé tette a régi eseményeket. A Song-korban a históriás elbeszélés az elbeszélések közt az egyik legnépszerűbb és legvirágzóbb volt, a társadalom felsőbb rétegeinek támogatását is élvezte.[40] Olyan Song-kori mesélőről is tudunk, „akinek már a felmenői is a császár előtt mondtak történeteket."[41] Több konfuciánus gondolkodó a történelmi elbeszélést tartotta a „vulgáris" elbeszélések között az egyetlen elfogadhatónak, mellyel nagy tömegeket lehet tanítani, mert az elbeszélések más fajtáival szemben a történelmi elbeszélés valós tényeken alapul.

---

[38] Nem zárható ki az sem, hogy már jóval korábban megjelent. A *baihua* elbeszélés – melynek része a históriás elbeszélés – datálásáról hosszú, máig tartó viták folynak. Hu Congjing művében külön összefoglalja és elemzi ezeket a vitákat. Lásd HU 1998: 292–296.

[39] WANG–ZHANG 2001: 1–16.

[40] SYXSS.

[41] *Wu Zimai Mengliang lu*. SYPHJ: 900.

A történelmi elbeszélés ilyen megítélése többek között a nagy Qing-kori gyűjtemény, a *Siku quanshu* 四庫全書 annotált bibliográfiája, a *Siku quanshu zongmu tiyao* 四庫全書總目提要 szerkesztőjenek, Ji Yunnek 紀昀 (1724–1805) a munkásságában csúcsosodott ki.[42]

Annak a kérdésnek a tárgyalása előtt, hogy *A kilenc intés* milyen szempontok alapján tartozhat a történelmi elbeszélések közé, érdemes tisztázni, hogy a kínai irodalomban milyen szempontok alapján osztják fel az elbeszéléseket, milyen terminussal jelölik a históriás elbeszélést, és mik voltak a históriás elbeszélés kritériumai.

A beszélt nyelvű *(baihua)* kínai elbeszélés hagyományos rendszerezése a Déli Song-korban történt meg. Az akkor született írások, mint például Meng Yuanlao 孟元老 *Dongjing menghua lu* 東京夢話錄 *(A Keleti Főváros álombéli feljegyzései)* című műve leírták a specializálódott vásári mesemondók szakterületeit. Általában négy fő előadásról, a „regényes elbeszélések" (*xiaoshuo* 小說), a „szútramagyarázatok" (*shuojing* 說經), a „történelmi elbeszélések" (*jiangshi* 講史) és a „válaszének" (*hesheng* 合聲) előadásáról beszélnek, melyeken belül számos kisebb alcsoport található. Az előadások pontos rendszerezését illetően azonban eltérnek a források, a rendszerezés kérdését a jelenkori kutatók is vitatják.[43] Elfogadott tény viszont, hogy a Song-kori felosztás szolgált alapul a fokozatosan megjelenő *baihua* elbeszélések rendszerezéséhez. A különböző felosztások – figyelemre méltó módon – abban egységesek, hogy a történelmi elbeszélést mind önálló, külön irányzatként kezelik.

A hagyományos kínai irodalomszemlélet szerint az első, féligmeddig beszélt nyelvű elbeszélések a vásári mesemondók „sűrített" szövegkönyvei voltak, melyeket az előadók a színtársulatok szövegkönyveihez hasonlóan használhattak. E felfogás azonban megkérdőjelezhető. A korai művekben is már megfigyelhető, hogy a szerzők egy élő előadás utánzására törekedtek, ezért „átvették" a mesemondó szerepét, a mesemondók élőnyelvi stílusához hasonlóan írtak, mintha nagy közönség előtt beszélnének. Csakhogy ez – több bizonyíték is utal rá – nem a művek „szövegkönyv" formáját, hanem a tudatos alkotói szándékot mutatja. A művek nyelvezetét erősen befolyásolta az élőbeszéd, ám azok nyelvezete klasszikus elemekkel tűzdelt *írott* nyelv volt. A legkorábbi *baihua* művek tehát olyan írott történetek, melyek inkább az olvasni tudó közönség számára készültek. Nyelve-

---

[42] WANG–ZHANG 2001: 163–165.

[43] Hu Congjing összegyűjtötte a 20. században a kérdéssel kapcsolatban folytatott vitákat, így Hu Shi, Chen Ruheng, Wang Zhonglin és mások véleményét, s az eltérő felosztásokat az áttekinthetőség érdekében táblázatokban ábrázolta. Lásd HU 1998: 299–301.

zetük, szerkezetük mégis erősen kapcsolódott a szóbeliséghez. Feltételezhető, hogy gyakorta szóbeli áthagyományozódás után írták le őket.

A históriás elbeszéléseket nevezik *pinghuá*nak 平話 is (szó szerint „sima, egyszerű beszéd").[44] A *pinghua* elnevezés a mai használatban leginkább a történelmi témájú műveket foglalja magába. A kifejezés azonban – történelmi fejlődését és használatát tekintve – jóval tágabb értelemmel bír, jelöli a történelmi elbeszéléseket is, de nem speciálisan a történelmi elbeszélésekre használt elnevezés. Például a *Siku quanshu*[45] szerint a csak töredékesen fennmaradt Ming-kori enciklopédia, a *Yongle dadian* 永樂大典 tartalmazott *pinghua* elbeszéléseket, melyek „előző korok anekdotáiból és csevegéseiből összeállított szövegek", tehát semmiképp sem történelmi elbeszélések voltak.

Meglehetősen nehéz a ránk maradt *pinghua* elbeszélések keletkezésének idejét meghatározni. Gyakran kérdéses, mely művek azok, melyek valóban régiek, tehát Song- és Yuan-koriak, s melyek azok, amelyek később születtek, és amelyeket csupán félreértésből, vagy nyereség- és dicsvágyból mondtak réginek. A legrégebbi[46] ránk maradt *pinghua* mű feltehetően a későbbi *Nyugati utazás* előfutára, *A Nagy Tang-dinasztiabeli Tripitaka mester szent könyveket hoz* (*Da Tang Sanzang qu jing shihua* 大唐三藏取經詩話) című elbeszélés, mely eltér a többi *pinghuá*tól vallási témájával és erős tagoltságával.[47]

*A kilenc intés*t történelmi elbeszélésként vizsgálva felmerül a kérdés: mik voltak a históriás művek *(jiangshi)* alapvető kritériumai?[48]

---

[44] A *pinghua ping* részét írják a 'sima' jelentésű *ping* írásjeggyel, de ugyanezt az írásjegyet gyakorta módosítják úgy, hogy elé teszik a hagyományos 214 írásgyököt tartalmazó rendszer 149-ik, 'beszéd' gyökét.

[45] 54. juan, *Zashuo lei, zunmu san, Pingbo shiwei* szakasz.

[46] A datálásról bővebben lásd HANAN 1970.

[47] A mű a Tang-kori szerzetes, Xuanzang (kb. 595–664) indiai utazását írja le regényes formában. A Tang-kori szerzetes lejegyezte izgalmas utazásait, melyeket a Song-korban átdolgoztak, megregényesítettek. E történelmi témájú elbeszélésre épült a későbbi nagyregény, *A nyugati utazás (Xiyou ji)*. A *Da Tang Sanzang qujing shihuá*t azért is lehet *pinghua* műnek tartani, mert Xuanzang naplója már önmagában is „regényes", izgalmas mű, melyet a Song-kori *pinghua* szerző még regényesebbé tett. A mű kialakulásának folyamata ebben hasonló az egyéb *pinghua* művekéhez, melyeknek szerzői igyekeztek a mű eleve izgalmas alaptörténetét még tovább regényesíteni.

[48] Az alábbi felosztás alapjául Xie Xianggai rendszerezése szolgált. SYXSS: 49–51.

a) Elmúlt idők, emelkedések, bukások történetei

A történelmi elbeszélésről az 1253-ban íródott *Feljegyzések a virágzó fővárosról* avagy *Ducheng jisheng* 都城紀勝[49] így ír:

A történelmi elbeszélés az, amikor az előző dinasztiák históriás könyveiből mesélnek, szólnak felemelkedésről és bukásról, vagy felelevenítik a régi háborúk eseményeit.[50]

Wu Zimu 吳自牧 *Mengliang lu*jában 夢梁錄 *(Az álombéli főváros feljegyzései)*[51] azt olvashatjuk:

A történelmi művek elbeszélését nevezik „Korokat átfogónak" is, mesélnek a Han- és Tang-dinasztiák történelmi könyveiből, felelevenítenek rég volt háborúkat…

Az álombéli főváros feljegyzései említi az első írott históriás művet, melynek címe *Fu Hua pian* 復華篇, azaz *Kína újra erőre kap* volt. Noha e mű nem maradt fenn, feltételezhető, hogy azok közé a „híres tábornokok tetteit megörökítő történetek" közé tartozott, melyek a Song-dinasztia dzsürcsik ellen vívott háborúiról szóltak. E történetekről a *Zuiweng tanlu* 醉翁談錄 *(A részeges öregember beszédeinek feljegyzése)*[52] egyik szakasza ír, tartalmukat nagy vonalakban onnan ismerjük.[53]

A hadi téma szorosan kapcsolódott a történelmi elbeszélésekhez, így a korai művek rendszerezése során olyan is előfordult, hogy ha egy mű elmúlt eseményt elevenített fel, ám nem beszélt „felemelkedésről és bukásról, vagy háborúk történetéről", akkor a „regényes elbeszélések" *(xiaoshuo)* közé sorolták.[54]

b) Félig igaz, félig kitalált történet

Már a *Feljegyzések a virágzó fővárosról* azt írta, hogy a históriás elbeszélések „félig igazak, félig hamisak", míg a regényes elbeszélé-

---

[49] *Guanyuan Naide weng (A kertjét locsoló türelmes öregember)* alkotása, a korabeli nagyvárosi életet bemutató mű. SYPHJ: 898.

[50] A vásári mesemondókról szóló passzusok részletesebb magyar fordítását lásd KÁDÁR 2002: 8–10.

[51] SYPHJ: 899. A *Mengliang lu* és a *Ducheng jisheng* egyaránt a Song-kori nagyvárosi életet mutatják be.

[52] Luo Ye alkotása, a mű idevonatkozó részét lásd SYPHJ: 903–907.

[53] SYXSS: 44–45.

[54] SYXSS: 45. Xie konkrét példákat is felhoz az esettel kapcsolatban.

sekben „több a kitalált, mint a valós".[55] E meghatározás a kínai elbeszélések történetében nagy jelentőséggel bírt, és számos vitát eredményezett abban a kérdésben, hogy vajon egy történelmi hátteret nélkülöző, csupán művészi értékre törekvő regényes elbeszélést vagy egy történelmi alapokra épülő, ám azt művészi módon feldolgozó históriás elbeszélést nehezebb-e létrehozni.[56]

A históriás elbeszélések „félig igazak, félig hamisak" definíciója felveti azt a problémát is, hogy az alkotónak össze kell egyeztetnie a történelmi alapot és az irodalmi alkotást. A históriás elbeszélés akkor lesz értékes, ha a műben nem feszül ellentét e kettő között. Kínában azonban hagyomány volt a történelmi hűségre való törekvés, így az elbeszélések szerzőinek gondot jelentett, hogy mennyire szakadhatnak el a történelmi háttértől a művészi érték javára.[57]

c) Nyitó- és záróvers

A históriás elbeszéléseket a vásári mesemondók előadásának stílusa szerint írták, így az elbeszélések elején nyitóvers, a végén záró-

---

[55] SYPHJ: 898.

[56] WANG–ZHANG 2001: 1–10. Van olyan nézet is, hogy a kínai elbeszélés egyik alapkérdése ez. A kínai írástudók számára lényeges kérdés egy mű hitelessége. Mivel az irodalmat a valóság tükrének tartották és gyakorta tartják annak ma is, a kínai irodalomszemlélet szerint csak a hiteles alkotás számított művészileg is jó alkotásnak. A hitelesség viszont nem jelentette a teljes realitást: gyakran meseszerű elemeket tartalmazó elbeszéléseket is hiteles alkotásoknak tartottak, mivel történetük valamilyen módon hiteles történeti tényen alapult. Más esetben komoly alkotásokat tarthattak hiteltelennek, ha a szerző az alaptörténetet kitalálta. Az ilyenfajta realitás tehát a történelmi háttér realitása. Ezzel a nézettel állt szemben az a csoport, amelyik a tartalmi realitást hangsúlyozta, azt, hogy a szerzőnek a szereplők és a helyzetek megformálásában kell az életszerűségre törekednie. A Ming-kor végén, a Qing-kor elején élt irodalmár, Jin Shengtan (1608–1661) úgy határozta meg a regényes és a históriás elbeszélés közti különbséget, hogy a regényes elbeszélés „az írás*ban* hozza létre az eseményt", avagy az írást felhasználva létrehoz eseményt, míg a históriás elbeszélés „az írás*sal* meséli el a történteket, avagy írói eszközöket felhasználva ír le megtörtént eseményeket". Véleménye szerint nehezebb históriás, mint regényes elbeszélést írni. Volt olyan elgondolás is, hogy éppen a regényes elbeszélés írása nehezebb, mivel a szerzőnek egyedül, minden alap nélkül kell megteremtenie egy teljesen új történetet. Wu Woyao (1866–1910) szerint viszont mindkét csoportba tartozó elbeszélés írása egyaránt nehéz, mivel szerzőik más és más problémákkal találkoznak.

[57] A „félig igaz, félig kitalált" definíció kérdéséről bővebben lásd WANG–ZHANG 2001: 45–49.

vers található. A nyitóvers röviden mesél a történet előtt volt időkről, vagy felkelti az érdeklődést a mese tartalma iránt, a záróvers összegzi a történetet és ítéletet mond.[58]

Az elbeszéléseken belül található verses szakaszok hasonlatosak azokhoz a versekhez, amelyekkel a mesemondók ékesítették előadásukat, hogy így oldják fel az elbeszélés monotonságát.

d) Beszélt és klasszikus nyelvi keveredés

A históriás elbeszélések alaptörténetei a hivatalos történeti munkákból származnak, így klasszikus nyelven jöttek létre. A történelmi elbeszélések írói azonban a beszélt nyelvhez közelibb nyelvet használnak, így az elbeszélések klasszikus nyelve igen leegyszerűsített, alkalmanként a klasszikus prózában szokatlan nyelvi jelenségeket tartalmaz.

e) Az elbeszélések hosszabbak

A történelmi elbeszélések általában nagyobb lélegzetű témákról szólnak, melyeknek leírásához hosszabb művekre van szükség. A Song-korban megjelenő történelmi elbeszélések még nincsenek fejezetekre tagolva, így meglehetősen hosszúak, s hiányzik belőlük a gyakori tartalmi törés.[59]

f) A hivatalos történeti munkák felhasználási módja

A történet felépítésében a történelmi elbeszélések gyakorta az átfogó történeti munkákra (például *A kormányzást segítő átfogó tükör*re) hagyatkoznak, míg a szereplők karakterét általában az egyes dinasztiákról szóló történelmi művek alapján formálják meg.

g) A hivatalos történeti művektől eltérő szemlélet

A történelmi elbeszéléseket hivatalos történeti munkák alapján írták, ám gondolatviláguk, értékrendjük eltérő volt, mivel az elbeszéléseket a városi ember szabadabb szelleme, ítélete hatja át.

---

[58] Mivel a Song-kori *pinghua* elbeszélésekre még nem volt jellemző a fejezetekre tagoltság, a nyitó- és záróversek nem töltöttek be fejezetelválasztó funkciót.

[59] Bizonyos fajtájú törés volt, így például a *Wudai shi pinghua (Az Öt dinasztia népszerű története)* az egyes dinasztiák története szerint tagolódik, míg például a *Xuanhe yishi*t részekre osztották.

Kérdés, hogy a históriás elbeszélés műfaji kritériumainak mely pontokban felel meg *A kilenc intés*.

„Az elmúlt idők, felemelkedések, bukások történetei" pontnak *nagyjából* felel meg. Valóban elmúlt eseményeket örökít meg, a trónörökös bukását, majd újbóli felemelkedését meséli el, ám nem található benne harci cselekmény, az olvasó csak közvetve értesül ilyesmiről. Más históriásnak avagy *pinghuá*nak osztályozott műveket vizsgálva úgy tűnik, hogy a harci cselekmények leírása elengedhetetlen része az elbeszélésnek, ahogy *Az álombéli főváros feljegyzései* külön meg is említi ezt. Az elbeszélés ezért csak tágabb értelemben tekinthető *pinghuá*nak.

A kilenc intés a „félig igaz, félig kitalált történet" elvárásnak teljességgel megfelel, mivel a Di főminiszterről szóló legenda hatására jött létre.

„A nyitó- és záróvers" meglétének vizsgálatában Huang Pilie írására támaszkodhatunk, aki említi és újraírja az elveszett nyitóverset. Záróversről nem tudunk, noha nem lehet kizárni, hogy létezett. Ebben a kérdésben *A kilenc intés* alapvetően megfelel a históriás elbeszélés elvárásainak.

A kilenc intés nyelvezete „a beszélt és klasszikus nyelvi keveredés" kérdésében eltér más történelmi elbeszélésektől az azokban hagyományos narratív elemek hiánya miatt. Ugyanez igaz az elbeszélés formájára is, mivel hiányzik a más történelmi elbeszélésekre jellemző, a vásári mesemondók előadását utánzó forma.

A kilenc intés jóval rövidebb egyéb történelmi elbeszéléseknél, hiszen egy rövid időszakon belül játszódó egyetlen eseményláncot tárgyal.

A történet a *Liang hercegének nem hivatalos élettörténet*en alapul, amelyet *A kormányzást segítő átfogó tükör* és *A Tang-dinasztia új históriája* is ugyanúgy forrásként használt fel, így megfelel a történelmi elbeszélés elvárásainak. Ugyanakkor hangvétele eltér a hivatalos történeti művekétől. Di főminiszter szinte népmesei közvetlenséggel beszél a császárnővel (*A kilenc intés előszavá*ból kiderül, hogy az elbeszélést a „nemhivatalos" történetek közé sorolták, valószínűleg éppen mesés hangvétele miatt), s valamennyi szereplő a hivatalos munkáktól eltérő alakként jelenik meg.

II.5.2. „Az intés" mint műfaj

A kínai irodalomban szinte a kezdeti időktől jelen vannak olyan művek, amelyeket leginkább „intésként" (*jian* 諫) lehet meghatározni.[60]

---

[60] Az olyan klasszikus prózai antológiák, mint az 1692-ben az addigi antológiák mintájára kiadott *Guwen guanzhi* avagy *A régi szövegek tökéletes*

Valójában nem lehet az intést műfajnak nevezni, mivel számos fajta irodalmi és nem irodalmi alkotást[61] tömöríthet magába, s nincsenek formai kritériumai, tartalmilag viszont összekapcsolja az idetartozó műveket. Ugyancsak összekapcsoló erőként hat az intés *funkciója*, az uralkodó meggyőzése.

Ha megvizsgálunk olyan korai munkákat, mint a *Zhanguo ce* 戰國策 vagy a *Guoyu* 國語,[62] rendkívül nagy számban találhatók bennük intések. Ennek oka az a kínai nézet, mely szerint a jó hivatalnoknak és miniszternek kötelessége figyelmeztetni az uralkodót hibáira, különben az ország népe látja kárát a helytelen döntéseknek. A valóságban ez rendkívül veszélyes feladat volt, hiszen a szókimondó főhivatalnok gyakran a saját életét tette kockára. Di főminiszter maga is gyakran került bajba egyenessége miatt.[63] A korai művek gondolatvilága azonban azt tükrözte, hogy az uralkodó meggyőzhető, ha az őt figyelmeztető miniszter, hivatalnok gondolatmenete helyes. Ha az uralkodó mégsem hallgat az őt figyelmeztető személyre, maga is kárát láthatja. Például a *Guoyu Zhou beszédei* részében található *Zhao gong jian Li wang mi bang* 召公諫厲王弭謗 *(Zhao hercege inti Li királyt, amikor az el akarja hallgattatni az emberek panaszait)* című szakaszban[64] Li király nem hallgatott az őt briliáns érvekkel intő Zhao hercegre, ezért a királyt „három év múlva Zhi földjére űzték".

A kínai irodalomban szinte minden korban fellelhetők az intés jellegű művek. Az elbeszélések közt is találni egyéb, intésről szóló alkotásokat, így például a jóval későbbi, már a *huaben* 話本 irodalomba tartozó mű, a *Lao Feng Tang zhi jiang Han Wudi* 老馮唐直諫漢文帝 *(Az öreg Feng Tang közvetlenül inti a Han-dinasztia Wu császárát)*[65]

áttekintése (a mű ismertetését lásd HAFT–IDEMA 1997: 161) számos intést tartalmaznak különböző korokból, ami világosan mutatja, hogy az intés szinte a kezdetektől fogva töretlenül része volt a kínai írásbeliségnek. Lásd *Guwen guanzhi* 1982.

[61] Az intés műfajába tartozó műveket az egyedi műfaji besorolás mellett két nagy csoportra oszthatjuk: az intés történetét meseszerűen leíró elbeszélő jellegű intés-történetre, valamint az esszé jellegű memorandumra.

[62] HAFT–IDEMA 1997: 78–79. E két mű a Zhou-kor utolsó időszakának, a Hadakozó fejedelmeségek korának (i. e. 403–i. e. 221) különböző történeteit írja le. A történetekben közös, hogy bölcs személyeknek kell bennük meggyőzni egy főminisztert vagy uralkodót az éppen adott kérdésben, a hangsúly a rábeszélés módszerén van. A két gyűjtemény tehát rendkívül jó forrás az intés műfaj kialakulásának tanulmányozásához.

[63] Bővebben írnak száműzetéseiről a hivatalos történeti munkák és *A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája* is.

[64] *Lidai wenxuan* 1963: 18–21.

[65] HONG 1995: 149–153; SUN 1958: 80.

ugyancsak egy intés-történet. Kérdés, hogy mik voltak az intés tartalmi kritériumai, s *A kilenc intés* ezek közül melyeknek felel meg.

a) A helytelen kormányzás

Az intés-történet csak abban az esetben nyer érvényt, ha a kormányzásban valami hiba van, melyet ki kell javítani.

b) Megtévedt uralkodó

Az uralkodó valahol hibát követ el, melyet csak úgy lehet kijavítani, ha a mindenható uralkodót az intő személy sikeresen meggyőzi.

c) Bátor tisztségviselő

Az uralkodót intő személy mindig a cselekmény pozitív hőse, aki tisztában van a helyes értékrenddel és ragaszkodik ahhoz. Az ilyen személy az emberek javát nézi, egyfajta bölcs, aki belelát az emberek szívébe.

*A kilenc intés*ben „a helytelen kormányzás" aktuális kérdése a trónörökös száműzése, melynek hátterében a trónbitorló Wu-ház hatalomra törése húzódik. Di főminiszter intései nemcsak a száműzött herceg, de az egész Tang-ház érdekeit képviselik. Az első pontba illik *A kilenc intés*.

A „megtévedt uralkodó" kitűnő példája Wu császárnő. Meggyőzhető, s visszahívja fiát, amikor belátja hibáját.

A „bátor tisztségviselő" Di főminiszter. Di érti az emberek gondolatait, átlátja a helytelen kormányzás veszélyét. Erényes, nem hagyja el a Tang-dinasztia szolgálatát akkor sem, amikor saját érdeke és biztonsága ezt kívánná.

A kilenc intés – tartalmát tekintve – tehát beleillik az intés műfajába.

II.5.3. A szellemvilágról szóló elbeszélések

Sun Kaidi 孫楷弟 műve, a *Zhongguo tongsu xiaoshuo shumu* 中國通俗小説書目 *(A kínai elbeszélések bibliográfiája) A kilenc intés*t a „démonűzésről szóló elbeszélések" (*yaoshu* 妖術) közé sorolja.[66] A démonűzésről szóló elbeszélések az elbeszélések Song-kori rendszere-

[66] SUN 1958.

zésében valójában a „regényes elbeszélések" *(xiaoshuo)* „természetfelettiről szóló különös történetek" (*lingguai* 靈怪) alfajába tartoznak. Az ő rendszerezésével ellentétben a *Song Yuan pinghua ji* 宋元平話集 *(A Song- és Yuan-kori történelmi elbeszélések gyűjteménye)* szerzője, Ding Xigen 丁錫根, *A kilenc intés*t a többi históriás mű közé vette be.[67] Kérdés, hogy milyen oka lehet ennek a látszólagos zavarnak.[68]

Említettem már, hogy *A kilenc intés* nem sorolható be egy műfajba sem, hanem egyes részei különböző műfajok kritériumainak tesznek eleget. Ding Xigen a mű históriás elbeszéléseknek megfelelő részeit alapul véve dönthette el, hogy beteszi gyűjteményébe *A kilenc intés*t, míg Sun Kaidi egyezést láthatott *A kilenc intés* és más, szellemekről, természetfelettiről szóló elbeszélések között. Lényeges az is, hogy míg a regényes elbeszélés *(xiaoshuo)* és a történelmi elbeszélés között éles határ húzódott, a természetfeletti jelenségek leírása belefért a történelmi elbeszélés kereteibe annak kialakulása óta éppúgy, mint a regényes elbeszélésbe is. A kínaiak számára a valódi kérdés az alaptörténet történelmi hűsége vagy kitaláltsága, s nem maguknak a leírt eseményeknek a realitása volt. Olyannyira igaz ez, hogy a Ming-kori történelmi elbeszélésekben már egyértelműen megfigyelhető a történelmi és a természetfeletti események összeolvadása.[69]

A besorolásbeli keveredés nem csak *A kilenc intés* sajátja. *A Nagy Tang-dinasztiabeli Tripitaka mester szent könyveket hoz* című elbeszélést például Sun ugyanúgy a „démonűzésről szóló elbeszélések" közé sorolja, Ding Xigen sem vette be gyűjteményébe, ellenben Patrick Hanan egyik cikkében[70] a históriás művek között vizsgálja. Ugyanezt a művet Xiao Xiangkai 蕭相愷 könyvében a „szútramagyarázó" *(shuojing)* művek között írja le.[71]

A kilenc intés bizonyos szempontok alapján a szellemvilágról szóló elbeszélések közé sorolható. Kérdés, hogy melyek ezek a szempontok. *A kilenc intés* a „természetfelettiről szóló elbeszélések" közé tartozhat Di főminiszter személye miatt. A már említett templomrombolások miatt kialakult legenda révén, a hagyomány a szellemvilág feletti hatalmat tulajdonított Di Renjiének. Ez *A kilenc intés*ben

---

[67] SYPHJ.

[68] A zavart növeli, hogy többen, például Lu Xun és Tan Zhengbi is, az elbeszélést Song-kori „*huaben*ként" tárgyalják (LU 1997: 89; TAN 1957: 2). A legkorábbi *huaben* elbeszélések azonban a Ming-korból származnak, így *A kilenc intés* semmiképp sem *huaben* elbeszélés, ha a *huaben* kifejezést a ma elfogadott terminológia szerint használjuk.

[69] WANG–ZHANG 2001: 46.

[70] HANAN 1970: 162.

[71] SYXSS: 151–159.

is megtalálható,[72] a főminiszter égi küldöttként jelenik meg, ismeri az Ég szándékát, bírja az Ég támogatását.[73] Ő közvetíti a felsőbb hatalmak akaratát. Amikor a császárnő ellenáll Dinek, nem egy egyszerű emberrel áll szemben, hanem az Éggel, mely baljós álmokkal és más természetfeletti jelenségekkel sújtja. Az ősi kínai hiedelem szerint a baljós ómenek, katasztrófák annak a jelei, hogy az Ég megvonta a támogatását az uralkodótól. Az egyes szakaszok végén a főminiszter zárószavaiban az Ég szándéka tükröződik, mely megváltoztathatatlan, akár Di egyenes jelleme.

Di főminiszterben megvan az álomfejtés képessége is. Minden alkalommal pontos álomfejtő, aki kijavítja az áruló főminiszter saját hasznát leső, rossz álomfejtését.

A főminiszter érvelési rendszerében is állandó helyet kap a kínai hitvilág. Egy alkalommal azzal fenyegeti meg a császárnőt, hogy amennyiben unokaöccse követné a trónon saját fia helyett, a túlvilágon éhezni fog, mivel senki sem mutat be áldozatot nagynénje szellemének. A császárnő számára ez valós és ijesztő fenyegetés. Más alkalommal a főminiszter arra a csodálatos módon partra vetődött vastáblára hivatkozik, mely szerint a császárnő tíz és tízezer évig fog uralkodni. Mivel a császárnő uralkodási időszakai közt kettő nevében is szerepel a „tízezer év", a császárnőnek le kell mondania trónjáról. A mai olvasó számára meglepő, hogy a hitvilág nemcsak az érvelésben játszik szerepet, de erősen befolyásolja a császárnő politikai döntését is. *A kilenc intés*t a „természetfelettiről szóló elbeszélések" közé sorolhatja a csodák és a hitvilág ilyen meseszerű túlsúlyba jutása is.

A műben a csodákról javarészt közvetve hall az olvasó. Az elbeszélés a csodák számos fajtáját felvonultatja, ír mesebeli állatok felbukkanásáról, Buddha lábnyomának megjelenéséről, különös természeti jelenségekről és más csodás dolgokról is.

---

[72] McMULLEN 1993: 76. *A kilenc intés* Di főminiszter szellemvilág feletti hatalmáról szóló részeinek alaptörténetét Sima Guang is idézte a *Lianggong biezhuan*ból, tehát *A kilenc intés* feldolgozta a már meglévő, Di főminiszter történetében lévő csodás elemek hagyományát.

[73] Kínában úgy tartották, hogy az emberi cselekedetek hatással vannak a felsőbb világra, az Égre. Az Ég baljós jeleket küld, ha az uralkodó helytelenül viselkedik, ezért történnek az elbeszélésben baljós csodák, amikor a császárnő a szokásokat megszegve unokaöccsét akarja a trónra ültetni. Az égi csodákról mint az emberi viselkedésre adott válaszokról alkotott elképzelések kialakításában nagy szerepe volt a Han-kori konfuciánus gondolkodónak, Dong Zhongshunak (i. e. 179–104).

II.6. *A kilenc intés* elő- és utószava

Meglepő, hogy *A kilenc intés* a hosszú történelmi művekhez hasonlóan rendelkezik elő- és utószóval. Az, hogy *A kilenc intés*hez – rövidsége mellett – mégis írtak elő- és utószót, arra utal, hogy a művet más históriás művekkel együtt kezelték, és arra is, hogy a mű felkeltette az irodalmárok érdeklődését. Az elő- és utószó vizsgálatából kiderülhet, mik voltak azok a pontok, amelyek a leginkább felkeltették a tudósok figyelmét, és az is, hogy az elbeszélést milyen szempontokból vizsgálták meg. Fény derülhet arra, hogy az idők során mi történt a művel, melyet ma *A kilenc intés*ként ismerünk.

II.6.1. *A kilenc intés* előszava

*A kilenc intés előszavá*t[74] ismeretlen szerző írta. Először röviden ismerteti a történetet, majd verset ír a Wu család uralma alatti keservekről. Idéz egy másik verset is, melyet a Tang-kori Lü Wen 呂溫[75] (774?–813) írt Di főminiszterről. Magáról az elbeszélésről az *utószó* befejező szakasza ír. Megemlíti, hogy *A kilenc intés* azon fajta művek közé tartozott, melyeket „Zhao Qi 趙岐 (?–201) nemhivatalosnak (*waitang* 外堂) osztályozott volna". Zhao Qi a Han-korban élt, a klasszikus műveket újrarendszerező tudósok közé tartozott. A *waitang* besorolás *A kilenc intés* esetében arra vonatkozik, hogy története meseszerű, regényes, nem egyezik a hivatalos történeti munkákkal.

Az *előszó* említi, hogy *A kilenc intés* régóta áthagyományozódó történet. Ebből következtetni lehet arra, hogy az előszó jóval a Song-kor után keletkezhetett.

A továbbiakban az *előszó* szerzője saját módszerét ismerteti, mellyel kijavította a régóta áthagyományozódó történet példányaiban akkorra felbukkant hiányokat, hibákat. A mű három példányát veti össze, így hoz létre egy mércéül szolgáló változatot.

*A kilenc intés előszavá*ról elmondható, hogy java része szépirodalmi jellegű, a filológiai vizsgálat viszonylag rövid benne.

II.6.2. *A kilenc intés* utószava

Huang Pilie *utószava* az *előszótó*l meglehetősen eltérő felépítésű. A rövid, újraírt nyitóverstől és a nyitóvers újraírásának történetétől

---

[74] SYPHJ: 889–890.

[75] McMULLEN 1993: 66. Lü Wen Li Yong követői közé tartozott. Tőle származik a legkorábbi utalás a *Lianggong biezhuan*ra.

eltekintve egyáltalán nem irodalmi mű, hanem egy igen alapos filológiai vizsgálat leírása.

Huang azt a kéziratot vizsgálja, melyből később kiadta *A kilenc intés*t. Az, hogy már csak *egy* meglévő kéziratot említ, arra utal, hogy arra az időre az *előszó*ban említett többi változat elveszett. Utal arra is, hogy az *előszó* ismeretlen szerzője korábban élt, mint Huang.

Huang vizsgálata során a rá jellemző alapossággal jár el.[76] Végigvezeti *A kilenc intés* kéziratának áthagyományozódását, vizsgálja a kéziraton lévő pecséteket, azokból megállapítja, kiknek volt a birtokában. Elemzi a kéziraton lévő jegyzeteket is. Feltételezi, hogy a könyvgyűjtők, akik Jiangsu tartomány azon körzetében laktak, ahol ő is élt, más helyen bukkantak rá a kéziratra, és onnan hozták vissza.

Huang figyelmét – az *előszó* írójával szemben – inkább magának a kéziratnak a tanulmányozása kötötte le. Nem említ hibákat, csak kiegészít, dokumentálja a kézirat állapotát, ám nem változtat a történeten semmit.

III. Összefoglalás

A Song-kori vagy Song-korinak vélt művek vizsgálata nem csak a Song-kori elbeszélések megértése miatt fontos, mivel a későbbi beszélt nyelvű elbeszélések is a korai művekben gyökereznek. A Song-kori elbeszélések műfaji, filológiai, tartalmi és nyelvi vizsgálata segíthet a beszélt nyelvű elbeszélés a Ming-korra már bonyolultabbá váló elméletének mélyebb megértésében és a rendszerezésével, osztályozásával kapcsolatos problémák megoldásában.

A kilenc intés több szempontból is figyelemre méltó darabja a Song-kori elbeszélés-irodalomnak. A számos kérdés miatt, amely tanulmányozása során felmerül, jellegzetes műnek is tekinthető, amely megmutatja, hogy általánosan is milyen sok kérdést vet föl a Song-kori elbeszélések kutatása. *A kilenc intés* műfaji hovatartozása összetett kérdés, a mű több műfajba is tartozhat.

S végül, de nem utolsósorban *A kilenc intés* irodalmi szempontból is értékes alkotás, mely nemcsak a korabeli, de a mai olvasó számára is élvezhető és tanulságos.

---

[76] Huang filológiai munkásságáról bővebben lásd TAN 1985: 1622 (6383).

Felhasznált irodalom

Rövidítések

WXDCD = BAO KEYI (ed.), *Zhongguo wenxue da cidian*. [A kínai irodalom nagyszótára.] Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe, 1997.
SYPHJ = DING XIGEN. *Song Yuan pinghua ji.* [A Song- és Yuan-kori történelmi elbeszélések gyűjteménye.] Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe, 1990.
SYXSS = XIE XIANGKAI. *Song Yuan xiaoshuo shi*. [A Song- és Yuan-kori elbeszélés története.] Hangzhou, Zhejiang Guji Chubanshe, 1997.

CAO YIBING. 1998. *Xiayi Gong'an xiaoshuo shi*. [A harcművészeti és bűnügyi elbeszélések története.] Hangzhou, Zhejiang Guji Chubanshe.
GULIK, ROBERT VAN (trans.) 1976. *Celebrated Cases of Judge Dee. (Dee Goong An).* New York, Dover Publications Inc.
GULIK, ROBERT VAN. 1961. *The Chinese Nail Murders*. New York, Avon Books.
GULIK, ROBERT VAN. 1962. *The Chinese Gold Murders*. London, Penguin Books.
GULIK, ROBERT VAN. 1967. *Necklace and Calabash*. New York, Charles Scribner's Sons.
GULIK, ROBERT VAN. 1968. *The Lacquer Screen*. London, Penguin Books.
Guwen guanzhi. [A régi szövegek tökéletes áttekintése.] Changsha, Hunan Renmin Chubanshe, 1982.
HAFT, LLOYD–IDEMA, WILT. 1997. *A Guide to Chinese Literature*. Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
HANAN, PATRICK. 1970. „Sung and Yüan vernacular fiction." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 30, 159–184.
HANAN, PATRICK. 1981. *The Chinese Vernacular Story*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. (Harvard East Asian Series, 94.)
HONG PIAN. 1995. *Qingping shantang huaben*. [Történetek a Qingping-hegyi csarnokból.] Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe.
HU CONGJING. 1998. *Zhongguo xiaoshuo shixue changbian.* [A kínai regény történetéről hosszan.] Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe.
IDEMA, WILT. 1977. „The Mystery of the Halved Judge Dee Novel: The Anonymous *Wu Tse-t'ien Ssu-ta Ch'i-an* and its Partial Translation by R. H. van Gulik." *Tamkang Review* 8.1: 155–169.
KÁDÁR ZOLTÁN DÁNIEL. 2002. *A kilenc intés*. Szentendre, magánkiadás.
LI FANG (ed.) *Taiping guangji*. [A Taiping időszak széles körű feljegyzései.] Reprint kiadás. Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe, 1995.
Lidai wenxuan. 1963. [Különböző korokból válogatott klasszikus szövegek.] Beijing, Zhongguo Qingnian Chubanshe.
LIU XU (ed.) 1975. *Jiu Tangshu*. [A Tang-ház régi históriája.] Beijing, Zhonghua Shuju.
LU XUN. 1997. *Zhongguo xiaoshuo shilüe*. [A kínai elbeszélés rövid története.] Ji'nan, Qishu Shushe.
MCMULLEN, DAVID. 1993. „The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restauration of 705." *Asia Major* 6.1: 1–83.

OUYANG XIU (ed.) 1975. *Xin Tangshu*. [A Tang-dinasztia új históriája.] Beijing, Zhonghua Shuju, 1975.
SUN KAIDI. 1958. *Zhongguo tongsu xiaoshuo shumu*. [A kínai beszélt nyelvű elbeszélések bibliográfiája.] Beijing, Zuojia Chubanshe.
TAN ZHENGBI. 1957. *Huaben yu guju*. [A *huaben* elbeszélések és régi drámák.] Shanghai, Gudian Wenxue Chubanshe.
TAN ZHENGBI. 1985. *Zhongguo wenxuejia da cidian*. [A kínai irodalmárok nagyszótára.] Shanghai, Shanghai Shudian.
WANG RUMEI–ZHANG YU. 2001. *Zhongguo xiaoshuo lilun shi*. [A kínai elbeszélés elméletének története.] Hangzhou, Zhejiang Guji Chubanshe.
XIE XIANGKAI. 1997. *Song Yuan xiaoshuo shi*. [A Song- és Yuan-kori elbeszélés története.] Hangzhou, Zhejiang Guji Chubanshe.
XU SHIYI. 2000. *Gu baihua cihui yanjiu lungao*. [A régi baihua nyelv szókincsének kutatásáról átfogóan.] Shanghai, Shanghai Shiji Chuban Jituan–Shanghai Jiaoyu Chubanshe.

KALMÁR ÉVA

Mutatványok és átváltozások
A kínai színjáték előtörténetéből

A hagyományos színjátékot a kínaiak kultúrájuk egyik alapköveként tartják számon. Olyan sokrétű és kifinomult művészetként, amelynek létrehozására és valódi élvezetére csak maguk a kíniak képesek, és amely képességek ősidőktől fogva jellemzik a kínai kultúrát, jelen voltak már ősi szertartásaikban is. A színjáték, illetve a dráma azonban csak a 13. század táján jelent meg Kínában, mégpedig mind az írott források, mind pedig a képi ábrázolások tanúsága szerint nyomban érett és teljes formában. (Mintegy másfélszáz drámaszöveg maradt fenn a 13–14. századból;[1] a Shanxi tartomány Hongtong járásában fellelt, színházi előadást ábrázoló Yuan-kori falfestményen[2] kilenc színész látható a színpadon, mindannyian díszes öltözékben, tehát nem szedett-vedett társulat kezdetleges előadásáról van szó; s máig fennmaradtak Kína északi és középső területein 12–13. században emelt falusi *templomi*, színpadként szolgáló építmények.[3]) Az a tény, hogy viszonylag érett színjátszásról szóltak az első nyilvánvaló adatok, az európai és kínai kutatókat egyaránt arra késztette, hogy az eredet után kutassanak.

Elsőként Wang Guowei 王國維 *Xiqu kaoyuan* 戲曲考源 (*Kutatások a színjáték eredetéről*, 1909) című tanulmányában, majd ezt követően még egy sor írásában[4] kitér szinte valamennyi kérdésre és jelenségre, amely a kínai színjáték előtörténetével kapcsolatban felmerül. Korai forrásokat idéz, melyek mutatványosokról, udvari bolondokról, harci táncokról, állattáncokról szólnak. Rekonstruál igen korai rituális jeleneteket, mint például a Dawu táncot 大武舞, mely a Zhoudinasztia megalapításáról szóló csatát idézi fel.[5] Sorra veszi a későbbi forrásokat is; felveti a kínai színjáték indiai eredetének hipotézisét; megpróbálja megfejteni például a drámaszövegekben található szerepköri elnevezések etimológiáját. Az embernek az az érzése, ha a kí-

---

[1] CANG MOUXUN (szerk.), *Yuanquxuan* (YCH 1–100); SUI SHUSENG (szerk.), *Yuanquxuan Waibian* (WP 101–162). Beijing, Zhonghua Shuju, 1961.

[2] SICKMAN 1937, idézi: CRUMP 1980: 31–33; továbbá LIU 1957.

[3] HUANG 1986.

[4] WANG 1957.

[5] WANG 1959: 104–108.

nai színjáték történetéről szóló későbbi munkákat olvassa, hogy mind Wang Guoweit ismétlik, csak néhány apró részlettel egészítik ki. Bizonyos értelemben ez így is van: a színjáték előtörténetének kutatói (nyugatiak és kínaiak egyaránt) elmerültek a különféle nyelveken íródott, meglehetősen homályos forrásokban,[6] falfestményeket, archeológiai leleteket vetettek össze, próbálták megfejteni a Dunhuangból, Turfánból a 20. század eleje óta előkerült leletek színjátszásra vonatkozó részeit, illetve a szövegekben rejlő információkat; az indiai és indonéziai, illetve a koreai és a japán színházról, színjátszásról szóló tudásukat vetették össze a kínai forrásokkal,[7] és ilyenformán igen sok részletre fény derült. A színjátszás történetéről szóló összefoglaló művek[8] keveset foglalkoznak az előtörténettel. Wilt Idema és Stephen H. West alapvető műve,[9] mely az összes fontos, 1100 és 1450 közötti időszakra vonatkozó forrást feltárja, a következőket írja a megelőző korokról:

> A színházi vigasságok Kínában nem az 1100 és 1450 közötti periódusban erednek, hanem hosszú előtörténetük van. Sajnos e történetet, mivel csak igen szórványos információmorzsák állnak rendelkezésünkre, és azok is igen nehezen értelmezhetők, nem rekonstruálták.[10]

Magának a Yuan-kori színjátszásnak a sajátosságait több mű is taglalja.[11] Az utóbbi évtizedekben azonban a „kulturális forradalom" után újra feléledt vidéki, helyi színjátékos tradíció (*difangxi* 地方戲, *quyi* 曲藝), valamint az ünnepekhez kötődő, archaikus gyökerű processziók, szertartásos mutatványok és alakoskodások kutatása nyomán[12] fény derült a kínai színjátszás korai korszakaiból fennmaradt szórványos leírások összefüggéseire is. (Mindenekelőtt az UNESCO támogatásával folyt nemzetközi kutatásra gondolok, amely a *nuoxi* 儺戲 [ragály- és ártásűző szertartások] mai formáit és történelmi nyomait tárja fel.[13])

---

[6] Többek között: LÜDERS 1911a; LÜDERS 1911b; LAUFER 1923; JAWORSKI 1936; REN 1958; MAIR 1983; QU 1988: 56–61; LI 1990.

[7] KALVODOVÁ 1973.

[8] ZHOU 1960; AOKI 1937; DOLBY 1976.

[9] IDEMA–WEST 1982.

[10] Uo. 4.

[11] Többek között: SHIH 1976; PERNG 1978; FORKE 1978; CRUMP 1980, SOROKIN 1970.

[12] LOON 1977; LOON 1992; *Liyuanxi*.

[13] Magáról a *nuo*-szertartásról az első részletes, értékelő leírást lásd GRANET 1926: 298–337. A *nuo*-szertartással foglalkozó, a 20. század első felében keletkezett nyugati írásokról lásd BODDE 1975: 76. Az újabb, elsősorban

Miért foglalkoznak sokan ilyen ködös és nehezen megfejthető dolgokkal? Nos, a kutatók úgy jártak, mint ahogyan Sellye János leírja a természettudományos kutatással kapcsolatban *In vivo* című könyvében: nem azt találják, amiért kutatni kezdtek, de közben rendkívül fontos és érdekes felfedezésekre bukkannak. Így tehát az alábbiak olykor alig adnak hozzá egy-egy apró adatot ahhoz, amit a téma ismerői amúgy is tudnak már a kínai színjátszásról, de közben mégis egész világok tárulnak fel annak a szeme előtt, aki csak számba veszi is az utóbbi évek eredményeit.

*

A kínai színjáték, akárcsak a görög vagy az indiai, vagy alighanem valamennyi színjátéka a világnak, szertartásokból ered. E megállapítás ilyen általános formában nyilván közhelynek tűnhet, de itt most nem is szeretném részletesen kifejteni: ezt megtették már előttem többen.[14] A szertartásos eredet és bizonyos szertartásosság azonban mindmáig jellemzi a kínai színjátékot, és akár kialakulásának történetét akarjuk számba venni, akár pedig megfordítva, már kialakult formái felől nézve próbáljuk jellegzetességeit magyarázni, mindenképp figyelembe kell vennünk a kínai rítusok egy-egy csoportját.

Igen korai mágikus táncok, termékenységrítusok ábrázolásai fellelhetők sziklarajzokon.[15] A klasszikus művek *(Shujing, Liji, Zuozhuan)* tanúsága szerint az állami, udvari kultuszokban gyakori volt a tánc, a processzió, melyben megjelenítettek, eljátszottak korábbi eseményeket, vagy éppen jelképes gesztussal idéztek fel egy-egy mítoszt. A fentebb már említett Dawu tánc is ilyen, ugyanúgy, mint az a kínai császárság végéig fennmaradt szertartás, amelynek során maga az uralkodó, az Isteni Földműves, Shennong helyébe lépve jelképesen elvégzi az első szántást a mezőgazdasági év kezdetén. Valamennyi ilyen utalás felsorolása szinte lehetetlen volna, viszont a kínai színjátszásnak ezek a szertartásos jelenetek, pontosan előírt gesztusok mindmáig jellemzői. Piet van der Loon véleménye szerint a processzió jellegű szertartások mind a mai napig fennmaradtak, és

---

kínai nyelvű tanulmányok annotált bibliográfiája: *Zhongguo nuoxi, nuowenhua yanjiu tongxun*. Guoli Qinghua Daxue Wenxue Yanjiusuo (szerk.), She He Zheng Minsu Wenhua Jijinhui, 1992, szerkesztőbizottság: Wang Qiugui (Taiwan), Li Fenglin (Taiwan), Qiu Gengliang (Taiwan), Chen Shouren (Hongkong), David Johnson (USA), Piet van der Loon (Oxford), Jaques Pinpaneau (Paris), Du Xiuming (Kína).

[14] Többek között: GRANET 1926; SUN KAIDI 1944; LOON 1977.

[15] LIAO 1990: 61.

belőlük bármikor kialakulhatnak újabb és újabb színházi formák.[16] A mindmáig fennmaradt, ősi rituális formák közül a legnyilvánvalóbb kapcsolata a színjátékkal az ártás- és ragályűző *nuo*-játékoknak *(nuoxi)* van. A *Lüshi Chunqiu* 3., 8. és 12. fejezetében a szerző leírja a háromféle *nuo*-szertartást: *1.* Az országbélieké; *2.* az uralkodóé; *3.* a nagy *nuo*-szertartás. Az országbéliekét tavasszal, az uralkodóét ősszel, a nagy *nuo*-szertartást pedig télen mutatták be. Mindháromnak az a lényege, hogy az épületek sötét sarkait végigjárják, dobolva és kiáltozva, s állatot ölnek, hogy az ártást hozó erőket kiűzzék, ezáltal az évszaknak megfelelő energiáknak (*qi* 氣) utat engedjenek. A nagy *nuo*-szertartásról részletes leírás található *A Késői Han-dinasztia történeté*nek szertartásokról szóló fejezetében,[17] valamint Zhang Heng 張衡 (i. sz. 78–139) *Dongjingfu* 東京賦 *(Költemény a Keleti Fővárosról)* című művében.[18] Han-kori sírok feltárásakor megtalálták a *nuo*-processzió képi ábrázolását is:[19] 11 tigrisfejű, embertestű, egyenesen álló szörnyalak és egy tigrisfejű, szájában kígyót tartó lény látható a Shandong tartományi Yinanban feltárt Han-kori sírbeli ábrázoláson. A Qiangliangként 強梁 azonosított kígyót tartó alakon kívül a többi lény egyforma, az írott forrásokban pedig (a nagy *nuo*-processzióra vonatkozóan) tizenkét különféle állatot szimbolizáló lényről esik szó. De mivel részletes leírás csak a nagy *nuó*ról maradt fenn, feltételezhető, hogy az állatalakok konkrét formája koronként és helyenként más-más lehetett.

Sun Kaidi a bábjáték eredetéről szóló cikkében párhuzamot von a *nuo*-szertartás és a halotti szertartások processziói között. Mindkét felvonulást a medvebőrbe öltözött, négy arany szemű Fangxiang 方相 vezeti, és a különféle források szerint tíz vagy tizenkét állatalak kíséri. Az a szerepük, hogy kiűzzék a házból, a városból vagy a halott közeléből az ártó erőket. A nagy *nuo*-processzióban a fenti „főszereplőket" százhúsz apród (*zhenzi* 侲子) kíséri. A felvonulás mindenképpen táncjáték, színes öltözékben és állatmaszkban emberek

---

[16] LOON 1977: 142.

[17] *Hou Hanshu, Liyi zhi;* másként: *Xu Hanshu (A Han-dinasztia történetének folytatása),* mert a „feljegyzések" *(zhi)* fejezeteket nem a történeti mű szerzője, Fang Ye írta, hanem Sima Biao.

[18] Zhan Heng: *Dongjingfu.* In: *Wenxuan,* juan 3, 7–8. Mind a *Hou Hanshu,* mind a vers vonatkozó részeinek angol fordítását lásd BODDE 1975: 81–82, 84–85. Bodde részletesen elemzi is a két szövegrészt, valamint közli a *nuo*-szertartásról szóló legfontosabb kínai, japán és nyugati művek bibliográfiáját. Magyarul: KÓSA 2003.

[19] A kép leírását lásd SUN ZUOYUN 1947. A közlést nem volt alkalmam olvasni, idézi: ZENG 1959.

jelenítik meg azokat, akik kiűzik a különféle ragályokat és ártásokat, és akiket vagy amelyeket kiűznek. Később már nem emberek öltöznek be, hanem bábok személyesítik meg a rituális alakokat, melyeket a szertartás során elégetnek.[20] A gyászmenetben (majd később az udvari bábjátékokban is) egész mechanikus szerkezet, masinéria vonul (*fangxiangju* 方相車).[21] A Han-korban már bizonyosan a temetési szertartás része volt, hogy az előkelők koporsójával együtt a sírba temették mindazt, amit az elhunyt életében kedvelt. E sírmellékletek között sok komédiás fabábot (*yong* 俑) találtak, élettel teli, táncos vagy komédiás pózban álló alakokat, annak bizonyságául, hogy *valódi* síron túli életet képzeltek az eltemetett számára.[22]

Loon felhívja a figyelmet, hogy nem csupán a *nuo*-processzió mai formáit lehet nyomon követni Kína különböző tájain, hanem számtalan más, nem udvari rítust is bemutatnak más-más változatban, melyekben sok az archaikus, régi leírásokkal azonosítható elem: álarcban és jelmezben különféle legendás vagy folklorisztikus hősöket jelenítenek meg, a taoista vagy buddhista panteon alakjait idézik fel a szereplők, komikus jeleneteket, olykor látványos harci viadalt adnak elő. A tánc és ének éppúgy része e szertartásoknak, mint a gyakran félelmetes, hatalmas bábok. Mindez színjátszás a javából, egyszersmind szertartás is: a szertartás és a (helyi) színjáték nem lehet meg egymás nélkül.[23]

A buddhizmus elterjedésével (a Han-kor után) a hasonló processziókat továbbra is változatlanul megtartják, de például a Liang-dinasztia idején (502–556) a ragályűző szertartásokban a medvebőrös, négyszemű *Fangxiang*ot a barbárarcú nagy fejet magára öltő Vadzsrapáni (a buddhizmus világtájőrző istensége) váltja fel.[24] A szertartások és felvonulások belső lényegének és értelmének megváltozása nélkül változnak a processzióban részt vevő alakok, vagy azok külső megjelenése. A fenti példa a kívülről érkezett vallás, a buddhizmus befogadásának egyik korai bizonyítéka.

A buddhizmus kínai vallássá válásának legjellemzőbb eleme a nép körében rendszeresen megtartott szertartások szempontjából a *Mulian megmenti anyját* című, eredetileg indiai történet megjelenése a kínai holtakat idéző rítusban.

Az eredeti történet lényege: Maudgaljájana (kínaiul: Mulian 目連), Buddha egyik legfőbb tanítványa, mivel anyját a mennyekben nem

---

[20] SUN KAIDI 1944: 84–85.
[21] Uo. 85. és DOLBY 1978: 101–102. Lásd még LOEWE 1999.
[22] RILEY 1997: 92–97.
[23] LOON 1977: 144–149.
[24] SUN KAIDI 1944: 92.

találja, leszáll érte a poklokra, ahol meg is találja (a kínai *Tripitaká*-ban szereplő, Dharmaraksa [i. sz. 266–317] által fordított szöveg szerint) az éhségszörnyek *(préta)* között. (A későbbi, már kínaiul született változatban Mulian anyja a legmélyebb, örök *avicsi*-pokolban bűnhődik vétkeiért.) Maudgaljájana Buddhához fordul segítségért, aki azt mondja neki, hogy a *szangha* nyári elvonulása után, a hetedik hónap tizenötödik napján, valamennyi szerzetes közös könyörgésének ereje által menekülhet csak meg anyja a pokol szenvedéseitől. Magának a történetnek a legkorábbi kínai szöveges változata(i) a dunhuangi befalazott kamra iratai közül kerültek elő, ma Párizsban a Bibliothèque National Pelliot-gyűjteményében (P), Londonban a British Múzeum Stein Aurél-gyűjteményében (S) és a pekingi Dunhuang-gyűjteményben (B:) őrzik a szöveg különböző változatait és töredékeit (P2193, P2319, P3485, P3107, P4988; S2614, S3704, S4564; B: ying716, B: li815, B: xiang819). Pontosabban: a fenti számok egy már kínaiul íródott *Mulian*-változat szövegeire utalnak, nevezetesen az úgynevezett *átváltozás-szöveg*ekre (*bianwen* 變文). Ezen irodalmi szövegek jellemzője a vers és próza váltakozása az elbeszélésben (mely forma korábban nem volt jelen a kínai irodalomban). Dunhuangban buddhista és világi tárgyú átváltozás-szövegek egyaránt fennmaradtak.[25] Az átváltozás-szövegek és a róluk szóló kiterjedt kutatás[26] bizonyítja, hogy a buddhista Avalambana (Minden Lelkek) ünnepe összefonódott a kínai halotti szertartásokkal, amelyeket a halottak lelkének megmentéséért, az ártó szellemek kiűzéséért és távoltartásáért mutattak be. A Tang-kori, Mulianről szóló átváltozás-szövegek léte, és az, hogy az ilyen jellegű dunhuangi irodalomban éppen e szövegekből találták a legtöbb változatot és töredéket, azt bizonyítja, hogy már a 9–10. század táján tartottak ilyen szertartásokat, bizonyára akkor még tisztán buddhista jelleggel. A feljegyzések szerint a 12. századtól kezdve már Kína minden tájékán előadták Mulian pokoljárását a nyári halottak ünnepén a helyi szokások szerint.[27] Később, a 16. századtól, nemcsak a hetedik holdhónap derekán adtak elő pokoljárást megjelenítő, a holtak zajgó szellemét lecsillapítani hivatott Mulian-darabokat, hanem más ünnepeken is, különösen akkor, ha a környéken sok öngyilkosság fordult elő.[28]

Véleményem szerint azért éppen ez a buddhista történet válhatott a kínai hagyomány szerves részévé, mert a szülőtisztelet (*xiao*

---

[25] A *bianwen* mint műfaj meghatározásáról lásd: MENYSIKOV 1984: 25–42; MAIR 1989: 9–32. A legtöbb szöveget kiadták. Lásd *Dunhuang* 1957.

[26] Lásd MAIR 1989; JOHNSON 1989; FUJIAN YISHU YANJIUSUO 1990.

[27] TEISER 1989.

[28] LOON 1977: 159.

孝) alapeszményére épít (mely egyike a konfuciánus erkölcsi alapelveknek), és így a vele kapcsolatos szertartás szorosan kötődik az ősök szellemének bemutatott áldozatokhoz.

Kínában tehát az udvari rítusok, az előkelők ünnepségei és a falusi ünnepek egyaránt magukban foglaltak a megjelenítéssel, átváltozással, sőt katartikus megtisztulással (pokoljárás) járó aktusokat. Másrészt az érett, már írott drámai szövegek megjelenítésén alapuló, elsősorban a közönség szórakoztatását szolgáló, a 12–13. század óta létező színjátszás szembeötlő jellemzője, hogy jelképes mozdulatsorainak, látványos felvonulásainak, színes jelmezeinek és minden részletében csak a színházértők belső köre számára feltáruló maszkszerű arcfestésének gyökerei mind régi (samanisztikus és taoista) szertartásokra vezethetők vissza.

A hagyományos színház másik jellemzője, mely mindmáig fennmaradt, a technika tökéletessége, vagy másképpen szólva: cirkuszjellege. (E szót korántsem pejoratívnak szánom: a cirkuszi mutatványban mindig hatalmas drámai feszültség rejlik, éppen, mert technikailag tökéletesen kell végrehajtani sokszor végletesen képtelen és veszélyes dolgokat, és a nézők éppen e feszültséget várják és óhajtják, mely egyszersmind a mutatvány jellegéből következőleg színes és látványos is.)

A lélegzetelállító, szinte természetfeletti képességekre és ügyességre való mutatvány vagy tánc különös becsben állt a kínai hagyományban: a legendák szerint például a vizeket megfékező Nagy Yu tántorgása, amikor nagy munkája közepette saját házát el kellett kerülnie, rituális tánclépéssé vált, melyet ma is pontosan a sok évszázados hagyomány szerint számon tartanak és tanítanak;[29] Nagy Yu fia pedig táncot lop az Égből *(Shanhaijing)*. Táncost és mutatványost, bábjátékost és varázslót pedig ajándékozni, az udvarnak adományként átnyújtani volt szokás. A számtalan példa közül egy. Sima Qian *Shiji (A történetíró feljegyzései)* című művének *Dayuan Zhuan* 大宛传 részében – amely az i. e. 1. századi Ferganát írja le – szó esik arról, hogy Parthiából (Anxi 安西) hatalmas madártojást, valamint egy Li Xuan 黎軒 nevű szemfényvesztőt (*shan xuan ren* 善眩人) adományoztak a Han-ház Wu császárának.[30] Az e részhez fűzött egyik kommentár szerint ez a Li Xuan sok különös dologra volt képes: tüzet fújt, összekötözte, majd kioldotta tagjait.[31] Egykorú feljegyzések szerint a mutatványosok tudtak kardot nyelni, tüzet köpni, tököt és fát ültetni (ezt úgy kell értenünk, hogy a közönség szeme láttára

---

[29] RILEY 1997: 70–71, 105.
[30] *Shiji, Dayuan zhuan*. 10. kötet, 3173.
[31] Idézi: ZHANG–KUO 1980: 19.

szárba szökkent a fa, felfutott rá az inda, megtermett a tök), s embert és lovat mészároltak (mármint megölték áldozatukat, aki vagy ami azután sértetlenül bújt mégis elő). E mutatványosok adományozása és bizonyára adás-vétele a kínai szerzők szerint a Han Birodalom és Róma közti kapcsolat korai példája.[32] Az e kapcsolatot bizonyító történeti feljegyzések kissé homályosak ugyan, mégis tanulságos idéznünk a *Hou Hanshu (A Késői Han-dinasztia története)* erre vonatkozó részletét:

A Yongning időszak első évében (i. sz. 120) Dan (Shan) ország királya, Yongyoudiao ismét követeket küldött a kínai udvarba, és a császárnak adományként zenészeket, valamint mutatványosokat nyújtott át, akik képesek voltak átváltozásokra, tüzet köptek, összekötözték, majd kioldozták tagjaikat, ökör- és lófejet cseréltek (öltöttek). Továbbá kiválóan zsonglőrködtek golyóbisokkal, akár ezernyivel is. Azt mondották magukról, hogy ők Haixi-béliek (vagyis: a Tengertől Nyugatra fekvő területekről valók). Haixi tulajdonképp Da Qin 大秦, márpedig e Dan királyság délnyugaton Da Qinnel határos. A következő évben az év fordulójának ünnepén An császár zenés ünnepséget rendezett a palotában, és Yongyoudiaót (Dan királyát) a *han* (kínai) „Duwei" (a Város Hadnagya) rangra emelte.[33]

A fenti szöveghez fűzött korabeli kommentár szerint: Da Qinben a nép között sok a különös dolgokra képes mutatványos (varázsló): tüzet fújnak, megkötözik, majd kioldják magukat, tizenkét golyót is tudnak váltani, s mindebben igen ügyesek.

Arra vonatkozóan pedig, hogy miként határos Dan királyság (melyet a kutatók a mai Burma területén egykor létezett országgal azonosítanak) Da Qinnel, vagyis a Római Birodalom keleti területeivel, a *Hou Hanshu* egy másik helyén a következő magyarázatot találjuk: „Ha Parthián (Anxi) át szárazföldi úton megkerüli valaki a tengert, és tovább halad északra, akkor Haixit elhagyva eléri Da Qint [vagyis a Római Birodalmat]".

E földrajzi magyarázat ugyan kevéssé meggyőző, és bár többen próbáltak nyomára jutni, hitelt érdemlő forrással nem rendelkezünk arról, hogy valóban feltűntek volna római cirkuszi mutatványosok Kínában. Annyi azonban tény, hogy a kínai szerzők, ha különleges képességű mutatványosokról vagy táncosokról írnak, rendszerint úgy vélik, hogy azok idegen földről, a nyugati vidékekről, Belső-Ázsiából származnak. És bár a bábjáték eredetét Sun Kaidi az ősi (legalább Zhou-kori) szertartásokkal hozza összefüggésbe, Laufer

---

[32] Uo. 19–20.

[33] *Hou Hanshu, juan 86, Xinan yi zhuan (A délnyugati barbárok)* 2851.

meggyőzően bizonyítja, hogy e „mutatvány" Belső-Ázsiából érkezett Kínába: a kínai *kuilei* 傀儡 türk szó,[34] bizánci és szláv közvetítéssel visszavezethető a görög χουχλα-ra. A bábkészítésről és a bábjátékról szóló leghíresebb történet, a *Liezi* Yan mesteréről szóló legenda[35] – melyben a mester oly tökéletes bábot készít, hogy az előadás után, amikor szemét lehunyja, a király úgy véli: kedvenc ágyasára kacsintott a báb, és készítőjét kis híján kivégezteti – indiai eredetű, a *Dzsátaka* történetek közül való, s szerepel a kínai *Tripitaká*ban (Dharmaraksa fordította kínaira 285-ben). Magát a *Liezi*t pedig Zhang Zhan kompilálta i. sz. 370 körül,[36] tehát ismerhette az eredetit.[37]

A mutatványok és látványosságok Han-kori forrásaira visszatérve, a leggazdagabb leírást Zhang Heng (i. sz. 78–139) *Xijingfu* 西京賦 *(Költemény a Nyugati Fővárosról)* című művében találjuk. A Han-kori fővárost, Chang'ant (a mai Xi'ant) költői pompával lefestő vers egy része a Han Wudi (uralkodott: i. e. 140–87) korabeli mulatságok érzékletes leírásával szolgál:

> A hatalmas uralkodói fogat megjelenik az Egyszerű Zene Auditóriumánál,
> áll már a Jiayi-sátor, jégmadártollal díszített takaró borítja.
> Összegyűltek, hogy drága kincsek között szórakozzanak,
> s eközben különös gyönyörűségben, fényűzőn teljen kedvük.
> A fenség visszanéz a térségre:
> páros viaskodók ügyessége: pompás mulatság.
> Erőművész [bronz] háromlábú füstölőt emel [oly könnyeden],
> akár a könnyűtestű akrobatákat tartja amaz, hosszú karón.
> Mint fecske, ha fürdik, ugranak [mások] épp súrolva a teli edényben a vizet, keblük kidülled éles-hegyesen.
> Labda röppen-pattan zsonglőr kezében, késdobáló körül penge villan,
> a kötélen táncolók szembetalálkoznak,
> felível az egyik, mint a Hua-hegy égbetörő csúcsa, lepördül a másik, mint erős kocsikerék,
> [mint] fenséges fa, életet adó fű piros gyümölcse, lecsüng.
> Egy csapatban a pompás alakoskodók: egy párducot formáz, más mint medve táncol,
> fehér tigris dobol s citeráz, kék sárkány fújja nyolclyukú furulyáját.
> Tündérszép leányok ülnek, dalolnak, áradó hangjuk tisztán csendül, hajlékonyan.
> Gongya, a régi idők dalnoka feláll, vezényel, suhog puha tollruhája.
> A dal még véget sem ért, s felhők gyűlnek, hópihe száll keringve, rá hózuhatag.
> Útmenti kettős filagóriában mintha követ görgetnének, mennydörgő hang száll,

---

[34] LAUFER 1915 és 1923: 39. Idézi: MAIR 1983: 18.
[35] *Liezi, Tangwen pian*, 5/13. Magyarul: DOBOS 1994: 77–78.
[36] GRAHAM 1961.
[37] Lásd MAIR 1983: 19.

villámcsapásnál riasztóbb, csattan, mintha haragudna az ég.
Hatalmas állat, száz ölnyi, sárkánykígyóként vonul.
Csodás hegy, felmeredő, hirtelen háta mögül bukkan elő.
Medvék és tigrisek életre kelnek, egymásnak esnek nyomban,
majmok ugrálnak versengve, magasra nyújtóznak csúcsa felé.
Szörnyek ágaskodnak, óriás madarak rebbennek;
fehér elefánt tejet fúj, ormánya tekeredik,
tengernyi pikkelyes átváltozván sárkányt formáz, mint csiga tekeredik, mint hernyó nyújtózik.
Egy hiúz[38] kurjongatva csodahintóvá perdül:
a díszes fogatot négy szarvas húzza, *linzhi*-gomba tetején kilenc pompás dísz,
béka és teknőc táncra perdülnek előtte, sellők kígyóznak körülötte.
Mágikus káprázat gyors egymásutánban, alakot váltanak, testük darabokra hull,
késnyelők, tűzfúvók, homályos köd terjeng.
Porba rajzol [valaki], s folyó támad, ömlik, medret vág magának (?).
Keleti-tengeri Sárga Úr kést markolva titkos igét mormol,
hogy győzzön a tigrisen, de megöli az menthetetlenül.
Aki ferde úton jár, kacér, méregkeverő itt nem mehet tovább.

---

[38] Az eredeti szövegben szereplő két írásjegy ejtése: *han li* 含麗*, a kommentár szerint: „állatnév, természete szerint aranyat köp, ezért nevezik így". Tudniillik a két írásjegy szó szerinti jelentése: 'hasznot hozó'. De a *Hou Hanshu* 5/1b, 197. helyen, ahonnan a költemény ezt idézi, az első írásjegy helyett egy igen hasonló, de *she* ejtésű jegy áll, a szó ejtése tehát: *she li**. E két írásjegyet a *sari*, *sarira* szanszkrit szavak hangzás szerinti átírására szokták használni, leggyakoribb jelentésében: 'buddhista ereklye', jelent továbbá (szanszkritul) beszélni tudó madarat *(minna);* a *sarira:* 'test', 'csontváz', 'holttest', továbbá olyan lény teste a buddhizmus tanítása szerint, aki a fegyelem betartásában, a koncentrációban és a bölcsességben elért tökéletessége révén különleges testre, képességekre tett szert. Lásd DING 1984: 761. Véleményem szerint itt ezen jelentések legfeljebb allúzióként érthetők bele a *she li* jelentésébe. Állatnévként azonban e két írásjegy 'hiúzt' jelent, ha mindkettőt kiegészítjük a 94. 'kutya' jelentésű gyökjellel, a *she* és *li* a hangzás jelölésére szolgál. BODDE 1975: 154–155 elemzi a *han* és *she* ejtésű írásjegyek előfordulását, és idézi Cai Zhi (megh. i. sz. 178 körül) hasonló tartalmú szövegét a *Han guan dianzhi yishi xuanyong (A Han-kori tisztségviselők hivatalos szertartásai – használatra készült válogatás)* című műből, melyben a kérdéses szó így szerepel: „egy nyugatról érkezett *han li* [állat]". Bodde mitologikus állatnak tekinti, mely átváltozásokra képes, de az általa idézett szövegben, a *Xijingfu*ban és még egy sor más történeti műben (lásd alább) állatjelmezbe öltözött szereplőkről, csodálatos mutatványokról szóló beszámolóban szerepel, tehát lehet 'hiúz', mely állat Kínában nem honos, tehát ritka (s mint ilyet különleges képességekkel ruház fel a képzelet), és lehet „nyugatról érkezett", vagyis Belső-Ázsia vagy Perzsia sivatagaiból származó.

Azután emelnek komédiás kocsit, selyemzászlója lecsüng, gerendája
szálegyenes,
kedves gyermek rajta, tehetsége megmutatkozik: fel-le perdül,
hirtelen átfordul, lebukik, sarka fenn, már-már leszakad, újra egybeforr.
Száz ló egyetlen fogatban, lábuk egyszerre vágtázik.
A rúd hegyén annyi sok mutatvány, mind elsorolhatatlan.
Íjat feszít egy hős a nyugati *jiang*okra, végül az északi *xianpi*k felé repül.[39]
Azután minden átváltozásnak vége szakad, a szívek már megrészegültek,
a zene sem tart tovább…[40]

Az idézett költeményben leírt nagyszabású és sokszínű jeleneteket és mutatványokat akár a költői fantázia is teremthette volna. De: *1)* a *Wenxuan (Irodalmi antológia)* összeállítója, Xue Tong 蕭統 és kommentátora, Li Shan 李善 számtalan helyet idéz korábbi művekből (a *Dalok könyve* és annak klasszikus kommentárjai, a *Zuozhuan, Chuci, Shiji, Hanshu, Shuowen, Erya, Xijing zaji,* valamint magában az antológiában is szereplő más költemények) az egyes kifejezések magyarázatára, olykor pedig idézett hely nélkül, saját tapasztalatból írnak le egy-egy mutatványt, tehát a költeményben ábrázolt jelenetek és mutatványok hitelesnek tekinthetők; *2)* több fentebb leírt jelenet ábrázolását megtalálhatjuk Han-kori sírokból előkerült sírtéglákon és a sírkamrák falán talált képeken. Az alábbiakban néhány példát idézek olyan archeológiai feltárásokból, amelyeknek leírásaihoz hozzáférhettem.

A Sichuan tartományi Chengdu északi körzetében, a Yangzishannál feltárt Keleti (Késői) Han-dinasztia (i. sz. 25–220) idejéből származó 1. számú sírból előkerült sírtéglán nem császári ünnepséget, hanem előkelők házában (zárt térben) tartott ünnepet ábrázolnak, a kőbe vésett alakok között találunk labdazsonglőrt, kardtáncost, akrobatákat, tányértáncoltatót, tányérdob-táncost, széles ujjú köntösben táncoló női alakot, továbbá oldalt öt zenészt.[41] A Henan tartományi Mi járásban, a danhutingi 2. számú, szintén Han-kori sírbeli ábrázoláson hatvan ember látható: a házigazdán és a vendégeken kívül több tucat különféle mutatványost, igen nagyszabású ünnepséget ábrázol a kép.[42] Ugyancsak Henan tartományból, Xingyangnál

---

[39] *Jiang* és *xianpi:* két nép neve, amelyekkel a kínaiak a Han-korban sokat hadakoztak.

[40] A költemény részletének fordítása a *Wenxuan* klasszikus kiadásában közölt szöveg és annak Xue Tong általi kommentárja alapján készült (*Wenxuan,* juan 2, 6–7). A szöveg értelmezése több ponton bizonytalan. A *Wenxuan*t és ezen belül a *Xijingfu*t németre fordította Erwin von Zach *(Das chinesische Antologie, Überzetzungen aus dem Wen hsuan).*

[41] A képet és leírását lásd LIAO 1990: 62.

[42] Lásd AN 1972 és LIAO 1990: 62.

feltárt Han-kori sírból került elő két 77 cm magas, 70 cm hosszú és 38 cm széles kapu alakú cserépépítmény, melyek közül az egyiket hosszúkás, színes kép díszíti. Igen hosszú és széles ujjú nőalak táncol a földre helyezett tányérok között, mögötte derékig meztelen férfi táncoló pózban, a férfi mögött pedig szürke ruhás, doboló alak, nyilván ő a zenész.[43] Liao Ben még tizenöt képet közöl és elemez abból a szempontból, hogy milyen helyszíneken adták elő a „száz mulatságot", ahogyan a Han-korban összefoglaló néven a mutatványokat, viadalokat és felvonulásokat nevezték. Az általa idézett sírbeli ábrázolások azt bizonyítják, hogy Kína-szerte igen sok vidékről – a mai Sichuan, Henan, Shandong, Jiangsu, sőt Belső-Mongólia területéről is – kerültek elő e vigasságokat megjelenítő képek kőtéglákon és sírfalakon (melyek pacskolatait azután az 1960-as évektől kezdve sokszorosították). Ezek közül az a sokat hivatkozott ábrázolás, amely a Shandong tartományi yi'nani Beijincun körzetében feltárt Han-kori sírban talált sírtéglán látható, szinte illusztrációként szolgálhatna Zhang Heng költeményéhez. Az ábrázolás nyílt téren folyó nagyszabású ünnepséget örökít meg, amelyen a legkülönfélébb mutatványosok láthatók: késdobáló, korsóval egyensúlyozó erőművész, hosszú karót tartó másik; a karóra keresztben felerősített vékonyabb rúdon három könnyű testű akrobata végzi mutatványait; kötéltáncosok hárman is egyensúlyoznak egyetlen kifeszített kötélen; hatalmas madárnak öltözött alakok hátán egyensúlyozó művész; állatbőrbe bújt alakkal viaskodik egy hajlékony, apró akrobata; állatok hátán egymásnak rontó fegyveres alakokat látunk, előttük pedig négyes szarvas-fogat, alighanem ilyen lehetett a költeményben leírt „komédiás kocsi", melyen több mutatványos is kivehető. A téren, a mutatványosok között több sorban zenészek ülnek, állványon két harang, oldalt tőle pedig állványra függesztett zengőkövek láthatók.[44]

A *Költemény a Nyugati Fővárosról* által is említett viaskodás *(jiaodi)* valójában az állatviadalokból kinőtt „mulatság" volt, melyet kétkét „szereplő" adott elő, gyakorta mitológiai témákat jelenítve meg. A viaskodók állatmaszkot öltöttek, vagy csak szarvat erősítettek a fejükre, és így viaskodtak. A mitológiai témák közül leggyakrabban Chi You 蚩尤, a „lázadó" szerepel, aki a Huangdival 黃帝, a Sárga Császárral vívja háborúját, melynek jeleneteit állatviadalok formájában gyakorta előadták a Han-korban.[45] Az állatviadalokkal rokon az

---

[43] JIA 1958 (kép a címoldalon).

[44] ZENG 1959: 247.

[45] Chi You és a Sárga Császár viadaláról lásd MASPERO 1978: 40–41. A Chi Youról mint a harc istenéről és alakjának a *nuo*-processziók *fangxiang*-alakjával való azonosításáról lásd BODDE 1975: 120 és a 140. jegyzet.

állatokkal szemben harcba szálló ember alakja, melyet szintén említ Zhang Heng költeménye: „Keleti-tengeri Sárga úr kést markolva titkos igét mormol, hogy győzzön a tigrisen, de megöli az menthetetlenül." Történetét a *Xijing zaji* (*Vegyes feljegyzések a Nyugati Fővárosról,* az i. sz. 4. századi Ge Hong 葛洪 műve) alapján idézzük:

Élt a Keleti-tengernél egy ember, név szerint Sárga úr (*Huang gong* 黃公), aki kicsi korától gyakorolta magát a [harci] művészetekben. Képes volt a kígyóval szembeszállni, a tigrist megfékezni: vörös-arany kést hordott magánál, selyemfonallal kötözte meg a haját. Mikor megállott, felhők gyülekeztek, köd támadt, hegyek magasodtak, folyók fakadtak. Amikor megöregedett, kimerült életereje, túl sok szeszt ivott, már nem tudta megmutatni, mire képes. A Qin-kor végén a Keleti-tengernél egy tigris tűnt fel. A Sárga úr veres késével akarta legyőzni, de mivel képességeit már nem tudta felmutatni, a tigris megölte őt. A sanfuiak közönséges alakoskodást formáltak belőle. A Han császár is felhasználta viaskodó mulatság *(jiaodi xi* 角觝戲*)* gyanánt.[46]

E történet megjelenítésétől datálható tehát a tigrissel vívott viadalok sora, melyek mindmáig fennmaradtak. Az állatviadalok ábrázolása is igen gyakori az archeológiai leletekben. A Henan tartományi Nanyangban 1956-ban végzett ásatáson feltárt Han-kori sírban összesen 29 kőbe vésett állat- és emberalakot találtak a sírkamra előtti térben, a keleti és nyugati oldalon álló kőoszlopokon és a vízszintes kőgerendán.[47] A Shandong tartományi Linjin közelében, Yinqueshannál feltárt 9. számú Han-kori sírban színes selyemképet találtak, mely többek között egy viadalt ábrázol, melynek két szereplője (és a mellettük álló „bíró") inkább birkózásra, mintsem állatviadalra készül.[48] Ebből arra következtethetünk, hogy a *jiaodi* kifejezés igen sokféle erőpróbát jelentett.

Jellegét tekintve már a *Xijingfu*ban leírt nagyszabású mulatság sem azonos a *nuo*-processzióval. A *Xijingfu* kommentárja több helyen használja az 'alakoskodik', 'csinálmány', 'káprázat' jelentésű *weizuo* 偽作 és az 'ál-fejet ölt' értelmű *wei jiatou* 為假頭 kifejezést. És bár a *nuo*-processziókban is, melyek formája lényegében változatlan maradt a Tang-korig (618–907), hol álarcos állat- és szörnyalakok, hol ezen szörnyeket képviselő bábok vonultak fel, ott ezen alakok mágikus funkcióján, az általuk képviselt ártások kiűzésén volt a hangsúly, nem a látványosságon. A Han-kori „száz mulatság" azonban már nagyszabású szórakozás volt, ha alakjai közé és magukba az

---

[46] Idézi ZHANG–KUO 1980: 17.

[47] A feltárásról szóló beszámolót és a képeket lásd *Wenwu Cankao Ziliao,* 1958. No. 10. 38–39.

[48] ZHAN–KUO 1980: 17.

átváltozásokba sok mitologikus és mágikus elem vegyült is. Későbbi korok hasonló felvonulásaiban hasonló mutatványok és átváltozások leírását találjuk. A hivatalos történetírás gyakran hírül adja, hogy vazallus birodalmak követeinek érkezésekor a kínai császár hihetetlen mutatványokban bővelkedő látványosságokat rendezett a vendégek tiszteletére.[49] Különösen kedvelte maga is az ilyen felvonulásokat Sui Yangdi császár (uralkodott 605–617). Az alábbi leírás a türk kagán elkápráztatására hivatott vízi mulatságot idézi fel:

Suishu, a Daye időszak 2. éve (i. sz. 606): A türk kagán érkezett az udvarba. Yangdi (a Sui-házi Yang császár) dicsekedni akart előtte. A Keleti Fővárosba (Loyang) a négy égtáj felől összegyűjtötte a zenés komédiásokat (*sanyue* 散樂). Előbb az Illatozó Virágok Kertjében, a Nefrit-tó partján a császárral megtekintette a palotahölgyeket a sátraikban. Egy hiúz (*sheli* 舍利)[50] előbb odaérkezett e térre, hogy mulattassa [a népet]. Pár perc múltán ugrálni kezdett, és telefröcskölte az utcát, teknőcök és óriáshalak, vízi lények, állatok és halak feküdtek mindenütt a földön. Azután egy hatalmas bálna oly ködöt fújt, hogy eltakarta a napot, azután hirtelen sárga sárkánnyá változott, hét-nyolc ölnyi (*zhang* 丈) hosszú volt, lebukott, majd újra kiugrott, ezt úgy nevezték: „Sárga Sárkány Átváltozás"; azután kötéllel kötöztek össze két oszlopot, lehettek vagy tíz ölnyire egymástól, felküldtek két táncosnőt, hogy páros táncot lejtsenek, a kötél közepén összetalálkoztak, egymás vállát érintve helyet cseréltek, énekeltek, táncoltak szakadatlan; azután emelvényt emeltek, kocsikerekeket, kőgolyót, hatalmas cserépedényeket hoztak, s [a mutatványosok] a tenyerükön zsonglőrködtek velük. Ekkor két ember a vállára karót emelt, fent rajta táncosok táncoltak, azután hirtelen kicserélték a karókat egymás között [míg a fentiek tovább táncoltak rajtuk]; bemutatták továbbá a *Csodálatos teknőc hátára veszi a hegyet* jelenetet, volt mutatványos, aki tüzet fújt ezer és ezer módra. A kagán igen megrémült tőle… Minden évben az első holdhónapban ezernyi ország [követe] érkezett az udvarba, és tizenötödikéig ott is maradt (az évkezdet ünnepe két hétig tartott). A Duan-kapun kívül, a Jianguo kapun belül széltében-hosszában nyolc mérföldnyire szórakozóhelyet állítottak, százával érkeztek a hivatalnokok, az út két oldalán felállították sátraikat, s alkonyattól hajnalhasadásig mind csak nézték [a látványosságokat, amelyek] csak reggelre értek véget. A komédiások mind selyembe-brokátba öltöztek, az énekesek és táncosok mind női ruhát viseltek, karkötőt és nyakéket, virágból font fejéket hordtak, voltak vagy harmincezren… Ettől kezdve évente szokássá vált [az ilyen mutatványok megrendezése].[51]

Mindaz, amit a mindmáig fennmaradt szertartásos felvonulásokról már tudunk, amelyek bővelkednek mutatványokban, csodás át-

---

[49] Lásd pédául: *Jinshu (A Jin-ház története), Yuezhi.* (Idézi: LIAO 1990: 65.)
[50] Lásd a 38. jegyzetet.
[51] Idézi ZHOU 1960: 33.

változásokban, mágikus tartalmú és hangulatú történetek, illetve jelenetek előadásában, s amelyek egyfelől kétségtelenül mindenkinek a szórakozását szolgálják – azokét, akik rész vesznek bennük, s azokét is, akik nézőként vannak jelen –, de amelyek másfelől ma is ünnepekhez kötődnek, vallásos szertartás jellegüket is megőrizték, nyilvánvalóvá teszi, hogy azt a kérdést: miért jelent meg olyan későn (tudniillik a görög vagy akár az indiai drámához képest) Kínában a dráma és a (szórakoztató) színház, másként kell feltegyük. A kínai színjáték ugyanis nem a drámai szöveg megjelenítése, hanem a drámai szituációé, legyen az állatviadal (különféle állati jellemvonások maszk és öltözék, tánclépések és akrobatikus birkózás általi felidézése), szörnyek vagy démonok legyőzése, komikus helyzet, amelyben valaki megszégyenül, katartikus pokoljárás, a találékonyság és ügyesség diadala, a hihetetlen csodák lenyűgöző ereje, vagy bármi más, ami megjeleníthető.

Tulajdonképpen azok a szórványos adatok, melyek a kínai színjátszásnak a Song-kor (10–11. század) előtti történetéről összegyűjthetők, csak ugyanannyira szórványosak, mint amelyek az európai középkoréról fennmaradtak. Róma bukása után hosszú ideig Európában sem születtek új drámai művek. Tudunk alakoskodókról, jokulátorokról, tréfás jelenetekről, valamint – a szertartás és a színjátszás határán – a misztériumjátékról. Mivel a reneszánsz a klasszikus ókort tekintette példaképének, a drámák a görög tragédiák és vígjátékok mintájára íródtak. Ezért színháznak nyugaton, egészen a huszadik századig, csak a drámai művek színpadi megjelenésélt tekintették. A huszadik században a művészet (nemcsak a színjátszás) szétvetette a hagyományos formákat, befogadott mindenféle hatást, többek között a kínai és a japán színházét is. Ez pedig arra ösztönözhet bennünket, hogy a kínai színjátszás történetével kapcsolatban is másként tegyük fel kérdéseinket. A színház Kínában másként született, szertartásos jellege mind az előadásban, mind a színészek képzésében, mind a színtársulatok életében a legutóbbi időkig fennmaradt. A színészi játék technikai tökéletessége és az előadás látványos jellege éppoly jellemzője a mai előadásnak, mint volt valaha a császári mulatságokon.

*

Itt szeretnék köszönetet mondani kollégáimnak: Ecsedy Ildikónak és Kósa Gábornak, hogy e tanulmány megírását fontos információkkal segítették, és Bíró Dánielnek, hogy a francia nyelvű szövegek megértésében a segítségemre volt.

Felhasznált irodalom

Rövidítések

AM = Asia Major
BMFEA = Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies

Dunhuang 1957 = WANG CHONGMING–WANG JINGSHU–ZHOU YILIANG et al. (szerk.), *Dunhuang bianwenji*. [Dunhuangi átváltozás-szövegek gyűjteménye.] Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe.
Hou Hanshu = FANG YE: *Hou Han shu.* [A Késői Han-dinasztia története.] Beijing, Zhonghua Shuju.
JA = Journal Asiatique
Liyuanxi = Minsu-Quyi 75–76, Liyuanxi zhuanji (shang-xia). Taibei, Caituan Faren Shihezheng Minsu Wenhua Jijinhui, 1993.
Shiji = SIMA QIAN: *Shiji.* [A történetíró feljegyzései.] Beijing, Zhonghua Shuju, 1959.
Wenxuan 1883 = XUE TONG: *Hu ke Songben Wenxuan.* Shanghai, Guxiangge Shiyin.

AN JINHUAI et al. 1972. „Mixian Dahuting Handai huaxiang shimu he bihua mu." [A Mi járási dahutingi Han-kori sírtéglás és faliképes sírok.] *Wenwu*, No. 10.
AOKI MASARU. 1957. *Shina kinsei gikyoku shi*. [Kína újkori színjátéktörténete.] Kínaira fordította: Guo Moruo. Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe.
BODDE, DERK. 1975. *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty 206 B.C.–A.D. 220*. Princeton University Press–The Chinese University of Hongkong.
CRUMP, JAMES IRVING. 1980. *Chinese Theater in the Days of Kublai Khan*. Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.
DANA KALVODOVÁ. 1973. „The Earliest History of the Chinese Theater." *Acta Universitatis Carolinae, Theatralia* 5, 1973.
DING FUBAO. 1984. *Foxue Dacidian.* [A Buddhizmus nagyszótára.] Beijing, Wenwu Chubanshe.
DOBOS LÁSZLÓ (ford). 1994. *Lie Ce: Az elomló üresség igaz könyve*. Budapest, Ferenczy Könyvkiadó.
DOLBY, WILLIAM. 1976. *A History of Chinese Drama.* London, Paul Elek.
DOLBY, WILLIAM. 1978. „The Origins of Chinese Puppetry." *BSOAS,* Vol. XLI, part 1. 97–120.
FORKE, ALFRED. 1978. *Chinesische Dramen der Yüan-Dynastie, herausgegeben und einge eitet von Martin Grimm*. Wiesbaden, Sinologica Coloniensia Band 6.
FUJIAN YISHU YANJIUSUO (szerk.) 1990. *Fujian nanxi ji Mulianxi lunwen ji*. [A Fujian tartományi déli színjáték és a Mulian-darabok. Tanulmánygyűjtemény.] Fuzhou.
GRAHAM, A. C. 1961. „The data and composition of Lieh tzy." *Asia Major*, VIII. Pt. 2.

GRANET, MARCEL. 1926. *Dances et légendes de la Chine ancienne*. Paris.
HUANG WEIRUO. 1986. „Song Yuan Ming san dai Zhongguo beifang nongcun miaoyu wutai de yange." [Az észak-kínai falvakban emelt templomi színpadok változása a Song-, Yuan- és Ming-korban.] *Xiju* (Beijing) Vol. 39, (1986), 1. 117–124; 2. 79–87, 127; 3. 76–87, 111.
IDEMA, WILT–WEST, STEPHEN H. 1982. *Chinese Theater 1100–1450. A Source Book*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag GMBH, Münchener Ostasiatische Studien, 27.
JAWORSKI, J. 1936. „Notes sur l'ancienne littérature populaire en Chine." *Rocznik Orientalistyczny,* XII. 181–193.
JIA E. 1958. „Xinyang Hanmu chutu de caihui taoluo." [A Xinyangnál feltárt Han-kori sírból előkerült színes képpel díszített cserépépítmény.] *Wenwu Cankao Ziliao,* 1958, 10. 16.
JOHNSON, DAVID (ed.) 1989. *Ritual Opera, Operatic Ritual „Mulian Rescues his Mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley, University of California.
KÓSA GÁBOR. 2003. „Exorcizmus és samanizmus az ókori Kínában." (Megjelenés előtt.)
LAUFER, BERTOLD. 1915. „Preface to W. Grube–E. Krebs: Chinesische Schattenspiele." Münich.
LAUFER, BERTOLD. 1923. *Oriental Theatricals. Field Museum Guide.* Part 1. Chicago.
LI QIANG. 1990. „Yindu fanju yu zhongguo xiqu guanxi zhi yanjiu." [Az indiai szanszkrit dráma és a kínai színjáték kapcsolatának kutatása.] *Xiqu yanjiu*, 1990/2, 71–83.
LIAO BEN. 1990. „Zhongguo zaoqi yanju changsuo shulue." [A korai kínai színielőadások helyszíneiről röviden.] *Wenwu,* No. 4. 61–68.
LIU NIANZI. 1957. „Yuan zaju yanchu xingshi de ji dian chubu kanfa." [Egy apró, kezdetleges vélemény a Yuan-kori vegyes színmű előadásának formájáról.] *Xiju Yanjiu,* 1957, 2, 66–85.
LOEWE, MICHAEL. 1999. „State Funerals of the Han Empire." *BMFEA,* no. 71. 5–59.
LOON, PIET VAN DER. 1977. „Les origines rituelles du theatre chinois." *JA,* CCLXV, 141–168.
LOON, PIET VAN DER. 1992. *The Classical Theatre and Art Songs of Southern Fukien*. Taipei, SMC Publishing Inc.
LÜDERS, H. 1911a. *Bruchstücke buddhistischer Dramen. Berlin Königliche Prossische Turfan-Expeditione, Kleinere Sanskrit-Texte*. Heft 1.
LÜDERS, H. 1911b. *Das Sariputra prakarana, ein Drama des Asvaghosa*. Sitz ber. Königliche Fr. Ak. Wiss. XVII. 388–411.
MAIR, VICTOR H. 1983. *Tun-huang Popular Narratives*. Cambridge University Press.
MAIR, V. 1989. *Tang Transformation Texts.* Cambridge, Mass.–London, Harvard University Press. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 28.)
MASPERO, HENRI. 1978. *Az ókori Kína*. Fordította: Csongor Barnabás. Budapest, Gondolat.
MENYSIKOV, LEV NYIKOLAJEVICS. 1984. *Bjanyveny po Lotuszovoj Szutre. Pamjatnyiki piszmennosztyi Vosztoka*. Moszkva, Nauka.

PERNG, CHINGHSI. 1978. *Double Jeopardy: A Critique of Seven Yuan Court-room Dramas*. Ann Arbor, Michigan Papers in Chinese Studies 35.
QU JINLIANG. 1988. „Zhongguo xiqu jin jian zuizao de juben." [A ma fellelhető legkorábbi kínai drámaszöveg.] *Xiju*, 1988, qiu.
REN BANTANG (REN ERBEI). 1958. *Tang xinong*. [Tang-kori színjátszók.] Beijing, Zuojia Chubanshe.
RILEY, JO. 1997. *Modern Chinese Theatre and the Actor in Performance*. Cambridge University Press.
SHIH CHUNG-WEN. 1976. *The Golden Age of Chinese Drama: Yüan Tsa-chü*. Princeton.
SICKMAN, LAWRENCE. 1937. „Wall Paintings of the Yuan Period in the Kuangsheng ssu, Shanxi." *Revue des Arts Asiatiques* (Paris, Musée Guimet), 53–67.
SUN KAIDI. 1944. „Kuileixi kao yuan." [Kutatások a bábjáték eredetéről.] *Hanxue*, No. 1. 81–105.
SUN ZUOYUN. 1947. „Shuo Yuren." [A tollas lényekről.] *Shenyang Bowuyuan dengbei weiyuanhui huikan*, 1. qi 10.
SZOROKIN, JURIJ. 1970. *Juanyszkaja drama*. Moszkva, Hudozsesztvennaja Lityeratura.
TEISER, STEPHEN F. 1989. „The ritual behind the opera: a fragmentary ethnography of the ghost festival, A.D. 400–1900." In: JOHNSON, D. (ed.): *Ritual Opera, Operatic Ritual*. Berkeley, University of California, 191–223.
WANG GUOWEI. 1957. *Wang Guowei xiqu lunwen ji*. [Wang Guowei színjátékkal kapcsolatos tanulmányainak gyűjteménye.] Beijing, Zhongguo Xiju Chubanshe.
WANG GUOWEI. 1959. *Guantang jilin*. Beijing, Zhonghua Shuju.
ZENG ZHAOYU. 1959. „Guanyu Yinan Huaxiang shimu zhong huaxiang de ticai he yiyi." [A yinani rajzolatos sírkövek ábráinak témája és jelentősége.] *Kaogu*, No. 5. 245–249.
ZHANG GEN–GUO HANCHENG. 1980. *Zhongguo Xiqu Tongshi*. [A kínai színjáték általános története.] Beijing, Zhongguo Xiju Chubanshe.
ZHOU YIBAI. 1960. *Zhongguo xijushi changbian*. [Kínai színjátéktörténet, bővített kiadás.] Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe.

BÁNYÁSZ EDIT

Az „Új Érzék" irodalmi társaság rövid története

I. Bevezetés

A több száz emberöltővel ezelőtti korokban született kínai irodalom történetében érdekes színfoltot jelent egy tiszavirág-életű irodal-

mi csoportosulás, a *xin ganjue pai* 新感覺派 alkotóinak munkássága. Műveik javarészt az 1930-as években keletkeztek, a Távol-Kelet egyik legkülönlegesebb metropoliszában, Shanghaiban. Alkotásaik ezért a koncessziós területek szellemiségének jegyeit viselik magukon, és eklekticizmusuk folytán ellentmondásos fogadtatásra leltek nemcsak a korabeli, hanem az azt követő időszakok olvasói és elemzői körében is.

Mi adhat ma aktualitást a koncessziós területek irodalmának, a *yangchang wenxué*nek 洋場文學 és ezen belül az Új Érzés társaság alkotásainak? Két válasz is kínálkozik erre a kérdésre: elsőként az, hogy nem kezelhetők ezek az írások szegregált, különc megnyilvánulásokként vagy előzmény nélküli és utóélettel nem rendelkező idegenszerű jelenségekként; hiszen nem mint valami merev és élettelen szilánk ékelődnek a kínai irodalom testébe, hanem annak szerves részét képezik, gyümölcsöző gondolatokat inspiráló hatásukkal elválaszthatatlanok tőle, és termékenyítőleg hatnak a későbbi írógenerációk gondolkodásmódjára is.

Az előbb feltett kérdésre adandó másik felelet pedig már túlmutat a kínai irodalmon, ugyanis azt veszi alapul, hogy ezen írók munkássága megelőzte korukat: a 20. század elmúltával, a 21. század beköszöntével talán még jobban felerősödtek azok a globalizációs folyamatok, amelyek – a kemény hangvételű bírálatok ellenére – képesek arra, hogy megteremtsék Kínában a kifinomult összhangot Kelet és Nyugat kultúrája között. A művészetek területén így azt a korszakot idézik, amikor Shanghaiban a kínai történelem kiszámíthatatlan eseményei folytán csírájában megjelent már az – a későbbi évtizedekben vargabetűt leírni kénytelen, de napjainkban kiteljesedés felé tartó – eszmeiség, amely az idegen áramlatok révén nem elvesz valamit az ország kultúrájából, hanem örök kérdések újabb felvetésével és a művészet ezekre adott öntörvényű válaszaival gazdagítja azt. Az irányzat nem mellőzhető szerepét utólag igazolja az olvasók számára a történelem.

Mint utaltam már rá, mind a kortárs, mind az utókor szaktekintélyei mostohán bántak az irányzattal, a műveket boncolgató szakirodalom mennyisége még távolról sem közelíti meg a Shanghai Irányzat (*haipai* 海派) későbbi képviselőinek, például a Zhang Ailingnek 張愛玲[1] szentelt írások mennyiségét. Bár az 1980-as és 1990-es évek Kínájában lezajlott változásoknak, az engedékenyebb politikai légkörnek, továbbá az egész világon tapasztalható globalizáció hatásának köszönhetőleg – amikor is a kultúrák különbözőségeinek csökkenése az azonosságokon, a kapcsolódási pontokon keresztül

[1] A nyugati szakirodalomban: Eileen Chang.

lehetővé teszi az örök emberi értékek és problémák megfogalmazását – egyre növekvő érdeklődés tapasztalható a Shanghai Irányzat, ezen belül az Új Érzék irodalmi társaság művei felé.[2]

Külön problémát jelent a kínai elnevezés, a *xin ganjue pai* kifejezés *„ganjue"* részének európai nyelvekbe való átültetése: angolul szerepel többek között a „New Sensationalists", a „New Sensualism", „neosensualists", valamint a (School of) „New Sensibilities". Magyarul talán legcélravezetőbb lemondani az elsőként kínálkozó „Új Érzés" kifejezésről, bár kétségtelenül kapcsolódik a csopotosulás szellemisége egy újfajta élet*érzés*hez, jelen esetben mégis jobban fedi az írói sajátosságok lényegét az „érzék" fogalom.

Egyrészt azért, mert az írások a világ megtapasztalásának vadonatúj módjáról szólnak, egy sajátságos, a megszokotton túllépő *érzék*elésről, melyben az érzékszervek működése közben gyakran történnek átfedések, ezt demonstrálja például a szinesztézia gyakori alkalmazása. Másrészt pedig lehet ez a szó egy utalás az írói témák egyik, akkortájt sok vitát kiváltó jellemzőjére, az egyébként tabuként kezelt *érzék*iségre. Végül, de nem utolsósorban, ebből a fogalomból asszociálhatunk még a túlfinomult lelki *érzék*enység igencsak precíz ábrázolására is, ami szintén központi szerepet töltött be az alkotók céljai között.

A tanulmány alábbi részében azonkívül, hogy szó lesz a társaság legjelentősebb képviselőiről, írásaikról és legfontosabb ismertetőjegyeikről, szerepelni fognak az irodalomtörténeti előzmények, valamint az írások hatása és utóélete is, azt igazolandó, hogy van helye e szokatlan stílusú és rövid ideig létezett iskolának a kínai irodalom hosszú történetében.

---

[2] Az ifjabb generáció érdeklődésének példájaként említendő ANTHONY WAN-HOI MAK, aki doktori disszertációjának tárgyaként választotta e témát. (*The School of New Sensibilities in the 1930s: A Study of Liu Na'ou and Mu Shiying's Fiction*. Ph.D. diss. University of Toronto, 1995). Nyugat-Európában egészen a legutóbbi évekig ismeretlen volt ez a kutatási terület, viszont 2000-ben két francia nyelvű elemzésben is szerepel az irányzat munkássága (ANGEL PINO. „Haipai et Jingpai: une querelle letteraire dans les annees trente", továbbá ISABELLE RABUT: „Ecole de Pekin, ecole de Shanghai: un parcours critique", mindkét írás in: ISABELLE RABUT–ANGE PINO [eds.], *Pekin–Shanghai: Tradition et modernite dans la litteratura chinoise des annees trente.* Paris, Editions Bleu de Chine).

II. Az Új Érzék irodalmi társaság előzményei

A társaság munkássága egy olyan eszmetörténeti folyamat része, amely jóval korábban, 1843-ban elkezdődött már: a „nanjingi szerződés" megkötése után ekkor nyílnak meg az angol kereskedők előtt Xiamen, Ningbo, Fuzhou és Shanghai kikötői, utat engedve nemcsak a külföldi kereskedelemnek, hanem a nyugati eszmeáramlatoknak is.[3] A Qing-dinasztia kénytelen volt elfogadni az angolok területenkívüliségét, és a koncessziós területek létrejöttével egy időben megszületett a *yangchang wenhua* 洋場文化, e területek kultúrája, mely sok kínai szemében hosszú ideig lenézett és szégyenletes eszmeiséget képviselt, ugyanis jelenlétével az országnak folyton-folyvást szembesülnie kellett saját félgyarmati státusával.

A koncessziós területek között Shanghai rendkívülinek számított, egyedülálló volt a maga nemében: rajta kívül egyik sem volt olyan életerős, hogy önálló, saját arculattal rendelkező irodalmat tápláljon. Wu Fuhui hívja fel arra a tényre a figyelmet, hogy a 20. század elején ez a város volt képes kulturális sokrétűségével, nyitottságával és rugalmasságával arra, hogy keleti és nyugati, klasszikus és modern koherenciáját megalkossa, így túllépjen az elmaradott, alárendelt és megszégyenített koloniális régiók szellemiségén. Ennek az újfajta összhangnak volt a gyümölcse a Shanghai Irányzat irodalma, a *haipai wenxue*.[4]

A 20. századi, kelet-ázsiai *urbs aeterna* irodalma azonban már sok kortársa körében sem örvendett nagy népszerűségnek: mind a hagyományos kínai írástudói attitűdöt tiszteletben tartó Pekingi Irányzat, a *jingpai* 京派, mind a Baloldali Kínai Írók Szövetsége (*Zhongguo Zuoyi Zuojia Lianmeng* 中國左翼作家聯盟) íróinak szálka volt a szemében, ők ugyanis e kozmopolita metropolisz fejlődésében nem a haladást, hanem a bűn, a feslettség terjedését, a patriotizmust sértő kolonializmust és nyugati imperializmust látták.[5]

A nyugati stílusú épületek számtalan architektúrai elemmel gazdagították a város arculatát: a bankok, hotelek, üzletházak, irodaházak nagy része neoklasszicista és Art Deco stílusban épült, és megjelentek az ügetők, a felhőkarcolók, s azok a parkok, ahova kínaiak és kutyák nem tehették be a lábukat.[6] A város infrastruktúrája már a 19. században kiépült, a századfordulóra rendelkezett már elektromos

---

[3] BAI 1989: 425–429.

[4] WU FUHUI 1997: 4–5.

[5] LEE 1999.

[6] Ezt a rendeletet aztán 1928-ban végleg eltörölték.

és telefonhálózattal, folyóvízzel és gázlámpákkal. Fontos szerepet töltöttek be továbbá a város életében a legkülönfélébb szórakozóhelyek: a tánctermek, mozgóképszínházak, lóversenypályák, kávéházak, ópiumbarlangok, éttermek – és a lakosság minden lehetőséget kihasznált a szórakozásra. A fogyasztói társadalom eme korai megjelenése, az anyagias szemléletmód térhódítása is vörös posztó volt a *jingpai* képviselői és a puritán, szocialista értékeket valló Baloldali Liga számára, és hozzájárult ahhoz, hogy a „bűnös városra" úgy tekinsenek, mint az erkölcstelen „tengerentúli ördögök", a gonosz főhadiszállására.[7]

Itt azonban felvetődik egy kérdés: miben különbözik a shanghai irodalom a világ egyéb területeinek szintén a luxus és a romlottság öleléséből született szépírásától? A választ a híres kínai irodalmár, Chen Sihe egyik cikkében találhatjuk, aki a *haipai* írásokkal szemben a Párizsban élő Baudelaire-t és munkásságát szimbolizálandó *A romlás virágai*t hozza fel ellenpéldaként: míg az új eszmeiség megjelenése a saját műveltségének területén ahhoz vezet, hogy a hagyományos kultúra megújult, kirobbanó erővel kap életre, addig idegen környezetben, idegen civilizációban a folyamat nem így zajlik le. Ugyanaz a dekadencia, mely Párizsban kulturális felvirágzáshoz vezetett, Chen szerint Shanghaiban a korlátok nélküli buja burjánzást, az önidentitás feladását okozta.[8]

Szem előtt kell továbbá tartanunk azt a tényt, hogy a nyugati kultúra nemcsak a külföldön világot látott értelmiségiek által készített műfordításokban manifesztálódott, hanem a társadalomra nézve sokak által bomlasztónak tartott újfajta erkölcsiséggel: az élvezethajszolással, az ópiumbarlangokkal, a szerencsejátékokkal, a nyugati stílusú bordélyházakkal is.

A *haipai* irodalom történetében az 1910-es és 1920-as években már működött egy irányzat, amely megelőzte az Új Érzék társaságot: a *yuanyang hudie pai* 鴛鴦蝴蝶派, vagyis a Mandarinkacsa és Pillangó irányzat. Az iskolához tartozó írókat szokás még számos folyóiratuk egyikének címe *(Libai liu)* alapján Szombat irányzatnak (*Libai liu pai* 禮拜六派) is nevezni. Az idetartozó írók (például Bao Tianxiao 包天笑, Zhou Shoujuan 周瘦鵑) célja a szórakoztató, könnyed irodalmi művek létrehozása volt, azonban a stílusjegyeik között van egy, amely mindenképpen említést érdemel: szerelmi történeteik a *caizi jiaren* 才子佳人 (az ifjú tálentum és a bájos szépség) típusú regények közé tartoznak, mely regénytípus eredete a klasszikus kínai iroda-

[7] LEE 1999.
[8] CHEN 2001.

lomhoz köthető, s legnevezetesebb képviselője *A vörös szoba álma*.[9] Mindazonáltal nem szabad elsiklanunk a felett a tény felett, hogy a 20. századi Shanghaiban igencsak átalakultak a főszereplők és a helyszínek a *haipai* szerelmesregényekben: a pénzközpontúságtól hajtott városban gyakorta a kurtizán és kuncsaftja áll az erotikus felhangoktól sem mentes történet középpontjában.[10] A szerelem ilyetén megközelítése felbukkan majd az 1930-as évek Új Érzék irányzatában is, valószínűleg ez is hozzájárult ahhoz az elutasításhoz, amit – a frivolitásnak még a látszatát is messzire elkerülő – elemzőkből váltott ki. De, mint látni fogjuk, az Új Érzék irányzat munkásságában a testiség ábrázolásán, pontosabban fogalmazva a testiségre való utaláson túl – és itt hangsúlyoznunk kell, hogy nem pornográf művekről van szó – megjelenik többek között a különböző érzetek (hallás, szaglás, látás, érintés, ízlelés) kitüntetett szerepe, az érzékszervek működésének művészi ábrázolása, ezért – bár gyökereik némiképpen hasonlók – írói semmiféleképpen nem vehetők egy kalap alá a szórakoztató irodalom képviselőivel.

III. Az Új Érzék irodalmi társaság története

Az irányzat létrejötte nagyban köszönhető annak, hogy a csoport három prominens személyisége (Liu Na'ou 劉吶鷗, Mu Shiying 穆時英, Shi Zhecun 施蟄存) közül az egyik, a taiwani születésű Liu Na'ou (1900–1939) még gyermekkorában Japánba került, ott nevelkedett, és miután elkezdte tanulmányait a tokiói Aoyama Akadémián, megismerkedett a japán Új Érzék irodalmi csoportosulás írásaival.[11] A japán társaság legfontosabb alakjai az 1968-ban irodalmi Nobel-díjjal kitüntetett Kawabata Yasunari 川端康成[12] (1899–1972) és Yokomitsu Riichi 横光利一 (1898–1972) voltak, az ő műveikben szintén a modern, fejlődő nagyváros lakóiról és lelkivilágukról van szó, a történeteik középpontjában a szereplők érzetein, érzésein keresztül a modernséghez és a hagyományokhoz fűződő viszony áll.

---

[9] YANG 1991: 167–170.
[10] CHEN 2001.

[11] HU 1994.
[12] Magyarul is olvasható a német nyelvből fordított *Kiotói szerelmesek* című műve (Budapest, Kozmosz Könyvek, 1975. Fordította: Jászay Gabriella, illusztrálta: Csavlek András.)

Liu Na'ou végül 1925-ben visszatér Kínába, Shanghaiban folytatja egyetemi tanulmányait, majd miután összeismerkedik Shi Zhecunnal és több más fiatal íróval, lassan körvonalazódni kezd egy irodalmi csoportosulás, mely a későbbiekben a japán minta alapján szintén az Új Érzék nevet kapja.

A japán hatásokon kívül volt még egy külföldi eredetű gondolatrendszer, amelyből ihletet merítettek az írók: ez a freudizmus, pontosabban a pszichoanalízis volt. A freudi mélylélektan a külső világ leírása helyett a személyiség belső világára irányította a figyelmet. Az ebből táplálkozó regénytípus a nyugati világban is elterjedt volt, legtöbbet emlegetett képviselője Joyce és fő műve, az *Ulysses*. „Freudnak és követőinek mélylélektani fölfedezései – a tudattalan, a gátlás, az önkicsinylés, a gyermekkori lelki sérülések szerepe – a századfordulótól napjainkig erősen rajta hagyta nyomát a belső ember ábrázolásán. Nagymértékben kiszélesíti ennek az ábrázolásnak a kereteit, sokszor tudományos (vagy áltudományos) jelleget ad az elbeszélésnek, s tudományos tárgyilagosság címén a naturalizmuson is túltesz eddig elhallgatott momentumok nevén nevezésében."[13]

A két modern eszmerendszer – a japán urbánus szenzitivista irodalom és a pszichoanalízis irodalmi szintézise – az 1920-as évek végén Shanghaiban találkozott, és találkozásukkal csodálatosan egyedi, a Kelet és Nyugat közötti szellemi harmóniára épülő művek születtek egészen az 1930-as évek végéig.

Fennállásának évei alatt a társaság több folyóiratban is publikált, amelyek közül kettő emelkedik ki: az 1926-ban Liu Na'ou és „az esős sikátorok poétája" (*yu xiang shiren* 雨巷詩人),[14] Dai Wangshu 戴望舒 által alapított *Yingluo;* valamint az 1932-ben alapított *Xiandai* 現代 – más néven *Les Contemporains* –, amelynek Shi Zhecun (1905–) volt a főszerkesztője, és amelyben számos közismert írónak (Zhang Tianyi, Shen Congwen 沈從文, Lao She, Ba Jin, Wang Luyan) jelentek meg írásai.[15]

Már a húszas években is publikáltak olyan alkotásokat – például 1926-ban a nosztalgikus hangvételű *Shang yuan deng*et 上元燈 *(Tavaszünnepi lampion)* Shi Zhecuntól, vagy 1928-ban a *Liang ge shijian de bu gan zhengzhe*t 兩個時間的不感症者 *(Két idő-beteg páciens)* Liu Na'outól –, amelyek előre jelezték a majdan beérő stílus főbb jellegzetességeit. A legkiforrottabb művek létrejötte azonban a harmincas

---

[13] BENEDEK 1966: 286.

[14] Dai Wangshu ezt a nevét leghíresebb verse, a *Yu xiang (Esős sikátor)* alapján kapta.

[15] HSIA 1999: 135–136.

évekre, a 20. századi kínai irodalom alkotásainak „első bő aratási évadjára”[16] tehető.

Ekkor jelent meg többek között Liu Na’outól a *Dushi fengjingxian* 都市風景綫 (*Nagyvárosi látkép,* 1930), valamint Mu Shiyingtől (1902–1940) a *Zanmen de shijie* 咱們的世界 (*A mi világunk,* 1930), a *Hei xuanfeng* 黑旋風 (*Fekete forgószél,* 1931), a *Gongmu* 公墓 (*Temető,* 1932) és a *Shanghai de hubuwu* 上海的狐步舞 (*Shanghai foxtrott,* 1932), a *Hei mudan* 黑牡丹 (*Fekete peónia,* 1933) és a *Baijin de nüti suxiang* 白金的女體塑像 (*Platina női aktszobor,* 1934). Ezekben a művekben inkább a japán hatás és egyfajta új típusú impresszionizmus ismerhető fel, míg Shi Zhecun harmincas években megjelent műveiben a pszichoanalízis elemeinek beépülését figyelhetjük meg: az 1930-as *Jiangjun di tou* 將軍底頭 *(A generális feje)* és *Jiumoluoshi* 九摩羅什 *(Kumáradzsíva),* az 1931-es *Shi Xiu* 石秀, az 1933-as *Meiyu zhi xi* 梅雨之夕 *(Esőpermetezte este)* és *Chun yang* 春陽 *(Tavaszi napfény)* mind a mélylélektani regény jellemző példái.

Az irányzat céljainak meghatározásában közrejátszott még az is, hogy állandó polémiában álltak a korábban már említett *jingpai* képviselőivel. A húszas évek végétől megjelenő és a harmincas években tevékenykedő írók – korabeli elnevezéssel Északi Írók (*beifang zuojia* 北方作家) – két fontosabb orgánuma a *Wenxue zazhi* és a *Luotuo cao* volt. Nevezetes képviselői gyakran egyetemi tanárok vagy diákok voltak, közéjük tartozott Shen Congwen, Fei Ming 廢名, Xiao Qian 蕭乾, és Lao Xiang. Nem politizáltak, távol tartották magukat a merkantilis szemléletmódtól; írásaikban a természet szépségeinek és a humanista értékeknek esztétizáló bemutatására törekedtek.[17] Ezért is érezték úgy, hogy a történelmi város, Peking által képviselt, a hagyományos kínai írástudói modort tiszteletben tartó szellemiség megcsúfolása a déli kereskedelmi városóriás féktelen mammonizmusa, az idegen kulturális hatások feltétel nélküli befogadása. A shanghaiak pedig túlságosan konzervatívnak tartották őket, olyanoknak, akik nem tudnak lépést tartani a modernizációval, nem tudnak bekapcsolódni a világirodalom vérkeringésébe.[18]

1930-ban alakult meg Shanghaiban a Baloldali Kínai Írók Szövetsége, rövidebb nevén a Baloldali Liga, melynek negyven főt meghaladó tagságába tartozott többek között Feng Xuefeng, Tian Han, Guo Moruo és Mao Dun is.[19] Megítélésem szerint a Kínában 1949 után bekövetkezett politikai változások is komoly szerepet játszhat-

---

[16] LIU ZENGJIE 1997: 12.

[17] QIAN LIQUN 1996: 319–325.

[18] Liu Na’ou és Shen Congwen vitájáról lásd CHEN 2001.

[19] ZHU DONGLIN 1999: 131–133.

tak abban, hogy a Baloldali Liga által képviselt – marxista filozófiai alapokkal rendelkező – kritikai realista és szocialista realista stílusban íródott irodalmi alkotások háttérbe szoríthatták az Új Érzék társaság műveit, hiszen ez utóbbiak összeegyeztethetetlenek voltak a Baloldali Liga elveivel, valamint az 1942 májusában a yan'ani Irodalmi és Művészeti Fórumon elhangzott – az irodalommal szemben támasztott – követelményekkel.[20] Az irodalomtörténeti munkákban a Baloldali Liga kiemelt szerepet kapott, mert a történelmi változások ennek képviselőit látszottak igazolni, és ha az 1970-es években bekövetkezett is az a hatalmas fordulat, amely Kína újbóli megnyitásához vezetett, összekapcsolódása az ország sorsát évtizedekig meghatározó politikával a Ligát helyezte a figyelem középpontjába. Ezzel szemben a „jobboldalinak" tűnő kisebb iskolák feledésbe merültek, ugyanis 1949 után esélyük sem volt arra, hogy eredeti elveik alapján működjenek, s képviselőik vagy elnémultak, vagy külföldre menekültek, vagy titokban írtak tovább.[21]

Azonban az Új Érzék társaság nem érte meg a Népköztársaság megalakulását, jóval korábban, még a harmincas évek második felében megszűnt. Ennek hátterében egyrészt az áll, hogy Shi Zhecun a harmincas évek második felében fokozatosan elfordult az irodalmi alkotótevékenységtől,[22] másrészt pedig az, hogy Liu Na'ou és Mu Shiying kis időeltolódással, viszonylag fiatalon – még negyvenéves koruk előtt – politikai merénylet áldozataivá váltak. Mindkettőjük Wang Jingweit támogatta, akit 1939 januárjában a Kuomintang kizárt, és aki 1940-ben Nanjingban japán támogatással bábkormányt alakított.[23] Merénylőik ma sem ismertek, s halálukkal véglegesen megszűnt az Új Érzék irányzat.

IV. Az Új Érzék irodalmi társaság főbb stílusjegyei

Szót ejtettünk már a társaság megszületésének körülményeiről, történetéről, három fő képviselőjéről és írásaikról – tekintsük most

---

[20] A yan'ani Irodalmi és Művészeti Fórummal kapcsolatban lásd BÁNYÁSZ 2002: 4–6.

[21] A cikk későbbi részében, a társaság utóéletéhez kapcsolódóan még részletesen szólok a nem publikált írásokról.

[22] Utolsó kötete, a *Xiao Zhen ji* 1936-ban jelent meg.

[23] A bábkormányról lásd JORDÁN 1999: 87.

át a leglényegesebb elemeket, amelyek e különleges irányzatot jellemzik.

Először is a helyszínek és a szereplők: mindhárom író sajátosságaként említhető, hogy szereplőiket szívesen helyezik a nagyváros pezsgő forgatagába, az emberektől nyüzsgő és nyughatatlan Shanghaiba, az éjszakai mulatókba, a tánctermekbe, szalonokba, a sétálóutcára, lóversenypályára, üzletházakba, fényűző éttermekbe. Ez főleg Liu Na'ou és Mu Shiying műveire jellemző, ilyen például a *Nagyvárosi látkép* és a *Shanghai foxtrott*. Itt a főszereplők a város minden rendű és rangú személyei közül kerülnek ki: vannak közöttük csavargók, matrózok, munkások, a táncparketten flörtölő fiatalok, a *petit bourgeoisie* képviselői, kurtizánok, komprádorok – egyszóval mindenki megtalálható az írásokban, aki Shanghai színes és változatos életében fellelhető.[24] A metropoliszban játszódó események leírásánál gyakori az események zaklatott, ugráló, felgyorsult, a város lüktetésétől bódult egymásra következése. Mu Shiying *Shanghai foxtrott* című írásának az első mondata a következő: „Shanghai. A pokol fölé teremtett mennyország!"[25]

Azonban Shi Zhecun regényeiben az is előfordul, hogy a helyszín időben és térben teljesen másutt helyezkedik el: a *Shi Xiu* a *Vízparti történet* egyik fejezetének nyújtja újabb interpretációját, a *Kumáradzsíva* egy külországból érkezett buddhista szerzetes életét mutatja be, *A generális feje* pedig a Tang-dinasztia idején játszódik.

A csoport írásaiban kitüntetett szerephez jutnak a különböző érzékszervek által közvetített ingerek: a látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás érzékletei, és fontos még ezek keveredése is, a szinesztézia. Mu Shiying *PIERROT* című írásában olvashatók az alábbi sorok:

> Felemelem a fejemet: a sötétségben az asztalon fekete ecset és fekete tintatartó pihen; fekete könyv és fekete gipszszobor, a falon fekete tapéta terpeszkedik, fekete festmény és fekete posztókalap, a szobában fekete ágy, fekete váza, fekete komód, fekete kanapé, az óra neszezése is fekete, a kölnivíz illata is fekete, a cigaretta füstje is fekete, a levegő is fekete, és az ablakon túl fekete az égbolt.[26]

---

[24] Bár Mao Dun elhatárolta magát a *haipai*tól, shanghai író lévén sok közös vonást mutat vele: figyelemre méltó például az *Éjfél* óriási szereplőgárdája, helyszíneinek sokfélesége, a modern városlakó élete – ezek a vonások mind nagyban hasonlítanak a Liu Na'ouék által képviselt urbánus stílushoz.

[25] MU 1997: 217.

[26] MU 1997: 108.

Ezért nyelvezetük rendkívül egyedi, bár van még egy különlegességük, amelyet inkább hibaként szoktak felróni: az idegen eredetű szavak túlzott mértékű használata, ugyanis ez igen sok kínai olvasóban idegenkedést és ellenérzéseket kelt. Például Liu Na'ou szövegében, a *Két idő-beteg páciens*ben a kínai írásjegyek közé az alábbi szavak ékelődnek: „Union Jack", „They, they are out!", „Cyclamen", „Bravo", „opera bag" „demonstrate", „Love-making", „gentleman" stb.[27]

A nyelvezettel kapcsolatos két fenti sajátosság is inkább Liu Na'oura és Mu Shiyingre jellemző, Shi Zhecun írásaiban leginkább a mélylélektani regények tulajdonságai fedezhetők fel: a belső monológok, a tudatfolyam (*yishi liu* 意識流) hangsúlyozottsága a leíró és párbeszédes részekkel szemben, továbbá az, hogy a szereplő önmagában folytatott gondolat-beszédét megismerve az olvasónak magának kell rálelnie annak motivációira, cselekedetei magyarázatára. Ez a mozgatórugó a „szellem és test konfliktusa" (*ling yu rou de chongtu* 靈與肉的衝突), mely konfliktus gyakran beteges lelkületűvé, vagy egyenesen perverzzé teszi a főszereplőt.

Shi Zhecun kedvelt szereplői a híres történelmi személyiségek vagy régi történetekben szereplő alakok, akik gyakran szexuális frusztrációtól befolyásolt emberekké válnak e 20. századi regényíró ábrázolásában.

Ilyen például Kumáradzsíva, a köztiszteletben álló buddhista főpap, aki miután a Chang'anba tartó út során elveszítette szeretett feleségét – akit egyébként állandóan bűntudat gyötört házasságuk, a buddhista cölibátus megszegése miatt –, önmegtartóztató, önsanyargató életmódot élt, így próbált meg eljutni a megvilágosodásig. Azt hitte, hogy így, mikor asszony nélkül már nincs kitéve a szerelmi kísértésnek, gyorsabban eljuthat vallása végcéljához. De a vallás és a testiség konfliktusaként nemhogy nem tisztult és világosodott meg, hanem elkezdett hallucinálni, s csaknem megháborodott: a felesége bukkant fel állandóan lelki szemei előtt, különösen akkor, amikor egy rá hasonlító gyönyörű nő is a szerzetes közelében tartózkodott, aki egyébként prostituált volt. Korábban úgy magyarázta az embereknek nősülését, hogy „ez éppen olyan, mint amikor a bűzös iszapból ragyogó tisztaságú lótuszvirág nő: a lótuszt megszagoló ember nem érzi az iszap bűzét".[28] Most ismét a kínzó vágy kerekedik felül a lelkében, és a szerzetes kiszolgálja vágyát. A tisztelői elfogadják őt így is, viszont Kumáradzsíva lelke mélyén megveti önmagát, állandó belső harc dúl benne amiatt, hogy engedett ösztöneinek.

---

[27] LIU NA'OU 1997: 54–60.

[28] WU LICHANG 1995: 18.

Talányosan ér véget a történet: két tanítványa megpróbálja utánozni őt, és ők is a bordélyházba mennek, de ő leszidja őket, és megtiltja nekik, hogy ugyanúgy éljenek, mint ő. Saját erkölcsi beszennyezhetetlenségét bizonyítandó tűket nyel le. Az utolsónál azonban az őt körbeállók között felfedezi a kurtizánt, és abban a pillanatban újra a felesége képét látja maga előtt, így a legutolsó tű a nyelvébe fúródik, de szerencsére egy ügyes trükkel elkerüli a lelepleződést.

És később örökké így volt, a nyelvében gyakran döfést érzett, ez a feleségére emlékeztette. Ő továbbra is úgy élt titokban, mint bárki más, bár a külvilág számára eljátszotta a Yumenguanból érkezett fényes erkölcsű szerzetest. Így miután eltávozott az élők sorából, és az uralkodó a külföldi szokásnak megfelelően elhamvasztatta, teste a többi emberéhez hasonlatosan porladt el, csak a nyelve maradt meg romolhatatlanul, hogy ereklyeként híveire maradjon.[29]

Kumáradzsíva egész élete a megvilágosodás érdekében a vágyaival folytatott harcáról szólt, és ebben a harcban mindig elbukott. Az írás utolsó mondatai elgondolkodtatóak: miért pont ez a különös ereklye maradhatott meg belőle?

A másik nevezetes példa a *Vízparti történet* szereplőjének elfojtott testi vágyai okozta konfliktusa: Shi Xiu szerelemre gyullad barátja, Yang Xiong felesége, a szépséges Illatos Felhő iránt. Szerelmét azonban elfojtja, ami a nő számára végzetes következményekkel jár. A férfi már korábban is érezte azt, hogy „az Égalattiban a legnagyobb boldogságot az emberölés okozza”,[30] így lelkivilágában az, hogy egy nővel alszik, meg sem közelítette azt a gyönyört, amit akkor érezhetett volna, ha megöli a nőt. Elferdült hajlamain végül már nem tud uralkodni, ezért – akárcsak az eredeti szereplő a *Vízparti történet*ben – a férjjel szövetkezve brutálisan meggyilkolja Illatos Felhőt.

Nézte, ahogy Yang Xiong lehasítja Illatos Felhő végtagjait, és ahogy levágja két mellét, nézte ezeket a karokat és lábakat, melyeket utoljára borít barackszínű pír, és Shi Xiu újra megelégedett boldogságot érzett. Milyen csodálatos, a testrészek levágva is gyönyörűek, ha összeillesztenénk őket, egy élő nőt alkothatnánk belőlük, és akkor én már nem törődnék Yang Xionggal, hanem magamhoz szorítanám ezt a szépséget.[31]

Merész, sőt bizonyos mértékben provokatív a régi meséket, a történelmi alakokat ilyen értelmezéssel gazdagítva ábrázolni, és ez is

---

[29] WU LICHANG 1995: 43.
[30] WU LICHANG 1995: 81.
[31] WU LICHANG 1995: 90.

oka volt annak, hogy az Új Érzék társaság íróit betegesnek tartották. Mi azonban ne feledkezzünk meg arról, hogy e fura történeteket nem Shi Zhecun találta ki, hiszen ezek évszázadok óta adottak voltak, ő csak arra tett kísérletet, hogy a különös cselekedeteket (a háremet tartó, szigorú vallási előírásoknak fittyet hányó buddhista szerzetes, vagy a jó barátja feleségét kegyetlenül meggyilkol[tat]ó rabló tetteit) művészi módon megmagyarázza.

Shi Zhecunnak akadnak ennél kevésbé zavarba ejtő írásai, az egyik ilyen a Függelékben közölt *Tavaszi napfény*.[32] A külső történések nagyon egyszerűek: Chan néni vidékről Shanghaiba jön, hogy a bankból pénzt vegyen fel, szép idő van, ezért sétál egy kicsit, beül egy étterembe ebédelni, majd hirtelen elbizonytalanodik, nem jut eszébe, hogy vajon bezárta-e a páncéldobozát a bankban, ezért gyorsan visszasiet ellenőrizni, aztán még aznap hazautazik.

Ezzel szemben a főszereplő belső gondolatfolyama és a narrátor révén a nő lelkében zajló ádáz küzdelemnek lehetünk szemtanúi, amely még benne sem tudatosul: apránként kiderül, hogy Chan néni 35 évesen még szűz – az óriási földbirtokért az esküvő előtt elhunyt vőlegénye lélektáblájához ment hozzá. De képtelen élvezni az ölébe pottyant vagyont, fél a rokonok pletykáitól, és a pénzért hozott áldozatot, saját elveszített boldogságát is úgy felértékelte már, hogy semmit sem akar a tulajdonából feleslegesen elkölteni.

Valójában fukarsága álca, a fösvénységbe fojtja ugyanis férfiakkal kapcsolatos vágyait. Minél örömtelenebb az élete a meg nem ízlelt családi boldogság felett érzett veszteség miatt, annál zsugoribb lesz. Igazándiból a tudat alatt létező, leigázott vágyai próbálnak meg utat törni, amikor a nő a tavaszi napsugár bűvös hatásának engedelmeskedve útjára indul Shanghai belvárosában, és egyre több dolgot mer megtenni: pénzt költ, tervezget, még az is felvetődik benne, hogy nem utazik aznap haza. A történet legfontosabb része az étteremben játszódik: a szomszédos asztalnál ülő család látványának hatására felszakad benne a mélyen rejtőzködő sóvárgás, és kontrollálhatatlan álmodozásba kezd, először egy étteremben ülő férfiról – aki majdnem letelepedett az asztalához –, aztán a Shanghai Bankban dolgozó ifjú alkalmazottról. Hirtelen „elfelejti", hogy bezárta-e a trezorját, és az olvasó már tudja, hogy a felejtés a felszínre törő, ignorált vágyak csele, csak ürügy ahhoz, hogy Chan néni visszamehessen a bankba, újra találkozhasson a fiatalemberrel, aztán próbát tegyen, hátha…

De nem jár sikerrel, sőt önmaga előtt megalázva hagyja el a nagy találkozás színterét, ezért sürgősen vonatra száll és hazautazik. Vál-

---

[32] WU LICHANG 1995: 136–146.

tozatlanul gyötrő magányában, útban hazafelé védelmi mechanizmusa ismét működésbe lép: arra fordítja figyelmét, hogy igen gondosan átgondolja kiadásait és megszámolja az aprópénzét.

Shi Zhecunt számos elemző a csoport legtehetségesebb írójának tartja, akit művei színvonala magasan Liu Na'ou és Mu Shiying fölé emel.[33] Írásait olvasva rádöbbenhetünk: nem túlzás úgy fogalmazni, hogy üstökösként tűnt fel a kínai irodalom egén, hogy néhány év elteltével eltűnjön a horizontról.

V. Az Új Érzék irányzat hatása a kínai irodalmi életre

Az Új Érzék társaság néhány éves munkássága nem bizonyult elégnek ahhoz, hogy széles körben követőkre leljen, de nem állítható az sem, hogy teljesen nyom nélkül tűnt volna el.

Az első író, akit meg kell említeni, a shanghai Zhang Ailing, aki lélekábrázolásának kifinomult technikájával tűnt ki a *haipai* képviselői közül. Az 1940-es években írt regényeit – a Baloldali Liga képviselte szellemiséggel szemben – a jobboldali irodalomhoz szokás sorolni, szereplői legtöbbször a városi polgárok közül kerülnek ki. Jellemző rá továbbá a rendkívüli gazdagság a metaforák területén és a letisztult nyelvezet.[34]

1952-ben végleg elhagyta a Kínai Népköztársaságot, először Hongkongba utazott, majd 1955-ben az Amerikai Egyesült Államokban telepedett le, ahol ismert értelmiségiként tevékenykedett 1995-ben bekövetkezett haláláig.

A másik érdekes figurája az Új Érzék irányzat utáni *haipai* irodalomnak Wu Ming Shi 無名氏 (Anonymus), eredeti nevén Pu Baonan. Legismertebb műve az *Anonym-könyv,* melyet az 1940-es években kezdett el publikálni, de két fejezet megjelenése után kénytelen volt titokban otthon folytatni az alkotói munkát, ugyanis a szocialista fordulat bekövetkeztével és a Népköztársaság kikiáltásával a „burzsoá" alkotásoknak nem volt többé helyük a művészetek színpadán, kizárólag a népet szolgáló, „munkás-paraszt-katona irodalom" kaphatott teret.

Számtalan szépíró kényszerült letenni emiatt a tollát, de sokan közülük a nyilvánosság elkerülésével, titokban folytatták az alkotói tevékenységet, létrehozva az utóbbi években publikálni kezdett „lát-

[33] Ezt a nézetet osztja például QIAN ZHONGLIAN et al. 1996: 325–328.
[34] HSIA 1999: 397–399.

hatatlan írásokat" (*qianzai xiezuo* 潛在寫作).[35] Anonymus is ilyen volt, nem szegte kedvét a barátságtalan politikai légkör, és befejezte, amit elkezdett: monumentális regénye, melyet a hatvanas években fejezett be, „Kelet és Nyugat kulturális különbségeiről mesél; mélyre merül az élet legnehezebben megválaszolható kérdéseinek ábrázolásában; szerelem, bűn, ösztön, vallás, univerzum, erkölcs, sors és sok más, az ember által megtapasztalható világ határait feszegető témakör a regény tárgya".[36]

A legifjabb *haipai* generáció alkotásai közül említésre méltó az erotikára vonatkozó szókimondása miatt Kínában betiltott, de botrányossága folytán külföldön magas példányszámban elkelt könyv, a *Sanghaj Baby*. Fiatal szerzője, Wei Hui (1974–) a második fejezetben így ír a 20. század végi metropoliszról:

> A kompok, a hullámok, az éjsötét fű, a vakító neonfények és a valószerűtlen építmények – az anyagi jólét e jeleit a város afrodiziákumokként használja önnön méregtelenítésére. Semmi közük nincs hozzánk, a közöttük élő emberekhez. Minket megölhet egy autóbaleset vagy egy betegség, de a város virágzó, győzhetetlen sziluettje örökkévaló a maga állandó mozgásában.[37]

Ebben a regényben megfogalmaz a várossal, a város szellemiségével kapcsolatban egy nagyon fontos megállapítást: a kínai történelem viharai ellenére a város „a harmincas évek óta megőrizte azt a kultúrát, melyben meghitten bontakozik ki Kelet és Nyugat egysége, mára pedig elérte a westernizáció második hulláma".[38]

Bár a regény a testiséggel kapcsolatos kendőzetlensége miatt gyakran a kommersz irodalom határát súrolja, mégis, ízelítőt kaphatunk általa az Új Érzék társaság bemutatása folyamán megismert, a 21. századot előre jelző, „poszt-koloniális" Shanghai egyedülálló atmoszférájából.

Shi Zhecun, Liu Na'ou és Mu Shiying utolsó írásai az előző évszázadban, sőt az előző évezredben íródtak, műveik azonban nem vesztették el aktualitásukat számunkra, a mai olvasók számára sem, mondanivalójuk túllép a korukon, és egy új világ részesévé válik.

Függelék

---

[35] A láthatatlan írásokról lásd BÁNYÁSZ 2002: 70–75.
[36] BÁNYÁSZ 2002: 72.
[37] WEI 2001: 19.
[38] WEI 2001: 28.

Chan néni bezárta a trezort. Ahogy kifelé jött a páncélteremből, meglátta, hogy a fiatal bankügyintéző éppen őt figyeli – ez hirtelen kizökkentette lelki nyugalmából; önkéntelenül hátrapillantott, és a rendben sorakozó páncéldobozokra tekintett. Azonban a 305-ös számút már nem tudta megkülönböztetni a többitől. Megsimította az ölét, de az előbb kivett 154 yuan 6 jiao ott volt a belső zsebében. Aztán kilépett a Shanghai Bank kapuján.

Jó az idő, szikrázó a napsütés. Ma először érezte ezt. Igen, így van, Kunshanból már reggel eljött a vonattal, és amint leszállt a szerelvényről, azonnal riksára ült és a bankhoz jött. Azon túl, hogy miután felkelt, a függöny széthúzásánál megnézte, hogy esik-e az eső, tényleg nem törődött az időjárással. De ma valóban csodás az idő, már két hete állandóan csak fújt meg esett, a jó időnek nyoma sem volt; ma viszont langyos napfényben úsznak az utcák és a házak. Elvégre tavasz van, amint kitisztul az ég, meleg lesz. Meglazította kissé a gallérja köré tekert kötött sálat.

Ne becsüld le ezt a Shanghaira régen sütött napsugarat a második hónap közepén, mert valóban rendelkezik egy bizonyos bűverővel. Ha az időjárás ugyanolyan borús lett volna, mint az előző két napon, akkor Chan néni az üveg forgóajtón kilépve, amint a hideg szél az arcába csap, a sálja sarkával védte volna száját, majd egy riksán az Északi Pályaudvarra ment volna, ahol délután 3 óráig várt volna a kunshani vonat indulásáig. Ma azonban langyos légáram cirógatta arcát a vakító fényben, ami megindokolhatatlan jókedvre derítette. Előhúzta tízéves Aierqin aranyóráját. 10 perc múlva 12 óra. Milyen korán van! Lehet még sétálgatni egy kicsit az utcán.

Ezért aztán a kunshani Chan néni a verőfényes shanghai Nanjing útra ment, egymagában. A korzózó nők és férfiak olyan szellősen, szépen és választékosan öltöztek, hogy észrevette saját horgolt sáljának és tevegyapjú *qipaó*jának terhét. Ha korábban tudta volna, hogy ilyen meleg lesz az idő, a vadkacsatoll-mintás krepdesin *qipaó*ban jött volna. Imigyen gondolkodott, és eközben a kötött sálat a csuklója köré tekerte.

Az összes boltban árleszállítás volt. Chan néni megnézte a hernyó- és atlaszselymeket, a porcelánokat, majd szemügyre vette a különböző kenceficéket, a selyemharisnyákat és a válogatott nyalánkságokat. Vajon vásárolni szeretne egy kicsit? Ki van zárva, ilyen csekély önuralma még biztosan van. Amennyiben nincs rá szükség, akkor nem vesz meg semmit. Ha nem ilyen lenne, hanem kénye-

kedvére kiadásokba verné magát, akkor hogyan is lehetett volna képes arra az áldozathozatalra, hogy egy egész élet boldogságáról lemondva a halott vőlegénye lélektáblájához menjen feleségül?

Sétálgatott és nézelődött. A Jiangxi úton a Sanyou üzletházhoz ért, már elmúlt dél. Melege lett, homlokán verejték gyöngyözött. Végigsimított a zsebén, de reggel, amikor elindult, nem rakott be zsebkendőt. Ekkor úgy érezte, hogy szüksége van egyre. Bement a Sanyou üzletházba, vásárolt egy pamutzsebkendőt, aztán odabent a zsebkendővel egy székre telepedett, hogy kifújja magát.

A kirakaton keresztül kifelé nézett. Tényleg sok az ember, szakadatlanul jönnek-mennek. Nem látszanak fáradtnak, egyet-kettőt lépnek és sebesen tovatűnnek, minél tovább nézi, hogy ők milyen erősek és egészségesek, annál gyengébbnek és erőtlenebbnek érzi önmagát. Letörli a verejtéket, de nincs kedve felállni, fél kimenni az ajtón, mert hogy is vethetné magát bele ebbe az őrült áradatba?

Most először kezdett el furcsállani valamit: az életkorát tekintve még nem múlt el 35 éves, hogy-hogy nem mer tolakodni? Amikor Kunshanban van, naponta jár a széles utakon, mégsem érez fáradtságot, de amint Shanghaiba érkezik, nem tud végigmenni egy úton, mert azonnal egy korosodó emberhez kezd hasonlítani? Miért van ez? Amint így tépelődött, dühös lett önmagára, hiszen vidáman kellene korzóznia és szórakoznia, nincs abban semmi rossz.

Így aztán kényszerítette magát arra, hogy felálljon és kimenjen. A Xianshi Vállalattal szemben lévő kis étkezdébe szeretett volna menni, hogy ebédként egy tálka tésztát egyen. Miután megeszi a tésztát, riksát hív és az Északi Pályaudvarra siet. De azzal tisztában kell lenned, hogy Chan néni ezt akkor gondolta így, amikor kilépett a Sanyou üzletház szárnyas üvegajtaján. És ha tényleg olyan fáradt lett volna, hogy már mozdulni sem bír, akkor biztosan megebédel és vonatra száll. De ki hitte volna, hogy mikor megindult a Yongan Vállalat irányába, hirtelen úgy érezte, hogy a testébe visszatér a régóta elveszettnek tűnt tetterő. Elvegyült a sok vidám arcú fiatal őrült forgatagában, és ugyanolyan könnyedén haladt… haladt.

Mi késztette ilyen fontos változásra? Kétségtelen, hogy e tavaszi nap sugara. Nemcsak a szervezete, hanem a gondolkodásmódja is megváltozott. De tényleg, mellkasában váratlanul nyughatatlan visszatetszés kezdett el forrongani önmaga ellen. Ha Shanghaiban van, miért nem mulatozik egy kicsit? Ebben a világban a pénztelenek nincs esélyük, ők hiába vágynak arra, hogy Shanghaiba jöjjenek és szórakozhassanak, és neki most van pénze, igaz, kell az otthoni költségekre két hónapra, de ha elfogyna, akkor nem lenne abban semmi, ha megint felvenne 100 yuant. Ezenkívül, ha úgy számoljuk,

hogy egy napot hotelben tölt, akkor sem költene 10-20 yuannél többet. Néha felül kell emelkedni a dolgokon, hisz olyan szép idő van!

Amikor ilyen pompás az időjárás, minden, ameddig csak a szem ellát, tündöklő és mozgékony. Minden automobilon vadonatúj lakkfény villan, minden kirakatüvegen áttetsző kristályfény csillan, a távoli felhőkarcolók kúp vagy szögletes alakú tetején arany-zöld fény sziporkázik, és mintha egyedül a Xianshi Vállalat előtti étkezdéről feledkezett volna meg a napsugár: az búskomor szén-színbe burkolózik.

Ugyan, mire való ez a puritán igénytelenség? Kellemesen elkölteni egy ebédet… Chan néni már nem akart tésztát enni. Arra készült, hogy két fogást rendel, két shanghai ételt, nyilvánvaló, hogy nem akarja a Kunshanban megszokottakat enni. De legfeljebb két yuant szánt rá, egy ebédre két yuan már nagy költségnek számít, de ki tudja, hogy van ez Shanghaiban, lehetséges, hogy itt két fogásért 3-4 yuant is elkérnek. Ez volt az oka annak, hogy nem mert akármelyik ismeretlen étterembe benyitni.

Ott állt a sarkon, és egyre csak törte a fejét. Egy étteremben a Nyugati Kapunál már evett egyszer, de az túl messze van. Aztán a Sima úton, úgy emlékszik, szintén van egy, úgy van, a Guanshengyuan. Arra nem emlékezett, hogy járt-e már ott, de úgy rémlett, hogy a Guanshengyuan a legmegfelelőbb, bár egy kicsit gyanakodott, hogy ott túl keményre főzik a rizst. Tűnődött még egy ideig, mintha már járt volna a Guanshengyuanben, csodálkozott azon, hogy ennyire figyelmetlen.

Chan néni a Guanshengyuan emeletén kiválasztott egy helyet, az ülőpárna puha volt, persze, hogy kényelmesebb a Sanyou üzletházénál. A felszolgáló teával kínálta, és átnyújtott egy étlapot. Emiatt kicsit kínosan érezte magát, mert – bár olvasni tudott – nem értett az *à la carte* választáshoz. Tízperces mérlegelés után választott magának két fogást, amelyek összesen egy yuanbe kerültek. Rendkívül elégedett volt, mivel tudta, hogy egy ilyen cifra étteremben nem könnyű spórolni.

Iszogatta a teát, egymagában 4 ember helyét foglalta el. Ezt a kis időt arra használta fel, hogy fontolóra vegye, hova menjen ebéd után. Visszamenjen ma Kunshanba? Tegyük fel, hogy nem megy vissza, de akkor hol töltse a mai estét? Milyen lenne a Huizhong Szálló, tavalyelőtt egyszer kénytelen volt ott aludni egyszer, mert aznap zárva volt a bank. És ha már a szórakozásról van szó, hogyan mulasson? Tanácstalan volt.

Rápillantott a szomszédos asztalnál ülőkre: egy férfi, egy nő és egy gyermek. Talán egy kis család? De a nő mintha jóval idősebb lenne a férfinál. Az a nő is harmincnégy-harmincöt éves lehet.

Az imént boldognak érezte magát, de szinte ugyanebben a pillanatban a szíve mélyén rejtező, máskor előtörni nem merészelő mélabú széttörte a vidámság álarcát. És mindez azért van, mert az ő asztalánál rajta kívül senki sincs. Férj? Gyerek?

Tizenkét-tizenhárom évvel ezelőtt Chan néni vőlegénye hetvenöt nappal az esküvő előtt hirtelen meghalt. Egy háromezer *mu* birtokkal rendelkező földesúr egyetlen gyermeke volt, halálával e hatalmas földbirtok elveszítette örökösét. Akkoriban Chan néni egészséges kisasszony volt, és magáénak mondhatta a mások által „éleslátásnak" titulált nemes erényt, így két nap és két éjjel gondolkodás után úgy döntött, hogy a lélektáblát tartva részt vesz az esküvői ceremónián, ezzel elnyerve a tetemes vagyon törvény szerinti örökösödési jogát.

Akkor hitt abban, hogy képes ekkora önfeláldozásra, most azonban, hogy telnek-múlnak az évek, egyre kevésbé hiszi el, hogy van ekkora bátorsága. Miután apósa és anyósa elhunyt, a vagyon felügyelete az ő kezébe került, de mi haszna van ennek az egésznek? Már nem emlékszik arra, hogy amikor feláldozta boldogságát e vagyonért, vajon elgondolkodott-e azon, hogy számára milyen előnyökkel járhat ez? A rokonság olyan alattomosan figyeli, mint a tigris, és csak arra fenik a fogukat, hogy az ő halála után feloszthassák a birtokot, hiszen neki sem lehet vér szerinti örököse. Ugyan, mit számít ő? Hiszen csupán az óriási örökség ideiglenes gondnoka.

Bár néha tudatosodott benne ez a helyzet, mégsem merte elkölteni vagyonát, mert úgy vélte, egyedül pusztán az lehet bölcs dolog, hogy megőrzi mindazt, amiért a boldogságával fizetett. Ha nem így tenne, hanem mondjuk elpazarolna mindent, akkor nem válna az egész áldozathozatal értelmetlenné? – Állandó fösvénységének ez volt hát az oka.

Jelenlegi számításai szerint azonban a feláldozott boldogság becsült értéke már jóval meghaladta a korábbit. Az évek múltával azt élte át, hogy lánypajtásai férjhez mentek, gyerekekkel gyarapodtak, családossá váltak. Meglehet, szűkösen éltek, de másfajta boldogság kárpótolta őket az anyagi világban elszenvedett nélkülözésekért. És ezt az örömet ő örökké irigyelni fogja, mégsem ízlelte meg soha, soha!

Néha, amikor különleges vakmerőség éledt benne, tudott ám álmodozni! Félre a vagyonnal, és jöjjön a házasság! De amint a tükörbe pillantott, és meglátta a hervadt-sárga ábrázatot, vagy amikor a rokonság csúfolódásának és gúnyolódásának kereszttüzét képzelte maga elé, elkomorodott.

Magányosnak érezte magát, de már nem volt mersze ahhoz, hogy mindent feláldozzon azért, hogy cserébe megtörjön e magány.

Figyelt. A szomszédos asztalnál egy fiatal és jóképű férj, egy vidám és gondtalan feleség és egy virgonc, öt-hat év körüli kisgyerek ült. Azon tanakodtak, hogy milyen ételt egyenek. Beszélgetnek. Egymásra nevetnek. Mintha csak otthon lennének. És természetes, hogy nem furcsállják azt, hogy Chan néni ilyen odaadóan lesi őket.

Csak az állított akadályt látómezejébe, hogy a pincér felszolgálta az ételeit. A szemközti, üres székre tekintett. Az asztal üveglapján egyszemélyes teríték sorakozott, egy, és nem három. Kissé kényelmetlenül érezte magát. Mintha a feleség őt figyelné. Mit gondolhat rólam? Vajon látja rajtam, hogy egy halott vőlegény felesége vagyok? Nemcsak ő, hanem a férj is engem fürkész. Vajon látja rajtam, hogy nem vagyok öregebb a feleségénél? És még az a kisfiú, az ő szemecskéje is engem bámul? Vajon látja rajtam, vajon úgy hiszi, hogy hasonlítok egy anyára? Ha én nevelném, ugyanilyen virgonc lenne?

A kemény rizsszemekre meredt, és nem mert oldalra nézni. Félt attól, hogy miután kapcsolatba kerül a három szempár pillantásával, azonnal nemleges választ kap.

Ekkor észrevett egy újságot fogó, finom vonalú kezet. Felemelte a fejét, és egy embert látott a saját asztala mellett. Mintha nem lelne ülőhelyet, és az előtte lévő üres széken szeretne helyet foglalni. De tétovázott. Végül nem ült le, továbbment.

Szemével kísérte le a belső helyiségbe, nem tudta, mire vélje a dolgot. És ha végül leült volna elé, és ugyanannál az asztalnál étkeztek volna? Hisz nem tilos. Shanghaiban ez teljesen mindennapos. És ha a férfi leült volna hozzá, rámosolygott volna, biccentett volna felé, és úgy elegyedett volna beszédbe vele, mintha ismerősök lennének, nem lenne ebben semmi tisztességtelen. Azonban ha tényleg leült volna a férfi, ha tényleg beszédbe elegyedett volna vele, akkor vajon hogyan végződne a mai nap?

Itt elgondolkodott: miért csak akkor döntött úgy, hogy nem ül le, amikor egy futó pillantást vetett rá? Valószínű, hogy eredetileg le akart ülni, és azért gondolta meg hirtelen magát, mert van valami, ami elégedetlenségre késztette vele kapcsolatban. Reménykedett, hogy egyszerűen csak az történt, hogy kényelmetlenül érezte volna magát egy hölgyvendég társaságában, így inkább továbbment. Remélhetőleg egy szégyenlős férfiról van szó.

Chan néni elővett egy tükröt, de elégedetlen volt a látvánnyal. A tálkából egy forró gőzzel átitatott zsebkendőt vett ki, átdörzsölte vele az arcát, és már megbánta, hogy reggel nem rakott fel arcport. Egy kis púderre szükség van, ha Shanghaiba jön az ember. Ha ma nem megy vissza Kunshanba, akkor mindenképpen vennie kell egy tégellyel, még mielőtt elmegy a Huizhong szállóba, úgyis hamarosan elfogy az otthoni is.

És hova menjen majd, miután rendbe szedte magát a szállodában? Talán, talán majd a férfi… – kissé oldalra fordult, és meglátta, hogy a nemes kezű középkorú férfi egy távoli helyen ül egy kis kerek üvegasztalnál, egyedül, és éppen újságot olvas. Miért ül egymagában? Lehet, hogy derűsen azt mondaná:

– Kisasszony – vajon így szólítaná meg? –, elkísérném a filmszínházba, beleegyezik?

De Chan néni nem tudja, hogy ma milyen filmet vetítenek, majd még kell vennie egy újságot. De hát mit olvas a férfi? Nem mozireklámot? Kölcsönkérhetném egy kis időre? Ha itt ülne, ha itt ülne és itt olvasna…

– Uram, kölcsönkérhetném a moziműsort reklámozó újságot?

– Ó, persze, persze, a kisasszony moziba szeretne menni?

– Mi a kisasszony becses neve?

– Engem Zhangnak hívnak, a Shanghai Banknál dolgozom…

Úgy menne minden, mint a karikacsapás. Shanghaiban. Ilyen gyönyörű időben. Chan néni elmerengett azon, hogy milyen lenne, ha egy újdonsült barát kísérné őt az utcán, kéz a kézben. A langyos napsugár egymáshoz érő vállukra tűzne, egész testét boldogságérzet kerítené hatalmába.

De a férfi miért pont a Shanghai Bankban dolgozna? Chan néni gyors pillantást vetett rá, nem, biztos, hogy a férfi nem a páncélterem ügyintézője. Az a banki alkalmazott még fiatalabb, még udvariasabb, a fellépése jóval elegánsabb és fesztelenebb. Ez a férfi nem ő.

Ahogy felidézte önmagában azt a fiatal ügyintézőt, Chan néni tisztán látta maga előtt, ahogy a férfi a páncélszekrény ajtajában áll, és az arcát figyeli. Az a nézés olyan, mintha mondani akarna valamit, a majdnem szólásra nyíló ajkak és az arc, melyen szívélyesség ül. Állandóan az ajtóban áll, ez Chan nénit összezavarja, és úgy érzi, nem illendő ott az időt fecsérelnie, ezért sietősen bezárja a kazettát és kijön. Emlékszik rá, hogy a múlt alkalommal, amikor felnyitotta a páncéldobozt, az az idős alkalmazott nem nézte őt ilyen kitüntetett figyelemmel.

Úgy rémlik, hogy amikor keresztüljött a páncélterem szűk ajtaján, visszapillantott. Azonban nemcsak azért, mert nyugtalan volt a trezor miatt, hanem azért is, mert így akarta elkerülni a fürkésző szemrevételezést. Tényleg úgy érezte, hogy amikor elhaladt mellette, a férfi álla a hajához ért, mi több, Chan néni még arra nézve is elbizonytalanodott, hogy vajon nem súrolta-e a válla a férfi mellkasát.

Miért nem volt akkor bátorsága ahhoz, hogy felemelje a fejét és a szemébe nézzen?

Chan néni álmodozásai, melyeknek saját erejéből nem tudott véget vetni, a Shanghai Bank páncéltermére irányították figyelmét.

Miért nem szentelt több időt a helynek, miért zárta be olyan sietősen a kazettát? Összevissza kapkodott, igen, végül ráfordította a kulcsot vagy sem? Akaratlanul végigsimította a zsebét, az az aprócska kulcs itt van. Szinte magánkívül úgy érezte, hogy akkor dugta a kulcsot a zsebébe, amikor kinyitotta a dobozt, és nem használta arra, hogy be is zárja. Nem lakatolta le, biztos, hogy nem csukta be, ha megtette volna, akkor hogyan is hiányozhatna az emlékei közül az a mozdulat? Nyitva hagyta a trezort? Tényleg? De hisz ez felbecsülhetetlen jelentőséggel bír!

Azonnal fizetett. Kijött a Guanshengyuanből, és az utcasarkon riksáért kiáltott:

– Jiangxi út, Shanghai Bank.

A páncélterem ügyintézői pultjának túloldaláról szólt oda hangosan:

– Halló, ki szeretném nyitni a páncéldobozomat!

A fiatal ügyintéző, aki épp egy cigarrót szívott, és egy másik bankügyintézővel beszélgetett, visszafordult és megkérdezte:

– Hányas számút?

Rögtön csodálkozóra váltott az arckifejezése, mintha csak azt mondta volna: már megint te vagy, délelőtt már kinyittattad egyszer, délután ismét nyitni kell, hát ennyire elfoglalt vagy? Azonban a csodálkozó arckifejezés nem maradt hosszú ideig az arcán, mert a bankigazgató, Chen Guangfu gyakorta intette a beosztottakat: az ügyféllel udvariasan kell bánni, és nem szabad meghátrálni a nehézségek elől. Ezért amikor Chan néni elővette a kulcsát, és bemondta a 305-ös számot, ő is előkereste a kulcs ugyanolyan számú párját, és serényen a páncélterembe kísérte.

Chan néni megvizsgálta a 305-ös számú trezort, jól le volt zárva. Nem kell újra kinyitni, ha ilyen jól le van zárva – mormolta maga elé.

– Nyissuk ki? – kérdezte a bankügyintéző ujjai közt a kulccsal.

– Nincs rá szükség. Kiment a fejemből, hogy bezártam-e az előbb, ezért jöttem vissza – amikor így válaszolt, egy kis lelkiismeret-furdalást érzett.

A férfi nevetett. Egy udvarias, fiatal bankügyintéző mosolyog rá, és még nézi is eközben. Milyen vonzó! A Guanshengyuanben biztos, hogy leült volna vele szemben. Most viszont a páncélteremben vannak, vajon mit fog tenni a férfi?

Nézte a nőt. Ő pedig várt. Egy kicsit zavarban volt, de örült. Vajon mit fog csinálni? A férfi barátságosan így szólt.

– Nyugodjon meg, még ha nyitva maradna is, akkor sem kell aggódnia, asszonyság.

Micsoda? Asszonyság? Asszonyság! Úgy szólította, hogy aszszonyság! Düh és megalázottság nyomult a szeméig, sírni akart. Ke-

serű nevetést csikart ki magából, persze a másik ezt nem vette észre. Lehet, hogy azt hiszi, a nő elszégyellte magát. Chan néni sarkon fordult és elindult.

A páncélterem ajtaja előtt meglátott egy tarka ruhás nőt.

– Ó, Miss Chen, kazettanyitás lesz? Elhozta a kulcsot?

Hallotta, amint a háta mögül kérdezi ezt a férfi, még barátságosabban.

Ő pont elhaladt a nő mellett. Jól megnézte magának. Miss Chen, Miss!

Kilépett a Shanghai Bank kapuján. Hideg volt. Sötéten látta a világot, és az idő is elromlott. Az északnyugati szél. Mintha mindjárt eleredne az eső. Tétovázott, majd végül vállára vetette a sálat.

– Riksás, Északi Pályaudvar!

A kocsin előhalászta az óráját. 2 óra 10 perc, még eléri a 3 órás gyorsvonatot. Visszadugta az órát, és elővette a Guanshengyuan számláját. Erőlködve, de teljes összpontosítással számolt: a fogásokra, a teára, a rizsre, a borravalóra két yuan ment el; előkotort 6 jiaót, mennyi rézpénz maradt még?

Felhasznált irodalom

BAI SHOUYI. 1989. *Chinas Geschichte im Überblick.* Beijing, Verlag für Fremdsprachige Literatur.

BÁNYÁSZ EDIT. 2002. *Kínai irodalom az '50-es években.* Szakdolgozat. Budapest, ELTE BTK Kelet-ázsiai Tanszék, kínai szak.

BENEDEK MARCELL. 1966. *Irodalmi hármaskönyv.* Budapest, Gondolat Kiadó.

CHEN SIHE. 2001. „Lun haipai wenxue chuantong." [A Shanghai Irányzat hagyományáról.] In: *Chen Sihe wenxuan*. www.shuku.net.

HU ZHIHUI (ed.) 1994. *A Biographical Dictionary of Modern Chinese Writers*. Beijing, New Word Press.

HSIA, C. T. 1999. *A History of Modern Chinese Fiction*. H. n. Indiana University Press.

LEE, LEO OU-FAN. 1999. „Shanghai Modern. Reflections on Urban Culture in China in the 1930s." In: *Public Culture* 11. 120–125.

LIU NA'OU–ZHANG YIPING. 1997. *Chilian riji.* [Az őrült szerelem naplója.] Beijing, Zhongguo Huaqiao Chubanshe.

LIU ZENGJIE. 1997. *Yun qi yun fei.* [Fellegek kerekednek és tovaszállnak.] Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe.

MU SHIYING. 1997. *Baijin de nüti suxiang.* [Platina női aktszobor.] Heilongjiang, Heilongjiang Renmin Chubanshe.

QIAN LIQUN–WANG CHAOBING–WEN RUMIN–WU FUGUI. 1996. *Zhongguo xiandai wenxue sanshi nian.* [A modern kínai irodalom harminc éve.] Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe.
QIAN ZHONGLIAN et al. (ed.) (1996). *Zhongguo wenxue cidian.* [Kínai irodalmi lexikon.] Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe.
SHI ZHECUN. 1997. *Meiyu xhi xi.* [Esőpermetezte este.] Heilongjiang, Heilongjiang Renmin Chubanshe.
WEI HUI. 2001. *Sanghaj Baby*. Fordította: Pordán Ferenc. Budapest, BestLine Kiadó.
WU FUHUI. 1997. „Wei haipai wenxue zhengming." [A shanghai irodalom hírnevének helyreállítása.] In: *Haipai wenxue zuopin jingxuan.* [Válogatás shanghai írók műveiből.] Heilongjiang, Heilongjiang Renmin Chubanshe.
WU LICHANG (ed.) 1995. *Shi Zhecun. Xinli xiaoshuo.* [Shi Zhecun. A mélylélektani regény.] Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe.
YANG YI. 1991. „Lun haipai xiaoshuo". [A shanghai regényekről.] In: *Xiandai wenxue yanjiu congkan* 4.2. 167–181.
ZHU DONGLIN (ed.) 1999. *Zhongguo xiandai wenxue shi 1917–1997.* [A modern kínai irodalom története 1917–1997.] Beijing, Gaodeng Jiaoyu Chubanshe.

MAJOR KORNÉLIA

Mérleg és ökrösszekér: irodalom és társadalom Taiwanon az 1920–30-as években

A modern taiwani irodalom első virágkorát az 1930-as évek első felében élte. Hogyan jutott el ilyen gyors és rövid fejlődés után az 1920-as évek elején még a klasszikus (kínai) hagyomány uralta taiwani irodalom a klasszikus verstől és esszétől a realista szemléletű beszélt nyelvű prózáig? Az előzmények és a háttér felvázolása után a fejlődés két fontos állomását – Lai He 賴和 *Mérleg* és Lü Heruo 呂赫若 *Ökrösszekér* című novelláját – mutatom be; s rajtuk keresztül azt, hogy a korszak fontos kérdései hogyan jelentek meg az irodalmi művekben.[1]

I. Reformok és új irodalom 1920–1937

Az ötvenéves japán gyarmati kormányzás[2] nagymértékben átalakította a hagyományos taiwani gazdasági-társadalmi berendezkedést. Az a tény, hogy a modernizálást a gyarmatosító hatalom vitte véghez, erősen rányomta a bélyegét a szellemi-kulturális életre, s éreztette hatását az irodalomban is. Az 1920-as évek gyökeres fordulatot hoztak: új eszközök, új hangok és új témák jelentek meg.

Az 1920-as évek eleje nemcsak a gyarmati asszimilációs politika elindulásának korszaka volt, hanem a taiwani értelmiség szellemi eszmélésének időszaka is. Az enyhülő politikai légkörben különféle hazafias, polgárjogi mozgalmak indultak. Ezek célja a taiwani parlament felállítása, a japán birodalmon belül minél szélesebb körű állampolgári jogok békés eszközökkel történő kivívása volt. Vezetőik nagyrészt külföldön – Kínában és Japánban – tanuló diákok, külföld-

[1] A taiwani új irodalom kialakulásáról, történetéről részletesen lásd PENG 1991: 1–29; YE 2000: 19–58; XU 1999; LIANG 2000.

[2] A sziget a kínaiak vereségével végződő 1894–95-ös japán–kínai háború következményeként, a simonoszeki béke értelmében 1895-ben japán fennhatóság alá került. 1945-ben, a II. világháború után csatolták vissza Kínához.

ről hazatért értelmiségiek voltak. A reformmozgalom kibontakozásában a kedvező belpolitikai helyzet mellett nagy szerepe volt a nemzetközi helyzet alakulásának is. A nemzetek önrendelkezési jogáért világszerte megindult küzdelem (a kínai Május 4-e mozgalom 1919, a koreai és Fülöp-szigeteki függetlenségi mozgalom 1923) a taiwani értelmiségre is nagy hatással volt. 1920 márciusában megalakult Tokióban a Xinminhui 新民會 (Új Népi Társaság), majd 1921 júliusában létrejött Taibeiben a Wenhua Xiehui 文化協會 (Kulturális Szövetség), melyek saját folyóiratokat indítottak. A politikai mozgalommal párhuzamosan, ahhoz szorosan kapcsolódva, kulturális reformtörekvések jelentkeztek. Ezekből a törekvésekből hamarosan egy kulturális reformmozgalom (*Taiwan xin wenxue yundong* 台灣新文學運動) nőtt ki. Vezetői a fegyveres harc helyett immár Taiwan társadalmának és kultúrájának korszerűsítésében látták a sziget felemelkedésének útját. A haladást a nemzet túlélése kulcsának tekintették. Az új értékek, eszmék terjesztésében központi szerepet szántak az irodalomnak. Szükségessé vált az írott nyelv és az irodalom nyelvének megújítása. A szellemi eszmélés eredménye volt a nemzeti öntudat erősödése, amely egyre markánsabban jelent meg az irodalmi művekben.

A reformmozgalom szócsöve, az új eszmék megismertetésének, terjesztésének fontos csatornája volt a *Taiwan Minbao* 台灣民報[3] *(Taiwani Népújság)* című folyóirat, amely az irodalmi műveknek is megjelenési lehetőséget biztosított. 1924-től ennek hasábjain bontakozott ki az új irodalom mozgalom. Kezdetét, hasonlóan, mint Kínában, itt is az irodalom nyelvének megújításáról (a klasszikus nyelv elvetése, a beszélt nyelv, a kínai *baihua* 白話[4] irodalmi nyelvvé emelése), valamint az irodalom tartalmáról és társadalmi szerepéről folytatott vita jelentette.[5]

---

[3] A *Taiwan* című (japán, illetve klasszikus kínai nyelvű) folyóirat (a Xinminhui lapja) kínai nyelvű mellékletéből alakult, 1923. április 15-től jelent meg önálló folyóiratként (már teljes egészében a beszélt nyelvet használva), előbb Tokióban, majd 1927-től Taiwanon. Bővebben HADDON 1994.

[4] A kínai nyelv északi nyelvjárására épülő, a beszélt nyelvhez viszonylag közel álló írott nyelv. Eredetileg a klasszikus kínai regények nyelve. A kifejezés gyakran a „beszélt nyelv" kifejezés szinonimájaként használatos.

[5] *Xin jiu wenxue lunzhan* 新舊文學論戰 *(Régi-új irodalom vita)*. 1924 november-decemberében Zhang Wojun 張我軍 (1902–1955, akkoriban diák Pekingben) a *Taiwan Minbao* hasábjain közzétett cikkeiben támadást indított a klasszikus nyelven író költők ellen. Szemükre vetette, hogy tájékozatlanok a világ ügyeiben, műveikkel elszakadtak a valóságtól, lustaságra és megalkuvásra tanítják az ifjúságot. Az irodalmi nyelv megújítását a

A taiwani új irodalom kísérleti alkotásaiként tartjuk számon azt a néhány novellát, amely 1922–25 között jelent meg a *Taiwan*, majd a *Taiwan Minbao* című folyóiratokban. Nagy részük japán nyelven, illetve félig *wenyan*ben íródott. Témaválasztásuk és szellemiségük azonban már gyökeresen eltér a hagyományostól: lázadás a régi rendszer ellen, az egyén felszabadítása és eszményeinek valóra váltása, kritikus álláspont a babonákkal, a butasággal és a szolgalelkűséggel szemben.[6] A kínai Május 4-e mozgalom (*wusi yundong* 五四運動) hatása nyilvánvaló. Gyakori téma a nők helyzete a hagyományos családban, s felszabadulásuk a kötöttségek alól.[7] Az első igazi *baihua* nyelven íródott művek 1926-ban jelentek meg a *Taiwan Minbaó*ban.[8]

A taiwani új irodalom mozgalom a kínai új irodalom és a Május 4-e mozgalom hatására, mintájára jött létre, több éves késéssel. A kínai mozgalom meghatározó személyiségei hatottak, a szárazföldi szerzők műveit közölte a *Taiwan Minbao*. A taiwani mozgalom céljai kezdetben azonosak voltak a szárazföldi nagytestvéréivel: a régi irodalom felváltása egy gyökeresen újjal, mely már nem csak egy maroknyi elithez szól, hanem közérthető módon a tömegekhez. Az első irodalmi művek legfőbb témája a régi társadalom, az elavult szokások, az elmaradottság bírálata, az egyén felszabadítása volt. Mindkettőt megelőzte az irodalom nyelvének megújítása. Az elfordulást a szárazföldi példától Lai He 1926-ban megjelent novellái jelezték. A beszélt nyelv használata mellett az ő műveiben valósult meg először az az irodalomeszmény, amelyet az új irodalom mozgalom elindítói hangoztattak. Ezért tartják Lai Het a taiwani új irodalom atyjának: munkásságával új irányt adott a taiwani irodalomnak. Az együttérzés a kisemberekkel, az elnyomottak problémáinak vállalása, a társadalmi igazságtalanság ábrázolása ekkor vert gyökeret a taiwani irodalomban, és máig ez a taiwani irodalom egyik fő jellemzője. A kezdeti romantikus, az egyént előtérbe helyező írások helyett egy társadalmilag erősen elkötelezett irodalom alakult ki, művelői

---

haladás zálogának tekintette. Zhang, a kínai Május 4-e mozgalom lelkes híve és eszméinek terjesztője, síkra szállt a *baihua* taiwani bevezetése mellett. A sziget sorsának alakulását szorosan összekötötte az irodalom fejlődésével.

[6] PENG 1991: 10–11 és DING 2001: 40–43.

[7] Például Zhui Feng 追風 (1902–1969) *Ta jiang wang he chu qu?* 她將往何處去? *(Merre tart?)* című novellája, 1922.

[8] Lai He (1894–1943): *Dou naore* 鬥鬧熱 *(Felesleges felhajtás)* és *Yi gan chengzi* 一桿秤子 *(Mérleg)*; Zhang Wojun: *Mai caipiao* 買彩票 *(Vegyünk lottót)*; Yang Yunping 楊雲萍 (1906–?): *Guanglin* 光臨 *(Látogatás)*.

hirdették az irodalom küldetéstudatát. A taiwani irodalom ilyen módon előbb fordult a társadalmi problémák, a közösség érdekeinek képviselete, s ezzel együtt a realista írásmód felé, mint a szárazföldi kínai irodalom.[9] Kritikusok gyakran hangsúlyozzák, hogy Taiwanon a modernizálás, a kultúra megújításának szükségszerűsége nemcsak saját elmaradottságuk felismeréséből fakadt, hanem a gyarmattartó hatalom elleni hazafias érzésekből, és a politikai, gazdasági és kulturális elnyomással való szembeszállásból is.[10] Az 1920-as évek második felétől az egyre átfogóbb gyarmati átalakulás hatására, a japán kulturális asszimilációs politika ellenében, a taiwani értelmiség egyre inkább hangsúlyozni kezdte a taiwani tapasztalatot, a taiwani mindennapokat. Az igazi Taiwant, az eredeti taiwani kultúrát az idegen befolyásoktól mentes vidéken vélték megtalálni. Ezeknek a folyamatoknak az elmélyülését különösen két irodalmi vita felszínre törése jelezte 1930-tól: a *xiangtu* irodalom 鄉土文學[11] és a taiwani

---

[9] LEE 1980: 7.

[10] A taiwani új irodalom jellegéről, önálló fejlődéséről a taiwani irodalmárok véleménye is eltér. Peng Ruijin (1947–) elismeri ugyan a kínai új irodalom és a Május 4-e mozgalom hatását a taiwanira, de sokkal lényegesebbnek, döntőbbnek tartja az elnyomókkal, a gyarmatosítókkal szembeni ellenállás szellemiségét, és hangsúlyozza a sajátos taiwani politikai-társadalmi-kulturális viszonyok előidézte szerves fejlődést: „A taiwani új irodalom mozgalom története alapvetően egy ellenállási mozgalom története." (PENG 1991: 2, 12, 29.) Ye Shitao (1925–) Taiwan egész történetét a 17. századtól kezdve, a gyarmati megszállások sorozataként fogja fel. Szerinte a taiwani öntudat a taiwani nép (a Taiwanon élő *han* nemzetiség) közös történelmi tapasztalatának tudatát jelenti, ez pedig nem más, mint a gyarmati elnyomás. (YE 1978: 71–77.) Szerintük ez adta a legfőbb alapját az önálló taiwani irodalom kialakulásának az 1920–30-as években. Velük szemben Chen Yingzhen 陳映真 (1937–) tagadja, hogy a japán korszerűsítés alapjaiban változtatta volna meg a taiwani társadalmat, aminek folytán, az eltérő fejlődés és körülmények hatására, kifejlődhetett volna az úgynevezett taiwani öntudat. A falu, amely a hagyományos kultúra, a kínai öntudat bázisa, alig változott. Tehát Taiwan irodalma éppen olyan, mint más gyarmati országok irodalma, éppenséggel része a kínai irodalom antifeudális, antiimperialista hagyományának. Szerinte ebben az időszakban taiwani öntudatról legfeljebb földrajzi értelemben lehet beszélni. (XU 1978: 95–97.)

[11] Szó szerinti fordításban „szülőföld irodalom" – a külföldi szakirodalomban többféle fordítása létezik a kifejezésnek: homeland, nativist, localist literature. Mivel a szülőföld irodalom kifejezés sem fedi pontosan a *xiangtu* irodalom értelmét, az eredeti kifejezés használata mellett döntöttem. Ye Shitao szerint a *xiangtu* irodalom központjában Taiwan van, vagyis Taiwan szemszögéből közelít a világ dolgaihoz. Sem a nyelvhasz-

nyelv (dialektus)[12] irodalmi alkotásban való használata körül zajló viták.[13]

A viszonylag szabadon folytatott társadalmi-politikai mozgalmakat Mandzsúria lerohanása után (1931) a hatóságok egyre jobban korlátozták, a baloldali pártokat betiltották. A kulturális és irodalmi élet azonban virágzott, a tiltott politikai törekvések ezentúl irodalmi köntösben jelentek meg. Irodalmi viták folytak, irodalmi társaságok alakultak, s gomba módra szaporodtak a hosszabb-rövidebb életű, tisztán irodalmi folyóiratok. Közülük nem egy japán nyelvű volt, és japán írók is közreműködtek bennük *(Taiwan Wenxue, Formosa)*. Ezek japán nyelvű irodalmi alkotásokat jelentettek meg, és a japán irodalmi irányzatokat közvetítették Taiwanra. A baloldali pártok betiltása ellenére az értelmiségi körökben erős baloldali befolyás érvényesült. Ennek egyik megnyilvánulása – japán és kínai hatásra – a tömegkultúra (*dazhong wenhua* 大眾文化) elsődlegességének hirdetése volt. Az új irodalom fokozatos érését mutatja, hogy képes volt már elemző módon reflektálni önmagára. A folyóiratok hasábjain megjelentek a

---

nálat, sem a témaválasztás nincs korlátozva, de az íróknak taiwani öntudattal kell írniuk (YE 1978: 71–72. és a 11. jegyzet). Mindezek alapján Ye az első taiwani *xiangtu* írónak Lai Het tekinti. Wang Jing szerint a korai *xiangtu* irányzat a taiwani irodalom reakciója a korszak problémáira. A hagyományos nemzeti kultúra és szokások utolsó mentsvárának tartott vidékkel és faluval foglalkozó irodalom a japán asszimiláció ellen, a saját kultúra védelmére jött létre, így történelmi missziója volt. Nem egy regionális irodalom, hanem nemzeti, s nem kizáró jellegű, csak az idegen, elnyomó kultúrákkal áll szemben. (WANG 1980: 49.)

[12] Taiwanon a lakosság többsége a kínai nyelv fujiani dialektusának *(min)* déli változatát (*minnanhua* 閩南話) beszéli; a taiwani dialektus kifejezés a *minnanhuá*nak a Zhangzhou 漳州 és Quanzhou 泉州 környékén beszélt változatát jelöli.

[13] *Xiangtu lunzheng* 鄉土論爭 és *taiwanhua wen lunzheng* 台灣話文輪爭. 1930 augusztusában Huang Shihui 黃石輝 cikket tett közzé a kommunista párt lapjában, mely szerint a *xiangtu* irodalom taiwani nyelven, a taiwani emberekről, hétköznapokról írt irodalom. A taiwani írók feladata, hogy a dolgozó tömegek számára az őket érintő problémákról, számukra érthető nyelven írjanak. Mivel azonban a tömegek nem tanultak, az olyan „arisztokratikus" eszközök, mint a klasszikus kínai, a japán és a *baihua* nem alkalmazhatók a *xiangtu* irodalomban. Ezért síkra száll a taiwani tömegek által érthető írás kidolgozása mellett. 1931-ben Guo Qiusheng 郭秋生 (1904–1980) javasolta egy taiwani írás kidolgozását a kínai írásjegyek felhasználásával, s annak alkalmazását az irodalomban. A két felvetés élénk vitát váltott ki, mely hosszabb-rövidebb megszakításokkal folytatódott 1937-ig. A két vitáról részletesen lásd MATSUNAGA 1989.

taiwani irodalomról az első igényes kritikai tanulmányok. Az érési folyamat 1934. május 6-án csúcsosodott ki, amikor a taiwani írók első kongresszusán megalapították a Taiwan Wenyi Lianmenget 台灣文藝聯盟 (Taiwani Írószövetség). Ez összefogta a taiwani írók többségét, s hitet tett a tömegirodalom létrehozása mellett.

1931 után a baloldali mozgalmak fokozódó üldözése, a demokratikus mozgalom sikertelensége (felbomlott a Wenhua Xiehui anélkül, hogy céljait elérte volna) az irodalomban is éreztette hatását. A művek addig gyakran optimista kicsengését felváltotta a pesszimizmus, s ez gyakran párosult szatirikus, ironikus hangvétellel. Ezzel szemben jelentkezett egy optimista, szándékosan kiutat, reménységet nyújtani kívánó (szocialista-realista) irányzat. Utóbbi képviselője volt Yang Kui 楊逵 (1905–1985) *Shinbun haitatsufu* 新聞配達夫[14] című elbeszélése, míg az előbbié Lü Heruo *Gyüsha* 牛車[15] című alkotása. Ironikus módon mindkét mű japánul íródott, és először Japánban közölték őket.

A nyelvi vita 1936-ra nyilvánvalóan kifulladt. A taiwani nyelvű alkotás megrekedt a kísérleti jellegű, főként párbeszédekre korlátozódó elbeszéléseknél.[16] Az írók többsége inkább a taiwani kifejezések japán nyelven való megértetésére törekedett, mint a taiwani dialektus önálló használatára. A kudarcnak többféle oka is lehetett: a japán asszimilációs politika erősödése, a terjedő japán nyelvű oktatás, valamint a taiwani dialektus leírásának nehézségei, az egységes szabályok hiánya. Szerepet játszott az is, hogy éppen azokhoz, akiknek szánták e műveket – a tömegekhez – nem jutottak el. Önmagáért beszél a tény, hogy 1936 decemberében taiwani írók a taiwani irodalom aktuális helyzetét megvitatva megállapították: Taiwan immáron sokkal szorosabban kapcsolódik a japán irodalmi élethez, mint a szárazföldi Kínáéhoz.[17]

---

[14] *Songbaofu* 送報伕, *Újságkihordó fiú, Bungaku Hyōron* 文學評論, 1934.

[15] *Niuche, Ökrösszekér, Bungaku Hyōron*, 1935.

[16] Például Yang Shouyu 楊守愚 (1905–1959) *Duan shui zhi hou* 斷水之後 *(A víz elzárása után)* című elbeszélése, 1932.

[17] YANG 1981: 157. A nyelvi probléma a modern taiwani irodalom egyik fő problémája. Vagy azért, mert a nyelvi kifejezőeszköz nem elég modern, nem felel meg a kor követelményeinek (klasszikus kínai), vagy azért, mert elterjedtsége túl szűk körű, kevesen értik (*baihua*, japán). A taiwani dialektus használatával alapvető gond, hogy korábban sosem volt írott nyelv. Újonnan kell(ett) írást alkotni, írásbeliséget létrehozni. A helyzetet bonyolítja, hogy a nyelvhasználatot gyakran politikai megfontolások is befolyásolták-befolyásolják.

Láttuk, hogy a taiwani új irodalom mozgalom megszületése pillanatától elválaszthatatlan volt a kor politikai-társadalmi mozgalmaitól. Az írók művészi és politikai szerepvállalásukkal a sziget nemzeti és társadalmi problémáinak megoldásáért küzdöttek. A Kínával való háború kirobbanása véget vetett az új irodalom mozgalomnak. 1936–37 folyamán a szigorodó gyarmati kormányzati politika új helyzetet teremtett az irodalmi életben: fokozódott a cenzúra, betiltották a kínai nyelv nyomtatott formában történő használatát, erőltetett japánosítás (*kōminka* 皇民化 politika[18]) kezdődött. Mindez nem kedvezett a társadalmi témákkal való foglalkozásnak. Az írók az egyén problémái felé fordultak, nagyobb hangsúlyt kapott az érzelmek, a belső, lelki folyamatok ábrázolása.[19] Az 1940-es években pedig a hagyományos témák, mint a klasszikus értékek és a család, kerültek előtérbe.

---

[18] Kínaiul *huangminhua*. A gyarmati alattvalók hűséges császári alattvalóvá formálásának politikája. LAMLEY 1999: 238–244.

[19] Ebben valószínűleg a japán „énregény" (*watakushi shōsetsu* 私小說) hatása is közrejátszott.

II. A két novella elemzése

Lai He[20] *Yi gan chengzi (Mérleg)* című novellája[21] falusi környezetben játszódik, egy szegény, nincstelen paraszt, Qin Decan 秦得參 megpróbáltatásait mutatja be. Még kisgyerek, amikor apja meghal, anyja nem tudja tovább bérelni a kis földdarabot, amely addig megélhetésüket biztosította. Nehéz helyzetükön anyja önfeláldozása és ügyessége segíti keresztül őket. Mire Qin Decan felnő és dolgozni kezd, helyzetük kicsit jobbra fordul, nősülésre is gondolhat. Sorsában a fordulatot anyja halála jelenti. Újabb gyerekei születnek, akiket etetni, ellátni kell. A túlzott fizikai igénybevételtől megbetegszik, s pár hónap után munkaképtelenné válik. Helyzetük rohamosan romlik, lassan az éhezés küszöbére kerülnek. Eddig tart az előzmények bemutatása, a történet tulajdonképpeni cselekménye itt kezdődik.

Közeleg az év vége, sürget az idő, hogy valami jövedelemre tegyen szert, amelyből az újévi időszakban a betevő falatjukat biztosíthatná. Elhatározza, hogy zöldséget fog árulni a városban. A szükséges tőkét kölcsönből szedi össze, mint ahogy a szükséges mérleget is kölcsönbe kapja. Az üzletmenet nem rossz, sikerül némi pénzt összegyűjtenie. Egyik nap egy rendőr lép hozzá, s a zöldség árát tudakolja. Qin Decan óvatlanul leméri az árut, és közli az árat. A rendőr – aki hozzászokott, hogy mindent ajándékba kap – megvádolja,

---

[20] Lai He (1894–1943) orvosi végzettséget szerzett 1914-ben, s élete végéig orvosként tevékenykedett. A Május 4-e mozgalom elindulásának idején éppen Kínában dolgozott, az események rá is nagy hatást gyakoroltak. Hazatérve bekapcsolódott a taiwani hazafias mozgalomba. Többször letartóztatták, 1941–43 között börtönben volt, ahol súlyos szívbetegséget kapott. Szabadon engedése után pár héttel elhunyt. Verseket is írt, és szatirikus írásaival, a fiatal értelmiséget buzdító esszéivel elismerést szerzett magának. Elsősorban a taiwani próza megújításában betöltött szerepe miatt vált híressé. Elbeszéléseiben elsőként ábrázolta a társadalmi problémákat realista módon. Központi témájává a taiwani hétköznapokat, a vidéki Taiwant, a társadalmi és politikai igazságtalanságokat tette, feladatának tartotta, hogy a gyengékért szót emeljen. Prózájában következetesen alkalmazta a beszélt nyelvet. Műveit először klasszikus kínai nyelven írta meg, utána azt átírta *baihuá*ba, majd a párbeszédeket a taiwani dialektus fordulataival gazdagította. A „taiwani új irodalom atyját" az új irodalom megteremtésében betöltött szerepe miatt gyakran szokták Lu Xunhöz 魯迅 hasonlítani. Fő művei: *Mérleg* (1926), *Bu ruyi de guonian* 不如意的過年 (*Szerencsétlen újév,* 1928), *Ru* 辱 (*Megaláztatás,* 1931), *Re shi* 惹事 (*Provokáció,* 1932).

[21] 1926 februárjában jelent meg a *Taiwan Minbao*ban.

hogy rosszul mér a mérleg, és megbünteti. Qin Decan két nap múlva, újév előestéjén újból összetalálkozik a rendőrrel a piacon, aki azon nyomban bekíséri a hivatalba. Ott úgy dönt, hogy inkább leüli a büntetést, mint hogy fizessen. Csakhogy felesége rémülten rohan a rendőrségre, s kifizeti a büntetést. Minden pénzük odavan, az ünnepre az áldozati papírpénzen kívül semmijük sem marad. Qin Decan az ünnepet már otthon tölti, de egyre csak az jár a fejében, hogy ilyen „állat módjára" élni képtelenség. Szeme előtt halott anyja békés arca lebeg, „végső elhatározásra" jut. Másnap elterjed, hogy éjjel meggyilkoltak egy rendőrjárőrt.

Az elbeszélés végére Lai He egy utószót illesztett, ebben elmondja, hogy nem sokkal korábban olvasta Anatole France (1844–1924) *Crainquebille* (1904) című novelláját, s csak ekkor döbbent rá, hogy nem csak az elmaradott országokban létezik elnyomás. Ez a felismerés ösztönözte arra, hogy ezt a tragikus eseményt papírra vesse. Nincs okunk feltételezni, hogy a Lai He által említett események ne történtek volna meg a valóságban. Mindenesetre a két elbeszélés alaphelyzete feltűnően hasonlít egymásra: egy rendőrjárőr igazságtalanul vádol meg egy utcai zöldségárust, akit azután a bíróság, tekintet nélkül az igazságra, elítél. Az utca, a nép egyikben sem szolidáris a hőssel. Az esetleges utánzás azonban itt véget is ér: a két novella megformálása, narrációja, befejezése teljesen eltér.

A történet viszonylag egyszerű, noha hosszú időszakot fog át. Szemére szokták hányni Lai Henek, hogy elbeszéléseinek szerkezete túl egyszerű: kevésbé érdekli, hogy hogyan ír, mint az, hogy mit. Ebben a novellában is igen egyszerű eszközöket használ. A narráció csak a lényegre, szinte kizárólag az eseményközlésre koncentrál, nincsenek kitérők. A történetet időrendi sorrendben mondja el. A főhős életének első harminc évét végig a narrátor meséli el, akiről az utószóból kiderül, hogy azonos az íróval. Leírása nagyon tömör. Mondatait nem cifrázza. Párbeszédek csak a második részben vannak. Monológ a történet végének kivételével, amikor Qin Decan belegondol sanyarú helyzetébe, egyáltalán nincs. Tulajdonságairól annyit tudunk, hogy munkabíró, felelősséget érez a családjáért, és szereti a gyerekeit (ajándékot akar nekik venni újévre). Gondolataiból, érzéseiből keveset ismerünk meg. A szereplők puszta bábóknak tűnnek, akik szinte öntudatlanul élnek a történelem viharai között. Mégis, vagy talán éppen ezért, van valami időtlen és örök ezekben az emberekben, s az író érdeme, hogy egyszerű eszközeivel ezt érzékeltetni tudja. Szinte látjuk magunk előtt a megözvegyült anya elszánt arcát, a tehénpásztornak elszegődtetett gyermek Qin Decant, majd újra az immár megvénült, unokát dajkáló anyát. Lai He kiváló hangulatfestő, nem él kifinomult jelzőkkel, a leírás helyenként mégis

nagyon lírai. Főként az anya alakja megindító, ő az, aki összetartja a családot, s akinek halálával új korszak kezdődik Qin Decan életében. Az elbeszélés befejezése elnagyolt. Homályban marad a történet vége, a szereplők sorsa. A novella értelmezhetetlen az utószó nélkül.

Feltehetjük a kérdést, hogy ha Lai He az események közlését tartotta a legfontosabbnak, akkor miért a hosszú bevezető Qin Decan felnövekvéséről, aminek az esethez semmi köze nincs? Lai He fő feladatának a taiwani valóság, a vidéki kisember bemutatását tartotta. Ehhez hozzátartozott, hogy a szereplőket a szűken vett eseményeken kívül a tágabb környezetükben is ábrázolja.

Lai He ezzel a novellájával vált a taiwani új irodalom úttörőjévé; ebben az is nagy szerepet játszott, hogy a vidéki Taiwan témáját összekapcsolta a társadalmi igazságtalanság és a kiszolgáltatottság ábrázolásával.[22] Hősei hiába küzdenek, felemelkedni nem tudnak. Többszörösen kiszolgáltatottak. Egyrészt a gazdagok akaratának: Qin Decan édesanyja nem tudja tovább bérelni a férje által megművelt földet, mert nem tudja kifizetni a bérleti díjat. A földtulajdonosok saját érdeküket tartották szem előtt, és annak adták ki földjeiket, aki többet fizetett érte.[23] Így a taiwani parasztok elvesztették megélhetésüket, fokozatosan lecsúsztak, elszegényedtek.

> …noha a parasztokat a cukorgyárak minden módon kényszerítették, azok nem akartak cukornádat ültetni, ekkor a cukorgyárak magasabb bérleti díjat kínálva próbálták megszerezni a földeket. A gazdák meg, ha saját hasznukról van szó, ugyan mit törődnek a parasztok gyötrelmeivel, a földeket hát a cukorgyáraknak adták ki bérbe. Volt néhány jószívűnek mondható földtulajdonos, aki hajlandó lett volna a parasztoknak kiadni a földjét, de csak a cukorgyárakéval azonos bérleti díjért, így aztán Decan nem tudott földet bérelni.[24]

Micsoda keserű megjegyzés! Lai He mesterien alkalmazta az iróniát műveiben: ahelyett, hogy egyszerűen közölné, milyen haszonlesők a földtulajdonosok, még jószívűnek nevezi őket. Hasonló iróniát fedezhetünk fel később a rendőrök ábrázolásában.

---

[22] Első, nyomtatásban megjelent *baihua* elbeszélésében *(Dou naore)* ezt még nem tette meg.

[23] A cukorkartellbe tömörült japán cukorgyárak 1905-től fokozatosan uralkodó szerephez jutottak a taiwani cukornádtermesztésben. Magasabb bérleti díjat fizettek a földekért, s gyakran az erőszakos eszközöktől sem riadtak vissza, hogy a földeket megkaparintsák. Yang Kui *Shinbun haitatsufu (Újságkihordó fiú)* című elbeszélésében is olvashatunk erről. A japán cukorkartell működéséről lásd LAMLEY 1999: 209, 217.

[24] *Lai He xiansheng quanji:* 11.

A kisemberek kiszolgáltatottak a hatóságnak is. Ennek a jelképe a címben szereplő mérleg. A japánok szigorúan szabályozták a gyarmatokon az életet. A kötelező nyilvántartásba vételen kívül számos egyéb olyan intézkedést hoztak, amely a lakosság ellenőrzését szolgálta. Ezeknek betartását szigorúan számon is kérték, s az ellenük vétőket szigorúan megbüntették.[25] Qin Decannak mérleget kell szereznie, hogy árulhasson a piacon. Csakhogy a mérleg „hivatali monopólium alá esik" – és nem olcsó mulatság.

A [közúton való] haladás tiltása, a közlekedési szabályok, az élelmiszerek kezelésére vonatkozó szabályok, az utazási rendelet, a mértékegységek rendezése, általában a mindennapi élet legapróbb dolgai is a törvények befolyása, tiltása alá estek. Felesége azért, hogy elkerüljék a bajt, egy új mérleget kért kölcsönt.[26]

A rendeletek betartatói, a hatóság szinte teljhatalmú képviselői a rendőrök voltak. Külön tematikát jelentett a kor taiwani irodalmában a japán gyarmati hatalmat helyi szinten képviselő rendőrök visszaéléseinek ábrázolása.[27]

A rendőrjárőrök különösen szeretnek a kisemberek körül szaglászni, azért, hogy érdemeiket növeljék. Minél több bűnt fedeznek fel, annál gyorsabban emelkednek a ranglétrán.[28]

Qin Decan nem akarja ingyen adni az áruját egy rendőrnek, ezért az, azzal az ürüggyel, hogy rosszul mér, elkobozza, majd szét is töri a mérleget, és feljelenti őt. A bíró nem Qin Decannak ad igazat, hiszen „a rendőr jelentése csak nem hibázhat", és elítéli őt.

Lai He ugyan egy helyen sem említi a japánokat, a korabeliek számára azonban egyértelmű volt kritikájának iránya, hiszen a cukorkartell, a hatóságok, a rendőrök említése egyértelműen a japán gyarmati uralomra utalt a taiwaniak számára. De nemcsak a japán kizsákmányolást, elnyomást kritizálja, hanem honfitársai viselkedését is. Láttuk korábban is, például a földtulajdonosok önzését:

---

[25] A témáról bővebben lásd LAMLEY 1999: 209–219.

[26] *Lai He xiansheng quanji:* 13.

[27] Ezek a rendőrök általános közutálatnak örvendtek. A japánok Taiwan elfoglalása után igen hamar kiépítették rendfenntartó szervezetüket, amelyben a japánok mellett igen nagy számban szolgáltak taiwaniak is. Szinte korlátlan hatalmukat gátlástalanul kihasználták a vidéki népesség ellenőrzése során. Lásd LAMLEY 1999: 213.

[28] *Lai He xiansheng quanji:* 13.

Ugyan melyik gazdag engedné át másnak a hasznát? Ha így tenne, akkor nem lenne gazdag. Így aztán a tulajdonos, pár vékával több bérleti díjért, másnak adta ki földjüket.[29]

A többi árus gúnyolódásában elítéli a megalkuvást, a szolidaritás hiányát is:

– Te szerencsétlen, idejössz a piacra, és még azt sem tudod, mihez tartsad magad? Hogy akarsz itt árulni? Árat mondasz neki, aztán még a pénzét is el mernéd fogadni?
– Miért, talán ingyen kellene az árunkat nekik ajándékoznunk? – kérdezte felháborodva Can.
– Ej! Nem tudod te még, milyen kegyetlenek tudnak lenni, nem érezted még a fütykös simogatását a hátadon!
– Micsoda? Hát a hivatal emberei csak úgy, kedvük szerint megalázhatják a népet?[30]

Hiába háborodik fel azonban Qin Decan a rendőr viselkedésén, többre, mint gyilkosságra, nem képes. A körülmények, a társadalom nem engedi, hogy sorsának irányítója legyen. Lai He az utószóban tragikus eseményeket emleget, s az elbeszélés végén Qin Decannak halott anyja megbékélt arckifejezése jut eszébe, arra gondol, hogy „a halál is jobb ennél az életnél".[31] „Végső elhatározásra jut."[32] Ezeket együtt értelmezve arra lehet következtetni, hogy az elkeseredett Qin Decan, miután meggyilkolta az éjjeli járőrt, a halálban keresett menedéket elviselhetetlen sorsa elől.

---

[29] *Lai He xiansheng quanji:* 10.
[30] *Lai He xiansheng quanji:* 15.
[31] *Lai He xiansheng quanji:* 18.
[32] *Lai He xiansheng quanji:* 18.

Lü Heruo[33] *Gyūsha (Ökrösszekér)* című novellája[34] szintén vidéken játszódik, s a *Mérleg*hez hasonlóan a kisembereknek a mindennapi megélhetésért folytatott küzdelmét ábrázolja. Főhőse, Yang Tianding 楊添丁 szekerével gabonaszállítást vállal, de egyre nehezebben talál fuvart. Látástól vakulásig kell dolgoznia, hogy családja éhen ne haljon. Felesége is dolgozik, otthon pedig folyton veszekszik férjével. Tianding keserűen morog magában: felfordult a világ rendje, mintha az istenek megvakultak volna. Feleségét szűklátókörűséggel vádolja. Egy nap összetalálkozik egy régi fuvarossal, aki kártyázás és lopás miatt már többször volt börtönben. Léha életfilozófiája meghökkenti az együgyű Yangot. Nem sokkal később a házaspár megint összevész, az asszony el akarja zavarni otthonról. A falu elöljárójának javaslatára Tianding elhatározza, hogy inkább földművelésbe kezd. Csakhogy a földbérletre nincs pénzük. Tianding ráveszi feleségét, hogy a család érdekében árulja a testét, saját maga pedig szekerével a hegyekben vállal munkát. Hiába azonban minden erőfeszítés, a pénz csak nem akar szaporodni, sőt egy még nagyobb szerencsétlenség zúdul rájuk: Yangot rajtakapja egy rendőr, hogy haladás közben a szekéren ül, és megbünteti két ezüstre. Tianding hiába kér a feleségétől pénzt. A női mivoltában megalázott asszony elküldi. A sértett Tianding elrohan otthonról. Libát lop, hogy eladásából pénzt szerezzen. Csakhogy a piacon nem másba botlik, mint a rendőrbe, aki őt megbüntette. A novella azzal ér véget, hogy a rendőr elkapja a menekülő Yang Tiandinget.

Az elbeszélés egy vidéki család létének ellehetetlenüléséről és felbomlásáról szól. A férj folyton, reménytelenül munkát keres, felesé-

---

[33] Lü Heruo (1914–1947) Japánban tanult zenét, énekesi végzettséget szerzett. Dolgozott tanárként és folyóirat-szerkesztőként. 1934-ben kezdett írni, a hírnevet az 1935-ben megjelent *Ökrösszekér* hozta meg neki. 1945 után bekapcsolódott a kínai-ellenes politikai mozgalomba, amiért menekülnie kellett a hatóságok elől. Halálának pontos körülményei máig tisztázatlanok. Japán nyelven alkotott, csak háborús élményeiről szóló, utolsó néhány elbeszélését írta *baihuá*ban. Kritikusai szemére vetik, hogy 1940 után műveivel a *kōminka* és a japán háborús propaganda céljait szolgálta. Ám még ezekben az írásaiban is a gyarmati irányítás alatt álló Taiwan mindennapjainak (a nincstelen parasztok életének, a hagyományos család felbomlásának) hűséges ábrázolója. Elbeszéléseinek megformálása igényes, nagy figyelmet fordít a szereplők jellemzésére. Fő művei: *Ökrösszekér* (1935), *Zai shi ju* 財子壽 (*Cai zi shou, Vagyon, fiú, hosszú élet*, 1942), *Chōtei* 廟庭 (*Miaoting, Templomudvar*, 1943), *Tsukiyo* 月夜 (*Yue ye, Holdfényes éjszaka*, 1944), *Seishū* 清秋 (*Qing qiu, Tiszta ősz*, 1944).

[34] Kínaiul *Niuche*. 1935 januárjában jelent meg a *Bungaku Hyōron (Irodalomkritika)* című japán folyóiratban.

ge a helyi konzervgyárban dolgozik, eközben a gyerekek egyedül vannak otthon. Lü Heruo dermesztő képet fest a szabadon őgyelgő, az éhezéstől felpuffadt hasú gyermekekről. A keserves kínlódás veszekedéseket szül, de sehogy sincs kiút a jobb megélhetés felé. Az egyszerű alaphelyzet ellenére az *Ökrösszekér* hosszabb, mint a *Mérleg*. Szerkezete összetettebb, a történet bonyolultabb, motívumokban sokkal gazdagabb, s a narráció modernebb eszközöket használ. A novella a narrátor bevezetése helyett egy figyelmeztetéssel kezdődik: „Ostoba! Nem tudnál végre elhallgatni?" A nagyobbik fiú szidja hangoskodó kisöccsét, attól félve, hogy felidegesíti nemsokára hazatérő édesanyjukat:

…eszébe jutott, hogy milyen jelenetek játszódnak majd le később, milyen szörnyű jelenetek. Már előre rettegett. Nap mint nap, estefelé a munkából hazatérő szülők azonnal hajba kaptak, s a végén még össze is verekedtek.[35]

A családot tehát rögtön az elbeszélés elején a nagyobbik gyerek gondolataiból ismerjük meg. A szerteágazó történet jeleneteiből, melyek a család lecsúszásával közvetlen kapcsolatban nem állnak, elevenebb képet kapunk a körülményekről, mintha csak a narrátor elbeszéléséből értesülnénk róluk. A házaspár veszekedéseiből, Yang Tianding monológjaiból, s a különböző mellékszereplők beszélgetéseiből megtudjuk, milyen a gazdasági helyzet, hogyan élnek a parasztok.

A szereplők jellemzése alaposabb, mint a *Mérleg*ben. Ezen a téren is többféle megoldással találkozunk. Részletes képet kapunk nemcsak a főhősről, hanem a feleségéről is. Átérezhetjük az asszony gyötrődését, amint, saját férje sugallatára, teste árulására adja fejét. „Amikor ismeretlen férfiak hátulról vadul, erőszakosan magukhoz szorították, tényleg csak zokogni tudott volna."[36] Tudatlansága, veszekedő természete ellenére őszintébb, igazabb ember, mint férje. A történetben valójában ő és a gyerekek az áldozatok, s nem a szerencsétlen, tehetetlen Yang Tianding. Az elbeszélés szerkezetében sokkal fontosabb szerepe van, mint a *Mérleg*ben Qin Decan feleségének. Szerepeltetésével a nők sorsát vizsgáló irodalom folytatódik, de már nem a hagyományos családból való kitörés a téma, hanem a nő sorsa a korabeli, elszegényedő családokban.

A férj elkeseredettségéről (vagy gyenge jelleméről?) is minden egyéb szószaporításnál többet mond a jelenet, amikor feleségét prostitúcióra biztatja:

---

[35] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 27.

[36] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 54.

Átmenetileg úgy keresünk pénzt, ahogy tudunk. Mindketten a magunk módján… Hiszen csak átmeneti dolog, és pontosan azért, mert csak átmeneti. És hát… ha pénzt is lehet keresni vele, akkor én sem bánom.[37]

Jellemző Yang Tiandingre, hogy sokszor dühös, sokat morog, de tenni ő sem képes az ellen, ami elégedetlenné teszi. Lázadása is nevetséges cselekedetekben merül ki, inkább indulatainak kiélésére szolgál. Ilyen, amikor a többi éjszakai fuvarossal együtt, a sötétség leple alatt letörik az út menti közlekedési táblákat,[38] és cukornádat lopnak a kartell földjeiről. „Ez nem lopás… hiszen az állatokat etetjük vele. Egyébként is, ebben az órában a miénk a világ…"[39]

A japán gyarmati kormányzat beavatkozása a taiwani gazdaságba nehéz helyzetbe hozta a taiwani vidéki lakosságot. Ezt már láthattuk a *Mérleg*ben is. Yang Tianding (többek között) azért sem talál fuvart, mert nincs, aki szállíttasson. A parasztoknak nem éri meg olcsón rizst termeszteni,[40] ezért elégedetlenkednek:

Mióta az eszemet tudom, először fordul elő, hogy ilyen olcsó a rizs. Mintha csak a parasztok ingyen művelnék a földet. Aztán itt van még az őrletési díj is, akármennyi rizst termelünk is, semmi nyereségünk nincs rajta. Képtelenség.[41]

Az 1930-as évekre azonban ez a helyzet még egy elemmel bonyolódott. A korai taiwani modernizáció egyik fő problémája volt, hogy japán irányítás alatt zajlott. Hiába épültek utak, kikötők, fejlesztették a távközlést és a vasutat, hiába alapítottak gyárakat modern gépekkel: a gyárak japán tulajdonban voltak, a japánoknak hoztak hasznot; az utakon nem közlekedhettek a hagyományos járművek, csak az idegen gépjárművek. A taiwani kisember csak azt tapasztalta, hogy hagyományos megélhetése ellehetetlenült. Ezért társult a japánellenesség a modernizáció ellenzésével. Ez jelenik meg az *Ökrösszekér*ben:

---

[37] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 52.

[38] A rendeletek szerint csak gépjárművek közlekedhettek az úttesten, a szekerek csak az út szélén haladhattak.

[39] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 43–44.

[40] A japán hatóságok a belföldi piac olcsó ellátása (és a cukornádtermesztés terjesztése) érdekében ellenőrzésük alá vonták nemcsak a cukornád, hanem a rizs termelését is. A rizst a parasztoktól nyomott áron vették át. HO 1978: 29–32.

[41] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 33.

Ma már lejárt az ökrösszekerek ideje. Mindenki eladja a holmiját. Bizony ám! A hegyvidéken lakók is mind kerékpárt használnak, még az is jobb, mint a lomha szekér. Nem ér fel az a gyorsabb teherautóval, de még a kerékpárral sem. …De nemcsak az ökrösszekérnek fellegzett be. Ami a Qing-dinasztia idején jó volt, az most, ezekben a japán időkben, már mind használhatatlan. …a japán dolgok mind félelmetesek.[42]

[A fuvarosok] bár nem voltak tanult emberek, tudták, hogy az utóbbi évek hanyatlását a gépjárművek versenye okozta. Géprabszolgák! Pusztulnának el! A legnagyobb ellenségeink. Japán találmány ez is… szívében ellenséges indulat lobbant fel.[43]

Lai He elbeszélésében a mérleg a japán gyarmati elnyomás jelképe. Itt az ökrösszekér a japán korszerűsítéssel szemben álló, elszegényedő taiwani vidék szimbóluma.

Hasonlóan Lai Hehöz, a részvéttelenség motívumát Lü Heruo is beleszövi elbeszélésébe, de ez nála összekapcsolódik egyfajta városellenességgel. Yang hiába keres munkát, hiába kuncsorog minden gyárban és üzletben, mindenhonnan elzavarják:

Mostanra bejárta már a kisváros legeldugottabb szögleteit is, de hiába, nem akadt senki, aki felfogadta volna őt. …A városi kereskedők mind szívtelenek.[44]

Az irónia jellemző erre az elbeszélésre is. Például az éhezéstől felpuffadt hasú gyermekekről szólva hozzáteszi: „De betegek mégsem lettek soha."[45] Ironikus felhangja van annak a jelenetnek is, amikor Yang Tianding összefut egy volt kollégájával, aki kifejti neki életfilozófiáját:

Mindenki ostoba, aki dolgozik. A japán uralom alatt a jól jövedelmező munkákat mind elvették, így csak annak megy jól, aki ügyeskedik.[46]

Yang korábban megbízhatatlannak tartotta őt és távol tartotta tőle magát. Most azonban, amikor megtudja, hogy az szerencsejátékból milyen jól megél, szinte tisztelettel kezd felnézni rá.

Yang Tianding hiába próbál munkát találni, minden kísérlete balul végződik. Felesége szidja, hogy lusta, de ez nem igaz. Mikor egyszer végre valaki felfogadja, úgy örül, mit egy kisgyerek. Még a szekér is vidámabban zörög alatta. Láttuk, nagyrészt a külső körül-

---

[42] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 34–35.
[43] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 43.
[44] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 36.
[45] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 30.
[46] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 46.

mények okozzák, hogy Yang Tianding nem boldogul. Az objektív nehézségek ellenére azonban őt is hibásnak érezzük abban, hogy végül elbukik. A történet vége szerint Yang elkeseredettségében és tehetetlenségében lopásra szánja el magát. De a szegény embert még az ág is húzza, ebben sincs szerencséje, szégyenszemre elkapják a piacon.

A rendőr hirtelen megragadta a ruháját.
– Nagy, nagy úr… – nyikkantotta el magát, mint akit akasztanak.
Ezután nem hallottunk többet róla.[47]

Nyikkanását akasztott ember hangjához hasonlítja az író, és azt mondja, hogy eltűnt. Ez azt sugallja, hogy Yangot a japánok esetleg kivégezték. Ennek ellenére bukása nem igazán tragikus a klasszikus értelemben, emberi tulajdonságai miatt nem méltó rá. A történet vége inkább szomorújátéknak nevezhető.

A novellából igencsak sötét kép rajzolódik ki a korabeli Taiwanról, nemcsak a gyarmatosítókról, hanem a kisemberekről is. Az író negatív képe összhangban van a kor írásaira általánosan jellemző pesszimizmussal. A szereplők gondolatai, a lelkükben lezajló változások nagy teret kapnak az elbeszélésben, ezzel átmenetet teremtve a taiwani új irodalom következő korszaka felé.

III. Összefoglalás

A két novella a taiwani irodalom, s azon belül az elbeszélő műfaj fejlődésének két állomását mutatja. Bár hasonló témáról szólnak, s vannak hasonló vonásaik, a témához való közelítés és feldolgozásának módja eltérő. A *Mérleg* a kezdeti szakasz kiforratlanabb, tartalmi kérdéseknek nagyobb jelentőséget tulajdonító, témaválasztásában úttörő képviselője; az *Ökrösszekér* az érett szakasz mind tartalmában, mind megformálásában kiemelkedő alkotása. Lai He új stílust teremtett Taiwanon, követendő példáért csak a Május 4-e mozgalomhoz, és a Taiwanra ritkán, fordításban eljutó nyugati irodalomhoz fordulhatott. Ehhez társult társadalmi küldetéstudata, ami a *Mérleg*et legfőképpen a társadalmi igazságtalanság szemléltetésének eszközévé tette. Lü Heruo tanulmányai révén szoros kapcsolatban állt a japán irodalommal, azon keresztül pedig a világirodalommal. Sokat tanult a külföldi példákból, s ez megnyilvánul novellája bonyolultabb szer-

[47] *Lü Heruo xiaoshuo quanji:* 61.

kesztésében, a narráció során felhasznált eszközök sokféleségében, a motívumok gazdagságában.

Mindkét novella a kisemberek kiszolgáltatottságáról szól, bemutatja kilátástalan és reménytelen küzdelmüket a megélhetésért, a megalázó körülményeket, ahogy élnek. A főszereplők lecsúszását a vidék gazdaságának hanyatlása okozza. Ennek oka mindkét novellában a japán gyarmati megszállás, de a hangsúly máshova esik a *Mérleg*ben és az *Ökrösszekér*ben. Előbbiben a cukorkartell működése, a rendőrök visszaélései kapnak központi szerepet. Utóbbiban, bár a kizsákmányolás és a rendőri önkény jelen van, már más, új idők járnak: a fő problémát a modernizáció jelenti, amely versenyképtelenné teszi a taiwani vidéket. Az *Ökrösszekér* legfőképpen arról szól, hogy a kisemberek nem tudnak szembeszállni és megbirkózni ezzel a helyzettel.

Alkotójának elkötelezett felfogása ellenére a *Mérleg* nem didaktikus elbeszélés. Lai He írói érzéke nem engedte, hogy küldetéstudata érvényesüljön, és (a rendőr meggyilkolásával) pozitív kicsengést kapjon a novella. Inkább a negatív példán keresztül szándékozta honfitársaiban az ellenállás tüzét felszítani. A körülmények valósághű elmesélésén kívül ettől válik igazán realista művé a *Mérleg*. Realista elbeszélés az *Ökrösszekér* is, itt azonban az optimizmusnak már jelét sem találjuk. Ellenkezőleg: az irónia eszközével az ellenállás minden apró kezdeményéből csak nevetség vagy szomorú tragikomédia terem. A *Mérleg* tragikus véget ér; Yang Tianding már a valóban tragikus végre sem érdemes, ez Lü Heruónak – Lai Hevel ellentétes – alapvetően pesszimista, kissé saját honfitársaiból is kiábrándult világszemléletét mutatja.

Végezetül pár szó az elbeszélések nyelvéről. A *Mérleg* taiwani dialektussal gazdagított *baihua* nyelven íródott az új irodalom mozgalom kezdetén, az irodalom nyelvéről folytatott viták idején. Az *Ökrösszekér* japán nyelven született, a *xiangtu* irodalom és a taiwani dialektus irodalmi nyelvvé tételéről szóló viták lecsengésekor. Ekkorra már nyilvánvalóvá vált a japán nyelv meghatározó volta a taiwani írásbeliségben. A japán nyelv használata bizonyára együtt járt megfogalmazásbeli különbségekkel Lü Heruo elbeszéléseiben. A két novella elemzése során azonban kiderül, hogy a valóság realista szemléletében, a kizsákmányolást elítélő, a gyengékért szót emelő, hazája iránt elkötelezett magatartásában Lü Heruo semmivel sem marad el Lai He mögött.

Történelmi felelősségérzetük, a primitívséggel és sötétséggel szembeni határozott fellépésük, az irodalmi témák szociális, nemzeti és realista szempontú megközelítésének hagyománya miatt tartot-

ták magukat az 1960–70-es években az újra virágzó *xiangtu* irodalom képviselői Lai He, Lü Heruo és társaik szellemi örökösének.[48]

[48] Xu 1978: 99.

SALÁT GERGELY

Az Első Császár évkönyvei a *Shiji*ben

„…az emberek, még ha saját hazájukról van is szó,
kételkedés nélkül elhisznek mindent,
amit egymástól hallanak a régi időkről…
Annyira sajnálja az emberek többsége a fáradságot
az igazság felderítésére, és sokkal szívesebben
elfogadják azt, amit éppen hallanak."

Thuküdidész

I. Bevezetés: Qin Shihuang a kínai irodalomban

Qin Shihuang 秦始皇, vagyis Qin első császára[1] a kínai történelem egyik legismertebb alakja. Kína első egyesítőjeként, a több mint kétezer éven át fennállott császárság megalapítójaként nemcsak a történeti művek említik számtalanszor, hanem a szépirodalom minden műfajának is gyakori szereplőjévé vált. Hogy csak Li Taibai 李太白 egyik versét idézzük:

Qin ura végigsöpört a világon.
Tigrisszemű volt, hős, rettenetes.
A fejedelmek mind hódoltak néki,
szétverte kardja a fellegeket.
Elméje fényével az egekbe tört,
terveit lesték roppant seregek.
Hangu szorosát is kitárta keletnek
s szoborba öntetett fegyvereket.
Tetteit bevéste a Huiji hegyébe,
a Langya teraszról messze révedett.
A Lishan hegyet emeltetni vélük
elhurcoltatott hétszázezeret.
Az élet italát szerette volna
s mert úgy marta érte szivét a vágy,
lövette gyorstüzű számszeríjakkal
a tenger kőszirtnyi roppant halát.
Homloka az öt szent hegyhez hasonló.
Hullámot sodor, mennykövet lövell.

[1] Teljesebb nevén Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, királyi nevén Ying Zheng 嬴政, s említik még Zhao Zheng 趙政 néven is.

Uszonya elfödi az azúr eget,
a szigetig így ki láthatna el?
Qin szüzeivel Xu Shi elindult,
de a nagy hajó mikor tér vissza?
Qin ura fölött most három forrás zúg.
Érckoporsóban nyugszik hűlt hamva.[2]

A fenti vers is azt mutatja, hogy a későbbi kínai hagyományban Qin Shihuang jelképes alakká vált. Személye – Jie 桀, Zhou 紂 és a későbbi Sui Yangdi 隋煬帝 méltó párjaként – a kíméletlen, véreskezű zsarnokot szimbolizálta, sorsa pedig azt, hogy a legnagyobb hatalmú, leggazdagabb embert is előbb-utóbb utoléri a halál, a pusztulás. Az elmúlás, a minden nagy dolog elkerülhetetlen pusztulása iránt különösen fogékony kínai költészetben így az Első Császár, illetve a nevéhez fűződő építmények gyakori szereplőkké váltak. Emellett a császár a politikai allegóriákban is gyakran feltűnt: mivel a költők életük veszélyeztetése nélkül nemigen bírálhatták saját koruk zsarnok uralkodóit, bírálatukat történeti köntösbe öltöztették, s többek között az Első Császár kegyetlen intézkedéseiről írtak verseket – amelyekkel közvetve saját koruk kormányzatát ítélték el. Talán a leghíresebb ilyen költemény a Tang-kori Du Mu 杜牧 (803–852) *Epanggong fu* 阿房宮賦 *(Fu az Epang palotáról)* című műve, amely névleg Qin Shihuang hírhedt palotájának építéséről szól, valójában azonban a költő saját korának császárát bírálja.[3]

Qin Shihuang a szépirodalmi művek mellett a történeti irodalomban is gyakran megjelenik. Tetteit – Kína egyesítését, az írás és a mértékek egységesítését, a Nagy Fal felépítését, a konfuciánusok üldözését, a könyvégetést – az elmúlt két évezredben annyiszor említették vele kapcsolatban, hogy ezek elválaszthatatlanul összefonódtak nevével, s a mai kínai és nyugati történelemkönyvek a Qin-dinasztia tárgyalásánál már általában nem is tesznek mást, mint elismétlik a Qin Shihuanggal kapcsolatos évezredes toposzokat.

Ha megvizsgáljuk, hogy honnan ered mindaz az információ, amelyet a kínai hagyomány Qin Shihuangról megőrzött, s amelyet újra meg újra beépített a különböző szépirodalmi és történeti művekbe, arra a meglepő felfedezésre jutunk, hogy csaknem minden ilyen adat egyetlen forrásból származik: a Han-kori Sima Qian 司馬遷 (i. e. 145 k.–i. e. 85 k.) *Shiji* 史記 *(A történetíró feljegyzései)* című mű-

---

[2] „Régi dalok" 6. Demény Ottó fordítása. In: *Klasszikus kínai költők II*. 45–46. A versben szereplő kínai kifejezéseket a következetesség kedvéért áttettem pinyin átírásba.

[3] NIENHAUSER 1986: 826–827.

véből, s jórészt annak is csupán egy fejezetéből, a *Qin Első Császárának évkönyvei*ből (秦始皇本紀 *Qin Shihuang benji, Shiji* 6.; a továbbiakban: *Évkönyv*).[4] Hogy csak a fent idézett vers példájánál maradjunk: a költeményt összevetve az *Évkönyv*vel megállapítható, hogy minden egyes benne található motívum Sima Qiantől származik. Li Taibai – verse feltételezett olvasóival együtt – jól ismerte a *Shiji*t. A fegyverek begyűjtése és szobrokká öntetése, a Huiji- 會稽 (helyesebben: Kuaiji-) hegynél kőbe vésetett felirat, a Langya 琅琊 terasz felépíttetése, a Lishan-hegyi 酈山 sírhalom emeltetése, a halhatatlanság elixírjének kerestetése, a nagy tengeri hal lenyilazása stb. – mind olyan epizódok, amelyek az *Évkönyv*ből származnak. S ugyanez igaz a történeti irodalomban szereplő információkra is.[5]

Az *Évkönyv*ön és a *Shiji* néhány más fejezetén kívül egészen a legutóbbi idők régészeti feltárásaiig nem is igen állt az utókor rendelkezésére más forrás a Qin-dinasztiáról. Emiatt különösen fontos, hogy e fejezeteket gondos vizsgálatnak vessük alá: a *Shiji* Qinnel foglalkozó részeinek elemzése, összevetése más forrásokkal és a régészeti feltárások eredményeivel nem pusztán filológiai kérdésekre adhat választ, hanem közelebb vihet minket a világtörténelem egyik legjelentősebb személyiségének megismeréséhez. A jelen tanulmány keretei között nem vállalkozhatunk az *Évkönyv* részletes elemzésére; ehelyett az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy ismertessük a szöveg felépítését, lehetséges forrásait és a történetírót befolyásoló tényezőket, valamint hogy a szöveg alapján helyesbítsünk néhány Qinnel kapcsolatos, általánosan elterjedt elképzelést.

---

[4] Mint ismeretes, a *Shiji*t Sima Qian apja, Sima Tan 司馬談 kezdte el írni, s mivel a mű stílusa meglehetősen egységes, nem tudjuk, hogy mely részeket írta Tan, s melyeket Qian. A továbbiakban úgy tekintem, mintha az *Évkönyv*et Sima Qian írta volna; erre utalnak a fejezet végén a történetíró személyes megjegyzései, illetve az, hogy a 15. fejezetben személyes hangnemben sajnálkozik a Qin-beli krónikák szűkszavúsága miatt – ez utóbbi arra utal, hogy a Qin-beli forrásokat ő maga dolgozta fel. A *Shiji* szerzőségéről lásd LOEWE 1993: 405–406. Sima Qian életéről és művéről a legjobb nyugati nyelvű monográfia WATSON 1958.

[5] A későbbi kínai hagyományban a *Shiji* nem csupán a Qin Shihuangra vonatkozó információknak volt elsődleges forrása, hanem a kínai írástudók – néhány klasszikus mű mellett – az egész kínai ókort jórészt ebből a műből ismerték meg. A *Shiji* páratlan népszerűségére és hatására jellemző, hogy az azonosítható irodalmi eredetű kínai–koreai–japán közmondások közül a legtöbb Sima Qian művéből származik (PACZOLAY 2002: 673–675). Megjegyzendő, hogy a PACZOLAY által legelsőként említett *Shiji*-beli mondás („A szarvasra mutatva azt mondja, hogy ló") éppen a tárgyalt fejezetben szerepel (*Shiji* 6: 273).

II. A *Qin Shihuang benji* szövege

Az *Évkönyv* a *Történetíró feljegyzései*nek *benji*, „alapvető évkönyvek" című részében szerepel, amely azoknak a dinasztiáknak és uralkodóknak a történetét tárgyalja, amelyek, illetve akik egész Kína felett uralkodtak. Így *benji* foglalkozik a mitikus Öt császárral, a Xia-, a Shang- és a Zhou-dinasztiával, Qin állammal, Qin Shihuanggal, Xiang Yuvel 項羽 és a Korai Han-kori császárokkal, Han Wudiig 漢武帝 bezárólag. Sima Qian a besorolással a valós hatalmi viszonyokat igyekezett tükrözni, s nem vette figyelembe az egyes uralkodók hatalmának legitimitását: *benji*t kapott például az a Xiang Yu, aki ugyan nem tartotta magát császárnak, de néhány évig uralma alatt tartotta Kína nagy részét;[6] s szintén *benji* foglalkozik Lü császárnéval 呂太后, Liu Bang 劉邦 erőskezű özvegyével,[7] míg az alatta trónon ülő bábcsászár nem kapott helyet a *Shiji* ezen részében.[8] Máig vitatott kérdés, hogy miért foglalkozik külön-külön *benji* Qin állam korai történetével,[9] illetve Qin Shihuanggal és rövid uralmú utódaival. Ennek egyrészt lehet az az oka, hogy Qinre vonatkozóan túl sok forrás állt Sima Qian rendelkezésére, s ezek egybeszerkesztésével a fejezet túlságosan hosszú lett volna; ám az is elképzelhető, hogy a történetíró a fejezetek szétválasztásával kívánta jelezni, hogy az Első Császár előtti Qin-beli királyok legitimek voltak, míg Qin Shihuang nem a királyi Ying nemzetségből származott. (E kérdéssel később még foglalkozunk.)[10]

Magának az *Évkönyv*nek a szövege nyilvánvalóan kompiláció: Sima Qian a rendelkezésére álló legkülönfélébb forrásokból állította össze a fejezetet.[11] A szövegben alapvetően kétfajta stílusú passzusok találhatók: évkönyvszerű, tárgyilagos, tömör bejegyzések, illetve

---

[6] *Shiji* 7.

[7] *Shiji* 9.

[8] WATSON 1958: 111–112. Megjegyzendő, hogy ez a realitásérzék nem volt jellemző a későbbi kínai történetírókra. Ban Gu 班固 már *benji*t állított össze Hui 惠 bábcsászárnak, s ezután a hivatalos krónikákban már általában csak a legitimnek tartott uralkodók szerepeltek az évkönyvekben, akkor is, ha a valós hatalmat nem ők gyakorolták.

[9] *Shiji* 5.

[10] A Qinnel foglalkozó anyag két *benji*re osztásáról szóló vélemények ismertetését lásd NIENHAUSER 1994: 124. WATSON (1958: 111) szerint a történetírót elsősorban genealógiai szempontok vezették abban, hogy Qin külön *benji*t kapott.

[11] A kínai történetírók kompiláló hajlamáról lásd BALÁZS 1976: 183–185.

hosszasabb kifejtő részek. Ez utóbbiak gyakran tartalmaznak egyenes idézeteket (beszédek, párbeszédek, beadványok, dicsőítő ódák stb.).

Az *Évkönyv* ugyan nem tagolódik alfejezetekre, de a stílus alapján világosan megkülönböztethető, egymástól élesen eltérő részekre osztható. A fejezet rövid bevezetéssel kezdődik, amely leírja a hatalmi viszonyokat az Első Császár születése idején. Az első rész, amely i. e. 246-tól, Ying Zheng trónra lépésétől i. e. 221-ig, a birodalomegyesítésig tart, évkönyv jellegű, szűkszavú bejegyzéseket tartalmaz. Illusztrációként álljon itt az i. e. 245–243. évek krónikája:

A második évben Biao ura hadseregével megtámadta Juant. Harmincezer fejet vágtak le.

A harmadik évben Meng Ao megtámadta Hant, és elfoglalta tizenhárom városát. Wang He meghalt. A tizedik hónapban Meng Ao tábornok megtámadta a Wei nemzetség [birtokához] tartozó Changot és Youguit. Ebben az évben nagy éhínség volt.

A negyedik évben [Qin] elfoglalta Changot és Youguit. A harmadik hónapban a hadjáratot befejezték. A Zhaóba küldött Qin-beli túsz visszatért Zhaóból, a Zhao-beli trónörökös pedig visszament hazájába. A tizedik hónapban *gengyin* napon keletről sáskák jöttek, s elfedték az eget. Az Égalattiban járvány pusztított. Aki a köznép tagjai közül beszolgáltatott ezer *dan*nyi gabonát, annak rangját egy fokozattal megemelték.[12]

Mint később látni fogjuk, ezek az évkönyvbejegyzések jórészt hitelesnek tekinthetők. Az *Évkönyv* második része Qin Shihuang és utódai történetét tárgyalja i. e. 221-tól i. e. 206-ig, a dinasztia bukásáig. Ez a rész jóval terjedelmesebb és részletesebb, mint az első, s ez tartalmazza azokat a motívumokat, amelyek később közhelyszerűen az Első Császárhoz kapcsolódtak. A részben váltakoznak az évkönyvszerű bejegyzések, illetve a kifejtő részek. Öt dicsőítő felirat teljes szövege is szerepel itt, amelyeket az Első Császár vagy főhivatalnokai vésettek kőbe. Ezek mellett számos beszéd és beadvány szövegét is tartalmazza a rész, többek között Li Si 李斯, a főminiszter tanácsait, amelyeket különböző alkalmakkor a császárnak adott. A rész irodalmi szempontból is igen értékes, bővelkedik hol mesés, hol drámai elemekben. Ahogy közeledik az Első Császár halála, a feszültség egyre fokozódik: az Ég egyre ijesztőbb jeleket küld, a császár paranoiája egyre fokozódik, miközben rendületlenül járja birodalmát és véseti az öndicsőítő feliratokat. Minél kegyetlenebb intézkedéseket hoz, annál élénkebbé válik az intrika az udvarban, amelynek ábrázolásában Sima Qian nyilvánvalóan sokszor csupán saját képzelő-

[12] *Shiji* 6: 224.

erejére hagyatkozhatott, hiszen több olyan titkos párbeszédet is szó szerint „idéz", amelynek tartalmáról valamennyi érintett jobbnak látthatta élete végéig hallgatni. A Második Császár 二世皇帝 uralkodását (i. e. 210–206) Sima Qian már valóságos rémuralomnak festi le, amelyet folyamatosan a főhivatalnokok és eunuchok intrikája kísér, miközben folytatódnak a fényűző és számtalan áldozattal járó építkezések. A rész Qin végleges bukásával végződik: Xiang Yu felgyújtja a xianyangi 咸陽 palotákat, a főváros népességét lemészárolja, a Qin-dinasztia tagjait kiirtja, s Qin régi területét három részre osztja.

A történeti részeket a fejezetben az értékelő rész követi, amelyben Sima Qian véleményt nyilvánít a történtekről. Ilyen véleménynyilvánítás több másik *Shiji*-beli fejezetben található, általában a fejezet végén: Sima Qian ugyanis igyekezett a történeti „tényeket" elválasztani saját véleményétől. Az ilyen személyes megjegyzéseket a „Taishi gong yue 太史公曰:", „A Nagy Történetíró azt mondja:" mondat vezeti be.[13] Az *Évkönyv* esetén Sima Qian személyes megjegyzései egészen rövidek, s saját véleménye helyett inkább teljes egészében idézi Jia Yi 賈誼 (i. e. 200–168) *Guo Qin lun* 過秦論 *(Qin hibáiról)* című híres értekezését, amely Qin felemelkedésének és bukásának okait fejtegeti meglehetősen hosszasan.[14] Jia Yi elítélő nézetei Qinről, amelyekkel nyilván Sima Qian is egyetértett, egészen a legutóbbi időkig uralkodóak maradtak.

Jia Yi értekezését – a *Shiji*ben egyedülálló módon – egy újabb tömör évkönyv követi, amely uralkodóról uralkodóra végigköveti Qin állam történetét az i. e. 8. századtól egészen a Második Császárnak, Qin Shihuang fiának uralmáig. Az évkönyvet az Első Császár előtt megszakítja egy másik évkönyvszerű bejegyzéssorozat, amely a Qin-beli furcsa jelenségeket és fontos belpolitikai intézkedéseket sorolja fel.

Az *Évkönyv* ránk hagyományozott változatát a Késői Han-kori történetíró, Ban Gu rövid értekezése zárja, amelyben Qin bukásának okait elemzi, illetve méltatja az utolsó Qin császárt, az alig több mint egy hónapig trónon ült Zi Yinget子嬰.

Az *Évkönyv* tehát – a kínai történeti irodalom hagyományainak megfelelően – nem egységes szöveg, hanem a történetíró rendelkezésére álló források alapján készült kompiláció. A fejezetnek ez a sajátossága lehetőséget adott a későbbi interpolációkra, amelyeket – ép-

---

[13] Sima Qian értékelő passzusairól lásd WATSON 1958: 131–132.

[14] Jia Yiről lásd NIENHAUSER 1986: 254–255. A *Guo Qin lun* szövege az *Évkönyv* mellett fennmaradt a Jia Yi nevéhez kötött *Xinshu*ban 新書, illetve a *Wenxuan* 文選 című középkori antológiában. A szövegváltozatok némileg különböznek egymástól.

pen a szöveg eredendően heterogén volta miatt – rendkívül nehéz elkülöníteni Sima Qian eredeti munkájától. Derk Bodde, a Qin-kor legnevesebb nyugati kutatója minden olyan passzusnál későbbi betoldásra gyanakszik, amely mesés, irreális elemeket tartalmaz, vagy nem szerepelhetett a Qin-beli krónikákban, Sima Qian fő forrásaiban.[15] Ugyanakkor az interpoláció egyetlen esetben sem bizonyítható, s egyáltalán nem biztos, hogy Sima Qian nem színesítette mesés elemekkel a történetet, hiszen ez éppen műve egyik jellemző sajátossága – és talán a *Shiji* népszerűségének egyik oka. Ráadásul az esetleges betoldások valószínűleg még a Han-korban keletkeztek, így a későbbi hagyomány már azt a szöveget ismerte és használta, amely ma is a rendelkezésünkre áll, tehát az interpolációk kérdésének nincs jelentősége az *Évkönyv*nek az utókorra gyakorolt hatása szempontjából.

Mint minden történeti műnél, az *Évkönyv* esetében is fel kell tenni a kérdést, hogy a történetíró milyen forrásokra támaszkodott.[16] E forrásokat Sima Qian sajnos nem nevezte meg, ám a *Hat ország kronologikus táblázatai* című fejezetben utal rájuk:

> Miután Qin elérte, amit akart, elégette az Égalattiban fellelhető *Dalok*at és *Írások*at, s a fejedelemségek történeti feljegyzéseit különösen kíméletlenül [pusztította], mivel azok bírálták és rágalmazták [Qint]. A *Dalok* és az *Írások* újra felbukkantak, mivel sokan elrejtették őket otthonaikban; de történeti feljegyzéseket csak a Zhou-ház irattárában őriztek, ezért ezek megsemmisültek. Milyen kár! Milyen kár! Csak a Qin-beli feljegyzések vannak meg, amelyek ráadásul nem örökítik meg a napokat és a hónapokat, s szövegük tömör és hiányos.[17]

A passzus azt jelzi, hogy az Első Császár ugyan megsemmisítette a legyőzött fejedelemségek krónikáit, de a Qin-beli források fennmaradtak, s Sima Qian rendelkezésére álltak. Nyilvánvaló, hogy az *Évkönyv* egyik forrása egy vagy több ilyen vázlatos Qin-beli krónika lehetett. Az ilyen feljegyzésekre épülő szövegrészek hitelesnek tekinthetők, hiszen Sima Qianről tudjuk, hogy az írott források felhasználásában igen gondosan járt el. Ám egyvalami csökkenti e részek pontosságát: Qin állam hivatalos krónikái főleg azokat az eseményeket örökítették meg, amelyek Qinre nézve pozitívak voltak, a győzel-

---

[15] Az esetleges interpolációk felsorolását lásd BODDE 1986: 94–98.

[16] A *Shiji* forrásairól lásd LOEWE 1993: 406–407; WATSON 1958: 16–19. A tárgyalt fejezet forrásairól és a vele kapcsolatos tanulmányokról lásd BODDE 1986: 90–94.

[17] *Shiji* 15: 686.

meket eltúlozták, a vereségekről pedig hallgattak. Így például a *Qin évkönyvei* című fejezet, amely nagyrészt Qin-beli krónikákon alapulhatott, összesen 1 700 000 ellenséges katona lemészárlásáról számol be a különböző csatáknál. Ez a szám nyilvánvalóan túlzó.[18]

Sima Qiannek a Qin-beli krónikák felhasználásában mutatott gondosságát a régészet legújabb eredményei is megerősítik. 1975-ben a Hubei tartományi Shuihudinál 睡虎地 egy i. e. 217-re datált hivatalnoki sírban számos más szöveg mellett találtak egy rövid feljegyzéssorozatot is, amelynek a szöveg gondozói a *Da shi ji* 大事記, *Nagy események jegyzéke* címet adták.[19] A szöveg egyfajta évkönyv, i. e. 306 és i. e. 217 közötti eseményeket sorol fel kronologikus rendben, évről évre haladva. A bejegyzések egy része a sír tulajdonosát érinti, de a többség Qin állammal, s elsősorban annak hadjárataival kapcsolatos. A *Da shi ji* hitelességéhez nem férhet kétség, hiszen az eseményekhez időben közel, Qinben keletkezett. A szöveg megtalálása lehetőséget adott arra, hogy a több mint száz évvel később élt Sima Qian adatait ellenőrizzük. Az összevetésből kiderült: a történetíró a Qin-beli eseményeket igen pontosan rögzítette, így az *Évkönyv* azon részei, amelyek a Qin-beli évkönyveken alapulnak, megbízható történeti források. A *Da shi ji*ben található események háromötöde pontosan megegyezik a *Shiji*-beli információkkal; a maradék kétötöd vagy nem szerepel a *Shiji*ben, vagy pedig némileg eltér attól. A fellelhető időbeli eltérések zöme azonban csupán egy év, ami az egyes államokban használt naptári rendszerek különbségeiből fakadhat.[20]

Az évkönyvszerű bejegyzésekhez hasonlóan hitelesnek tekinthető az Első Császár által kőbe vésetett, s az *Évkönyv*ben teljes terjedelmében idézett dicsőítő feliratok szövege. Sima Qian korában a feliratok még megvoltak, így a történetírónak volt módja lemásolni őket.[21] Sajnos e feliratok történeti adatokat nem tartalmaznak, a Qin-beli államideológiának és propagandának azonban elsőrangú forrásai.

A fejezetben idézett beszédek és beadványok forrása lehetett egy vagy több dokumentumgyűjtemény, amely a történetíró rendelkezésére állhatott. A *Hanshu* 漢書 bibliográfiai fejezete említ egy 20

---

[18] A Qin által megölt ellenséges katonák számáról és azok túlzott voltáról lásd BODDE 1938: 4–5; BODDE 1986: 99–100.

[19] A szöveg közlését lásd YUNMENG QIN MU ZHUJIAN ZHENGLI XIAOZU 1976: 12–13. A szöveget említik még *Biannian ji*, *„Évkönyv"* címen is. A shuihudi leletekről lásd SALÁT 2003.

[20] A *Da shi ji* és a *Shiji* vonatkozó részeinek részletes összevetését lásd HUANG 1977.

[21] Az egyik felirat egy töredéke, amelyen 84 elmosódott írásjegy található, máig fennmaradt (BODDE 1986: 67).

*pian*ből álló, *Zou shi* 奏事 című művet, amely a bejegyzés szerint „nagy hatalmú miniszterek beadványainak, valamint kőtáblákra és híres hegyekre vésett feliratoknak a szövegét" tartalmazta.[22] Ezt a gyűjteményt – vagy egy ehhez hasonlót – Sima Qian is használhatta.

Forrásai lehettek továbbá a fejezetnek az olyan történetgyűjtemények, amilyen a később összeállított *Zhanguo ce* 戰國策 *(A hadakozó fejedelemségek politikája)* volt. Mint ismeretes, ez utóbbi művet csak jóval Sima Qian halála után szerkesztette egybe Liu Xiang 劉向 (i. e. 79–i. e. 8), ám ahogy ez Liu előszavából is kiderül, az itt található anyagok nagy része már korábban is létezett.[23] Ugyanakkor a *Zhanguo ce* és a hasonló gyűjtemények nem hiteles történeti források, hanem retorikai kézikönyvek, amelyekből a gyakorló és leendő hivatalnokok elsajátíthatták a meggyőzés művészetét. Ezért az ilyen művekre épülő passzusok történeti forrásértéke erősen kétséges.

Az írott források mellett a történetíró felhasználhatta a Qinre vonatkozó szóbeli hagyományt is. Ezt bizonyítja egy megjegyzése a *Bérgyilkosok* című életrajzi fejezet (刺客列傳 *Cike liezhuan*) végére illesztett értékelő passzusban. Eszerint a fejezetben szereplő egyik híres eseményt – a Jing Ke 荊軻 nevű bérgyilkos sikertelen kísérletét a leendő Első Császár meggyilkolására – Xia Wuju 夏無且 beszélte el két tanítványának, akik közül az egyik a valószínűleg Sima Qiant is tanító Dong Zhongshu 董仲舒 (i. e. 180–115) volt. Xia Wuju nem volt más, mint az az udvari orvos, aki orvosságos zsákjával támadott Jing Kere, amikor az megpróbálta leszúrni a királyt. A *Shiji*-beli történet tehát, amely később oly sok költő és író fantáziáját megragadta, közvetve egy szemtanútól származik, aki maga is fontos szerepet játszott az eseményekben (ez magyarázza, hogy a *Shiji* elbeszélésének egyik főhőse éppen a királyát megmentő bátor orvos).[24] Sima Qianről azt is tudjuk, hogy fiatalkorában sokat utazott, s bejárta a nagy történelmi események színhelyeit, ahol nyilvánvalóan találko-

---

[22] *Hanshu* 30: 1714. A szövegrészre DURRANT (1994: 32) hívja fel a figyelmet.

[23] Liu Xiang hat olyan művet nevezett meg cím szerint, amelyet a *Zhanguo ce* összeállításakor felhasznált, s ezekhez udvari csillagászként Sima Qian is hozzáférhetett. A *Zhanguo ce* forrásairól és keletkezéséről bővebben lásd LOEWE 1993: 1–4. Hogy a *Zhanguo ce*hez hasonló gyűjtemények már Sima Qian korában is léteztek, bizonyítja egy régészeti lelet is: 1973-ban az egyik – i. e. 2. századra datált – mawangdui sírból előkerült egy olyan mű, amely a *Zhanguoce*hez hasonlít, ám anyaga nem szerepel a ránk hagyományozódott változatban. (*Wenwu* 1975/4, 14–26).

[24] A gyilkossági kísérletről lásd *Shiji* 86: 2535; Sima Qian megjegyzését, amely szerint a beszámoló forrása Xia Wuju elbeszélése, lásd *Shiji* 86: 2538.

zott a helyi néphagyományokkal is.[25] Ennek alapján valószínű, hogy ahol Sima Qiannek nem állt a rendelkezésére írott forrás, ott a történetet a szóhagyomány alapján egészítette ki.

S végül, biztosak lehetünk benne, hogy a történetíró sok esetben a saját fantáziájára hagyatkozott. Különösen a párbeszédek, a titkos intrikák és megbeszélések visszaadásakor nyilvánvaló, hogy – Thuküdidészt idézve – úgy írta le az elhangzottakat, „ahogy véleménye szerint egy adott helyzetben kinek-kinek a legvalószínűbben beszélnie kellett".[26] Sima Qian irodalmi tehetségére jellemző, hogy az olvasó számára éppen ezek a részek a legérdekesebbek.

Látható tehát, hogy az *Évkönyv* a legkülönbözőbb jellegű és hitelességű források alapján íródott. Hogy a fejezetet értékelni tudjuk, a felhasznált források mellett meg kell vizsgálnunk azt is, hogy milyen tényezők motiválhatták Sima Qiant az anyagok kiválogatásában, átdolgozásában, a fejezet végleges formájának és tartalmának kialakításában. Más megközelítésben: mi lehetett a történetíró célja az *Évkönyv* megírásával?

A fő cél, mint minden nagy történetírónál, Sima Qiannél is az volt, hogy az utókor számára megörökítse a múlt eseményeit – vagy ahogy Sima Tan fogalmazott, „a bölcs uralkodók és az érdemes fejedelmek, a hűséges miniszterek és az igazságos emberek"[27] cselekedeteit –, s így azok a jelenben is viszonyítási alapként, segítségként és tükörként szolgálhassanak. Ám a múlt puszta megörökítésének szándékát az *Évkönyv* esetében több tényező is módosíthatta.

Először is, a Qin-dinasztia annak a Han-dinasztiának az uralmát előzte meg, amelynek Sima Qian udvari csillagásza és történetírója volt. Mindez arra ösztönözhette őt, hogy a Qin-ház uralkodásáról a valóságosnál sötétebb képet fessen, hiszen minél zsarnokibbnak tartotta a köztudat az előző dinasztiát, annál erősebb volt a Han-ház legitimitása.[28] Qin befeketítését még indokoltabbá tette az a tény, hogy a Han-dinasztia megalapítója, Liu Bang meglehetősen alacsony származású volt, így leszármazottainak uralma nem alapulhatott az ősök dicsőségén. Sima Qiannek minden oka megvolt tehát arra, hogy az Első Császárt kedvezőtlen színben tüntesse fel. Ugyanakkor nem ítélhetett el mindent, ami Qinhez kapcsolódott, mivel a kormányzat legtöbb területén a Han-ház közvetlenül Qin örökébe lépett: *mutatis mutandis* átvette a nagy ellenfél közigazgatási rendszerét, törvényeit,

---

[25] *Hanshu* 62: 2714–2715.

[26] THUKÜDIDÉSZ I. könyv 22. caput.

[27] *Shiji* 130: 3295.

[28] A kínai történetírás ezen vonásáról, amely a dinasztikus szemléletből fakad, lásd BALÁZS 1976: 185–187.

kormányzati eszközeit, sőt hivatalnokait is. Éppen ezért a történelemben nem volt olyan éles törés a Qin- és a Han-ház uralma között, ahogyan azt általában feltételezik.[29] Hogy egy példát említsünk: az i. e. 213-as hírhedt könyvégetési rendeletet a Han-dinasztia csupán i. e. 191-ben, megalapítása után több mint egy évtizeddel vonta visszza.

Sima Qiannek tehát úgy kellett Qin Shihuang uralmáról a lehető legsötétebb képet festenie, hogy közben nem kérdőjelezte meg minden egyes intézkedését. Úgy véljük, a történetíró a két ellentétes elvárásnak alapvetően két módon igyekezett megfelelni. Az egyik módszere az volt, hogy elsősorban nem az Első Császár kormányzatát, hanem a *személyét* bírálta. Rögtön az *Évkönyv* elején, a tizedik évnél (i. e. 237) a történetíró egy bizonyos Daliang 大梁 -beli Liao 繚 szájába adja a következő jellemzést a leendő császárról:

> Qin királya kiemelkedő orral, hosszúkás szemekkel született, mellkasa, mint a ragadozó madáré, hangja, mint a sakálé. Kevés benne a könyörület, s olyan a szíve, mint a tigrisé vagy a farkasé. Amikor szükségben van, akkor engedékeny tud lenni alárendeltjeivel szemben, ha azonban megszerezte azt, amit akart, akkor könnyen felfalja az embert…[30]

Sima Qian az *Évkönyv*ben még egy alkalommal él azzal a módszerrel, hogy a közvetlen jellemzést mellékszereplőivel mondatja el: i. e. 212-ben Hou 侯 és Lu 盧 mesterek bírálják a császárt egy titkos beszélgetésben.[31] Ám a legfontosabb eszköz, amelyet a történetíró alkalmaz a császár ábrázolásában, maga a témaválasztás, vagyis az, hogy a császár mely tetteit és szavait illeszti be az elbeszélésbe. Ha megvizsgáljuk az i. e. 221–210 közötti epizódokat, láthatjuk, hogy a legnagyobb terjedelemben nem a világtörténeti jelentőségű intézkedések szerepelnek, hanem azok az események, amelyek az Első Császárt babonás, paranoiás, telhetetlen, kegyetlen és könnyen manipulálható személynek állítják be. Hogy csak néhány példát említsünk: i. e. 221-ben a birodalomegyesítést követően a császár hosszú beszédet mondott, amelyben kifejtette, hogy hódításait a többi állam hitszegése és árulásai miatt volt kénytelen végrehajtani (noha az olvasó tudja, hogy mindez nem igaz); i. e. 219-ben gyermekekkel megrakott hajókat küldött keletre egy sarlatán vezetésével, hogy megkeressék a halhatatlanság elixírjét; ugyanebben az évben egy szellemre megdü-

---

[29] A két dinasztia közötti változásokról és folyamatosságról lásd például WANG 1949: 134–135.

[30] *Shiji* 6: 230.

[31] *Shiji* 6: 258.

hödvén kivágatta az összes fát a Xiang-hegyen 湘山 stb. Egészen i. e. 210-ig, a császár haláláig az elbeszélés jelentős részét az ehhez hasonló politikailag jelentéktelen, ám az Első Császár személyiségének ábrázolásában annál jelentősebb motívumok teszik ki. Ugyanezt a célt szolgálják az elbeszélést meg-megszakító öndicsőítő feliratok: ezek többsége olyan szövegkörnyezetben szerepel, ahol a császár nevetségessé válik, így az ömlengő ódák és a császár kudarcai közötti kontraszt csak fokozza a negatív hatást.[32] Mindezek mellett a császár végletes lejáratását szolgálja az az állítás, amely egy másik fejezetben, Lü Buwei 呂不韋 életrajzában található: eszerint Qin Shihuang valójában nem a Qinben uralkodó Ying nemzetségből, hanem Lü Buweitől, a kereskedőből lett főminisztertől származik. Bár ez utóbbi vád többek szerint későbbi interpoláció a *Shiji* szövegében,[33] Sima Qiannek az Első Császárról alkotott véleményéhez jól illeszkedik.

Az Első Császár személyének negatív ábrázolása mellett Sima Qian egy másik eszközt is felhasznált arra, hogy a Han-dinasztia legitimációjának gyengítése nélkül Qin Shihuangot befeketítse. Az *Évkönyv*ben feltűnően nagy számban fordulnak elő furcsa, a természetfeletti erők beavatkozására utaló jelenségek és csapások. Ilyenekkel már a fentebb idézett évkönyvrészletben is találkoztunk (éhínség, sáskajárás, járvány), s a sor folytatódik: i. e. 242: mennydörgés télen; i. e. 240: üstökös; i. e. 239: a halak felfelé úsznak a Sárga-folyóban; i. e. 238: üstökös; i. e. 235: szárazság; i. e. 234: üstökös; i. e. 232: földrengés stb.[34] A természetfeletti jelek sora a birodalomegyesítés után is folytatódik: i. e. 219-ben a császár a Taishanon 泰山 viharba keveredik, s kénytelen egy fa alá húzódni, amelynek később nemesi rangot adományoz; ugyancsak i. e. 219-ben szélvihar tör rá, s alig tud átkelni egy tavon.[35] I. e. 215-ben a császár jóslatot kap, mely szerint „Qin pusztulását Hu 胡 fogja okozni".[36] I. e. 214-ben egy fényes csillag tűnik fel az égen; i. e. 211-ben egy meteorra valaki a következő feliratot írja: „Az Első Császár meghal, földjét pedig felosztják"; ugyanebben az évben egy titokzatos ember a következő jóslatot

---

[32] DURRANT 1994: 35–37.

[33] Lásd például BODDE 1986: 42–43, 95.

[34] *Shiji* 6: 224, 224, 225, 227, 231, 232, 232.

[35] *Shiji* 6: 242, 248.

[36] *Shiji* 6: 252. A mondat a Hérodotosznál is gyakori pontos, ám félreértelmezett jóslatok kategóriájába tartozik. A *hu* szó egyik jelentése „északi barbár", s a császár így is értelmezi, ezért elküldi tábornokát, Meng Tiant, hogy győzze le a *hu*-barbárokat. A jóslat azonban *Hu*haira 胡亥, Qin Shihuang egyik fiára utalt, aki apját követve a trónon a birodalom teljes pusztulását okozta.

mondja: „Ebben az évben a Legfőbb Sárkány meghal"; i. e. 210-ben, halála évében a császár furcsa álmot lát, amelyben egy ember formájú tengeri istenséggel harcol stb.[37] Mindez a rengeteg furcsa jel a Han-kor gondolatvilágában leginkább úgy értelmezhető, hogy az Ég ezekkel nyilvánítja ki: Qin felemelkedése nem a szándéka szerint való. A jelenségek tehát nem egyszerűen csak előjelei a hadakozó fejedelemségek, illetve Qin bukásának, hanem annak bizonyítékai, hogy az Ég nem támogatja Ying Zheng Ég Fiává válását. S az, hogy a jelek már a leendő Első Császár trónra lépésétől fogva megjelentek – amikor az uralkodó még kiskorú volt –, arra utal, hogy az Ég a bizalmát nem kegyetlen természete vagy kemény intézkedései miatt vonta meg Ying Zhengtől, hanem azzal ő eleve nem rendelkezett.

Különös hangsúlyt kapnak az *Évkönyv*ben szereplő furcsa jelenségek, ha felidézzük, hogy Sima Qian hivatalára nézve csillagász (s egyben csillagjós) volt. Ő tehát egész biztosan fontos szerepet szánt az égi jeleknek a művében, nem csak az érdekesség kedvéért örökítette meg őket. A számtalan csapás, jóslat és égi jelenség szerepeltetésével a történetíró valószínűleg azt kívánta bizonyítani, hogy Qin Shihuang és rövid életű utódai nem rendelkeztek az égi megbízatással, ezért eleve bukásra voltak ítélve. Így még szánalmasabbnak tűnnek Qin Shihuang kétségbeesett kísérletei arra, hogy ünnepélyes áldozataival megnyerje az Ég kegyeit, s a különféle csodaszerek felkutatásával meghosszabbítsa uralmát. Mindez még egyértelműbbé válik, ha megvizsgáljuk a *Shiji*nek Liu Bangról, a Han-dinasztia megalapítójáról szóló fejezetét.[38] Ez Liut érdekes módon faragatlan, műveletlen, durva embernek ábrázolja, aki a hadvezetésben sem túl ügyes, s még csak nem is különösebben bátor. Mégis győzelemre van ítélve, mert az Ég mellé áll, aminek természetesen jelét is adja: már fogantatásakor csodás álmot lát az anyja, mennydörög az ég, és egy sárkány jelenik meg felette; ahányszor fiatalkorában részegségében elalszik, újra csak egy sárkányt látnak a közelben; s ha egy fogadóban mulatozik, ott csodálatos módon többszörösére nő az italfogyasztás, amiért aztán a fogadósok minden év végén elengedik a tartozásait stb.[39] Felemelkedését aztán végigkísérik a hasonló csodák, s hiába rendelkezik ellenfele, Xiang Yu túlerővel, végül mégis Liu Bang alapít császári dinasztiát. Sima Qian csak ritkán ír az égi beavatkozás közvetlen szerepéről, de ismervén az égi és a földi világ szoros kapcsolatáról alkotott Korai Han-kori nézeteket, illetve Sima

---

[37] *Shiji* 6: 253, 259, 259, 263.

[38] *Shiji* 8.

[39] *Shiji* 8: 341, 343, 343. A Liu Bang felemelkedését kísérő csodákról lásd WANG 139–140.

Qian asztrológus-asztronómus voltát, kijelenthetjük: szerinte a két ellentétes sorsú császár között a fő különbség az égi megbízatás megléte, illetve hiánya volt.

Mindez talán más megvilágításba helyezi azt a már említett állítást, amely szerint Qin Shihuang valójában Lü Buwei gyermeke volt. Bár lehet, hogy az erről szóló passzus Lü életrajzában későbbi interpoláció, de ha mégsem az, az megmagyarázza az égi erőknek az Első Császárhoz való viszonyát. A hagyományos kínai szemlélet szerint egy uralkodó fő védelmezői a dinasztia ősei, az ő templomaik jelentik a főváros és a birodalom központját, nekik mutatják be a legfontosabb áldozatokat. Qin Shihuang kétszer is hivatkozik rájuk i. e. 221-ben: „Az őseim templomában lakó szellemek segítségével a hat királyt mind felelősségre vontam gonoszságáért, s az Égalattiban megszilárdítottam [a békét]…”[40] „Az egész Égalattit keserves, véget nem érő háborúk sújtották. […] Őseim templomának segítségével az Égalatti békéje most megszilárdult…”[41] Emellett egy feliratban a miniszterei is említik a császár őseit.[42] Ha azonban az Első Császár nem a Ying nemzetségből származott, akkor az uralkodói ősök mágikus erejét, „erényét” (德 *de*) nem örökölte meg, s az ősök nem védelmezték őt, nem közvetítettek az Ég és őközötte. Ez aztán érthetővé teszi, hogy a természetfeletti erők miért sújtották uralkodása alatt államát csapásokkal, miért nem sikerült megnyernie kegyeiket, s miért kellett végül neki és utódainak elbukniuk. Ez alapján elképzelhetőnek tartjuk, hogy a császár kétes származásáról szóló állítás már a *Shiji* eredeti szövegében is szerepelt, hiszen jól illeszkedik a császárról szóló többi megállapításhoz.

Mint láttuk, a dinasztikus propaganda igényei jelentősen befolyásolhatták Sima Qiant az *Évkönyv* összeállításakor. Emellett azonban még egy tényezőről szólnunk kell. Mint ismeretes, Sima Qian Han Wudi (ur. i. e. 140–87) császár uralkodása alatt élt, s bár az udvarban viselt hivatalt, viszonya a császárral nem volt felhőtlen. Apja halálát az okozta, hogy nem vehetett részt a Wudi által a Taishanon bemutatott nagyszabású áldozatban, amibe az idős Sima Tan belebetegedett, és i. e. 108-ban meghalt. A legnagyobb csapás akkor sújtotta a történetírót, amikor i. e. 99-ben elítélték, mert kiállt egy ellenséges fogságba esett tábornok mellett. A kor szokásai szerint öngyilkosnak kellett volna lennie, de mivel a *Shiji*t még nem fejezte be – s ezzel apjának tett ígéretét nem teljesítette – a szülőtisztelet parancsa miatt alávetette magát a kasztrálás megaláztatásának. Életének ezt követő

---

[40] *Shiji* 6: 236.
[41] *Shiji* 6: 239.
[42] *Shiji* 6: 247.

szakaszáról szinte semmit nem tudunk, még halálának éve sem ismert. Az azonban biztos, hogy a meglehetősen autokratikus természetű, hosszú uralmú Wudi iránt sok ellenérzést táplált, ami művének egyes soraiból is érződik. A nyílt bírálat természetesen elképzelhetetlen volt, de éppen ezért feltételezik többen, hogy a Qin Shihuangról szóló fejezet céltáblája nem kizárólag az Első Császár, hanem egyben Han Wudi is.[43] S valóban, a két császár között feltűnő hasonlatosságokat találunk a *Shiji*ben: mindketten babonásan hittek az elixírekben, előszeretettel fogtak hatalmas építkezésekbe és hadjáratokba, kedvelték a nagyszabású áldozatokat, s rosszul választották meg tanácsadóikat. Nem kizárt, hogy e párhuzamok szándékosak, ezért az *Évkönyv* vizsgálatakor ezt a tényezőt is figyelembe kell venni.[44]

Ehhez kapcsolódóan egy harmadik lehetséges motiváció is felmerül. A kínai irodalom alkotásait – köztük a történeti műveket – általában olyan írástudók hozták létre, akik állami hivatalt viseltek, vagy legalábbis szerettek volna hivatalnokká válni. A kínai kormányzati rendszer természetéből adódóan az írástudó-hivatalnokok életére jellemző volt, hogy hol hivatalt bíztak rájuk, hol pedig menesztették, esetleg száműzték őket. Talán ennek köszönhetően a kínai irodalom egyik leggyakrabban megjelenő témája az uralkodó és a hivatalnok kapcsolata, s ezen belül az erényes és tehetséges, ám a gonosz tanácsadók rágalmai miatt mellőzött hivatalnok toposza. Ren Annak 任安 írt híres leveléből – amely az ókori kínai irodalom egyik legmegindítóbb, legszemélyesebb hangvételű alkotása – kiderül, hogy Sima Qian is ilyen méltatlanul mellőzött írástudónak tartotta magát.[45] Ez megmagyarázza azt a tényt, hogy a meghurcolt hivatalnok toposza már Sima Qiannél is igen sok helyen megjelenik, gondoljunk csak Bo Yi 伯夷 és Qu Yuan 屈原 életrajzára. Ha megvizsgáljuk az *Évkönyv* szövegét, látható, hogy bizonyos epizódok ennek a toposznak felelnek meg: Qin Shihuangnak vannak ugyan olyan tanácsadói, akik a helyes út követésére próbálják rávenni, ám a császár nem rájuk hallgat, hanem Li Sire és más kegyenceire. Sőt, i. e. 213-ban üldözni kezdi a vele szembeszegülő tudósokat. Az ő megpróbáltatásaikban Sima Qian a saját sorsát vélhette felfedezni – vagy más megközelítésből, saját életét vetíthette vissza a Qin-beli tanácsadók sorsának ábrázolásába. Indokoltnak tűnik tehát, hogy az *Évkönyv* tanulmányozásakor a mél-

---

[43] Lásd DURRANT 1994: 29–30.

[44] Sima Qiannek ezt a módszerét a történetírói hagyomány később így nevezte: „Qinre mutatva bírálni Hant” (指秦罵漢 *zhi Qin ma Han*).

[45] A levélről lásd például WATSON 1958: 194–198; DURRANT 1986; FUEHRER 1997.

tatlanul meghurcolt hivatalnok motívumánál is topikus, nem föltétlenül hiteles elemre gyanakodjunk.

Mint láthattuk tehát, az *Évkönyv* forrásértékét több tényező is csökkenti: bár Sima Qian a fejezetet részben hiteles Qin-beli krónikákra és feliratokra építette, az anyag kiválogatása és az évkönyvszerű bejegyzéseket meg-megszakító hosszabb elbeszélő részek arról tanúskodnak, hogy Sima Qian igyekezett a valóságosnál sötétebb képet festeni az Első Császárról. Az ő értékelése aztán több mint kétezer éven át uralkodó maradt: Qin Shihuangot a közvélekedés egészen az 1970-es évekig a kínai történelem egyik legnegatívabb figurájának tartotta.

III. Qinnel kapcsolatos toposzok a történeti irodalomban

Mint a dolgozat első részében említettük, a későbbi kínai hagyományban számos olyan motívum kapcsolódott Qin Shihuang nevéhez, amely az *Évkönyv*ből származik, s amely nem föltétlenül helytálló. A következőkben néhány ilyen toposzt vizsgálunk meg.

A Qinre vonatkozó hagyományok egyik újra meg újra visszatérő eleme az a hiedelem, amely szerint Qin Shihuang természetes apja nem Zhuangxiang 莊襄 király, hanem Lü Buwei volt. A dolog természetéből adódóan az ügyben természetesen már a kortársak sem láthattak tisztán, s ma már végképp lehetetlen igazságot tenni. Ám egy fontos kérdéssel érdemes foglalkozni: vajon ez az állítás Sima Qiantől ered, vagy későbbi interpoláció a *Shiji* szövegében? Bodde az alábbi érveket hozza fel amellett, hogy a vonatkozó bejegyzés interpoláció:[46] *1)* Az állítás a Lü Buweiről szóló fejezetben található, amelynek több passzusa is későbbi betoldásnak tűnik. *2)* A *Zhanguo ce* Lü Buweit tárgyaló részei sokban eltérnek a *Shiji*-beli elbeszéléstől, és nem szerepel bennük Lü állítólagos apasága. *3)* Az állítás a *Shiji*nek egyetlen mondatában szerepel, s az is meglehetősen homályos megfogalmazású. *4)* A történet nagyon emlékeztet a *Shiji* egy másik epizódjára, amely szerint Chu 楚 állam You 幽 királya (ur. i. e. 237–228) nem az előző király, hanem a Huang Xie 黃歇 nevű főember fia volt.[47] Lü történetét erről az esetről mintázhatta az interpolátor.

Ezeket az érveket nem találjuk meggyőzőknek, az alábbiak miatt: *1)* A Lü Buwei-életrajz jól illeszkedik a *Shiji* többi részéhez, számos

---

[46] BODDE 1986: 95.

[47] *Shiji* 78: 2396–2397.

hivatkozás található benne más fejezetekre, s más fejezetek is hivatkoznak az életrajzra. Sok olyan eseményt például, amelyre az *Évkönyv* csak néhány szóval utal, az életrajz fejt ki részletesebben. Ettől az életrajz egyes passzusai lehetnek interpolációk, de a szöveg nagy része minden bizonnyal Sima Qiantől származik, tehát nincs kizárva, hogy az ominózus mondat is tőle ered. *2)* A *Zhanguo ce* szövege nem releváns a *Shiji*re nézve, ugyanis Sima Qian nem azt a *Zhanguo ce*t használta fel forrásul, amelyet ma ismerünk, hanem valamely korábbi, számunkra ismeretlen változatot. *3)* A rendkívül súlyos állítás valóban csak a *Shiji* egyetlen mondatában szerepel, ám ez nem ritkaság Sima Qian művében. A *Shiji* nem elszigetelt fejezetek összességének, hanem egységes műnek íródott, s az egyes fejezetek kiegészítik egymást. Az egy adott eseménysorra vonatkozó adatok nem egy fejezetben, hanem a mű különböző részeiben elszórva találhatók. Ha egy epizód szerepel valahol, azt a párhuzamos fejezetek nem fejtik ki részletesen, csak utalnak rá. Ezért például a Qin Shihuangra vonatkozó információk összegyűjtéséhez az *Évkönyv* mellett meg kell vizsgálnunk többek között Lü Buwei, a bérgyilkosok, Li Si és Meng Tian 蒙恬 életrajzait is.[48] Watson, az egyik legjelentősebb nyugati Sima Qian-szakértő arra a tendenciára is felhívja a figyelmet, hogy a történetíró az egyes szereplőket pozitív színben feltüntető információkat az adott személyről szóló fejezetben adja meg, míg a negatív elemeket kortársainak életrajzaiban.[49] Ebből a szempontból Lü Buwei életrajza, amely pikáns részleteivel már-már Suetoniust idézi, az *Évkönyv* kiegészítésének tekinthető: a fő hangsúly benne nem is Lü tevékenységén van, hanem azokon a zavaros állapotokon, amelyek a Ying Zheng születését megelőző és követő években a Qin-beli királyi udvarban uralkodtak (s amelyekről az *Évkönyv* nem számol be részletesen). Ebbe a rendkívül elmarasztaló leírásba pedig beleillik a Qin Shihuang származásával kapcsolatos állítás is. A mondat megfogalmazása számunkra már valóban nem teljesen egyértelmű, de a közvetlen utókor a mondatot még egyféleképpen értelmezte. *4)* Az a tény, hogy egy Lü Buweiéhez hasonló eset található a *Shiji* egy másik fejezetében (egy főember az uralkodójának egy már terhes ágyast ad, aki trónörököst szül) nem jelenti föltétlenül, hogy interpolációval állunk szemben. Bodde szerint a Chu-beli eset nyomán egy ismeretlen interpolátor vitte át a motívumot Qinbe; ezt azonban már maga Sima Qian is megtehette, hiszen a *Shiji*ben máshol is találkozhatunk olyan elbeszéléselemmel, amely több helyen is szerepel. Emellett érdemes megjegyezni, hogy a Han-dinasztia megalapítójának az i. e. 200-as

[48] *Shiji* 85, 86, 87, 88.
[49] WATSON 96–98.

években két főellensége volt: Qin és Chu. Nem tartjuk kizártnak, hogy Sima Qian volt az, aki ugyanazzal a motívummal – a törvénytelen származással – igyekezett a nagy dinasztiaalapító ellenségeit befeketíteni. Mindezek alapján úgy véljük, hogy Qin Shihuang kétes származásának legendáját – amely talán a gyűlölt Qin-ház alatt sokat szenvedett nép képzeletéből eredt – már Sima Qian megörökíthette művében.

Az Első Császár törvénytelen származását ma már általában legendának tartják, ám van egy másik toposz, amely a mai szakirodalomban is meglehetősen elterjedt. Qin Shihuang birodalmát sokan a *par excellence* legista államnak tartják, hiszen ez volt az a dinasztia, amely a legista filozófusok tanait a gyakorlatba ültette, amely népességét szigorú törvényekkel kormányozta, s amely üldözte a legizmus fő ellenfeleit, a konfuciánusokat. Ha azonban jobban megvizsgáljuk a kérdést, kiderül, hogy ez a kép hamis.

Először is, önálló legista iskola – a szó hagyományos értelmében – nem létezett. Maga a „legizmus" (*fajia* 法家) szó a Han-korban jelent meg először, méghozzá a *Shiji* 130. fejezetében, egy Sima Tan nevéhez kötődő értekezésben.[50] Az *Évkönyv*ben a *fajia* szó nem szerepel, s az az állítás, amely szerint Qinben a legizmus volt a fő államideológia, csak a későbbi irodalomban tűnt fel. Az állítás alapja három tényező lehet: *1)* Qinben nagy hangsúlyt fektettek a törvénykezésre, s az Első Császár sok tekintetben elvetette a hagyományos, „konfuciánus" kormányzati módszereket. *2)* Li Si, a főminiszter beszédeiben gyakran olyan nézeteket fejtett ki, amelyek emlékeztetnek Han Feizi 韓非子 tanaira, sőt beadványaiban hivatkozott is azokra a mesterekre, akiket később a „legista" jelzővel illettek.[51] *3)* Egy alkalommal Qin Shihuang elragadtatással szólt Han Feizi írásairól (bár ez nem akadályozta meg abban, hogy halálra ítélje őt).[52] Az *Évkönyv* szövegéből azonban kiderül, hogy a legizmus csupán egyike volt azoknak az eszmerendszereknek, amelyekből Qin meglehetősen heterogén államideológiája táplálkozott. Az öndicsőítő feliratokban például keverednek a „legista" és a „konfuciánus" elemek:

[A császár] kijavítja a törvényeket (*fa* 法) és mértékeket (*du* 度), ezekkel szabályozza a tízezer dolgot.

Az emberi dolgokat világossá teszi, az apák és fiúk között összhang van.

---

[50] *Shiji* 130: 3289, 3291. A szóban forgó szövegrészt magyarul lásd TŐKEI 1980/III.: 138, 140–141.

[51] Például *Shiji* 87: 2555–2557.

[52] *Shiji* 63: 2155.

Bölcsen (*sheng* 聖), nagy tudással (*zhi* 智), emberséggel (*ren* 仁) és igazságosan (*yi* 義) megvilágítja az utat (*dao* 道) és az elveket (*li* 理).[53]

A feliratok alapján nyilvánvaló, hogy legalábbis a propagandában a császár nem vetette el a konfuciánus erényeket. Sőt, egy másik felirata szerint „mindenfelé terjesztette a tanításokat (*xun* 訓) és a klasszikusokat (*jing* 經)",[54] ami arra utal, hogy a hagyományosan a nevéhez kötött könyvellenesség csak későbbi fejlemény volt uralkodása alatt. Az *Évkönyv* arról is beszámol, hogy ez utóbbi felirat szövegét, valamint a Feng- és Shan-áldozatok szertartásrendjét „Lu-beli konfuciánusokkal" vitatta meg. Egészen i. e. 213-ig a császár környezetében, akadémikusai között ott találjuk a *ru* 儒 iskola képviselőit. A „konfuciánus" értékek Qin-beli jelenlétét megerősítik a már említett shuihudi iratok is. Ezekből kiderül, hogy a Qin-beli törvények súlyosan büntették a szülőtisztelet (*xiao* 孝) elvének megsértését,[55] s hogy a központi kormányzat a hivatalnokok nevelésénél is gyakran hivatkozott a konfuciánus elvekre.[56]

A legizmus és a konfucianizmus mellett olyan elemekkel is találkozunk az *Évkönyv*ben, amelyeket később a taoizmushoz kötöttek. Miniszterei egyik feliratában együtt szerepel az „út" *(dao)* és az „erény" *(de)* kifejezés,[57] ami talán utalás a *Laozi*re, s ami ennél is fontosabb: az *Évkönyv* szerint az Első Császár erősen vonzódott a *fangshi*k 方士, varázslók, mágusok különféle praktikáihoz. Az ilyen mesterek közül sokan a császári akadémiának is tagjai lettek. Mindezek mellett a császári ideológiának az öt elem (*wuxing* 五行) iskola tanai is részét képezték: a birodalomegyesítés után az Első Császár úgy döntött, hogy dinasztiájának eleme a víz lesz, mivel a Zhou-ház a tűz jegyében uralkodott, s a víz az, amely legyőzi a tüzet. Ennek megfelelően a hivatalnoki ruhák és jelvények fő színe a fekete lett, a

---

[53] *Shiji* 6: 245. A feliratot a császár i. e. 219-ben állíttatta a Langya-terasznál.

[54] *Shiji* 6: 243. A feliratot a császár i. e. 219-ben állíttatta a Liangfu-hegyen.

[55] SALÁT 2003: D 85, E 18.

[56] A shuihudi leletek között találtak egy i. e. 227-re keltezett levelet, amelyet Nanjun tartomány Teng nevű kormányzója írt alárendeltjeinek, illetve egy meglehetősen didaktikus esszét, amely *A hivatalnok helyes viselkedéséről* (*Wei li zhi dao* 為吏之道) címet viseli. (A szövegek közlését lásd YUNMENG QIN MU ZHUJIAN ZHENGLI XIAOZU 1976: 11, 13–14.) Mindkét szöveg többször említi a „konfuciánus" erényeket, amelyeket a jó Qin-beli hivatalnoknak követnie kell.

[57] *Shiji* 6: 247. A feliratot az Első Császár főhivatalnokai, többek között Li Si vésették i. e. 219-ben a Langya-terasznál.

legfontosabb szám pedig a hat, mivel ezek feleltek meg a víz elemének.[58]

Látható tehát, hogy bár gyakorlati politikájában Qin Shihuang leginkább a „legista" tanokat követte, birodalmi ideológiája igen összetett volt, s magában foglalt számos olyan eszmét, amelyet a későbbi hagyomány a legista, konfuciánus, taoista és öt elem iskolához kötött.[59] Ami pedig a legizmust illeti, meg kell jegyezni, hogy Qin bukásával az iskola hatása nem szűnt meg: az i. e. 2. század Han-házi uralkodóinak többsége ugyanúgy alkalmazta a legisták tanait, mint Qin Shihuang – igaz, ezt hivatalosan nem ismerték el.[60] Sőt, végeredményben az egész császárkori államszervezet legista alapokra épült, s a „konfuciánusnak" nevezett eszmerendszer az i. e. 2. századtól kezdve számos legista elemet foglalt magában. S hogy miért köti a kínai hagyomány a legizmust az Első Császár államához? Ennek valószínűleg az az egyik legfontosabb oka, hogy a kínai történetírók éppen abból az írástudói rétegből származtak, amelyet a legkönnyebben sújthattak a mindenkori uralkodók legista színezetű törekvései. Ha sikerült az ilyen törekvéseket – elsősorban a hivatalnokok puszta eszközként, s nem autonóm személyiségként való kezelését – a gyűlölt Qin-házhoz kötni, az történelmi érvvel szolgált a saját magát védő írástudó-hivatalnok számára.

A legizmus vádjához kapcsolódik a „könyvek elégetésének" és a „konfuciánusok élve eltemetésének" (*fenshu kengru* 焚書坑儒) jól ismert epizódja. Mint köztudott, a könyvégetést Li Si kezdeményezte egy híres beadványában i. e. 213-ban. A beadványt Sima Qian két helyen is idézi, egyrészt az *Évkönyv*ben, másrészt Li Si életrajzában.[61] A két szövegváltozat némileg eltér egymástól, ami arra utal, hogy Sima Qian, ha rendelkezett is elsődleges forrással, azt tömörítette vagy átírta. Mindenesetre a szövegből kiderül, hogy a könyvégetés nem volt teljes körű: a rendelet nem érintette a Qin-beli krónikákat, az orvoslással, jóslással, mezőgazdasággal kapcsolatos szövegeket, a törvényeket és rendeleteket, sőt az olyan műveket sem, amelyekre a császári akadémia tagjainak szüksége volt. Ez utóbbi hetven tagú testület szertartási, politikai és egyéb kérdésekben adott tanácsokat a császárnak, így munkájához nem nélkülözhette a konfuciánus klasz-

---

[58] *Shiji* 6: 237–238.

[59] A Qin-beli eszmeáramlatokról bővebben lásd BODDE 1986: 72–81.

[60] A korai Han császárok és a legizmus élénk kapcsolatáról lásd CREEL 1970: 105–112.

[61] *Shiji* 6: 254–255; *Shiji* 87: 2546–2547. A két változat Tőkei Ferenc fordításában magyarul is olvasható: HARMATTA 1965: 387–388; TŐKEI 1980/II.: 401–402. A szövegváltozatok összehasonlítását lásd: BODDE 1938: 80–84.

szikusokat és az egyéb régi szövegeket. Ezért a császári levéltárban, amelyet az akadémia kezelt, a korban létező fontosabb könyvek nagy részének valószínűleg legalább egy példánya fennmaradt. A visszavonhatatlan pusztítást nem Qin Shihuang, hanem Xiang Yu okozta: a Chu-beli lázadó vezér, amikor i. e. 206-ban elfoglalta a már Liu Bang által meghódított és megkímélt Xianyangot, felgyújtatta a császári palotákat.[62] Ekkor pusztulhatott el az a levéltár is, amelyben a Qin által megőrzött könyveket tartották. Li Si könyvégető rendeletének végrehajtásáról egy *Shiji*-beli megjegyzésen kívül nem rendelkezünk adatokkal. Az intézkedés viszonylag későn, néhány évvel az Első Császár halála és birodalma összeomlása előtt született, így nem volt sok idő a végrehajtására. Ezért kérdéses, hogy a rendelkezést a hatalmas országban – ahol a volt fejedelemségek területén még élénken éltek a helyi hagyományok – hatékonyan végre tudták-e hajtani. A könyvpusztulás egyébként a későbbi korokban is folytatódott: a Han-dinasztia császári könyvtárának katalógusa 677 művet sorol fel, amelyből 524 (77%) mára elveszett.[63] Mindez arra utal, hogy a hírhedt könyvégetés nem okozhatott akkora pusztítást, ahogyan azt a későbbi hagyomány állította, s hogy a valódi kárt nem az Első Császár hirtelen haragból született intézkedése, hanem a feledésbe merülés és elkallódás évszázados folyamata okozta. A könyvégetés emléke mégis rendkívül élénken élt a következő két évezredben. Ennek legfontosabb oka az volt, hogy a kínai írásos hagyományok fő letéteményesei azok a tudós-hivatalnokok voltak, akiknek neveltetésük és hivatásuk miatt a régi írások és eszmék megőrzése különösen fontos volt. A könyvégetés szörnyű emlékének életben tartásával az írástudók saját hivatásukat és pozíciójukat védelmezték – sokszor saját uralkodójukkal szemben is. Emellett Li Si intézkedése remek ürügyet és alkalmat adott a Han-kor és az azt követő időszak tudósainak arra, hogy saját tanaikat állítólagos Zhou-kori szövegek hamisításával vagy átírásával próbálják alátámasztani.[64]

Ami a „konfuciánusok élve eltemetését" illeti, az *Évkönyv*ből kiderül, hogy az epizód másként élt tovább a kínai köztudatban, mint ahogy azt a szöveg leírja. Először is a *keng* szó, amelyet a tudósok kivégzésére Sima Qian használ, valószínűleg nem rendelkezik 'élve eltemet' jelentéssel. A kifejezés főnévként valóban 'vermet' jelent, ám semmi nem támasztja alá azt, hogy igei jelentése 'eltemet' vagy 'élve eltemet' lenne. Korabeli szövegekben a *keng* jelentése 'kivégez', 'megöl', esetleg 'tőrbe csal és megöl', s az 'élve eltemet' értelmezést

---

[62] *Shiji* 6: 275; *Shiji* 7: 315.
[63] BODDE 1938: 165; BODDE 1986: 70–71.
[64] BODDE 1938: 165–166.

a későbbi korok a szörnyűségek fokozása érdekében kapcsolták a szóhoz.[65] Ennél fontosabb kérdés, hogy ki volt Qin Shihuang intézkedésének fő célpontja. Ha megvizsgáljuk az *Évkönyv*ben szereplő történetet, kiderül, hogy a lépés nem elsősorban a konfuciánusok ellen irányult. A 212-ben történt eset előzménye az volt, hogy két „tudós" (*sheng* 生), Hou és Lu titokban összebeszélt egymással, és megszökött a fővárosból. Szavaikból egyértelműen kiderül, hogy nem konfuciánusok voltak, hanem a titkos tudományok mesterei, akik a halhatatlanság szerét kutatták a császárnak. Szökésük a császár számára az utolsó csepp a pohárban, hiszen az efféle mesterek már többször becsapták és cserbenhagyták, ezért elrendeli, hogy a császári írnokok folytassanak vizsgálatot a Xianyangban tartózkodó „tudósok" ellen. Azok egymást vádolják különböző bűnökkel, s végül több mint 460-at kivégeznek közülük. Bár dühös kifakadásában a császár a „mágikus módszerek" (*fangshu* 方術) mellett említi az „irodalom" (*wenxue* 文學) mestereit is, nyilvánvaló, hogy haragja elsősorban az előbbiek ellen irányul. Hogy az áldozatok között voltak konfuciánusok is, az Fusunak 扶蘇, a császár legidősebb fiának tiltakozásából derül ki az események után: „A mesterek mind Konfuciusz [tanait] olvassák, s az ő mintáját követik. Most felséged szigorú törvényekkel korlátozza őket, ezért félő, hogy az Égalattiban nyugtalanság támad".[66] Ennek ellenére az előzmények folytán nyilvánvaló, hogy a későbbi értelmezéssel ellentétben a mészárlás nem a konfuciánusok ellen irányult, s az áldozatok közé csak a tudósok kölcsönös vádaskodása folytán kerültek konfuciánusok is. Az *Évkönyv*ből az is kiderül, hogy a tudósok üldözése – a könyvégetéshez hasonlóan – nem következetes és hosszú távú politika, hanem a császár hirtelen felindulásának eredménye volt. Ráadásul az egész történet hitele kétséges: az *Évkönyv*ben a császár dühkitörését Hou és Lu „titkos" megbeszélése vezeti be, amelyről nemhogy a száz évvel későbbi történetíró, hanem még a kortársak sem tudhattak. Valószínűleg a császár kifakadását sem örökítették meg a Qin-beli források. Mindezek alapján nem kizárt, hogy a véres tudósüldözés egyes Han-kori írástudók (vagy maga Sima Qian) képzeletének terméke.[67]

---

[65] BODDE 1986: 72/76. jegyzet; NIENHAUSER 1994: 150/259. jegyzet.

[66] *Shiji* 6: 258.

[67] BODDE szerint az egész epizód későbbi interpoláció: erre utal többek között az, hogy Lu és Hou a császárt egymás között Shihuangként, Első Császárként emlegeti, míg a *Shiji* többi részében ezt a kifejezést csak maga a császár használja saját magára, a többi szereplő másként nevezi őt (BODDE 1986: 95–96).

A „konfuciánusok eltemetésének" mítoszához hasonlóan máig tartja magát az a hiedelem, amely szerint a kínai Nagy Falat Qin Shihuang építette. Ez az állítás, amely gyakran komoly szakmunkákban is megjelenik, a fentiekhez hasonlóan a *Shiji*ből származik. Az *Évkönyv*ben is találunk utalást a falépítésre,[68] ám a legrészletesebb leírás Meng Tian tábornok életrajzában olvasható. Eszerint a birodalom egyesítése után Meng Tian 300 ezer emberrel északra vonult, hogy elűzze a barbárokat, majd egy „hosszú falat (*changcheng* 長城) épített a domborzatot követve, kihasználva a szorosokat és a természetes erődítményeket. [A fal] Lintaótól 臨洮 Liaodongig 遼東[69] ért, s megszakítás nélkül tízezer *li* hosszan húzódott."[70] Így jött létre tehát a *Wanli Changcheng* 萬里長城, azaz a „Tízezer *li*s Nagy Fal", amely aztán a modern mítosz szerint évezredeken át védelmezte Kínát az északi barbároktól. A *Shiji* még néhány helyen említi a „Nagy Falat", ám részletes leírást sem az építményről, sem az építéséről nem ad.[71] Az *Évkönyv* csak futólag említi a munkálatokat, sőt a Qint követő évszázadok irodalmában is feltűnően ritkán említik a Falat. Mindez meglehetősen furcsa, hiszen a Fal, ahogy ma azt elképzeljük, a kor leghatalmasabb építménye lehetett.

A probléma megoldása a régi kínai határvédelmi erődítmények és építésük természetében keresendő. Először is, a Qin-korban a falépítésnek már nagy hagyománya volt Kínában, s a Sima Qian által leírt nyomvonal nagy részén, Yan 燕, Zhao 趙 és Qin fejedelemségek északi határán a korban már álltak valamiféle erődítmények, így Meng Tian nem épített több ezer kilométeres falat, hanem csak kijavította és összekötötte a régieket.[72] Másodszor, a kínaiak egészen a Ming-kor közepéig a határvédelmi falakat nem téglából vagy kőből építették, hanem döngölt földből. Ilyen falat meglehetősen könnyű volt építeni, az építmény azonban nem volt túl tartós.[73] Harmadszor, a „Nagy Fal" soha a történelemben nem volt folyamatos, elejétől a végéig végigjárható fal, és soha nem is tervezték ilyennek. A „Fal" bonyolult erődítményrendszert jelentett, amelyet hosszabb-rövidebb falszakaszok, őrtornyok, mesterséges és természetes erődítmények, árkok, hegyek, folyók, erődített települések stb. alkottak. Az egyes szakaszokat mindig az éppen fenyegető veszély szerint építették ki,

---

[68] *Shiji* 6: 253.

[69] Lintao a mai Gansu tartomány Min 岷 járásában, Liaodong pedig a mai Liaoning tartomány Liao-folyó menti területén feküdt.

[70] *Shiji* 88: 2565–2566.

[71] Például *Shiji* 110: 2886.

[72] WALDRON 1990: 18–21.

[73] WALDRON 1990: 13–14; 654–655.

míg a pillanatnyilag biztonságban lévő részeket elhanyagolták. Negyedszer, mindezek miatt a „Nagy Fal" kifejezés egy félreértelmezésen alapul: a kínai *changcheng* jelenthet „hosszú falat", de „hosszú falakat", s átvitt értelemben mindenféle határvidéki erődítményrendszert is.[74] Meng Tian a korábbi építményeket és a természeti képződményeket felhasználva egy ilyen rendszer építhetett ki. Ezt az is alátámasztja, hogy a munkára mindössze néhány éve volt, ami alatt lehetetlen lett volna folyamatos falat kiépíteni a határ mentén. A szövegben a „megszakítás nélkül" kifejezés vagy költői túlzás, vagy pedig csupán arra utal, hogy Meng tevékenysége nyomán nem maradt határszakasz erődítések nélkül. A korai Han-korban aztán a xiongnuk a korábban Qinhez tartozó északi területek jelentős részét elfoglalták, így Meng Tian „fala" az ő területükre került, s hamarosan elpusztult. A Han Wudi korabeli hódítások idején új erődítményrendszer épült, sokszor olyan területen, amely soha nem tartozott Qinhez. A Hat dinasztia idején néhány északi fejedelemség újból épített hosszabb-rövidebb erődítéseket, majd a Tang-, a Song- és a Yuan-dinasztia fél évezredig egyáltalán nem emelt falakat a határon.[75] A ma ismert Nagy Fal nagy része középső és kései Ming-kori (főleg 16. századi), ám ez az építmény sem folyamatos, hanem különböző okokból, különböző helyeken és módszerekkel épült szakaszok alkotják, amelyeket egészen a legújabb korig maguk a kínaiak nem is *changcheng*nek, hanem *bianqiang*nak 邊牆, „határfalaknak" neveztek. A legendás Qin Shihuang-féle fal és a 16. századi grandiózus erődítményrendszer csak a 20. században kapcsolódott össze a köztudatban, s lett a több mint kétezer éves egységes Kína szimbóluma.[76]

Az *Évkönyv*ben szereplő vagy a szöveg félreértelmezésén alapuló téves megállapítások sora még hosszan sorolható lenne. A számadatok (például a Xianyangba telepített előkelőségek hatalmas száma),[77] az építkezések méretei, az írásjegyek és mértékek egységesítésének valós eredményei[78] és még számos más kérdés vizsgálata tovább

---

[74] WALDRON 1983: 650.

[75] A falépítés történetéről lásd WALDRON 1983: 651–654.

[76] A Nagy Fal mítoszáról és a történeti valóságról bővebben lásd WALDRON 1983, 1990.

[77] A „120 000 előkelő család" Xianyangba telepítéséről lásd ECSEDY 1987: 29–35, 153, a családok számának magyarázatát lásd uo. 122–123. Az *Évkönyv*ben szereplő túlzó számadatokról lásd BODDE 1986: 98–102.

[78] Az írásjegyek egyesítésének gyakorlati megvalósulásáról lásd BARNARD 1978, GALAMBOS 2003. Az utóbbi tanulmányból kiderül, hogy az írásjegy-egységesítés Qinben sem járt teljes sikerrel, hiszen a fennmaradt Qin-beli feliratokon ugyanazt az írásjegyet sokszor másképp írják.

pontosíthatná azt a képet, amelyet a *Shiji* alapján az Első Császárról alkottunk. Mindezzel azonban külön tanulmányban kívánunk foglalkozni.

IV. Konklúzió

Az *Évkönyv* minden bizonnyal a kínai történeti irodalom egyik legfontosabb, legtöbbet idézett fejezete, amelyet Kína legnagyobb történetírója írt Kína egyik legnagyobb császáráról. A szöveg irodalmi szempontból is remekmű, amelynek ismerete – saját értéke mellett – a számtalan későbbi hivatkozás és utalás miatt is elengedhetetlen a kínai irodalom kutatói számára. Sőt, a fejezet nélkül számos kínai történelmi film sem érthető meg.

Történeti forrásként azonban a szöveg gondos vizsgálatot igényel. Mint láttuk, az *Évkönyv* megírását befolyásoló objektív és szubjektív tényezők – a rendelkezésre álló források jellege, a dinasztikus propaganda követelményei és az esetleges politikai allegória – arra figyelmeztetnek minket, hogy a fejezet minden állítását más forrásokkal, régészeti leletekkel összevetve ellenőriznünk kell. Csak így szerezhetünk hiteles ismereteket arról az uralkodóról, akinek intézkedései több mint két évezredre meghatározták Kína fejlődésének irányát.

Felhasznált irodalom

Rövidítések

Hanshu = BAN GU: *Hanshu.* [A Korai Han-dinasztia története.] 1–12. kötet. Beijing, Zhonghua Shuju, 1962.

Shiji = SIMA QIAN: *Shiji.* [A történetíró feljegyzései.] 1–10. kötet. Beijing, Zhonghua Shuju, 1963.

BALÁZS, ÉTIENNE. 1976. „A történetírás mint a bürokratikus gyakorlat kalauza." [L'histoire comme guide de la pratique bureaucratique.] In: Uő: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában.* Budapest, Európa, 183–208.

BARNARD, NOEL. 1978. „The Nature of the Ch'in 'Reform of the Script' as Reflected in Archaeological Documents Excavated under Conditions of Control." In: ROY, DAVID T.–TSIEN, TSUEN-HSUIN (eds.), *Ancient China: Studies in Early Civilization.* Hong Kong, The Chinese University Press, 181–213.

BODDE, DERK. 1938. *China's First Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssŭ (280?–208 B.C.).* Leiden, E. J. Brill.
BODDE, DERK. 1986. „The State and Empire of Ch'in." In: TWITCHETT, DENIS–LOEWE, MICHAEL (eds.) *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge, University of Cambridge Press.
CREEL, HERRLEE G. 1970. „The *Fa-chia:* 'Legalists' or 'Administrators'?" In: Uő: *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History.* Chicago–London, The University of Chicago Press, 92–120.
DURRANT, STEPHEN. 1986. „Self as the Intersection of Traditions: The Autobiographical Writings of Ssu-ma Ch'ien." *JAOS* 106/1: 33–40.
DURRANT, STEPHEN. 1994. „Ssu-ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor." In: BRANDAUER, FREDERICK P.–HUANG, CHÜN-CHIEH (eds.), *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China.* University of Washington Press (1995 repr. Taiwan, SMC Publishing Inc.), 28–50.
ECSEDY ILDIKÓ. 1987. *A kínai állam kezdetei.* Budapest, Akadémiai.
FUEHRER, BERNHARD. 1997. „The Court Scribe's *Eikon Psyches.* A Note on Sima Qian and His Letter to Ren An." *Asian and African Studies* 6/2: 170–183.
GALAMBOS, IMRE. 2003. „The Myth of the Qin Unification of Writing in Han Sources." *Acta Orientalia Hung.* 57/1.
HARMATTA JÁNOS (szerk). 1965. *Ókori keleti történeti chrestomathia.* Budapest, Tankönyvkiadó.
HUANG SHENGZHANG. 1977. „Yunmeng Qin jian 'Biannianji' chubu yanjiu." [A yunmengi Qin-beli „Évkönyv" előzetes elemzése.] *Kaogu xuebao* 1977/1, 1–22.
Klasszikus kínai költők I–II. 1967. (Vál., szerk. CSONGOR BARNABÁS–TŐKEI FERENC.) Budapest, Európa.
LOEWE, MICHAEL (ed.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
NIENHAUSER, WILLIAM H. JR. 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature.* Vol. I. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
NIENHAUSER, WILLIAM H. JR. (ed.) 1994. *The Grand Scribe's Records. Volume I. The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien.* Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
PACZOLAY GYULA. 2002. „A közös távol-keleti közmondások kínai forrásai." In: CSONKA-TAKÁCS ESZTER–CZÖVEK JUDIT–TAKÁCS ANDRÁS (szerk.) *Mir-susnē-xum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* II. kötet. Budapest, Akadémiai.
SALÁT GERGELY. 2003. *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján.* Budapest, Balassi. (Sinológiai Műhely 3.)
THUKÜDIDÉSZ. 1999. *A peloponnészoszi háború.* Ford. Muraközy Gyula. Budapest, Osiris.
TŐKEI FERENC (vál., ford.) 1980. *Kínai filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény.* I–III. kötet. (2. kiadás.) Budapest, Akadémiai.
WALDRON, ARTHUR N. 1983. „The Problem of the Great Wall of China." *HJAS* 43/2: 643–663.

WALDRON, ARTHUR. 1990. *The Great Wall of China. From History to Myth.* Cambridge, Cambridge University Press.
WANG YÜ-CH'ÜAN. 1949. „An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty." *HJAS* 12: 134–187.
WATSON, BURTON. 1958. *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China.* New York, Columbia University Press.
YUNMENG QIN MU ZHUJIAN ZHENGLI XIAOZU. 1976. „Yunmeng Qin jian shiwen (yi)." [A yunmengi Qin sírban talált bambuszlapok szövege 1.] *Wenwu* 1976/6, 11–14.

RAJKAI ZSOMBOR

Történelem és irodalom: képzelet és valóság a kínai elbeszélő irodalomban

Az írói képzelet és történelmi valóság keveredésének elemzése nemcsak a kínai elbeszélő irodalommal foglalkozó kutatók számára kínál érdekes kutatási területet, hanem a kínai történelemmel és társadalommal foglalkozók számára is. Az irodalmi alkotásokban, amelyek szoros kapcsolatban állnak azzal a világgal, amelyben keletkeznek, vitathatatlanul visszatükröződik szerzőik történelmi tudata és társadalmi szemléletmódja. Éppen ezért e viszonylag kései – bár a császárkori Kínában hivatalosan soha el nem fogadott – műfaj megjelenése olyan változásokra utal, amelyek kutatása újabb eszközt jelenthet a régi kínai világ jobb megismeréséhez.

Ha meg akarjuk érteni a kínai elbeszélő irodalom kialakulásának folyamatát, kései megjelenését és a nyugatitól eltérő sajátos jellegzetességeit, akkor eszünkbe kell hogy jusson a tények tiszteletének konfuciánus hagyománya, amely elítélt minden olyan írást, amely nem a valóság leírására szorítkozott, s így óva intett az „üres szavak" (*kongyan* 空言), azaz valótlan dolgok állításától. Itt érdemes Sheldon Hsiao-peng Lu megjegyzését idézni: „Az eposz kialakulásának hiányában, illetve a dráma késői megjelenésének következtében, a történetírás központi helyet foglal el a kínai irodalmi rendszerben."[1]

A tények tiszteletén alapuló történetírói hagyomány jellegzetességeit Kawakatsu Yoshio *Chūgokujin no rekishi ishiki (A kínaiak történelmi tudata)* című művében a következőképpen magyarázza. Egyfelől hangsúlyozza azt az erkölcsi szellemet, amely a *Chunqiu* 春秋 *(Tavasz és ősz)* krónikában jelenik meg először, és amely erősen hatott a Tang-kori Liu Zhijire 劉知幾 (i. sz. 661–721), aki elsőként alkotta meg a történetírás elméletét. Eszerint a történetíró feladata nem egyedül az, hogy az eseményeket a tényeknek megfelelően írja le (*zhibi* 直筆), hanem az is, hogy erkölcsileg értékelje is azokat (*quanshan cheng'e* 勸善懲惡), még akkor is, ha ezzel esetleg magára vonja az uralkodó haragját. Így a történetírás összekapcsolódott az erkölcsi kritikával. Másfelől az ekképpen „értékelt" történelem, mint ahogyan

[1] LU 1994: 38.

az a *Zizhi tongjian* 資治通鑑 *(A kormányzást segítő átfogó tükör)* című műben is világosan olvasható, a kormányzás segédeszközévé kell hogy váljék, s ily módon biztosítania kell az egész emberi társadalomra kiterjedő rendet és a civilizáció zavartalan folyamatosságát (*jiaohua* 教化).[2]

Ennélfogva, Sheldon Hsiao-peng Lu szavaival élve: „A történetírás az ősi Kínában politikai intézménnyé vált."[3] Csakhogy ez az intézményesedés magával vont egyfajta jelentésbővülést is, s ennek megfelelően a történetírás fogalomkörébe nemcsak a múlt eseményeinek tényszerű közlése tartozott bele, hanem olyan kvázi-történetek leírásai is, amelyeket aztán *xiaoshuó*nak 小說 ('kis társalgás, értekezés') neveztek el, utat nyitva a majdani nagy regényfolyamoknak. Minderre a konfuciánus társadalomnak azon jellegzetessége adott lehetőséget, amely mindent a társadalmi megfelelés, hasznosság szempontjából mérlegelt, így a *xiaoshuó*t is ennek alapján szemlélte. Nos, ez a szemlélet két ellentétes hozzáállást tükröz. Egyfelől negatívan értékeli a *xiaoshuó*kat, mert az ilyen nem egészen tényeken alapuló írásokat triviálisnak, megbízhatatlannak, a történetírás számára használhatatlannak, s éppen ezért konfuciánus történészhez méltatlannak tartja. Másfelől, az előbbi gondolatmenettel ellentétesen, úgy vélekedik, hogy ezek az írások valamelyest a hivatalos kínai kultúra részévé válhatnak, minthogy ezeken keresztül kiolvasható az átlagemberek hangulata, a nép részéről megnyilvánuló figyelmeztetés, óvás, vagy éppen elégedetlenség. Ennélfogva a *xiaoshuó*k akár pozitív funkciót is betölthetnek.

A *xiaoshuó*t szokták a *Lunyu*ben 論語 *(Beszélgetések és mondások)* megjelenő *xiaodao* 小道 ('kis út, mellékút') fogalmával társítani, amelyet a kínai történelem folyamán különbözőképpen értelmeztek. Zhu Xi 朱熹 például a parasztok, kertészek, orvosok, jósok „tudományára" vonatkoztatta, de azonosították a Chunqiu, illetve a Zhanguo (Hadakozó fejedelemségek) korszakának egyes filozófusaival is. Mindkét értelmezés pejoratív. Ugyanakkor Ban Gu 班固 (i. sz. 32–92) a *xiaoshuó*k eredetét kutatva úgy vélekedett, hogy az a *baiguan* 稗官 hivatalának tevékenységével hozható kapcsolatba, amelynek a Zhou-korban az volt a feladata, hogy feljegyezze az utcák „fecsegéseit", s azokat jelentse az uralkodónak. Így a *xiaoshuó*k bizonyos értelemben legitimitást kaptak, de ez csakis arra terjedt ki, hogy segítsék az uralkodót a kormányzásban.

A történelem és irodalom keresztmetszetében a legitimitás perifériájára kényszerített *xiaoshuo,* amelyet a fent leírtak szerint hol ne-

---

[2] KAWAKATSU 1986: 62–68.

[3] LU 1994: 38.

gatívan, hol pedig pozitívan ítéltek meg, nem fedi teljesen a nyugati elbeszélő irodalom fogalomkörét. Victor Mair a következőképpen írja le a kettő közötti ellentétet:

> Az elbeszélő irodalomra a kínaiban a *xiaoshuo* ('kis társalgás, értekezés') szót használják. És éppen ez utal az eltérésre az angol kifejezéstől *(fiction),* amely végül is a latin *fingere* ('formálni, feltalálni') múlt idejű melléknévi igenevéből ered. Míg a kínai terminus etimológiailag egyfajta pletykát vagy anekdotát foglal magába, addig az angol szó olyasvalamire utal, amelyet a szerző kitalált vagy megteremtett. S míg a *xiaoshuo* egy jelentéktelen dologról szól, *amelyről feltételezik, hogy megtörtént*, addig a *fiction* valami olyasmire utal, amit az író megálmodott… Emiatt számos *xiaoshuo* írónak kell megküzdenie azzal a problémával, hogy pontosan kitől, hol, mikor és milyen körülmények között jutott tudomására az adott történet. (Kiemelés tőlem – R. Zs.)[4]

Mair itt egy lényeges pontra hívja fel a figyelmet, mégpedig arra, hogy a kínai elbeszélő irodalomban az olvasott történetekről legalábbis feltételezik, hogy *valóban megtörténtek*, ugyanis másképpen a történetek nem kaphatnak legitimitást. A kínai *xiaoshuó*nak ez a sajátsága igen jól mutatja az irodalomnak a konfuciánus Kínában betöltött szerepét.

A Hat dinasztia (i. sz. 265–588) idejéből származó írások egy fajtája, a *zhiguai*ok 志怪 ('különlegességek és furcsaságok') olyan anekdoták, amelyek természetfölötti és misztikus történésekről, illetve a déli barbárok szokásairól szólnak. A *zhiguai* antológiák közül az egyik a *Soushen ji* 搜神記 *(Feljegyzések a természetfölöttiről),* amelyet a Keleti Jin-dinasztia történeti hivatalának vezetője – s egyben a Keleti Jin-dinasztia hivatalos történetének szerkesztője –, Gan Bao 幹寶 állított össze. A *Soushen ji* előszavában azt írja, hogy e természetfölötti és különleges eseményekről szóló történetek nem a fantázia szülemények, hanem sokkal inkább történelmi feljegyzések, és mint ilyenek, ugyanolyan „elbírálásban" kell hogy részesüljenek, mint más egyéb korábbi történetek, amennyiben valamilyen hiány, kihagyás, vagy a valóságtól való eltérés mutatkozna bennük. Ezen fogyatékosságok pedig származhatnak a történelmi anyagok összegyűjtéséből és kiválogatásából, a bizonyíthatóság nehézségeiből stb.

Mindez arra mutat, hogy a *zhiguai*okat nem kitalált, és így elfogadhatatlan írásoknak tekintették, hanem inkább olyan történeteknek, amelyek bár hiányosságuk révén alulmaradnak a hivatalos tör-

---

[4] MAIR 1983: 21–22.

téneti munkákkal szemben, mégis kiegészítő forrásul szolgálhatnak azok számára.

A *xiaoshuó*kkal szembeni ingadozó hozzáállás nemcsak az első évezred konfuciánus irodalmi elitjében érhető tetten, de többek között a Ming-kori Hu Yinglin 胡應麟 (i. sz. 1551–1602) írásaiban is, aki egyébként egyike volt azoknak, akik elsőként próbálták meg felismerni és osztályozni a *xiaoshuó*k típusait. Hu Yinglin úgy gondolta, hogy a *xiaoshuó*k egyszerre hasznosak és ártalmasak. Szerinte az embernek távol kellene tartania magát az ilyen írásoktól, mivel azok eltorzítják a tényeket, és erkölcstelenségekről adnak hírt. Ugyanakkor a *xiaoshuó*k adalékul szolgálhatnak a hivatalos történetíráshoz, minthogy olyan történetekről olvashatunk bennük, amelyek segítenek megérteni a hétköznapi emberi világot, s amelyek másként a feledés homályába merülnének. Hu Yinglin a következőképpen ír erről a kettős hozzáállásról:

> Lévén kifinomult úriemberek, lelkük mélyén jól ismerik a *xiaoshuó*k abszurditását, mégsem haboznak arról beszélni. Napközben elutasítják hibáiért, éjjel azonban idézik és használják. Olyan, akár egy kicsapongó, féktelen hang, vagy akár a női szépség: az emberek utálkoznak rajta, mégsem tudják nem szeretni. Minél jobban kedvelik, annál inkább beszélnek róla. És minél többet beszélnek, annál többet írnak róla. Hát akkor mi is olyan különös benne?[5]

Úgy tűnik, hogy a Ming- és a Qing-korban már általánosan úgy tekintettek a *xiaoshuó*kra, mint kiegészítő történeti forrásokra (*bushi* 補史). De vajon kik azok, akikről Hu Yinglin fenti megjegyzésében olvashatunk? Kik azok, akik számára a *xiashuo* az önkifejezés új eszközévé emelkedett a 16–17. századi Kínában? Robert E. Hegel szerint férfiak voltak, akik ugyanabból a szűk társadalmi rétegből, a magasan művelt elitből származtak, s akik közül csak néhánynak ismerjük a nevét, mint például Feng Menglong 馮夢龍, Li Yu 李漁, Dong Yue 董說, Yuan Yuling 袁于令, Chu Renhuo 褚人穫, Ding Yaokang 丁耀亢.

Érdemes megjegyezni, hogy a regény fejlődésének fő területe a korábbi Fujian 福建 tartományból a 17. századra átkerült Kína középső tengerparti vidékére, egészen pontosan a Jangce alsó folyásának területére: Nanjing 南京, Suzhou 蘇州, Hangzhou 杭州 környékére. A Ming-kor második felére e terület már igencsak sűrűn lakott volt. Suzhouban kitűnő magánkertek sorakoztak, amelyek pompás szórakozóhelyül szolgáltak a virágzó irodalmi elit számára. Kína a 17. század elejére gazdag és hatalmas állammá vált, a lakosság száma

---

[5] Hu 1958: 374.

a 14. század eleji hatvanmillióról 1600-ra már százötvenmillióra nőtt. Egyúttal megnőtt a külkereskedelmi forgalom: a kínaiak egyaránt kereskedtek európaiakkal, arabokkal és egyéb ázsiaiakkal.

A 17. századra a fadúcos nyomtatási technika már közel ezeréves múltra tekintett vissza, s nem sokat változott a Song-kor óta. A Song- és Yuan-korban a nyomdaipar rohamosan terjedni kezdett Fujian tartományban, e terület ugyanis bővelkedett a nyomtatásra alkalmas fában, amely így igen olcsó volt. A Ming-korban azonban a nyomtatás centruma is, akárcsak magáé a regényfejlődésé, feljebb került a Jangce alsó folyásának vidékére, s a 17. század folyamán a nyomdák zöme Suzhouban koncentrálódott. Ezt követte Hangzhou, Nanjing és Yangzhou.

A Ming-kor második felére a nyomdák különböző típusai alakultak ki. Egyfelől voltak az úgynevezett hivatalos nyomdák, amelyeket közvetlenül az állam finanszírozott. Másfelől voltak a kereskedelmi célból alapított nyomdák, a gyűjtők és tudósok magánnyomdái, illetve a magániskolák nyomdái. Habár mennyiségre a kereskedelmi nyomdák voltak a legtermékenyebbek, minőségi könyvek elsősorban a tudósok és gyűjtők magánnyomdáiból kerültek ki. Az első regények nyilvánvalóan ezekből a nyomdákból származnak. Számos ilyen nyomda működött Suzhou környékén, az egyik a már korábban említett Chu Renhuóé (1630–1705) volt, aki nemcsak hogy saját regényét nyomtatta ki, de büszkeségből még annak a két mesterembernek a nevét is feljegyezte, akik kifaragták a fadúcokat, valamint annak a művésznek is, aki az illusztrációkat készítette. Ez a korábbi koroktól elütő, szokatlan viselkedés is arra utal, hogy a Jiangnan 江南 vidékén végbement nyomdaipari fejlődés, párosulva egy magasan művelt irodalmi népesség gyors kialakulásával, jelentős szerepet játszott a 17. századi kínai regény felemelkedésében.

Ha meg kívánjuk becsülni az írástudók számát, ahhoz Frederick W. Mote szerint jó kiindulópontot nyújt, ha megvizsgáljuk a hivatali vizsgákról készült feljegyzéseket.[6] Eszerint a 17. században a lakosság mintegy tíz százaléka, még pontosabban a férfiak húsz százaléka volt írástudó. Vagyis a százötvenmillió emberből mintegy tizenötmillió. De mi a helyzet a nőkkel? Ezzel kapcsolatban Hegel egy érdekes jelenségre hívja fel a figyelmet:

> Újabban a társadalomtudósok úgy vélik, hogy a Ming-korban a nők helyzetében változások történtek… A kézművesipar fejlődése következtében a házon kívüli munka lehetősége és igénye új szabadságot adott az alacsonyabb osztályú nőknek… A művelt nők számát illetően jelentős növekedés figyelhe-

[6] MOTE 1972: 109–110.

tő meg a kései Ming- és a korai Qing-korban, bár szinte kizárólag a dzsentri háztartások körében…

[Erre válaszul] nagyobb hangsúlyt kaptak a nőket korlátozó rendelkezések, a lábelkötés, a tisztaság és szüzesség kultusza, ami a férfiak agresszív védekezéseként értelmezhető a városi nők részéről érkező fenyegetéssel szemben.[7]

Ebből világosan kitűnik, hogy ha csak egy kis időre is, de az irodalmi élet virágzása, s ezáltal az olvasói közönség bővülése nyomán a nők egy csoportja – a városi nők – előtt megnyílt ugyan a lehetőség helyzetük javítására, de a konfuciánus Kínában azonnali reakcióként igyekeztek ezt visszaszorítani. Így az irodalom továbbra is a férfiak passziója maradt.

Érdemes megfigyelni, hogy vajon milyen nyelvet használtak a Ming-kori beszélt nyelvű irodalomban. Patrick Hanan a következőképpen igyekszik ezt megvilágítani:

Vegyük például Feng Menglongot (1574–1646), az elbeszélő irodalom egyik nagy alakját. Feng, aki egy magasan művelt suzhoui családból származott, a suzhoui dialektus felső osztálybeli változatát kellett hogy beszélje… [Ugyanakkor] jól ismerte a suzhoui dialektus népi formáját is, mivel gyűjtötte a suzhoui dalokat, és azok mintájára ő maga is komponált verseket. Bizonyára ismerte valamelyik északi nyelvjárás felső osztálybeli változatát is, amelyek közül a fővárosi dialektus volt a legfontosabb… Ezt hívták *guanhuá*nak 官話 (hivatalos nyelv)… Ami az írott nyelvet illeti, Feng kétségtelenül tudott mind olvasni, mind írni klasszikus kínai nyelven (*wenyan* 文言)… Feng legtöbb írása klasszikus nyelven készült… ami mégis megkülönbözteti őt másoktól, az az, hogy ugyanakkor beszélt nyelven is írt regényeket, történeteket, színdarabokat, dalokat… Feng írásaiban nem a suzhoui dialektust használta, hanem valamelyik *északi nyelvjárás félig-meddig standardizált változatát*. (Kiemelés tőlem – R. Zs.)[8]

Fontos megjegyezni, hogy az északi nyelvjárás bizonyos változatait már legalább a Tang-kortól használták beszélt nyelvű írásokban. Azt megelőzően a beszélt nyelvet főként népdalok lejegyzésére és buddhista szövegek fordítására használták.

A Yuan-korban, amikor is a hivatali vizsgákat felfüggesztették, az irodalmi nyelv ideiglenesen háttérbe szorult, és bizonyos állami rendeleteket, jogszabályokat nem tisztán irodalmi nyelven, hanem beszélt nyelvű elemekkel keverve fogalmaztak meg.

---

[7] HEGEL 1981: 20–21.

[8] HANAN 1981: 1–2.

A Yuan- és a korai Ming-korból fennmaradt nyolc olyan elbeszélő mű, amelyek mind műfaj, mind nyelvezet tekintetében összetartoznak. Néhányuk esetében a cím végéhez oda van téve a *pinghua* 平話 ('sima, egyszerű beszéd', 'népszerűsített történet') kifejezés, amely arra utal, hogy az adott mű valamely történelmi eseménynek a nép körében való megismertetésére készült. A könnyebb érthetőség érdekében ezeket a népszerűsítésre szánt történelmi témájú műveket nem tisztán irodalmi nyelven, hanem az irodalmi és a beszélt nyelv valamilyen keverékén írták. E kettő aránya művenként igen eltérő. Egyes *pinghuá*k az 1321–1323 közötti időszakból az akkor még a nyomtatás központjának számító Fujian tartományból származnak. Éppen ezért akár meglepőnek is tűnhet, hogy az itt készült műveket nem a fujiani dialektusban, hanem valamely – közelebbről nem azonosított – északi nyelvjárásban adták ki.

Ami a Yuan-kori beszélt nyelven írt munkákat illeti, a *pinghuá*kon kívül ismerünk egy másik típust is, a *huaben*t 話本, amit az angolban egyszerűen *story*nak fordítanak. A Yuan-korból egyetlen példányuk sem maradt fönn, de azt tudjuk róluk, hogy – ellentétben a *pinghuá*kkal – tiszta beszélt nyelven íródtak, s ezzel szakítottak az addigi hagyománnyal, mely szerint a klasszikus és népi nyelven írt művek esetében a klasszikus elemek nagyobb súlyt kaptak. Ezzel az „újítással" a *huaben*ek közvetlen mintaként szolgálhattak a regények számára.

Felmerül a kérdés, hogy miként lehetne megragadni a különbséget a *huaben* és a regény között? Lehet-e az európai regény és novella mintájára különbséget tenni? Boris Eikhenbaum szerint: „[Az európai] regény és novella nem homogén formák; ellenkezőleg, alapvetően eltérnek egymástól."[9] Hanan ezzel szemben azt állítja, hogy a kínai regény és *huaben* között nem lehet az európai mintára különbséget tenni, lévén mindkettő eredete nagyjából azonos, s az egyedüli nyilvánvaló különbség a terjedelmükben rejlik. Éppen ezért Hanan szerint a kettőt nem egymással, hanem a klasszikus nyelvű művekkel helyesebb szembeállítani.

Nos akárhogy is, úgy tűnik, hogy a Ming-korra a beszélt nyelvű irodalom – ezen belül elsősorban a regény – az önkifejezés új eszköze lett, s egyre fontosabbá vált annak kérdése, hogy miként lehetne egyszerre megfelelni a társadalom elvárásainak és az egyéni szabadságnak. Hegel szerint három fő kérdésre keresték a választ:

Először, valóban fontosak-e nekem a hagyományos társadalmi kötelezettségek – nem vagyok-e én ezeknél több? Másodszor, hogyan találhatnám meg

---

[9] EIKHENBAUM 1966: 202.

a nekem megfelelő helyet a társadalomban – milyen modellt kellene követnem, amikor semmilyen szerep sem tűnik megfelelőnek? És végül: mennyire vagyok felelős a tetteimért – esetleg valamilyen felsőbbrendű erő irányítja az eseményeket?[10]

A fenti kérdések meglepőnek tűnnek egy olyan kultúrában, ahol az egyén alapvetően alá van rendelve egy nagyobb egységnek, ahol a társadalom ideális szabályok alapján elrendezett kapcsolatok hálózatára épül, s amelyben minden egyénnek megvan a maga helye. Így e kérdések olyan irányba mutatnak, amelyet Hegel relatív individualizmusnak nevez. A konfuciánus oktatásban fontos szerepet kapott a múltbeli esetekkel, történetekkel, személyekkel való példálózás, amelyek mintául, modellként szolgálhattak. Éppen ezért a konfuciánus kínai irodalmi réteg számára mindig is fontos volt egy megfelelő minta keresése, amely azonban korántsem volt könnyű feladat egy olyan társadalomban, mint amilyen a Ming-kori volt. A legtöbb korai elbeszélés szándékosan oktató jellegű volt, összhangban szerzőik konfuciánus beállítottságával, akik magukat a hagyományos erkölcs őreiként aposztrofálták. Azonban a Ming-kor elején és végén a művészetekben és az individuális élvezetekben való személyes kifejeződés soha nem látott méreteket öltött, aminek következtében az egyén és társadalom közötti „összhang" megbomlott. Ahogy Hegel megjegyzi:

Azok, akik hatalommal rendelkeztek, égbekiáltó módon visszaéltek azzal, nem törődve a társadalmi felelősség konfuciánus eszményével. Ezért a regényírók ecsetjükkel szigorúan bírálták őket. De a henyélő elit tagjai között új öntudat volt kialakulóban, a személyes szabadság érzése, amely valószínűleg az új gazdasági szabadság terméke volt…[11]

Azok, akik regény formájában fejezték ki személyes érzéseiket, idealisták voltak, akiknek a társadalom olajozott működésével kapcsolatos illúzióik szertefoszlottak, akik hiába reménykedtek a konfuciánus utópia helyreállításában, akik dühösek voltak a társadalom feltételezett vezetőinek felelőtlensége és erkölcsi romlottsága miatt.[12]

Hasonlóképpen jellemezte ezen új műfaj művelőit Hanan is, aki szerint ezek az emberek gyakran frusztráltak, a hivatali pályával kapcsolatban csalódottak, esetleg alacsony származásúak voltak, akik valamelyik nyomda egyszerű alkalmazottjaként dolgoztak, s akik

---

[10] HEGEL 1981: 105.
[11] HEGEL 1981: 106.
[12] HEGEL 1981: 221.

életükben sohasem kaptak elismerést műveikért. Velük ellentétben egyes drámaírók kifejezetten sikeresek voltak, akiket széles körben ünnepeltek darabjaikért vagy más írásaikért.[13] A hivatalos életben való látszólagos elismerés hiánya ellenére a regényírás kétségtelenül kedvelt írói kifejezési eszköz lett, amelynek alkalmazásakor igyekeztek egyszerre megfelelni az elit változó ízlésének és az egyéni szabadságnak. Ezek az írók újítók voltak, akik a regényírásban komoly feladatot láttak, amely gondos tervezést és kivitelezést igényelt.

A Ming-kor három nagy kritikusa, Jin Shengtan 金聖歎, Mao Zonggang 毛宗崗 és Zhang Zhupo 張竹坡 úgy vélte, hogy a kínai regényekben a kihívás abban rejlik, hogy a szöveg mélyén megtaláljuk a mű ideológiai, erkölcsi, történelmi, vagy még inkább kortól független mondanivalóját. Kétségtelen, hogy az irodalmi művek értelmezésében mindig ott van a történelmi paradigma, s ez különösen érvényes a regényekre, s még inkább a kínai elbeszélő irodalomra, amelyben az események szinte kizárólag csakis valamilyen történelmi kontextusban válnak érthetővé. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen a kínai elbeszélő irodalom évszázadokon át kellett küzdjön megjelenéséért, s a konfuciánus hagyománnyal folytatott „tény *versus* fikció" harc kitörölhetetlenül rányomta bélyegét.

A kínai történelmi regények közvetlenül a Song-kori vásári mesemondók hagyományát követve fejlődtek ki, s a Ming-korra teljesedtek ki. Shelley Hsueh-lun Chang szerint a Ming-kori történelmi regények az alábbi négy jellemvonással rendelkeznek:

Először is, a Ming-kori történelmi regények messzemenően kapcsolódnak a hivatalos történeti forrásokhoz. Legismertebb fajtái a *tongsu yanyi* 通俗演義 ('népszerűsítő krónika'), a *zhi* 志 ('évkönyv'), a *zhuan* 傳 ('krónika'), és a *zhizhuan* 志傳 ('feljegyzés'). A *tongsu yanyi* nevében is mutatja, hogy feladata a nehezen érthető hivatalos történeti szövegek egyszerűbb nyelven való megvilágítása az irodalmi nyelven nem értő közemberek számára. Másfelől a történelmi regények szerzőit részben az a cél is vezette – ahogy e tanulmány elején már utaltam rá –, hogy információkkal szolgáljanak a hivatalos történetek készítői számára. Így alapelv volt, hogy a történelmi tények az elsődlegesek, míg a regényírók történetei másodlagosak. A valóságban persze a regényekben szereplő tényanyag és fikció aránya művenként igen eltérő képet mutat, az egyikben több kitalált elem van, a másikban kevesebb. Jó példa erre *A három királyság kalandos története (Sanguo zhi yanyi)* és a *Vízparti történet (Shui hu zhuan)* közötti különbség. (E művek Peter Li szerint a „kiterjedt *xiaoshuó*knak"

---

[13] HANAN 1981: 12.

[*changpian xiaoshuo* 長篇小說], vagyis a „regényeknek" a legkorábbi képviselői.[14]) Hadd idézzem Zhang Xuecheng megjegyzését, mely szerint „*A három királyság kalandos története* hetven százalékban valóság, harminc százalékban fantázia…"[15] Ezzel szemben Richard G. Irwin a *Vízparti történet*ről azt írja: „Még csak romantikusan megírt történetként sem lehet felfogni, nem más, mint mesék, legendák gyűjteménye."[16]

Másodszor, az a mód, ahogyan ezeket a regényeket *összefűzték* (*zhuiji* 綴集), arra utal, hogy a szerzők nem teljes egészében a képzeletükre hagyatkozva láttak neki a regényírásnak, hanem már meglévő feljegyzésekből dolgozva, azokat szerkesztve, összeállítva és bizonyos fokig módosítva írták regényeiket.

Harmadszor, e regényírók számtalan *xiaoshuo* anyagot találtak a hivatalos történeti forrásokban, például *pinghuá*k, *huaben*ek, *zhiguai*ok formájában, s a legtöbben nem haboztak ezeket felhasználni.

Negyedszer, minthogy a *pinghuá*k a regények lehetséges előfutárainak tűnnek, felmerül a kérdés, hogy ezek eredetileg a vásári mesemondók súgókönyvei lehettek-e.[17]

Ezek közül az első jellemvonást emelném ki, mint legfontosabbat, ugyanis emögött az a társadalmi igény húzódott meg, hogy az írástudatlan tömegek (*zhongren* 眾人) számára is hozzáférhetővé váljék a kínai történelemmel kapcsolatos főbb események ismerete. Példaként véve a Három királyság időszakát, nem túlzás azt állítani, hogy a kínaiak többsége a mai napig jobbára a regényből ismeri történelmének ezt a korszakát. Egyáltalán nem véletlen, hogy a Ming íróknak és gondolkodóknak egyik célja az ismeretterjesztés volt. Ugyanis azt akarták elérni, hogy az egyszerű emberek e történetekből levonják a tanulságokat, s azok így intő például szolgálhassanak az utókor számára.

A kínaiak szemében egy alapvetően jóindulatú államnak a léte, amelyben erkölcs és emberiesség uralkodik, olyan nagy jelentőségű volt, hogy ez az igény újra és újra felszínre került mind az írástudók munkáiban, mind a népi irodalomban. Az egyik legjobb példa erre *A három királyság regényes története,* amely egyszerre mutatja ezen utópia hagyományát és támogatottságát az egyszerűbb emberek között. A Három királyság korszakáról készült hivatalos történeti munka, valamint maga a regény egy lényeges ponton eltér, mégpedig ott, hogy melyik államot kell a korábbi Han-dinasztia legitim utód-

---

[14] LI 1977: 73.
[15] ZHANG 1970: 63b.
[16] IRWIN 1953: 23.
[17] CHANG 1990: 3–12.

jának tekinteni. A hivatalos történeti hagyomány szerint Wei állam a jogos utód, a regényben azonban nem Wei, hanem Shu (más néven Shu-Han) az. A regény álláspontja egybecseng a Ming-kori tömegek véleményével és Shu iránti együttérzésével.

A kínai történelmi regényekben feltűnő, hogy milyen messzemenően magasztalják a csatákban kitűnő, harcias hősöket. A regényírók elfogultsága e harcias hősök iránt éles ellentétben áll a katonaság konfuciánus megvetettségével. A hagyományos konfuciánus antimilitarizmus ellenére a regényekben éppen azok a legnagyobb hősök, akik fegyverrel teremtenek békét és rendet. S ennek megfelelően egy fegyveres csapat szervezése egy igazságos felkelés kezdetét jelenti, amellyel számos regény is indul. Ugyanis a legtöbb Ming-kori regényíró a fegyveres népi felkelésekre úgy tekintett, mint a dinasztiaváltás vitathatatlan kezdeteire. Éppen ezért talán nem meglepő, hogy nem egy regénybeli hőst alacsony származásúként ábrázolnak: például Liu Bei 劉備 egyszerű árusként, Zhang Fei 張飛 borárusként és hentesként, Guan Yu 關羽 pedig szökevényként jelenik meg. Csaknem az összes nagyobb történelmi regény foglalkozik fegyveres felkelésekkel, amelyeket általában a hősök igazságos felkeléseiként (*qunxiong qiyi* 群雄起義) állítanak be. Hozzá kell tenni, hogy a Ming-kori regényekben meghúzódik egy a kínaiak összefogását szorgalmazó közös cél, amely a barbárok elleni védekezésre irányul, elősegítve ezzel a patrióta – esetleg nacionalista – érzelmek kialakulását.

A dinasztiák felemelkedésének és bukásának körforgását a kínaiak magától értetődőnek fogták fel, amelynek analógiáját olyan természeti jelenségekből vették, mint a négy évszak ciklusa. Azonban lényeges különbség van a hivatalos történetírás és a regényírók szemléletmódja között. A hivatalos történetekben ugyanis, amelyeknek célja az volt, hogy biztosítsák a „megállapított" hagyományt az utókor számára, a dinasztiaalapítókat igyekeztek dicsőíteni: alacsony származásukat isteni mivoltukat bizonygató mítoszokba próbálták burkolni, s a korábbi életüket gondosan kihagyták a feljegyzésekből. A regényekben azonban nem az egyes dinasztiáknak a dicsőítése vagy éppen becsmérlése volt a központi téma, hanem a régi dinasztia bukása körüli felfordulás, káosz, amely lehetőséget adott az igazságos hősöknek egy új dinasztia megalapítására. A birodalomépítési ambíció ugyanis oly mélyen rögzült a kínaiak tudatában, hogy azt a regényírók kivetítették saját hőseikre is. Ezért a történelmi regények, szemben a hivatalos történeti munkákkal, a dinasztiaalapítóknak nem a trónra lépés utáni, hanem sokkal inkább az azt megelőző életéről szólnak. E regényekben a Han, a Tang, a Song és a Ming, vagyis a négy leghosszabban uralkodó dinasztia alapítóját pozitívan ábrá-

zolják. A dinasztiaalapítókról szóló történetek egy részét a mesemondók népi legendáiból kölcsönözték. A felkelések igazságos voltát, s ezzel az új uralkodóházak legitimitását az az ősi meggyőződés adta, hogy az állam vezetőinek arra érdemes embereknek kell lenniük. De mivel kevés ilyen volt, ezért a regényekben sokszor inkább a tehetséges és jó szándékú, ám rossz urat szolgáló szereplők iránti együttérzésre helyezték a hangsúlyt.

A regénybeli hősöket általában a következő jellemvonásokkal ruházták fel: rendkívüli fizikai erő és harci képesség; rettenthetetlen jellem; állhatatosság; önzetlenség és önmegtartóztatás. Mivel ezek a tulajdonságok a népi irodalomban jelentkeztek, ezért e jellemvonások összességét népi heroizmusnak nevezik. A szereplők attribútumaihoz tartoznak a fegyverek is, minthogy a különböző hősök eltérő fegyverekkel hadakoznak. Olykor az is előfordul, hogy olyan fegyvert forgatnak, amelyet valójában az adott korban már rég nem használtak.

Az élettől való visszavonulás buddhista fogalma hatással volt a regényírókra is, akiknek hősei gyakran fordítottak hátat a nagyvilág mindennapi gondjainak, s bujdostak el a vadonban. Sheldon Hsiao-peng Lu a *Vízparti történet*tel kapcsolatban erről a következőképpen ír:

> A „vízpart" egy a központtól távol eső helyet jelöl. Az események messze a törvény, a civilizált világ, a társadalom és a jóindulatú kormány konfuciánus ideáljának hatókörén túl zajlanak… A regény száznyolc törvényen kívüliről szól, akik a birodalom peremén élnek. A Song Birodalom oltalma alá kellene hogy vegye őket, hogy békében élhessenek. De ehelyett arra lettek kényszerítve, hogy hátat fordítsanak a civilizációnak.[18]

Míg a *Vízparti történet* az általános egyenlőtlenségről szól, addig a *Sui Yangdi yanshi* 隋煬帝艷史 *(A Sui-házi Yang császár kalandjai)* az uralkodói felelőtlenségről, amelyből az a tanulság, hogy csak igazságos uralkodó számíthat igaz hűségre. Így amint az uralkodó a kormányzás követelményeinél előbbre helyezi személyes érdekeit, az iránta érzett lojalitás is megszűnik, amely máskülönben csak pusztuláshoz vezetne. Nem meglepő tehát, hogy a népi emlékezet Yang császárt évszázadokon át elítélte, hiszen elvesztette jogát arra, hogy uralkodjék. Ezzel összhangban a Ming-kori regényírók azon aggodalmuknak adtak hangot, hogy mindez akár újra megtörténhet. Meg kell jegyezni, hogy a Ming-dinasztiát követő Qing-korban a mandzsu udvar – tartva egy „igazságos felkeléstől" – nem véletlenül igyekezett gátat szabni az olyan művek terjesztésének, mint a *Vízparti történet* és a *Sui Yangdi yanshi*.

---

[18] LU 1994: 70–71.

Ha a konfuciánus társadalomban meghatározott öt emberi kapcsolat regénybeli megjelenítését nézzük, akkor azt látjuk, hogy nem egy esetben az önzetlen barátság eszménye megelőzi az uralkodó és alattvalója kapcsolatát – gondoljunk csak Liu Bei, Guan Yu és Zhang Fei őszinte barátságára, amely azután sem változott, hogy Liu Bei uralkodó lett. Az öt konfuciánus kapcsolat érdekessége az, hogy a barátok közötti viszony az egyetlen, amely az egyenrangúság alapjain nyugszik. A relatív individualizmus időszakában a Ming-kori regényírók nem annyira az állam oldaláról szemlélték a világot, hanem inkább az egyéni érték és kiteljesedés szempontjából.

A „hősök–gazfickók" szembeállítás valamennyi történelmi regény alapképlete volt, amelyben a konfuciánus jóakarat és a nép béke iránti vágya éles ellentétben állt a kegyetlen valósággal. A regényírók ahelyett, hogy a korrupt hatalom megfékezésének módját keresték volna, megelégedtek azzal az egyszerű konklúzióval, hogy a bűnöket és kegyetlenségeket gonosz emberek követik el. Ez a hozzáállás különösen az érdemtelen uralkodók esetében nyilvánult meg. Hozzá kell tenni, hogy a regényekben gyakran alkalmazták a büntetés és megtorlás eszközét a történelmi igazság rendezése érdekében.

Végezetül nem szabad megfeledkeznünk arról a tényről, hogy a történelmi regények írói közvetítő szerepet játszottak az elit és az egyszerű emberek világa között, bőségesen merítve mind a hivatalos történeti munkák, mind pedig a beszélt nyelvű irodalom anyagából. Műveiket a kor népi ízléséhez igazították egy olyan világban, ahol az állam konfuciánus vezetői nem voltak képesek betartani társadalmi kötelességeiket. E regények szerzői egyszerre voltak hagyománytisztelők és újítók: hagyománytisztelők abban, hogy elődeikhez hasonlóan megtörtént vagy megtörténtnek vélt eseményeket dolgoztak fel, s újítók abban, ahogyan ezeket értelmezték. Következésképpen regényeik oktató jellegűek voltak, amelyek történelmi események sajátos értelmezésével tanulságul szolgáltak olvasóiknak és az utókornak. A 16–17. században virágzásnak indult történelmi regények fejlődése azonban sajnálatos módon a Qing-korban a mandzsu udvar gyanakvása következtében veszített lendületéből.

Felhasznált irodalom

CHANG, SHELLEY HSUEH-LUN. 1990. *History and Legend: Ideas and Images in the Ming Historical Novels*. H. n. The University of Michigan Press.

EIKHENBAUM, BORIS. 1966. „Sur la théorie de la prose." In: TSVETAN TODOROV (ed.), *Théorie de la littérature*. Paris, Editions du Seuil.

HANAN, PATRICK. 1981. *The Chinese Vernacular Story*. Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press.
HEGEL, ROBERT E. 1981. *The Novel in Seventeenth-Century China*. New York, Columbia University Press.
HU YINGLIN. 1958. *Shaoshi shanfang bicong*. [Shaoshi shanfang gyűjtemény.] Beijing, Zhonghua Shuju.
IRWIN, RICHARD G. 1953. *The Evolution of a Chinese Novel: Shui-hu chuan*. H. n., Harvard University Press.
KAWAKATSU YOSHIO. 1986. *Chūgokujin no rekishi ishiki*. [A kínaiak történelmi tudata.] Tokyo, Heibonsha.
LI, PETER. 1977. „Narrative Patterns in San-kuo and Shui-hu." In: PLAKS, ANDREW H. (ed.), *Chinese Narrative*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
LU, SHELDON HSIAO-PENG. 1994. *From Historicity to Fictionality*. Stanford, California, Stanford University Press.
MAIR, VICTOR H. 1983. „The Narrative Revolution in Chinese Literature: Ontological Presuppositions." *Chinese Literature: Essays, Articles* 5: 1–27.
MOTE, FREDERICK W. 1972. „China's Past in the Study of China Today. Some Comments on the Recent Work of Richard Solomon." *Journal of Asian Studies* 32: 107–120.
ZHANG XUECHENG. 1970. „Bingchen zhaji." [Feljegyzések a *bingchen* évből.] In: LIU SHIHENG (ed.), *Juxuexuan congshu*. [Juxuexuan gyűjtemény.] Vol. 16. Taipei, k. n.

P. SZABÓ SÁNDOR

Újonnan felfedezett ókori kínai szövegleletek

Az utóbbi években a Kínai Népköztársaság területén számos olyan ókori szöveg került elő különféle sírokból vagy más helyszínekről, amelyet eddig csak töredékes formában, vagy egyáltalán nem ismertünk, illetve amely valamely ismert szöveg korai szövegváltozata. Ezek a leletek nagymértékben gyarapítják az ókori Kínára vonatkozó ismereteinket, s gyakorta módosítják a korabeli gondolkodásról és mindennapokról alkotott eddigi nézeteinket.

1993 decemberében például a guodiani 郭店 egyes számú Chubeli 楚 sír feltárásakor a régészek feliratos bambuszlapokat találtak.[1] Az i. e. 4. század végi sírból számos szöveg került elő, egyebek mellett a *Laozi* 老子 vagy *Dao de jing* 道德經 *(Az Út és az Erény könyve)* címen emlegetett nagy hatású ókori mű eddig ismert legkorábbi kéziratváltozata, valamint az a mostanáig ismeretlen szöveg, amely publikálásakor a *Taiyi sheng shui* 太一生水 *(A Nagy Egy létrehozta a vizet)* címet kapta.[2] Ez a szöveg számos jel szerint eredetileg a *Laozi* részlete volt, ám az évezredek során elveszett.[3] A Guodiannél talált szövegeket – melyek az utóbbi évek legfontosabb kéziratleletei közé tartoznak – a Wenwu kiadó tette hozzáférhetővé a kutatók számára 1998-ban.[4]

A rendelkezésünkre álló ókori szövegeket napjainkban gyakorta két fő csoportba[5] sorolja a sinológia:

1) újonnan felfedezett szövegek;

2) ránk hagyományozódott szövegek.

A ránk hagyományozódott szövegek olyan művek, amelyek az évezredek során továbbadódtak, átöröklődtek, s mindmáig fennmaradtak. Ahhoz, hogy a ránk hagyományozódott szövegeket megfelelő módon használhassuk forrásként, először számos problémát meg kell oldanunk. Először is komoly gondot jelent a szövegek korának

---

[1] JSB 1997.

[2] JSB 1998: 1–2; HENRICKS 1999: 4–6; BOLTZ 1999: 590–591; ALLAN–WILLIAMS 2000: 118–120.

[3] BOLTZ 1999: 595; ALLAN–WILLIAMS 2000: 162.

[4] JSB 1998

[5] GIELE 2000: 1–3.

megállapítása, datálása. Ezt nehezíti az a tény, hogy számos ránk hagyományozódott írásműben különböző korokban keletkezett szövegek rétegződnek egymásra.[6] Ezen szövegrétegek mindegyikének korát meg kell határoznunk ahhoz, hogy megfelelő forrásként tudjuk őket hasznosítani. Komoly problémát jelent továbbá, hogy a ránk hagyományozódott szövegek esetében gyakran tapasztalható szövegromlás. Ez jelentheti például egyes részletek elvesztését, vagy éppen új részletek betoldását, de gyakori eset az is, hogy a későbbi reinterpretációkból fakadóan megváltoztatnak egyes szövegrészleteket, egy-egy írásjegyet, újraírnak egyes szakaszokat, módosítják a szövegek sorrendjét. Mindezen problémákkal szembe kell néznünk, amikor forrásként alkalmazzuk ezeket a műveket. Számos ránk hagyományozódott szöveg esetében mind a mai napig nem zárultak le a tudományos viták a datálást, illetve a szövegben történt változásokat illetően. Ettől a helyzettől az sem tudta megóvni ezeket az írásos dokumentumokat, hogy Kínában már az ókorban kialakult egy filológiával magas szinten, hivatásszerűen foglalkozó írástudói réteg, és az az igény, hogy a régi írásművek eredeti formájukban hagyományozódjanak tovább.

A Kínai Népköztársaságban az utóbbi években a régészet fellendülése, az ásatások számának gyarapodása, a gazdasági növekedést kísérő építkezések, infrastrukturális fejlesztések miatt egyre több írott forrás kerül elő a föld mélyéből. Az újonnan felfedezett szövegek számos új információt tartalmaznak a korabeli gondolkodásról, a korabeli kulturális kontextusról, a korabeli élet mindennapjairól, ugyanakkor segítséget nyújtanak a ránk hagyományozódott szövegek korának, eredeti formájának meghatározásához, értelmezésük pontosításához.

Nem véletlen, hogy az újonnan előkerült szövegek mind Kínában, mind Nyugaton egyre inkább az ókori Kínával foglalkozó sinológusok érdeklődésének fókuszába kerülnek. Az utóbbi években több olyan kutatóközpont, kutatóközösség alakult, amely kifejezetten az újonnan előkerült dokumentumok vizsgálatával foglalkozik. Ilyen például a Bambusz és Selyem Kéziratok Nemzetközi Kutatóközpontja (International Center for Research on Bamboo and Silk Documents), melynek irányítója Pang Pu (a szervezeten belül fontos szerepet tölt be továbbá Sarah Allan, Ikeda Tomohisza, Christoph Harbsmeier, Shen Qingsong, Jiang Guanghui és Xing Wen), a Kínai Társadalomtudományi Akadémián (Zhongguo Shehui Kexueyuan) létrejött Régi Kéziratok Kutatóközpontja (Jianbo Yanjiu Zhongxin 簡

---

[6] Lásd pl.: SHAUGHNESSY 1993a: 219, 221; CHENG 1993: 314; SHAUGHNESSY 1993b: 377–380.

帛研究中心), melynek vezetője Li Xueqin, vagy a 2000-ben a Peking Egyetemen (Beijing Daxue) megalakult Régi Kéziratok Kutatóközpontja (Jianbo Yanjiu Zhongxin), melynek irányítója Xing Wen. A Qinghua Egyetem is elindított egy projektet (Jianbo Yanjiu Jihua 簡帛研究計划), melynek célja az újonnan előkerült szövegek kutatása.

A közelmúltban több konferenciát is rendeztek az újonnan felfedezett írásos dokumentumokról. 1998 májusában az egyesült államokbeli Dartmouth College-ban Sarah Allan és Robert G. Henricks szervezésében lezajlott egy konferencia *International Conference on the Guodian Laozi* címmel. Itt – ahogy a rendezvény címéből is kitűnik – a résztvevők főként az újonnan felfedezett *Laozi* kézirattal és a *Taiyi sheng shui* című szöveggel kapcsolatban folytattak eszmecserét. A konferencián kifejtett nézeteket, gondolatokat kiválóan összegzi és számos, a témával kapcsolatos háttér-információval szolgál egy nemrégiben megjelent könyv, melynek címe: *The Guodian Laozi – Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*.[7] 1999 októberében Wuhanban a Harvard-Yenching Institute, a Wuhan Egyetem és három másik szervezet közösen rendezett konferenciát, *Guodian Chujian Guoji Yantaohui* 郭店楚簡國際研討會 címmel. Ennek során a Guodiannél feltárt szövegekkel kapcsolatos kutatási eredményeiket, gondolataikat osztották meg egymással a résztvevők (ezúttal nem csupán a *Laozi*re és a *Taiyi sheng shui*ra összpontosítva).[8] 2000. augusztus 19. és 22. között a Peking Egyetemen zajlott le az *International Conference on Recently Discovered Chinese Manuscripts* című konferencia,[9] melynek szervezője Sarah Allan, Li Boqian és Li Xueqin volt. A meghívott kutatók a rendezvényen számos, még közzétételre váró újonnan felfedezett szöveggel ismerkedhettek meg, továbbá eszmecserét folytattak a Mawangduinál 馬王堆 talált, *Shi fa* 式法 címen publikált[10] selyem kéziratról, valamint a guodiani szövegekről.

Az említett szervezetek létrejötte és a konferenciák megszervezése világosan jelzi, hogy az ókori Kína kutatói az utóbbi időben fokozott figyelmet fordítanak az újonnan felfedezett szövegekre.

Az újonnan előkerült ókori szövegek különféle anyagokra íródtak. Egy részüket bronzra, csontra, kőre írták, más részüket falapokra, bambuszlapokra, selyemre. A fa, a bambusz és a selyem az ókor legfontosabb íráshordozói közé tartoztak. Jelentőségük abban rejlett, hogy könnyen szállítható, praktikusan használható írófelületet jelentettek, ugyanakkor nagy terjedelmű szöveget lehetett rájuk felvinni.

---

[7] ALLAN–WILLIAMS 2000

[8] WDZWY 2000.

[9] P. SZABÓ 2001a; IKEDA–KONDO 2001.

[10] MHBZX 2000.

(A papírt Kínában az i. sz. 2. századtól kezdik széles körben alkalmazni íráshordózóként.[11]) A feliratos bambuszlapokat vagy falapokat egymás mellé kötözték, s ily módon azok összegöngyölhető „könyvet" alkottak. A selyem viszonylag nagy, egybefüggő írófelületet kínált, a rá írt kéziratokat összehajtogatva tárolták. Több kutató szerint az összekötözött bambusz- és falapokat már a Shang-Yin-korban használták íráshordozóként,[12] a selymet pedig legkésőbb a Tavasz és Ősz korszakban kezdték erre a célra alkalmazni.[13] A bambuszlapokon, falapokon olvasható kéziratokat rendszerint fekete tussal írták, kemény, vékony hegyű ecset alkalmazásával.[14] Az írásművek címét vagy az első, vagy az utolsó lap hátuljára helyezték el, attól függően, hogy miként volt a köteg összecsavarva. (A mű címének kívülre kellett kerülnie.) A fejezetek (*pian* 篇) címei rendszerint a fejezetek végén találhatók, az azon belüli szakaszok (*zhang* 章) elnevezései azonban rendszerint az egyes szakaszok elején állnak.[15] A selyem kéziratokat általában szintén fekete tussal írták, a függőleges írásjegyoszlopokat gyakorta fekete vagy vörös tussal húzott vonalak mentén vitték fel a selyemre.[16] A kéziratok – anyaguktól függetlenül – sok esetben rajzokat, ábrákat is tartalmaznak.

Természetesen ahhoz, hogy a szerves anyagokra (bambuszra, fára, selyemre) írt szövegek a keletkezésük óta eltelt hosszú idő során fennmaradjanak, számos szerencsés körülménynek kell közrejátszania. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a mészkő, a réz, a só, a nyersolaj, a szélsőséges szárazság, az állandó fagy, az agyagrétegek alatt kialakuló vagy a vízzel való telítettség miatt fennálló anaerob körülmények elősegítik a szerves anyagok konzerválódását. Ezzel szemben a savas talaj, a magas páratartalom, a vegetáció és sok egyéb tényező sietteti azok pusztulását.[17] A dél-kínai sírokban feltárt bambuszlap-kéziratok konzerválásában például számos esetben a talajvíz játszott fontos szerepet, amely elöntötte a sírkamrát és a benne elhelyezett bambuszlapokat.[18]

A kínai történelem során korábban is gyakorta akadtak rá régi kéziratokra. Számos feljegyzés tanúsítja, hogy a Han-kor első felében időről időre kerültek elő ilyen dokumentumok különféle helyszínek-

---

[11] TSIEN 1962: 131–139.
[12] TSIEN 1962: 90–91; LI 2001: 4.
[13] TSIEN 1962: 116–117; LI 2001: 4.
[14] LI 2001: 4.
[15] LI 2001: 4–5.
[16] LI 2001: 5.
[17] RENFREW–BAHN 1998: 55–66.
[18] GIELE 2000: 6.

ről.[19] Ismeretes például az a legenda, mely szerint az i. e. 2. században Konfuciusz egykori házának renoválásakor a falat megbontván régi szövegeket találtak.[20] A régi kéziratok felbukkanása nyomán bontakozott ki a Han-korban az ún. *jinwen–guwen* 今文古文 (régi szöveg – új szöveg) vita, amely voltaképpen filológiai köntösben megjelenő filozófiai vita volt.

Később, az i. sz. 3. század vége felé, a Jin-dinasztia idején egy i. e. 4. századi sírból több, bambuszlapokra írt szöveg került elő. Ezek gondozását Jin Wudi császár a tudósaira bízta. Másolatokat készíttetett róluk, amelyeket a császári könyvtárban helyeztetett el. A szövegek között volt a *Mu tianzi zhuan* 穆天子傳 *(Mu király története)* és a *Zhushu jinian* 竹書紀念 *(Bambusz évkönyvek)* is.[21]

A 20. század első felében is fedeztek fel fontos írott forrásokat. Az 1900-as évek elején például Stein Aurél számos középkori kéziratra akadt Dunhuangban.[22] Ugyancsak az 1900-as évek első felében temérdek Shang-Yin-kori feliratos jóslócsont került elő Anyang környékén,[23] melynek folytán a Shang-Yin-kor előlépett a legendák ködéből, és láttatni engedte valódi mivoltát.

Az alábbiakban vegyünk sorra néhány jelentős újonnan felfedezett szövegleletet!

Mint fentebb említettük, 1993 decemberében a guodiani 1-es számú Chu-beli sír feltárásakor az utóbbi évek egyik legfontosabb szövegleletére bukkantak a régészek. Az i. e. 4. századi sírban számos bambuszlapra írott szöveget találtak. Köztük van a *Laozi* eddig ismert legkorábbi kéziratverziója is, amely azonban a ránk hagyományozódott *Laozi* szövegének csupán a kétötödét tartalmazza.[24] A kéziratverzió három részre tagolódik, ezek a publikáláskor a *Laozi jia* 老子甲 *(Laozi „A")*, a *Laozi yi* 老子乙 *(Laozi „B")*, és a *Laozi bing*老子丙 *(Laozi „C")* elnevezést kapták.[25] A leletek 1998-as publikálásakor *Taiyi sheng shui* címen közzétett szöveg eredetileg a *Laozi bing*gel egybefüggő szöveget alkotott.[26] Ez a tény komolyan felveti annak a lehetőségét, hogy a *Taiyi sheng shui* eredetileg a *Laozi* részét képezte, csak az idők során elveszett.[27] A *Taiyi sheng shui* egyebek mellett azért ke-

---

[19] ZHAO JIHUI et al. 1993: 301–302.
[20] SHAUGHNESSY 1997: 2.
[21] SHAUGHNESSY 1997: 2–3.
[22] SHAUGHNESSY 1997: 6.
[23] SHAUGHNESSY 1997: 7–8.
[24] JSB 1998: 1.
[25] JSB 1998: 1; BOLTZ 1999: 592; HENRICKS 1999: 3.
[26] JSB 1998: 125; BOLTZ 1999: 595; HENRICKS 1999: 3.
[27] ALLAN–WILLIAMS 2000: 162

rült a kutatók figyelmének középpontjába, mert leír egy mindeddig ismeretlen kozmogóniai koncepciót, amely rendkívüli jelentőségű a korabeli gondolkodás jobb megismerése, pontosabb megértése szempontjából.[28] A guodiani sírból egyéb fontos szövegek is előkerültek. Ezek között több olyan is van, amelyet a konfuciánus (*ru* 儒) irányzat képviselőitől eredeztetnek a kutatók. Ilyen például a *Zi yi* 緇衣 című kézirat, amelynek ránk hagyományozódott verziója a *Liji*ben 禮記 *(Szertartások feljegyzései)* maradt fenn, s amely sokak véleménye szerint Zi Si 子思 tanításait tartalmazza,[29] vagy a *Wu xing* 五行 című szöveg, amelyet a kutatók jelentős része a konfucianizmus Zi Si és Mengzi 孟子 által képviselt szellemi áramlatával hoz összefüggésbe.[30]

1987 januárjában a baoshani 包山 2-es számú Chu-beli sírból számos feliratos bambuszlap-lelet került elő. Az i. e. 316-ból származó sír egy Shao Tuo nevű férfi nyughelye volt, aki magas hivatali rangot viselt az egykori Chu fejedelemségben.[31] A sírban talált törvénykezéssel, közigazgatással kapcsolatos dokumentumok értékes információkat szolgáltatnak a hajdani Chu államszervezet működését, felépítését illetően.[32] A jóslásokkal, áldozatok bemutatásával kapcsolatos feljegyzések rendkívül nagy mértékben elősegítik a korabeli hitvilág minden eddiginél pontosabb rekonstruálását. Megismerhető belőlük például az isteni és szellemi lények panteonja, s az annak csúcsán álló Taiyi 太一 istenség kultusza.[33]

Szintén a nyolcvanas években tárták fel az i. e. 4. századból származó 56-os számú jiudiani 九店 Chu-beli sírt, ahonnan egyéb szövegek mellett előkerült több úgynevezett *rishu* 日書 ('napok könyve') is.[34] Ezek a bambusz kéziratok útmutatók voltak bizonyos cselekedetek kedvező és kedvezőtlen időpontjának kiválasztásához, a szerencsét és a balszerencsét hozó napok meghatározásához. Ezen szövegleletek rendkívül fontos forrásai a korabeli népi vallásosság megismerésének.[35]

Az utóbbi években nagy érdeklődést váltottak ki azok a sírrablók által kiásott és áruba bocsátott szövegek, amelyeket a Shanghai Múzeum a hongkongi régiségpiacon vásárolt meg. A bambuszlapokra írott szövegeket, amelyek 1994-ben jelentek meg az antiktárgy-keres-

---

[28] P. SZABÓ 2001b
[29] LI 2000: 109; JSB 1998: 1.
[30] LI 2000: 109; JSB 1998: 1.
[31] HSJTK 1991: 1.
[32] WELD 1999.
[33] LIU 1993; CHEN 1996: 159–180.
[34] HSWKY–BDZX 2000: 1.
[35] POO 1998: 69–71.

kedelemben, a Shanghai Múzeum vizsgálatoknak vetette alá, s ezt követően döntött megvásárlásuk mellett.[36] Kínában a sírrablás évezredek óta űzött „mesterség". A rablók rendszerint alagutat ásnak a sírkamráig, s azon keresztül hozzák felszínre a sírban lévő tárgyakat, vagy azok egy részét. Számos sírt többször is kiraboltak az évezredek során. Megjegyzendő, hogy a guodiani sír feltárását is a leletmentés érdekében kezdték meg a szakemberek, miután sírrablók tevékenységét észlelték.[37] A Shanghai Múzeum által megvásárolt bambuszlapok, amelyekre a vizsgálatok szerint i. e. 300 körül az egykori Chu fejedelemségben kerültek a feliratok,[38] rendkívül gazdag és fontos szövegforrást jelentenek az ókori Kína kutatói számára. Az egyik szöveg például a *Dalok könyve* verseivel kapcsolatos értekezés, amely számos jel szerint magától Konfuciusztól származik.[39] Ezt a szöveget *Kongzi shilun* 孔子詩論 *(Konfuciusz értekezése a Dalok könyvéről)* címen tették hozzáférhetővé a kutatók számára 2001 végén.[40] A múzeum tulajdonába jutott szövegek között van a *Változások könyve* (*Zhou yi* 周易) eddig ismert legkorábbi kéziratváltozata is, továbbá a *Heng xian* 恆先 című szöveg, amely egy kozmogóniai tárgyú értekezést tartalmaz, s olyan gondolkodástörténeti szempontból fontos fogalmak merülnek fel benne, mint az üresség (*xu* 虛) és a nyugalom (*jing* 靜).[41]

A Zidankunál 子彈庫 előkerült i. e. 300 körül keletkezett Chu-beli selyem kéziratok szintén sírrablás eredményeképpen láttak napvilágot. 1942 körül történt elrablásukat követően hamarosan a feketepiacra kerültek, szerencsére azonban ma már hozzáférhetők a kutatók számára.[42] Az egyik kézirat szövegét már évtizedekkel korábban publikálták, a másik selyem kézirat tartalma azonban még ismeretlen. Széthajtogatása – amely igen bonyolult és időigényes eljárás – jelenleg zajlik.[43]

1975-ben Shuihudinál 睡虎地 egy i. e. 3. század végi Qin-beli 秦 sírban nagy mennyiségű feliratos bambuszlapot találtak a régészek. A szövegek jelentős része törvénykezéssel kapcsolatos. Feltárják előttünk a korabeli törvényeket, megismertetnek a nyomozás és a tár-

---

[36] MA 2001: 1–2.
[37] LIU 2000: 23–24.
[38] MA 2001: 2.
[39] LI 2002: 15–16; MA 2001: 123–125.
[40] MA 2001.
[41] CHEN 2001: 2.
[42] LI 1985: 1–2, 7.
[43] Li Ling szóbeli közlése.

gyalás folyamatával, szabályaival. Ugyanitt előkerült két *rishu* és sok más szöveg is.[44]

1993 márciusában Wangjiatainál 王家台 egy i. e. 3. századi Qin-beli sírban a régészek egyebek mellett felfedeztek egy jóslással foglalkozó szöveget, amelyről kutatók kimutatták, hogy az az idők során elveszett, legendás *Guicang* 歸藏 című jóskönyv. A szöveg újabb bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a *Változások könyvé*ből ismert jósjegyek folyamatos és megszakított vonalai (*yao* 爻) számjegyek írásjegyeiből deriválódtak.[45]

1983–84 fordulóján a zhangjiashani 張家山 247-es számú sír feltárásakor többek között törvénykezéssel, hadviseléssel, matematikával, gyógyászattal, egészségvédelemmel kapcsolatos dokumentumokra akadtak az ásatás kivitelezői. A sír nagy valószínűséggel az i. e. 2. század első feléből, a Nyugati Han-dinasztia korából származik.[46]

1973-ban Mawangduinál a 3-as számú Han-kori sírból rendkívüli jelentőségű szövegleletek kerültek elő. A sírban i. e. 168-ban elhelyezett szövegek között van a *Laozi* két korai kézirata, a *Változások könyvé*nek *(Zhou yi)* egy példánya, valamint számos egyéb olyan szöveg, amely képet ad számunkra a korabeli gondolkodásról, vallásról, filozófiáról, tudományról. (Például több gyógyászati és csillagászati tárgyú szöveg van a leletek között.)[47]

1972 áprilisában Yinqueshannál 銀雀山 az 1-es számú Han-kori sírban szövegleletekre bukkantak a régészek. Az i. e. 2. századi sírból előkerült több hadviseléssel kapcsolatos értekezés, például a *Sunzi bing fa* 孫子兵法 és az elveszett *Sun Bin bing fa* 孫臏兵法 című könyv kézirata, valamint sok egyéb szöveg, köztük olyanok, melyek rálátást engednek a *yin*ről 陰 és a *yang*ról 陽 alkotott ókori elképzelésekre.[48]

Természetesen az újonnan felfedezett szövegeket is csak azt követően használhatjuk forrásként a sinológiai kutatómunka során, hogy számos velük kapcsolatos problémát megoldottunk. Komoly nehézséget jelent például a korabeli – gyakran lokális eltéréseket mutató – írásjegyek azonosítása, a széthullott, sokszor széttöredezett bambuszlapok sorrendbe állítása, a szövegek datálása. A datálás problematikáját illetően azonban szerencsés körülmény, hogy a lelőhelyen való elhelyezés (például a sírba temetés) idejének megállapí-

---

[44] SQMZZX 1978: 1–5; XDKX 1976: 1–10; SALÁT 2003.
[45] JDB 1995: 37–43; Li 1997: 68–74; WANG 1996: 101–112; COOK 1998: 135–143.
[46] ZHMZZX 1985; GAO 1995: 1–7.
[47] HSB–ZKKY 1974; ZKKY–HSBXX 1975; XING 1997; HARPER 1998: 4; YATES 1997; GAO 1998.
[48] YHZZX 1985: 1–7; WU 1985: 1–9; YATES 1994.

tásával egyidejűleg rendszerint meghatározható a szövegek keletkezésének legkésőbbi időpontja is. Ugyanakkor fontos különbséget tennünk a lelőhelyen való elhelyezés időpontja, a szöveg másolásának időpontja és a szöveg keletkezésének ideje között. A Mawangduinál előkerült két *Laozi* kézirat esetében például az alábbi megállapításokat tehetjük. A lelőhelyként szolgáló sír lezárásának időpontja nagy valószínűséggel i. e. 168 volt. Az egyik kéziratot *(Laozi jia)* azonban minden bizonnyal évtizedekkel korábban, még az i. e. 3. században, a Han-dinasztia megalapítása előtt másolták a selyemre. Ebben a szövegben ugyanis a Han-dinasztiát alapító Liu Bang 劉邦 nevében lévő *bang* 邦 írásjegy nem esik tabu alá. A másik kéziratban *(Laozi yi)* már érvényesül ez a névtabu, tehát ezt a kéziratot Liu Bang (Han Gaozu 漢高祖) uralkodása idején (i. e. 206–194), vagy azt követően másolták le.[49] A *Laozi* szövegének legalább egy része azonban már az i. e. 4. században is létezett, és közkézen forgott. Ezt a guodiani bambuszlapokon talált verzió meggyőzően bizonyítja.

Úgy vélem, a fent vázolt tényekből kitűnik, hogy az újonnan felfedezett szövegleletek az ókori kínai gondolkodás, filozófia, vallás és a korabeli mindennapok kutatásának olyan rendkívül fontos forrásai, melyek nem eshetnek kívül a korszakkal foglalkozó kutatók látókörén.

Felhasznált irodalom

Rövidítések

BDZX = Beijing Daxue Zhongwen Xi
HSB = Hunan Sheng Bowuguan
HSBXX = Hunan Sheng Bowuguan Xiezuo Xiaozu
HSJTK = Hubei Sheng Jingsha Tielu Kaogudui
HSWKY = Hubei Sheng Wenwu Kaogu Yanjiusuo
JDB = Jingzhou Diqu Bowuguan
JSB = Jingmen Shi Bowuguan
MHBZX = Mawangdui Hanmu Boshu Zhengli Xiaozu
SQMZZX = Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu
WDZWY = Wuhan Daxue Zhongguo Wenhua Yanjiuyuan
XDKX = Xiaogan Diqu Dier Qi Yigong Yinong Wenwu Kaogu Xunlianban
YHZZX = Yinqueshan Hanmu Zhujian Zhengli Xiaozu
ZHMZZX = Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu
ZKKY = Zhongguo Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo

[49] Li 2001: 5.

ALLAN, SARAH–WILLIAMS, CRISPIN (eds.) 2000. *The Guodian Laozi – Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California. (Early China Special Monograph Series No. 5)

BOLTZ, WILLIAM G. 1999. „The Fourth-century B. C. Guodiann Manuscripts from Chuu and the Composition of the Laotzyy." In: *Journal of the American Oriental Society* 119:4, 590–608.

CHEN WEI. 1996. *Baoshan chu jian chutan.* [A baoshani chu bambuszlapokra irányuló első kutatások.] Wuhan, Wuhan Daxue Chubanshe.

CHEN XIEJUN. 2001. „Xu." [Előszó.] In: MA CHENGYUAN (ed.), *Shanghai Bowuguan cang zhanguo chu zhushu 1.* [A Shanghai Múzeum tulajdonában lévő Hadakozó Fejedelemségek korabeli chu bambuszlap-kéziratok.] Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe, 1–4.

CHENG, ANNE. 1993. „Lun yü." In: LOEWE, MICHAEL (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 313–323.

COOK, CONSTANCE. 1998. „Myth and Fragments of a Qin Yi text: A Research Note and Translation." In: *Journal of Chinese Religions.* No. 26, 135–143.

GAO DALUN. 1995. *Zhangjiashan han jian 'Yin shu' yanjiu.* [A zhangjiashani Han-kori bambuszlapokon olvasható Yinshu vizsgálata.] Chengdu, Bashu Shushe.

GAO MING. 1998. *Boshu Laozi jiaozhu.* [Filológiai jegyzetek a Laozi selyemkéziratihoz.] Beijing, Zhonghua Shuju.

GIELE, ENNO. 2000. *Some Remarks about Using Excavated Early Chinese Manuscripts as Historical Source Material.* H. n., k. n. (Konferencia preparátum; Workshop on Early Chinese Tomb Texts, University of Hamburg, 17–19. 07. 2000)

HARPER, DONALD. 1998. *Early Chinese Medical Literature – The Mawangdui Medical Manuscripts.* London–New York, Kegan Paul International.

HENRICKS, ROBERT G. 1999. *Lao Tzu's Tao Te Ching – A Translation of the Startling New Documents found at Guodian.* New York, Columbia University Press.

HSB–ZKKY. 1974. „Changsha Mawangdui er, san hao han mu fajue jianbao." [Rövid beszámoló a Changsha-körzetbeli Mawangduinál feltárt 2-es és 3-as számú han sír feltárásáról.] In: *Wenwu* 1974/7, 39–48.

HSJTK. 1991. *Baoshan chu jian.* [A baoshani chu bambuszlapok.] Beijing, Wenwu Chubanshe.

HSWKY–BDZX. 2000. *Jiudian chu jian.* [A jiudiani chu bambuszlapok.] Beijing, Zhonghua Shuju.

IKEDA TOMOHISZA–KONDÓ HIROJUKI. 2001. „Csúgoku, Pekin Daigaku de kaiszai szareta 'Sinsucudo Kanhaku Kokuszai Gakudzsucu Kentókai'." [A Peking Egyetemen, Kínában megrendezett „Nemzetközi Tudományos Konferencia az Újonnan Felfedezett Írott Forrásokról".] In: *Tóhó Gaku* 101, 163–172.

JDB. „Jiangling Wangjiatai shiwu hao qin mu." [A Jiangling-körzetbeli Wangjiatainál feltárt 15-ös számú qin sír.] In: *Wenwu* 1995/1, 37–43.

JSB. 1997. „Jingmen Guodian yihao chu mu." [A Jingmen-körzetbeli Guodiannél feltárt 1-es számú chu sír.] In: *Wenwu* 1997/7, 35–48.
JSB. 1998. *Guodian chu mu zhujian.* [A guodiani chu sírban talált bambuszlapok.] Beijing, Wenwu Chubanshe.
LI JIAHAO. 1997. „Wangjiatai qin jian yizhan wei Guicang kao." [Annak vizsgálata, hogy a Wangjiatainál feltárt qin bambuszlapok azonosíthatók-e a Guicanggal.] In: *Chuantong Wenhua yu Xiandaihua* 1997/1. 68–74.
LI LING. 1985. *Changsha Zidanku zhanguo chu boshu yanjiu.* [A Changsha-körzetbeli Zidankuból származó Hadakozó Fejedelemségek korabeli chu selyemkézirat vizsgálata.] Beijing, Zhonghua Shuju.
LI LING. 2002. *Shangbo chu jian san pian jiaodu ji.* [Filológiai jegyzetek három, a Shanghai Múzeum tulajdonában lévő chu bambuszkézirathoz.] Taibei, Wanjuanlou.
LI XUEQIN. 2000. „The Confucian Texts from Guodian Tomb Number One: Their Date and Significance." In: ALLAN, SARAH–WILLIAMS, CRISPIN (eds.), *The Guodian Laozi – Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California. 107–111. (Early China Special Monograph Series No. 5)
LI XUEQIN. 2001. *Jianbo yiji yu xueshu shi.* [Kéziratban előkerült szövegek és kutatásuk története.] Nanchang, Jiangxi Jiaoyu Chubanshe.
LIU XINFANG. 1993. „Baoshan chu jian shenming yu 'Jiuge' shenqi." [A baoshani bambuszlap-szövegekben felbukkanó istennevek és a Jiuge istenségei.] In: *Wenxue yichan* 1993/5, 11–16.
LIU ZUXIN. 2000. „An Overview of Tomb Number One at Jingmen Guodian." In: ALLAN, SARAH–WILLIAMS, CRISPIN (eds.), *The Guodian Laozi – Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California. 23–32. (Early China Special Monograph Series No. 5)
LOEWE, MICHAEL (ed.) 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
MA CHENGYUAN (ed.) 2001. *Shanghai Bowuguan cang zhanguo chu zhushu 1.* [A Shanghai Múzeum tulajdonában lévő Hadakozó Fejedelemségek korabeli chu bambuszlap-kéziratok.] Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe.
MHBZX. 2000. „Mawangdui boshu 'Shi fa' shiwen zhaiyao." [A Mawangduinál talált Shifa című selyemkézirat kivonatos átirata.] In: *Wenwu* 2000/7, 85–94.
P. SZABÓ, SÁNDOR. 2001a. „The International Conference on Recently Discovered Chinese Manuscripts." *Acta Orientalia Hungaricae* Vol. 54 (2–3), 361–362.
P. SZABÓ SÁNDOR. 2001b. „A yin és a yang létrejövetelének elmélete újonnan felfedezett bambuszlap-feliratok tükrében." In: BIRTALAN ÁGNES–YAMAJI MASANORI (szerk.), *Orientalista Nap 2000.* Budapest, MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, 137–149.

POO, MU-CHOU. 1998. *In Search of Personal Welfare – A View of Ancient Chinese Religion.* Albany, State University of New York Press.
RENFREW, COLIN–BAHN, PAUL. 1998. *Archaeology. Theories, Methods, and Practice.* London, Thames and Hudson (2nd ed.).
SALÁT GERGELY. 2003. *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján.* Budapest, Balassi Kiadó. (Sinológiai Műhely 3.)
SHAUGHNESSY, EDWARD L. (ed.) 1997. *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
SHAUGHNESSY, EDWARD L. 1993a. „I ching." In: LOEWE, MICHAEL (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 216–228.
SHAUGHNESSY, EDWARD L. 1993b. „Shang shu." In: LOEWE, MICHAEL (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 376–389.
SQMZZX. 1978. *Shuihudi qin mu zhujian.* [A shuihudi qin sírban talált bambuszlapok.] Beijing, Wenwu Chubanshe.
TSIEN, TSUEN-HSUIN. 1962. *Written on Bamboo and Silk – The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions.* Chicago and London, The University of Chicago Press.
WANG MINGQIN. 1996. „Shi lun Guicang de jige wenti." [Kísérlet a Guicanggal kapcsolatos egyes kérdések megválaszolására.] In: *Yi jian ji.* Zhongguo Funü Chubanshe, 101–112.
WDZWY (ed.). 2000. *Guodian chu jian guoji xueshu yantaohui lunwen ji.* [A „Nemzetközi Tudományos Konferencia a Guodiani Chu Bambuszlapokról" tanulmánygyűjteménye.] Wuhan, Hubei Renmin Chubanshe.
WELD, SUSAN. 1999. „Chu Law in Action – Legal Documents from Tomb 2 at Baoshan." In: COOK, CONSTANCE A.–MAJOR, JOHN S. (eds.), *Defining Chu – Image and Reality in Ancient China.* Honolulu, University of Hawaii Press, 77–97.
WU JIULONG. 1985. *Yinqueshan han jian shiwen.* [A yinqueshani han bambuszlapok átiratai.] Beijing, Wenwu Chubanshe.
XDKX. 1976. „Hubei Yunmeng Shuihudi shiyi hao qin mu fajue jianbao." [Rövid beszámoló a Hubei tartománybeli, Yunmeng-körzeti Shuihudinál talált 11-es számú qin sír feltárásáról.] In: *Wenwu* 1976/6, 1–10.
XING WEN. 1997. *Boshu Zhouyi yanjiu.* [A Zhouyi selyemkéziratának vizsgálata.] Beijing, Renmin Chubanshe.
YATES, ROBIN D. S. 1994. „The Yin-Yang Texts From Yinqueshan: An Introduction and Partial Reconstruction, With Notes on Their Significance in Relation to Huang-Lao Daoism." In: *Early China* 19.
YATES, ROBIN D. S. 1997. *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao and Yin-Yang in Han China.* New York, Ballantine Books.
YHZZX. 1985. *Yinqueshan hanmu zhujian 1.* [A yinqueshani han sírban talált bambuszlapok.] Beijing, Wenwu Chubanshe.

ZHAO JIHUI et al. 1993. *Zhongguo ruxue shi.* [A kínai konfucianizmus története.] Zhengzhou, Zhongzhou Guji Chubanshe.
ZHMZZX. 1985. „Jiangling Zhangjiashan han jian gaishu." [A Jiangling-körzetbeli Zhangjiashannál talált han bambuszlapok rövid leírása.] In: *Wenwu* 1985/1, 9–15.
ZKKY–HSBXX. 1975. „Mawangdui er, san hao hanmu fajuede zhuyao shouhuo." [A mawangdui 2-es és 3-as számú han sír feltárásának főbb eredményei.] In: *Kaogu* 1975/1, 47–57.

ECSEDY ILDIKÓ

A magyar „Attila sírja" hagyomány keleti hátteréről[1]

Az utóbbi évek történelmi tanulmányai és szövegvizsgálatai azt mutatják, hogy nem volt történelmi értéke az Attila sírjára vonatkozó hagyománynak, hiába örökítették meg a magyar krónikák, hiába írtak a magyar állam alapítóiról mint hun eredetűekről.[2] Ez a vélemény rányomja a bélyegét a hagyomány minden elemére. Az Attila-sír első említéseiről a krónikákban az a hír járja, hogy kölcsönzések vagy utánzásaik a nyugat-európai történelmi krónikáknak, illetve merő koholmányok.[3] A 19. században lejegyzett folklór-hagyományt irodalmi eredetű legendának tartják.[4] A kétségeket komoly érvek támasztják alá, ezek azonban csak az irodalmi forrásokra vannak figyelemmel, s a végső konklúzió néha kizárólag a korai magyar folklórhagyományt illető forráshiányra épül.

E cikk szerzője olyan népekkel is megismerkedett, amelyek többékevésbé írástudatlanok voltak, s amelyeket idegen források vagy születő-újjászerveződő birodalmuk idején saját krónikáik örökítettek meg. Ám e források szerzői sokszor csak az uralkodókkal foglalkoztak, az uralkodói körökben elterjedt hagyományokat írták le, méghozzá anélkül, hogy hatással lettek volna az alattvalók hagyományaira, akiknek nyelvét és kultúráját esetenként nem is ismerték. Ráadásul az írástudás az uralkodói körökben egyáltalán nem volt elterjedt. Így az államalkotó nomád népek kultúrájának történetét illetően – amelyről például a kínai források számolnak be – nem találhatók olyan érvek az eddigi krónika-központú kutatásban, amelyek kizárják egy régi népi kultúrhagyomány létét. Ez igaz lehet például a magyarok esetében is, még ha erről a hagyományról a királyi házhoz kötődő írások sokszor hallgatnak is. Ezért joggal merülhet fel annak a lehetősége, hogy az újra meg újra feltűnő „irodalmi" hun-hagyomány Magyarországon egy régi néphagyományból származik, amelyet megerősíthettek vagy befolyásolhattak azoknak a

---

[1] E tanulmány első, angol nyelvű változata az *Acta Orientalia*ban jelent meg (ECSEDY 1982).

[2] Lásd például GYŐRFFY 1959: 68–69, 156–157.

[3] KRISTÓ 1977a: 105–108; KRISTÓ 1977b: 55–57, 595.

[4] MÓRA 1960.

sztyeppei régióknak a tradíciói is, ahonnan Magyarország alapítóinak ősei származtak.

Ebben a tanulmányban sorolom fel első ízben magyarul az érveimet. Az itt bemutatott Attila király a „magyar" hagyományból való, mert csak itt szerepelt Attila pozitív hősként, ami már önmagában megkérdőjelezte az egész hagyomány hitelét, s fellépésre sarkallta a tudósokat a – mint mondták – nacionalista illúziókkal szemben.

Attila alakja a Niebelung-énekekben félelem és megvetés tárgya; ha pedig csak egy pillantást vetünk a párizsi Panthéon falának népies Attila-ábrázolására, joggal merül fel a kérdés, hogy vajon ugyanarról a személyről van-e szó, akit a magyar legendák a „hunok nagy királyaként" emlegetnek.

Nincs olyan nyugati krónika, amely a magyar Attila-hagyomány minden részletét tartalmazná, tehát ez utóbbinak eredetét nem vezethetjük vissza egyetlen krónikarészletre. Ezért szerencsére a hagyomány egyes elemei – például a halálával és sírjával kapcsolatos motívumok – külön is tanulmányozhatók.

Attila *élete* nem tárgya a magyar folklórnak, ezért erősen kétséges, hogy a hagyomány és a történelmi személyiség, azaz a hunok uralkodója között szoros kapcsolat lett volna. Utódai, akik netán a Kárpát-medencében maradtak, a 6–8. században – jóval a magyar honfoglalás előtt – meghódoltak és eltűntek, így valós történelmi szerepüknek nem lehetett része abban, hogy később oly sokszor feltűntek a magyar legendákban. Attila halála és temetése azonban gyakran szerepel a magyar népmesékben, csakúgy, mint az égi Tejúton vonuló hadai, amelyeket kedvenc fia, Csaba vezet, hogy szükség esetén népe segítségére siessen. A történetek folklór-jellegét bizonyítja mind a mesélők időbeli távolsága, mint pedig a nemzetközi vándormotívumok megjelenése az Attilával kapcsolatos legendákban.

Az Attila élettörténetéhez kapcsolódó elemek közül Magyarországon egyedül az „isten kardja" motívum jelenik meg. Attila természetfölötti hatalmának jele – amely lángolt, világított stb. – megtalálható már sok régi kultúra mitológiájában, uralkodói jelvénye leírásában. A motívum Attilával kapcsolatban már egy évszázaddal halála után megjelenik,[5] de minden bizonnyal jóval korábbi, még a szkíták idejében született mesékből táplálkozott.[6]

A szkíta sztyeppe Hérodotosznál feljegyzett egyéb motívumait is megtalálhatjuk a magyar legendákban, a magyar állam alapításának őstörténetében. A szkíták ismerték például a vérszerződést,[7] amely-

---

[5] JORDANES 49. fejezet.

[6] Hérodotosz, IV. könyv 5., 7. caput. (Vö. WERNER–HOFMAN 1967: 280–281.)

[7] Hérodotosz, IV. könyv 70. caput. (Vö. WERNER–HOFMAN 1967: 305.)

nek magyar változatában a szövetség zálogául az egyes törzsfők vére szolgált Árpád idejében, a honfoglaláskor. Továbbá szó esik a földdarabról és a vízről is, a meghódolás jele gyanánt, a magyar krónikákban szereplő fehér ló legendájának előképeként. Ezt ott fűért, vízért és földért adták (persze gazdájuk, Szvatopluk morva fejedelem nem volt tisztában e tárgyak, valamint cseréjük jelentőségével a sztyeppe népe számára).

Ugyanitt írja le Hérodotosz a szkíta temetkezési szokásokat, hogy tudniillik az uralkodókat együtt temetik el kincseikkel, lovakat és embereket áldoznak a tiszteletükre, hogy kövessék őket a másvilágra. A feláldozott embereket a történészek rendszerint idegen eredetűnek és szolga (rabszolga) rangúnak vélik, Hérodotosz ugyanis külön említi, amikor szkíta eredetűeket áldoznak fel (akik között „nincsenek pénzen vett szolgák").[8] Ez a szkíta királyi temetés kötheti össze a sztyeppét Jordanesszel és az Attila temetkezéséről szóló magyar hagyománnyal. Mindenesetre az biztos, hogy a temetési szokás a sztyeppén igen régi volt, ahogy azt Hérodotosz leírása is bizonyítja.

Jordanes 510 körül írhatta krónikáját, amelyben beszámol Attila haláláról és a hun temetési szertartásokról. Eszerint – és a magyar legendák szerint – a testet, amelyet titokban temettek el, először aranykoporsóba, majd ezt az aranyat ezüstkoporsóba, ez utóbbit pedig vaskoporsóba helyezték; a királlyal együtt temették el fegyvereit, kincseit és a sírt építő szolgáit, majd a sír helyét elrejtették, hogy megvédjék a sírrablóktól.

Magyarországon azonban még egy elem fontos szerepet játszott: a folyó vize, amelyet elvezettek, hogy ne zavarja a sír építését, majd visszavezettek, miután az uralkodó holttestét és kincseit odahelyezték. A király egy helyre került a sír építőivel, akiket a kincsekkel együtt elrejtett a folyó. Jordanes szerint hasonló temetést kapott Alarich nyugati gót király is. A magyar hagyományban feltételezik, hogy a hunok királyát utolsó győzelmei helyén, Pannóniában temették el, amelyen gyakran Magyarország területét értik (bár a források nem írják körül pontosan az Attila által meghódított területeket).[9]

---

[8] Hérodotosz, IV. könyv 71–73. caput. (Vö. WERNER–HOFMAN 1967: 305–307.)

[9] A hunok és a magyarok által elfoglalt területek leegyszerűsítő azonosítása nem csupán a magyar folklórra érvényes, hanem egyes kínai történészekre is: például QI SIHE (1977: 138–139) szerint a hunok (akiket a xiongnukkal azonosít) maradéka Magyarország területén maradt, ahol később keveredett a magyar népességgel. A szoros hun-magyar kapcsolat feltételezéséhez a kínai szerzők esetén hozzájárulhat a „népi etimológia" hatása is, ami Magyarország kínai nevének (Xiongyali) és a xiongnu

A temetés helyéül a magyar legendák a Tiszát említik leggyakrabban, vagy valamelyik mellékfolyóját; a régi technikával a Duna elterelése nem lett volna megoldható. Az utóbbi másfél évszázadban a kései „örökösök" keresték is a sírba rejtett kincset és a hármas koporsót, de hiába. Az illető terület elkötelezett régésze, Móra Ferenc sokat bosszankodott a kései kincskeresők buzgalmán.

Némelyek, akik e legendák irodalmi eredete mellett kardoskodnak, Jordanes krónikás szövegének félreértelmezésére – az Alarichra, illetve az Attilára vonatkozó bejegyzések összekeverésére – hivatkoznak, és úgy tartják, hogy a történetet a kincskereső nemzeti nosztalgia hozta létre az 1848–1849-es szabadságharc leverése után.

Attila temetéséről nem állnak rendelkezésünkre korabeli feljegyzések. A technikai nehézségek megoldása – a hármas koporsó elkészítése, a folyóeltérítés vagy sírhalomemelés stb. –, és mindennek titokban tartása nem tűnik túl valószínűnek, különösen az Attila halálát követő időszakban, amikor a birodalom hirtelen összeomlott, és véres testvérháború tört ki. A temetéssel kapcsolatos történetelemek azonban régebbre és messzebbre nyúlnak vissza, mint akár az újabb legendák, akár a régi krónikák. Ha valóban a krónikafejezetek keveredéséről van szó, annak is régebben kellett történnie, mint a magyar nemzeti nosztalgia megelevenedése, hiszen Attila sírját korábban már több európai folyóban is keresték. Emellett számos folyó található még a kontinensen, amelynek medrében egy-egy régi uralkodó sírját sejtik.

Az eurázsiai sztyeppevidék keleti végén, a kínai civilizáció hagyományos területén, Song 宋 államban látjuk Attila temetésének párját, a jelenlegi Henan tartományban, a Zhou 周 Birodalomban. A Zhou-ház uralkodóihoz lojális „alattvalók" (adózók) egyike, Song Baogong 鮑公 részesül abban a megtiszteltetésben, hogy „pompás temetést" (*houzang* 厚葬) rendeznek neki. Állítólag ez volt az első (*shi* 始) alkalom, amikor ilyen – nevezzük így: szkíta típusú – temetést tartottak. A *Chunqiu* 春秋 *(Tavasz és ősz)* krónika szerint, amely a fejedelemségek i. e. 8–6. századi történelmét írja le, a Song-beli Bao fejedelem i. e. 588-ban halt meg, a temetkezés részleteit pedig a *Zuozhuan* 左傳 című kommentár írja le.[10]

Bao fejedelem – akinek címe, a *gong* azt jelzi, hogy a Zhou királynak (*wang* 王) volt alárendelve – a Lu-beli 魯 Chenggong 成公 második évének nyolcadik hónapjában, *renwu* 壬午 napon halt meg.

---

népnévnek hasonlóságából fakad, noha a Hungary szó Xiongyali átírása aligha lehet korábbi a 17. századnál.

[10] COUVREUR 1951/II: 21–22; LEGGE 1960: 338 (341), 343 (347).

„Pompás temetése" – amely kifejezés a sokat támadott társadalomellenes halotti fényűzés terminusa lett – az „első" ilyen típusú szertartás volt, vagy legalábbis ezt tartja a *Zuozhuan,* anélkül azonban, hogy tisztázná a megállapítás szféráját; tudniillik, hogy ez Song államban vagy a Zhou Birodalomban volt-e az első. Ez a pontatlanság, mint látni fogjuk, egyáltalán nem volt véletlen.[11]

A szertartás folyamata nem rekonstruálható a szóban forgó leírásból. A beszámoló csak afféle bevezetője két magas rangú alattvaló, Hua Yuan és Yue Ju didaktikus bírálatának, akik tévedéseiben is, sőt halála után is hűségesek voltak uralkodójukhoz. A külső koporsószertartásokhoz uralkodójuk számára kagylómeszet (*shentan* 蜃炭) használtak, sok kocsival és lóval (*juma* 車馬); elsőként alkalmaztak emberáldozatot (*shi yong xun* 始用殉), és sok más tárgyat is elhelyeztek a sírban (*qi* 器, 'tárgyak'). A kincseket valószínűleg együtt temették el a fejedelemmel, a koporsót pedig gazdagon feldíszítették.

A legmeglepőbb állítás az uralkodót kísérő emberáldozat (*xun* 殉)[12] alkalmazását illeti. A Yin-korban, az i. e. 1000 előtti évszázadokban az írásjegyben az ember ábráját találjuk a „holttest" helyett (侑). Az emberáldozat koncepciója idegen a konfucianizmus emberközpontú, „földi" racionalizmusától, s nincs olyan leírás vagy kép, amely tájékoztatná az utókort a helyes értelmezésről. Csak a fentihez hasonló alkalmi megjegyzések utalnak az ősök „föld alatti" világára vonatkozó elképzelésekre, amelyek valószínűleg a konfucianizmus előtti időkből származnak.[13] Az emberi áldozatok azonban ezen „első" – bár meglehetősen későinek tűnő – alkalommal azt a gyanút keltik, hogy az írásjegyben rejtett információt csak jelképesnek érthetjük, azaz agyagból készült emberek, kocsik és lovak figuráinak.[14]

A puritán konfuciánusoknak a fényűző temetéseket illető kritikáiból kiderül, hogy a temetkezések az „ősi", emberáldozatokkal járó szertartásokból idővel „civilizáltakká" alakultak, jelképes figurákkal, amelyek a halott rangját mutatták. Ez utóbbi módszer volt életben nemcsak akkor, amikor már idegenek leírásai is tájékoztatnak minket a kínai szokásokról (a Tang időkben, 618–907),[15] hanem jóval korábban is: erről tanúskodnak mind az írott források, mind az utóbbi időkben feltárt Han-kori sírok. Késői Zhou-kori szövegek – mint a

---

[11] De vö. COUVREUR 1951/II: 21; LEGGE 1960: 341 (347), ahol a fordítók a megállapítást Songra vonatkoztatják.

[12] KARLGREN 1957: No. 392g.

[13] ECSEDY 1984.

[14] Vö. LEGGE 1960: 347; COUVREUR 1951/II: 21.

[15] MAHLER 1959.

*Mozi*nek 墨子 a korabeli halotti fényűzést elítélő fejezetei –, valamint Han-kor végi és az utáni filozófusok értekezései is ezt erősítik meg.[16]

Valódi emberáldozatokat a Zhou-korban csak olyan „barbár" államokban szoktak feltételezni, mint például Qin 秦, amelyet hagyományosan elítéltek utolsó jelentős uralkodója, az első kínai császár, Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 despotikus módszerei miatt.[17] Az Első Császár feltételezhető sírja közelében mostanában folytatnak ásatásokat, de egyelőre itt is csak agyagfigurákat találtak.[18]

Song Baoong temetése tehát a mítoszok világához tartozik, még ha a szokásos hivatalos módon jegyezték is fel, és valószínűleg reprezentatív formája tette „elsővé" a krónikaírók emlékezetében. Természetesen a leírás a jelenlegi formájában is őrizheti a történelmi hagyomány valódi magját, bár az ilyesfajta temetkezés, ha igazoltan előfordult is, nem volt általános gyakorlat. Az emberáldozatok ilyen késői említései a korábbi korok gyakorlatát idézik: a Shang-korra vonatkozóan ugyanis a jóslócsontok és a régészeti feltárások is megerősítik a rítus meglétét.[19] Feltételezik, hogy többnyire a legyőzött ellenséget ajánlották fel a természetfölötti hatalmaknak ezekben a szertartásokban; ez jele lehet a kis közösségekből álló kínai társadalom zártságának is, amely képtelen volt eltartani a népességfelesleget. Mindez közvetve a többlet munkaerő kihasználatlanságáról informál minket, vagyis a rabszolgatartás hiányáról[20] – annak ellenére, hogy Kína korai történelmi korszakára néha ráerőszakolják a rabszolgatartó társadalmi rendet.[21] A Shang-kori emberáldozatok antropológiai vizsgálata azonban nem igazolja, hogy a feláldozottak idegenek lettek volna.[22] Ezért talán az a későbbi gyakorlat, hogy egy uralkodó a saját népéből származó szolgáit áldozta fel a temetkezésnél, szintén ősi hagyományokra vezethető vissza.

Ami az egyéb részleteket illeti, a Song-beli uralkodó temetésekor figyelmet érdemel a hármas koporsó motívuma. Ismeretes, hogy Kínában általában két koporsó őrzi a halottat, egy belső, a *guan* 棺 és

---

[16] *Mozi*, Jiezang fej. (*Mozi jiangu* 106–107); BALÁZS 1968: 86, 89 skk.

[17] Qin és az Első Császár értékelését mindig is meghatározták az előítéletek és a pillanatnyi politikai viszonyok. Például az 1960–70-es évek fordulója táján, „Konfuciusz bírálata" során az Első Császár minden tettét dicsőítették, míg a „négyek bandája" bukása után a véleményeket újraértékelték.

[18] TOPPING 1977; COTTERELL 1981.

[19] CHANG 1970; *Wenwu* 1981: 1, 1–8.

[20] TŐKEI 1959: 295–296.

[21] Például GUO 1975: 3–5.

[22] LI JI 1980: 255 skk.

egy külső, a *guo* 椁 (ez utóbbi két részből is állhat). Mindkettő anyagát megjelöli az írásjegy kulcsa, a „fa" (*mu* 木), ami, hogy pontosabbak legyünk, lakkozott fára utalt.[23] A gyakorlatban azonban más anyagból is készültek koporsók. A fenti esetben feltételezhető egy harmadik „koporsó" is, amely kagylómészből készült – ez utóbbit úgy magyarázzák, hogy a sír falát borították vele szigetelésképpen a nedvesség ellen.

Ez a legendás temetés addig maradhatott „első", amíg a császári idők kezdetén sor nem került egy még fényűzőbb és reprezentatívabb uralkodói temetésre: az Első Császáréra, Qin Shi Huangdiéra (i. e. 246–221–210). Sima Qian 司馬遷 (i. e. 145–86?), a történetíró elmondja *A történetíró feljegyzései*ben (*Shiji* 史記), hogy a birodalom alapítója uralkodása 37. évében halt meg.[24] Minthogy ez a fővárostól messze történt, a főminiszter, hogy elkerülje a várható zavargásokat, titokban vitette haza a holttestet. A gyakorlati nehézségekre utal, hogy a főminiszter és hivatalnokai tevékenységeire anekdotikus részleteket is olvashatunk: a holttestet szállító kocsira halakat raktak, hogy ezzel magyarázzák a rossz szagot.

A sírhely, a császár halhatatlanságának záloga több év alatt készült el, állítólag hétszázezer ember munkájával. Három forrásig (*quan* 泉) hatoltak le, és bronzzal bélelték ki a temetkezési helyet. A sírt megtöltötték kincsekkel, s automata íjakat szereltek fel, hogy megakadályozzák a későbbi sírrablást. A padozatot „folyékony ezüsttel" (*shuiyin* 水銀, egyesek szerint higannyal) töltötték meg, a folyók és nagy tavak (tengerek) megjelenítésére, hogy a padló a birodalmat jelképezze; a mennyezeten pedig a csillagos eget ábrázolták. Azok, akik részt vettek a munkálatokban, ott maradtak az uralkodó holttestével, hogy megőrizzék a titkot; e célból füvet és fákat is ültettek a sírdombra. (Nem tudunk meg technikai részleteket arról, hogy a sírt hol és hogyan őrizték a hűséges szolgák.) A jelek szerint mindez sikerrel járt, mert a sír kívánságuk szerint feledésbe merült, és egyelőre csak az a cserép hadsereg utal az Első Császár temetkezési helyére, amelyet állítólag ő készíttetett.

Nem meglepő, hogy ez a titokzatos, véres és fényűző temetés elhalványította a többi hasonló temetés emlékét, s az irodalmi és folklór-elbeszélések tárgyává vált. Az egyedi temetési szertartás nem tekinthető máshonnan való kölcsönzésnek, legfeljebb további királyi temetkezéseknek szolgált mintájául. A rítus eredete a meghatározatlan múltban keresendő, s a hagyomány át is léphette a határokat,

---

[23] KARLGREN 1957: 175e, 774e; XU SHEN 1963: VI.1, 125; a koporsóhasználat kegyes konfuciánus magyarázatát lásd TJAN 1952/II: 646–647.

[24] BODDE 1967: 25–26/2. jegyzet.

például a sztyeppe-régió irányába. Közvetítőjéül szolgálhattak a nomád hódítók – mint a xiongnuk 匈奴 –, s a hagyomány találkozhatott és ötvöződhetett a hasonló szokásokkal, például az emberáldozattal járó „szkíta temetkezéssel". Egyébként, kínai mintával vagy anélkül, a kínai történeti feljegyzések leírják, hogy ha a xiongnuk között meghalt valaki – valószínűleg az uralkodó vagy egy törzsfő –, kettős koporsóba helyezték, aranyba és ezüstbe, és sok alattvalóját és asszonyát („ágyasát") temették el vele, mégpedig százával, ezrével…

Az Első Császár temetése néhány motívummal megtoldja az „első" véres királyi temetést. Mindenekelőtt egy hegybe rejtették a sírt, és az uralkodót – ami különösen érdekes Attila sírjának magyar „meghamisítása" szempontjából –, szent számú (három) vízfolyás fölött vagy alatt temették el. Hármas koporsót krónikás nem említ, de a szövegből kivehető, hogy volt egy külső és egy belső koporsó, emellett a sírkamrát bronzzal bélelték ki (ennek mikéntjéről a szöveg hallgat). A „hármas koporsó" – a belső, a külső és a szigetelő réteg – megléte máshol is feltételezhető, például a fent említett Song-beli temetésnél. A szent hármasság egy Changsha környéki sírnál is megtalálható: a sírt három különféle talajréteg fedte, s a sírkamrában három külső és három belső koporsó volt egymásba helyezve.

Az Első Császárnál a harmadik „koporsó", vagyis a sír takaróanyaga, a bronz, a kínai civilizáció rituális fémje. Költségei miatt a fémek széles körű alkalmazása a holttest megőrzésére megoldhatatlan volt, de arra találhatunk példát, hogy a három fémréteg felhasználását a temetéseknél sikerült kisebb költséggel megvalósítani: egyes sírokban ugyanazon a koporsón arany-, ezüst- és bronz- (vagy arany-, ezüst- és vas-) díszítéseket alkalmaztak a 4–5. században – vagyis éppen a történeti Attila idején.[25] Végül egy félreérthetetlen példát is találunk a hármas koporsóra egy 694-ben alapított buddhista szentélyben, amelyet a „bitorló" Wu Zetian (684–705) építtetett a Tang-korban. Itt egy üveg ereklyetartót – amely „Buddha hamvait" tartalmazta – egy arany „belső koporsó" védett, az utóbbit pedig egy ezüst „külső koporsóba" helyezték, s mindezeket egy „bronzdoboz" rejtette harmadik koporsó gyanánt. Amint a dokumentumok közlik, az ereklyét egy „kőházban" tartották. A gazdagon díszített „belső dobozok" palotákat mintáznak, ami a Song-beli uralkodó koporsóját idézi. A finom fémmunka a burkolatokon nagy technikai-művészi ügyességről tanúskodik, míg a bronz jellegzetes archaizmust mutat. (Az arany, az ezüst és a bronz szimbolikus jelentősége a mai napig fennmaradt a modern sportversenyek érmeiben.)

---

[25] ANAZAWA–MANOME 1973: 6–12.

Az ősi bronz korából a vaskorba átlépve, a királyi és mitikus temetéseknél a bronz helyébe a vas léphetett. A birodalomalkotó sztyeppei nomád népek – például a xiongnuk –, amelyek legalábbis a fegyvereikkel a vaskort képviselték, különös jelentőséget tulajdonítottak a vasnak – a meteorvasnak is, de még inkább a vas előállításának –, amit a folklór is megerősít.[26] Az aranyat, ezüstöt és bronzot vassal kombinálták például Kína szomszédságában, Nanzhao államban; egy mongol népmese pedig újból és újból aranyból, ezüstből és vasból készült hármas koporsókat említ – akárcsak az Attila temetését megörökítő krónikarészlet.[27] (A magyar folklórban ezektől különböző fémek is szerepelhetnek, például ón borítja a „harmadik" koporsót.[28])

Az Attila temetéséhez kapcsolódó, a magyar hagyományban megőrzött motívumokkal – amelyekre Nyugat-Európában nem találunk párhuzamot – találkozhatunk tehát Kínában, jóval Attila és hunjai, valamint a xiongnuk i. e. 3. századi megjelenése előtt. Emiatt önkéntelenül is feltételezhetjük, hogy a kétféle temetési szokás között valamiféle kapcsolat volt, hiszen ugyanannak az eurázsiai kontinensnek a két távoli végén követték őket, amely területek között közvetítőül szolgáltak az egymás után következő sztyeppei lovas nomádok. Egyébként a történelmi feljegyzések csak kevés konkrét információt őriztek meg Qin Shi Huangdi többé-kevésbé történelmi temetkezését illetően, ami az „Attila sírjáról" szóló hagyomány folklór-jellegét is megerősíti. A titoktartás nehézségei, a munkaerő pazarlása – egy katonai táborban! –, az érckoporsók elkészítésének technikai problémái, a folyómederbe temetés stb. lehetetlenné teszik, hogy a valóságos temetés úgy zajlott le, ahogyan azt a hagyomány megőrizte. (Más, kevésbé jelentős személy hasonló temetése máshol, egy más korban természetesen elképzelhető volt.) Az ilyen típusú temetésre vonatkozó hagyomány, amely már legkésőbb a szkíta időkben kialakult, s amely talán a régi Mezopotámiára – vagy egyes elemeiben egészen az európai neolitikumra[29] – nyúlik vissza, arról tanúskodik, hogy az eurázsiai sztyepperégió európai és ázsiai végei között kulturális kapcsolat állt fenn.

A mitikus temetések egyes motívumai, ahogy ez a mítoszok természetéből adódik, a népi emlékezetben egyes kiemelkedő személyiségek köré csoportosultak, akik gyakran, de nem mindig történeti

---

[26] GRACH 1961: 86–92.

[27] Vö. LUCE 1961: 79; BESE 1982.

[28] KRÚDY 1981: 7–9.

[29] Legalábbis az emberáldozatok ismertek az európai vallási hagyományból (MARINGER 1942–45: 1–112).

személyek voltak. Így történhetett ez például Qin Shi Huangdi esetében Keleten, Attila esetében pedig Nyugaton. Sok mellékes részlet csatlakozhatott az „eredeti" históriához, még ha az összefüggés laza vagy igazolhatatlan volt is. Az égi „hadak útja" például, amely nem volt ismeretlen a sztyeppei népek körében, Magyarországon a „hun hadak" vagy „székely hadak" útjává vált; az emberáldozatok motívuma pedig, amelyek a Shang-kortól kezdve ismeretesek voltak Kínában is (főleg fontos épületek emelésénél),[30] Qin Shi Huangdi uralmához kapcsolódott Kelet-Ázsiában. A birodalomalapító kíméletlen intézkedéseivel járó számtalan áldozatot és szenvedést, például a Nagy Fal építésekor, egy bizonyos Meng Jiangnü személyesítette meg és jelképezte a hagyományban.[31] Maga a motívum, amely számos költői munkában szerepel Belső-Ázsiában és Kelet-Európában, Magyarországon is ismeretes, „A falba épített feleség" balladájában. Az egy meghatározott személy történetének folklorizációja, krónikás elbeszélése („hamisítása") tetten érhető a Nagy Faltól egészen a Kárpát-medencéig a „katonalány" történetében. Az 5–6. századi kínaiak, pontosabban az Észak-Kínában élő „barbárok" a lányt, aki apja és bátyja helyett ment a háborúba, Mulannak nevezték, de más néven a magyar népballadákban is szerepel.[32] Mindenesetre nincs mit csodálkozni azon, hogy egyes jelenségek vagy hiedelmek, amelyek valaha az egész sztyeppeövezetben ismeretesek voltak, ma csak az övezet legkeletibb végein, illetve Magyarországon találhatók meg.[33]

A „szkíta típusú" temetés, amelyet Kínában már a Shang-kortól, vagyis az i. e. 17–11. századtól – vagyis jóval a szkíta kor előtt – ismertek, hosszú életű volt Kelet-Ázsiában, s újra meg újra megerősíthette a vonatkozó hagyományt, újabb motívumokkal gazdagítva azt. Hol egyik, hol másik motívum fedezhető fel az uralkodói temetéseknél, amelyek közül némelyik kétségtelenül az Első Császár temetésére emlékeztet.

A nagy kínai császár temetésének részletei, a mennyezetre festett csillagokkal és a sírban rejlő kincsekkel stb. ismertek Kína szomszédságában is, például Korea területén, legkésőbb az i. sz. 4–6. századtól.[34] Japánban, az úgynevezett *kofun* ('régi sírok') kultúra leletei között is találtak ilyen típusú sírokat ugyanebből a korszakból, bár még további régészeti munka szükséges a kultúra teljes feltárásá-

---

[30] LI JI 1960: 188–189.
[31] TŐKEI 1967: 39–40.
[32] Mulan történetéről lásd TŐKEI 1958: 318–319.
[33] DIÓSZEGI 1958, 1967. Diószegi, a samanizmus kutatója, nemegyszer írt a magyar néphagyomány Keletre mutató archaizmusairól.
[34] Vö. GRISWOLD–KIM–POTT 1964: 68–72.

hoz. A Kína nyugati szomszédjai által követett hasonló temetési szokásokról – amelyeket Kínában barbárnak tartottak –, a Tang-dinasztia forrásai is beszámolnak, sőt folyókat is említenek temetkezési helyként.[35] Dzsingisz kán titkos sírja az ősi modell tökéletes megvalósítása, ami aztán további évszázadokig mintául szolgált egyes sztyeppei vezérek számára.[36] A Ming-kori (1368–1644) kínai császárok sírjai, amelyeket kőből kifaragott hivatalnokok és állatok védelmeztek, szintén a régi szokások tükreinek látszanak. Végül még a 20. századi Kínában is feltűnnek a régi hagyományok a „halottak napja" szertartásain, amelyek szintén az Első Császár – emberáldozatokkal is ellátott – temetésére emlékeztetnek.[37]

A sírkamra „csillagos mennyezete", amely szintén szerepet játszott a nagy császár sírdombjában, gyakran megjelenik a kelet-ázsiai királyi személyek temetkezéseinél, legalábbis Koreában, Dél-Kínában és Japánban; ez a motívum azonban ennél nyugatabbra nem található meg. A „legkülsőbb koporsó" – vagyis a sírkamra vagy „palota" – festett dekorációja azonban utat talált magának a sztyeppére, legkésőbb akkor, amikor a türkök saját uralkodójuk számára kínai mesteremberekkel készíttették el a nyughelyet.[38]

A sztyeppe történetének ebben a periódusában, vagyis a magyar honfoglalás előtti évszázadokban történhetett, hogy a magyar törzsek elődei – akik nyugati türk uralom alatt és kultúrájuk befolyásában élhettek – türk motívumokat vettek át. Ekkor ismerhették meg a Menandros által is leírt[39] türk királyi temetkezést az emberáldozatokkal, valamint a kazárok fényűző temetési szertartásait. Így hallhattak Magyarország földjének meghódítói Attila sírjáról, s találkozhattak olyan népekkel, amelyek korábban kapcsolatba kerültek a hunokkal. Mivel a Kárpát-medencében élő avarok után nem maradt valamiféle „avar hagyomány", nem tűnik valószínűnek, hogy az Attila sírjára vonatkozó hagyományt egy itt élő – s a népvándorlási hullámokban is helyén maradó – népcsoporttól örökölte volna meg a magyarság.

Magyarország első évszázadaiból nincs közvetlen (írott) bizonyíték a hun hagyomány létéről. Ebben a korban azonban a papi neveltetésű krónikaírók szégyellték volna, ha valamely „pogány" elem

---

[35] HAARH 1969: 321 skk., 343 skk., 346 skk. A kínai források megfelelő passzusai emberáldozatokról is szólnak, a királyi személyek szolgálatára és védelmére.

[36] Dzsingisz és Attila nevét gyakran hozzák kapcsolatba egymással az európai történeti munkák is, például GROUSSET 1952.

[37] DORÉ 1970: 62, 65–66, 72–73.

[38] TEKIN 1968: 237 (271–272), 247 (281).

[39] Vö. CHAVANNES: 240–241.

kerül be a keresztény hagyományba, sőt a Nyugat-Európához való tartozásra törekvés miatt kifejezetten tilos volt az ilyen motívumok megörökítése. A hun rokonság elméletének elterjedése és tartós népszerűsége az írástudói körökön kívül is, valamint Attila pozitív megítélése – amely temetkezése hagyományában is fennmaradt – arra engedhet következtetni, hogy Magyarország népességén belül élt egy elem, amely az „ő népének" tartotta magát. (Összehasonlításként: Dzsingisz kán emléke az „ő mongoljai" körében egészen máshogyan él, mint a tatárjárást megszenvedett népeknél.)

Van Magyarországon egy hagyományőrző szféra, legalábbis Erdélyben, ahol igen népszerű volt az ősi temetkezési móddal kapcsolatos hagyomány.[40] Még ha a lakosság elhagyta is eredeti területét, magával vihette meséit a nagy királyról és harcosairól, akiket „a domb alá" temettek (amelyet különböző helyeken kerestek is).[41] A szabadságharc után Petőfi Sándor, aki az egyik utolsó 1849-es csatában esett el, tovább élt a helyiek emlékezetében:[42] Segesvár környékén úgy tartották, hogy a költő élete a folyóban ért véget, és történetének némelyik részlete az „Attila sírja" hagyomány kliséire emlékeztet – mindez még az Attila-hagyománynak a magyar irodalomban történt újraéledése előtt. Attila a nyugat-európai folklórban is megjelent[43] – igaz,

---

[40] LÁSZLÓ 1944: 479–481. László Gyula úgy értelmezett egyes honfoglalás kori magyar sírokat, mint amelyek valamely régi temetkezési szokást tükröztek, fából, agyagból és egyéb olcsóbb anyagokból készült figurácskákkal jelképezve az emberáldozatokat a 10. században. Művében László Gyula úgy magyarázza a magyar hun-hagyományt, mint az avar birodalom után fennmaradt hun népesség folklórját. Később László úgynevezett „kettős honfoglalás" elméletét, amely egy honfoglalás előtti ismerkedést is feltételezett Magyarország területe és elődeink között, sokan bírálták, abban azonban alighanem lehet valami, hogy az avarok egy része kapcsolatban állhatott a magyar honfoglalók hagyományaival, sőt etnikus viszonyban is lehetett velük.

[41] Vö. azokkal a népmesékkel, amelyek – talán az irodalmi hagyomány által is befolyásolva – a 20. századig éltek Magyarország délnyugati szögletében. Az itt élő határvédő népességet a keleti határról telepítették át korábban (SZENTMIHÁLYI 1958).

[42] DIENES 1957: 264–267.

[43] Szepsi Csombor Márton, a magyar utazó-polihisztor nyugati útjáról (1616–1618) 1620-ban számolt be *Europica Varietas* című munkájában. A franciaországi tartózkodását tárgyaló részben, *Catalonia* cím alatt (Attila utolsó csatájára, Catalaunumra emlékezve?) felidézi Attila emlékét, s leír egy történetet, amely szerint a nagy csata után Attila elrendelte összes kobzosának, hogy játsszanak gyászzenét a csatában meghalt harcosok emlékére (SZEPSI 1968: 246–247).

ott csak félelmetes hódítóként –, nincs mit csodálkozni tehát azon, hogy emléke a magát valamilyen okból az „ő népének" tartó csoport körében is élő maradt.

Mindezek alapján tehát megszabadulva a félreértésektől és az elfogultságtól, az Attila sírjára vonatkozó hagyomány forrását a „világjáró" népmesékben és egyéb néphagyományokban kell keresnünk, amelyek ősi kulturális érintkezések és kontinenseken átnyúló hagyományok nyomait őrzik. A kérdés, úgy véljük, további tanulmányozásra érdemes.

Felhasznált irodalom

ANAZAWA WAKOU–MANOME JUNICHI. 1973. „Hoku En Hu So-hutsu bo no teikisuru mondai. (Nihon–Chōsen kōkogaku to no kanrensei)." *Kōkogaku Journal* 85: 6–12.

BALÁZS, ÉTIENNE. 1968. „La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han." In: Uő. *La bureaucratie céleste. Recherces sur l'économie et la société de la Chine traditionelle*. Paris, Gallimard. (Bibliothèque des Sciences Humaines.)

BESE, LAJOS. 1982. „On the Motive of Triple Coffin in a Mongolian Folk-tale." *Acta Orientalia Hung.* 36.

BODDE, DERK. 1967. *China's First Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty, as Seen in the Life of Li Ssu 280?–208 B.C.* Hong Kong, Hong Kong University Press.

CHANG, TSUNG-TUNG. 1970. *Der Kult des Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften. Eine paläographischer Studie zur Religion im archaischen China*. Frankfurt/Main, Veröffentlichungen des Ostasiatischen Seminars der Johann-Wolfgang-Universität.

CHAVANNES, E. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux.* Recueillis et commentés, suivi de *Notes additionelles* (St. Pétersbourg, 1900). Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve. N. d.

COTTERELL, A. 1981. *The First Emperor of China.* London, Macmillan.

COUVREUR, SERAPHINE. 1951. *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. La Chronique de la principauté de Lou.* Cathasia, Les humanités d'Extrême-Orient. (Série Culturelle des Hautes Études de Tien-tsin.)

CZEGLÉDY KÁROLY. 1969. *Nomád népek vándorlása Napkelettől Napnyugatig*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 8.)

DIENES ANDRÁS. 1957. *A legendák Petőfije*. Budapest, Magvető. (Táj és emlékezés.)

DIÓSZEGI VILMOS. 1958. *A sámánhit emlékei a régi magyar hitvilágban.* Budapest, Akadémiai.

DIÓSZEGI VILMOS. 1967. *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest, Akadémiai. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.)

DORÉ, H. 1970. *Manuel der superstitions chinoises ou petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Paris–Hong-Kong, Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Centre de Publication de l'Unité d'Enseignement et de Recherche. (Extrême-Orient – Asie de Sud-Est de l'Université de Paris.)

ECSEDY, ILDIKÓ. 1982. „The Oriental Background to the Hungarian Tradition about »Attila's Tomb.«" *Acta Orientalia Hung.* 36:1–3, 129–153.

ECSEDY, ILDIKÓ. 1984. „The New Year's Tree and Other Traces of Ancient Shamanistic Cults in China." In: HOPPÁL MIHÁLY (szerk.), *Shamanism in Eurasia I–II:* Forum 5. Edition Herodot, Göttingen, 107–121.

GRAČ, A. D. 1961. *Drevnetjurkskie izvajanija Tuvy. Po materialam issledovanij 1953–1960 gg*. Moscow, Tuvinskij Naučno-issledovateljskij Institut Jazyka, Literatury i Istorii, Izdateljstvo Vostočnoj Literatury.

GRISWOLD, A.–KIM, CHEWON–POTT, P. H. 1964. *Burma, Korea, Tibet.* Baden-Baden. (Kunst der Welt.)

GROUSSET, R. 1952. *L'empire des steppes. Attila. Gengis-khan. Tamerlan*. Paris, Payot. (Bibliothèque Historique.)

GUO MORUO. 1975. „Zhongguo gudai shi fenqi wenti." [A periodizáció problémája a régi kínai történelemben.] *Kaogu* 1975:5.

GYŐRFFY GYÖRGY. 1959. *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára.)

HAARH, E. 1969. *The Yar-lun Dynasty. A Study with Particular Regard to the Contribution by Myths and Legends to the History of Ancient Tibet and the Origin and Nature of its Kings*. København, G. E. C. Gad's Forlag.

JORDANES. *De origine actibusque Getarum*.

KARLGREN, BERNHARD. 1957. „Grammata Serica Recensa." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 29, Stockholm.

KRISTÓ GYULA. 1977a. *História és kortörténet a* Képes krónikáb*an*. Budapest, Magvető. (Gyorsuló idő.)

KRISTÓ GYULA. 1977b. *István király és műve*. Budapest, Gondolat.

KRÚDY GYULA. 1981. „Attila sírja." In: *A Tisza fia*. Budapest, Móra.

LÁSZLÓ GYULA. 1944. *A honfoglaló magyar nép élete.* Budapest, Magyar Élet. (Népkönyvtár 4.)

LEGGE, JAMES. 1960. *The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen*. Hong Kong, Hong Kong University Press. (The Chinese Classics V.)

LI JI. 1980. *Anyang*. Cannon House, Folkstone, Kent, England, University of Washington Press.

LUCE, GORDON H. (transl.) 1961. *Man Shu (Book of the Southern Barbarians)*. Ed. OEY, G. P. Data Paper 44, Southeast Asia Program. Ithaca, New York, Department of Far Eastern Studies, Cornell University.

MAHLER, J. G. 1959. *The Westerns among the Figurines of the T'ang Dynasty of China*. Roma, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. (Serie Orientale Roma XX.)

MARINGER, J. 1942–45. „Menschenopfer in Bestattungsbrauch Alteuropas. Eine Untersuchung über die Doppel- und Mehrbestattungen im vor- und frühgeschichtlichen Europa insbesondere Mitteleuropa." *Anthropos* 37–40, 1–112.

MÓRA FERENC. 1960. „Leszámolás Attilával. Utazás a földalatti Magyarországon." In: *A fele sem tudomány.* Budapest, Magvető, 397–404.
Mozi jiangu. In: *Zhuzi jicheng* IV. Beijing, Zhonghua Shuju, 1956.
QI SIHE. 1977. „Xiongnu xiqian ji qi zai Ouzhou de huodong." [A xiongnuk nyugatra vándorlása és vonulásuk Európában.] *Lishi yanjiu* 1977: 3, 126–141.
SZENTMIHÁLYI I. 1958. *A göcseji nép eredethagyománya.* Budapest, Akadémiai. (A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára.)
SZEPSI CSOMBOR MÁRTON. 1968. *Europica Varietas*. Budapest, Akadémiai.
TEKIN, T. 1968. *A Grammar of Orkhon Turkic.* Bloomington, Indiana University–The Hague, Mouton et Co. (Indiana University Publications, Uralic and Altaic Studies 69.)
TJAN TJOE SOM. 1952. *Bo Hu T'ung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall.* Leiden, E. J. Brill. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum VI.)
TOPPING, A. 1977. „Clay Soldiers: The Army of Emperor C'in." *Horizon,* January 1977.
TŐKEI, FERENC. 1958. „Poésie chinoise et poésie des peuples du Nord." *Acta Orientalia Hung*. 8, 314–319.
TŐKEI, FERENC. 1959. „Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit." In: BODROGI, TIBOR–BOGLÁR LAJOS (szerk.), *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biró sacra.* Budapest, Akadémiai, 291–318.
TŐKEI, FERENC. 1967. „Traces et débuts des ballades populaires dans la poésie chinoise antique." *Acta Orientalia Hung*. 20, 33–57.
WERNER, JÜRGEN–WALTER HOFMANN (eds.) 1967. *Herodot, Das Geschichtswerk: Griechische Reihe*. Berlin–Weimar, Erster Band, Aufbau-Verlag.
XU SHEN. 1963. *Shuowen jiezi*. Beijing, Zhonghua Shuju.

ŐRI SÁNDOR

A *Lunyu* hermeneutikája

I. A *Lunyu* szövegének problematikája

A *Lunyu* 論語, avagy a *Beszélgetések és mondások* – ahogy a címet Tőkei Ferenc oly kiválóan magyarította – minden bizonnyal a kínai emberek által hosszú történelmük során a legtöbbet olvasott és tanulmányozott mű. Ugyanígy a nyugati sinológia is igen sok figyelmet szentelt már e valóban rendkívül fontos, az egész kínai kultúrát és gondolkodást alapjaiban meghatározó könyvnek. A Han-kortól kezdve a kínai írástudók kommentárok ezreit írták a *Lunyu* különböző részeihez vagy egészéhez, s szinte minden jelentősebb nyelvre lefordították már, sőt angol nyelven a különböző fordítások tucatjait találhatjuk meg a könyvtárak polcain. Ezen kommentárok és fordítások azonban rengeteg pontban, sokszor igen jelentős kérdésekben is eltérnek egymástól.

Attól függően, hogy az eredeti szöveg szinte mindig lakonikus tömörségű, sokszor rejtélyes értelmű ősi szövegidézetekkel és nehezen értelmezhető, homályos utalásokkal teletűzdelt mondásait hogyan értelmezzük, Konfuciusz filozófiája rendkívül eltérő színezetet nyerhet. Azt azonban, hogy a Mester mit is gondolt és mondott valójában, minden kétséget kizáró tudományos alapossággal meghatározni ma már lehetetlen lenne. Minthogy azonban a szóban forgó szöveget valamiféleképpen mégis meg kell próbálnunk Konfuciusz eredeti gondolataihoz a lehető legjobban hozzáközelíteni, mindenekelőtt magának a *Lunyu*nek a szövegét és annak különböző forrásokból ránk maradt szövegváltozatait kell minél alaposabban tanulmányoznunk és egymással összevetnünk. Ugyanakkor semmiképp sem szabad e vizsgálódás irányát megfordítani, vagyis a már évszázadok óta meglévő, dogmaszerűen elfogadottá vált értelmezést kiindulópontnak tekinteni, és ezen értelmezéshez próbálni kényszeredetten megfeleltetni az eredeti szöveg sokszor teljesen más jelentésű sorait. Kizárólag ekképp lehetséges elérni azt, hogy a középkori kínai neokonfuciánus gondolkodók, és kiváltképp Zhu Xi 朱熹 filozófiai elgondolásai helyett valóban az eredeti konfuciuszi tanításokat idézhessük fel. Másrészről, csakis így kerülhetjük el a régi, de oly sokszor

igazságot nyerő mondást: „traduttore, traditore" – azaz: „a fordítók ferdítők".

A korai kínai filozófiai szövegek fordítása esetén nem lehetséges a pusztán a szavak (illetve írásjegyek) szótári jelentése alapján történő fordítás, úgy, hogy ráadásul az egyes mondásokat külön-külön kiragadjuk a szöveg egészéből. Sok neves sinológus véleményével ellentétben, mint ahogy azt az alábbiakban kifejtem, nézetem szerint a *Lunyu* szövegét mint egységes, szövegrészeiben összefüggő és kizárólag csak ezen egységes egészben vizsgálható és megérthető műnek kell tekinteni. E mű lényege nem a belőle oly sokszor idézgetett különböző aforisztikus bölcsességekben és erkölcsi intelmekben rejlik, hanem abban a koherens filozófiai rendszerben, amely csak és kizárólag az egész mű egységben kezelt mivoltából érthető meg. A *Lunyu* egységességének kérdése azonban egy igen vitatott pontja a sinológiának. Ezen polémia tisztázásához mindenekelőtt az eredeti szöveg felépítését, valamint az eddigi kutatások alapján rendelkezésünkre álló szövegváltozatok történetét kell alaposabban körüljárnunk.

A *Lunyu*vel kapcsolatban felmerülő három főbb filológiai kérdés a következő: a mű kora, a szerzősége és a napjainkban fennmaradt szövegváltozatok hitelessége.

Mindezen kérdésekre azóta próbálnak választ találni a *Lunyu*t kutató tudósok, amióta Qin Shi Huangdi az i. e. 213-ban végrehajtott konfuciánus-üldözés idején nemcsak a konfuciánus tudósok százait temettette el elevenen, hanem az ország minden részéből összegyűjtette a konfuciánus művek minden fellelhető példányát, s azokat elégettette. A „nagy könyvégetés" során semmisült meg a *Lunyu* szinte minden egyes példánya is, úgy, hogy a zsarnok császár halálát követő időszakban a még életben maradott konfuciánus tudósok saját emlékezetükből és rejtekhelyeken eldugott egyes töredékekből voltak kénytelenek újra lejegyezni Konfuciusz bölcsességeit. De minthogy egyetlen bizonyíthatóan Qin-kor előtti példány sem maradt fönn, ezért az elmúlt kétezer év során heves viták alakultak ki arról, hogy a több helyen, többek által újraírt szövegváltozatok közül melyik állhat vajon a legközelebb az eredetihez. S mivel a *Lunyu*vel együtt az eredeti szövegre vonatkozó minden egyéb történeti dokumentum is hamuvá lett, ezért, még ha előkerülne is egy Qin-kor előtti szövegváltozat, akkor sem tudhatnánk meg többet annak eredeti keletkezési koráról, illetve szerzőjének vagy szerzőinek valós kilétéről.

A *Lunyu* különböző részeinek eltérő stílus- és tartalombeli jellegét sokan azzal magyarázzák, hogy minden fejezetet más-más tanítvány, illetve a tanítványok által alapított iskolák tanítványai jegyeztek le. Mások azt feltételezik, hogy a *Lunyu* fejezetei nem egy korban születtek, hanem a hosszú évszázadok során egymáshoz adódó

konfuciánus bölcsességek gyűjteményével állunk szemben. Ezen kérdések tisztázásához tekintsük most át, hogy melyek azok a konkrét adatok, amelyekre a sinológusok támaszkodhatnak a *Lunyu* korát, szerzőségét, illetve szövegének egységességét illetően.

II. A *Lunyu* eredete

A mű legkorábbi címe – a korabeli egyéb filozófiai művekhez hasonlóan – az eszmei szerző neve után *Kongzi* 孔子 volt, s csak néhány száz évvel Konfuciusz halála után kezdtek *Lunyu* néven hivatkozni rá. A mű legkorábbi említését a *Liji* 禮記 egyik fejezetében, a *Fangji*-ban találhatjuk,[1] de ebből is csupán azt tudhatjuk meg, hogy a Han-kor előtt már létezett egy *Lunyu* című mű. A legkorábbi, tényleges információval szolgáló feljegyzés a Ban Gu 班固 által az i. sz. 1. század vége felé írt *Hanshu*ban 漢書, azaz *A Han-dinasztia történeté*ben található. Ebből megtudhatjuk, hogy a korai Han-korban (i. e. 206–i. sz. 9) a *Lunyu*nek már három változata létezett: a *Lulun* 魯論, azaz a *Lunyu* Lu államból származó változata, mely húsz fejezetből *(pian)* állt; a *Qilun* 齊論, azaz a Qi államból származó *Lunyu,* amely huszonkét fejezetet tartalmazott; végül pedig az archaikus írással íródott *Gulun* 古論 (vagy *Guwen Lunyu* 古文論語), azaz az „ősi *Lunyu*", amely a hagyomány szerint Konfuciusz házának falából került elő Jingdi 景帝 császár uralkodása idején (i. e. 157–141), s amely huszonegy fejezetből állt. Ezen utóbbi *guwen* szöveget azután a Kong család korabeli feje, Kong Anguo 孔安國 kezdte el tanulmányozni, az ő munkájának gyümölcse *A Lunyu írásjegy- és jelentésmagyarázata* (*Lunyu xunjie* 論語訓解) című mű lett, amely azonban nem maradt fenn.

A három fenti *Lunyu*-változat közül a *Lulun*t és a *Qilun*t együtt *jinwen* 今文, azaz „új szöveg" néven említik a Han-kori írások, minthogy ezek a Han-korban általánosan elterjedt és használatos írásmóddal íródtak, míg a *Guwen Lunyu* az ettől sokkal régebbi és a Han-korban már egyáltalán nem használatos, úgynevezett békaporonty-írással íródott.[2]

A *jinwen* és a *guwen* szövegek közötti fő különbséget azonban nem a fejezetek eltérő száma, de még csak nem is az írásbeli megje-

---

[1] LJZS 51.16a–b.

[2] A „békaporonty" írás (*kedou wenzi* 科斗文字) az írásjegyek kinézete után kapta nevét, minthogy a viszonylag nagy „fejrészhez" hosszan elnyújtott „farokrész" társult.

lenítésük adta, hanem az, hogy a kétféle szöveg több mint négyszáz írásjegyben eltért egymástól.[3] Minthogy azonban a *Guwen Lunyu* meglehetősen rejtélyes úton került napvilágra, az ennél sokkal folytonosabb történetet magának tudó *jinwen* szövegek hívei nemegyszer hamisítványnak titulálták a *Gulun*t.

A *Lunyu*t jellemezvén a Késői Han-kori krónikaíró, Ban Gu így ír:

> A *Lunyu* Kong mesternek tanítványai és kortársai felé intézett szavait tartalmazza, valamint a tanítványokkal folytatott beszélgetéseit, illetve azokat a mondásokat, amelyeket a tanítványok hallottak Mesterüktől. Abban az időben minden tanítványnak megvolt a maga feljegyzésgyűjteménye, így hát amikor a Mester elhunyt, követői összegyűjtötték egymás jegyzeteit és megszerkesztették azt a művet, amelyet ma *Lunyu* néven ismerünk.[4]

A mű szerzőségét illetően He Yan 何晏 úgy vélte, hogy Konfuciusz közvetlen tanítványai jegyezték le a *Lunyu*t,[5] mely elméletet Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) továbbpontosította azzal, hogy meg is nevezte azokat a tanítványokat, akik e munkát elvégezték, Zhonggong 仲弓, Zixia 子夏 és Ziyou 子游 személyében.[6]

A Tang-korban, Liu Zongyuan 柳宗元 ezzel szemben azon a véleményen volt, hogy a Mester mondásait két másik tanítvány, Zengzi 曾子 és You Ruo 有若 gyűjtötte egybe.[7] A *Lunyu* talán legnevesebbnek mondható, de mindenképpen a mű későbbi értelmezésére legnagyobb hatást gyakorló Song-kori kommentátora, Zhu Xi (1130–1200) ezen utóbbi vélekedéssel értett egyet.[8]

A modern sinológia, a hajdani tudósokkal ellentétben, sokkal óvatosabb a szerzők megnevezésével kapcsolatban. A legtöbb kutató úgy véli, hogy a szerzőket nemhogy lehetetlen pontosan megnevezni, de a teljes mű még csak nem is egyazon korban született, hanem évszázadok hosszú során keresztül, darabonként íródott és egymáshoz kapcsolt (némelykor toldott-foldott) alkotásról van szó. Arról azonban, hogy az egyes részek milyen sorrendben keletkeztek, valamint hogy mely részek tükrözik valóban Konfuciusz eredeti gondolatait, és melyek csupán a késői korok apokrif betoldásai, erősen megoszlanak a vélemények.

---

[3] LYYS 7/54–77.
[4] HS 30., 1717.
[5] LYJJ 22.3.
[6] LYZY 234–260; Konfuciusz tanítványainak életével kapcsolatban bővebben lásd még Őri 2002.
[7] LHDJ 68–69.
[8] LYXS 5.a/45–78.

James Legge szerint a *Lunyu* legnagyobb részét Konfuciusz közvetlen tanítványainak tanítványai jegyezték le úgy, ahogy az szájhagyomány útján mestereiktől rájuk hagyományozódott. E munka időpontját Legge nagyjából az i. e. 5. század végére, 4. század elejére tette.[9]

Qian Mu 錢穆 szerint a mű nagy része a Zhou-kor végén, a Qin-kor elején keletkezett.[10]

Zhu Weizheng 朱維錚 ezen keletkezési időpontot még későbbre, a Nyugati Han-dinasztia korára, az i. e. 157–87 közötti időszakra datálta.[11]

Arthur Waley szerint a *Lunyu* legrégebbi része a III–IX. fejezet, a többi fejezet pedig későbbi kompilációk eredménye. Mindemellett Waley elképzelhetőnek tartotta azt is, hogy nincs egyetlen olyan mondás sem a *Lunyu*ben, amely valóban Konfuciusztól származna.[12]

D. C. Lau ezzel szemben a *Lunyu*t két részre osztotta: az első tizenöt fejezetre és az utolsó öt fejezetre. Álláspontja szerint az utolsó öt fejezet sokkal később keletkezett, mint az első tizenöt.[13]

A talán egyik legfrissebb és legeredetibbnek mondható, ugyanakkor leginkább vitatható elméletet a Brooks szerzőpáros dolgozta ki a *The Original Analects* című, a közelmúltban megjelent könyvében. Waleyvel egyetértenek abban, hogy a *Lunyu* legrégebbi részének minden bizonnyal a III–IX. fejezeteket tekinthetjük, de úgy vélik, hogy az időbeli sorrendet ezeken a fejezeteken belül még finomabban is meg lehet határozni. Elméletük szerint a legősibbnek, s egyszersmind Konfuciusz tényleges tanításaihoz a legközelebb állónak a IV. fejezetet lehet tekinteni. A IV. fejezetet követően a *Lunyu* egyéb részeinek keletkezési sorrendjét ekképp határozzák meg: V–XI., III., XII., XIII., II., XIV., XV., I., XVI–XX. Nézetük szerint a *Lunyu* mind a húsz fejezete nagyjából i. e. 515 és i. e. 221 között keletkezett, úgy, hogy átlagosan 14 évente jegyeztek le egy fejezetet.[14]

A *Lunyu* eredetének és szerzőségének kérdéskörén túlmenően fontos kutatási támpontot jelentenek a műhöz írt kommentárok, illetve a kommentátorok és sinológusok által számozásukban átrendezett, írásjegyeikben sokszor újraszerkesztett szövegváltozatok is, mely kérdéskör leglényegesebb pontjait az alábbiakban tekintjük át.

---

[9] LEGGE 1971: 16.
[10] LYYL 23./5.
[11] LYJJCS 40–52.
[12] WALEY 1949: 21–26.
[13] LAU 1979: 222.
[14] BROOKS 1998: 201–312.

III. A *Lunyu* szövegszerkezete és kommentárjai

A napjainkban általánosan ismeretes szöveg húsz fejezetből (*bian* 編) áll, melyek mindegyike több-kevesebb részre (*zhang* 章), vagyis mondásokra és beszélgetésekre tagozódik, ezekből az egész műben nagyjából ötszáz található.[15]

A hagyományos nyugati sinológia a fejezeteket római számmal, míg a részeket arab számokkal jelöli (például XII./3.). A legújabb kori sinológusok ettől némiképp eltérően a fejezetek számait is arab számokkal adják meg (12./3.). Az eredeti kínai szöveg semmiféle sorszámozást nem tartalmaz. Nagyjából a Han-kortól kezdve – a könnyebb hivatkozás érdekében – a fejezetek első részének első két írásjegyét szokás feltüntetni a fejezetek egyfajta címeként, de ezek semmiféle jelentőséggel nem bírnak, sőt olykor önmagukban értelmezni sem lehet őket, hiszen ezen írásjegyek a szövegből önkényesen lettek kiragadva, tekintet nélkül arra, hogy az ekképp kreált fejezetcímnek önmagában van-e értelme. Épp ezen ok miatt vált általánossá a nyugati sinológiában a fejezetek számozása a fejezet címének lefordítása helyett. Ráadásul nem szabad elfelejteni azt sem, hogy ezek a legkorábbi szövegben sem szerepeltek. Ezen túlmenően az eredeti szövegben nemhogy fejezetcímek, de még központozás sem volt, vagyis a napjainkban kezünkbe kerülő „eredeti" *Lunyu* szövegében található pont, vessző, kettőspont stb. mind a Qin-kor utáni kommentátorok, sőt olykor nyugati sinológusok munkájának eredménye. Mondani sem kell, hogy ezen központozás erősen befolyásolhatja, illetve behatárolhatja a szöveg értelmezését; és a központozás kommentátorról kommentátorra, sinológusról sinológusra kisebb vagy nagyobb mértékben, de rendre eltér egymástól. Ezért hát azon sinológusnak, aki az eredeti szöveget kívánná tanulmányozni, kiváltképp ajánlatos a különböző központozások teljes figyelmen kívül hagyása.

A *Lunyu* egyes fejezetein belül a különböző részek sorrendje teljességgel szabálytalan, és úgy tűnik, nem követ semmiféle logikai rendszert. Véleményem szerint azonban épp ezen logikátlannak és rendszertelen összevisszaságnak tűnő elrendezés adja a *Lunyu* igazi rendjét, vagyis: a rendszertelenség maga a szöveg rendszere.

Elmondható, hogy a világ minden egyes része általában önmagában is egységes egészet alkot, s habár a különböző részeknek az egymáshoz fűződő kapcsolata sokszor távolinak látszik, vagy akár nem

---

[15] A mondások száma természetesen attól függ, hogy bizonyos passzusokat összekapcsolunk-e egy résszé, vagy két, esetleg három különálló résznek tekintjük őket.

is kimutatható, s talán tökéletes rendszerbe foglalni nem is lehetne őket, mégis e részek rendszertelennek látszó sokszínű összevisszasága egy nagy egységes egészet alkot, mely részek végül is így együtt nyerik el igazán a maguk teljességét. Hasonlóképpen elmondható mindez a *Lunyu*ről is, mely bár különálló részek rendszertelen halmazának tűnik, mégis mondanivalójának teljes értelmét csak ezen részek egysége fedheti fel. Ezen egység megtalálása azonban igen fáradságos és nem kevés intuíciót igénylő folyamat, melyről a *Lunyu* maga így ír:

Shusun Wushu egy alkalommal a hercegi udvarnál folytatott beszélgetése során így szólt a főminiszterhez:

– Zigong sokkal kiválóbb erényű, mint Konfuciusz.

Mindezen szavakat Zifu Jingbo elmondta Zigongnak, mire Zigong ezt mondotta:

„Hadd hasonlítsam mindezt
egy falhoz, mi egy palotát körülvesz.
Az én falam csupán vállig ér,
s azon keresztül megpillanthatja bárki
házam belső szobáinak szépségét.
Mesterem fala ezzel szemben
jó pár láb magasságba ívelő,
és aki nem találja meg annak kapuját,
hogy azon keresztül haladjon át,
az sosem láthatja meg a bent rejlő
ősök templomának szépséges pompáját,
s a szobák százainak gazdagságát.
De azok csak kevesen vannak,
kik az ő kapujára rábukkannak.
S az az úr, ki a fenti szavakat mondta,
nem éppen ezek közé sorolható!”[16]

A *Lunyu* valójában a Világegyetem, az emberi élet és a „sors” allegóriája: a triviális logikai rendszereket figyelmen kívül hagyó, s azokon felülemelkedő irracionális Rend – a különálló, önmagukban is létező részek egészének dinamikus, sematikus rendszerbe nem foglalható, mégis harmonikus egészet alkotó tökéletes egysége, mely egység ugyanakkor sokszínű és sokféleképpen szemlélhető.

Kétségtelen azonban, hogy a ma ismeretes mű szerkezete látszólag több különböző korban, több különböző szerző által jött létre. A napjainkban legszélesebb körben ismeretes, úgynevezett „hagyományosan fennmaradt” *Lunyu*re a legnagyobb hatást a Han-kori

[16] *Lunyu* XIX./23.

Zhang Yu 張禹 tette, aki i. e. 48 körül megpróbálta egységesíteni a *Lunyu*nek a korban ismeretes változatait, úgy, hogy a *Lulun*t tekintette az alapszövegnek.[17] Ezen munkájához támogatást a császártól, Chengditől 成帝 kapott, akinek Zhang Yu korábban a tanítómestere volt. Zhang Yu a *Lunyu*höz elkészítette saját kommentárját is, mely munka együttes címe *Zhanghou lun* 張侯論 volt, utalva arra, hogy a császár a szerzőt a későbbiekben Anchang 安昌 grófjává *(hou)* nevezte ki. A *Lunyu* ezen változata a Han-korban olyan nagy népszerűségnek örvendett, hogy jelentőségében túlszárnyalta a többi változatot, míg végül ez lett az a szöveg, amelyet i. sz. 175 körül, több más klasszikus *jinwen* szöveggel együtt kőtáblába vésték. A szintén Hankori He Yan (i. sz. 190–249) szerint a *Lunyu* ezen feldolgozása szolgáltatott alapot minden későbbi kommentár számára. Ezt látszik igazolni a nemrégiben Dunhuangban töredékes kézirat formájában előkerült, Tang-korból származó, de eredetileg a Han-korban íródott Zheng Xuan-féle kommentár, illetve *Lunyu*-változat is, mely szintén Zhang Yu változatát tekintette alapnak.[18]

Az i. sz. 2. században élt Zheng Xuan nemcsak a *Lunyu*, de az egész akkori klasszikus irodalom egyik legjelentősebb kommentátora volt. Saját *Lunyu*-változatának, illetve -kommentárjának megszerkesztésénél egyaránt figyelembe vette a *Lunyu* mindhárom akkortájt ismeretes változatát. Habár Zheng Xuannek ez az összehasonlító elemzése már korán elveszett, a közelmúltban talált néhány töredékes archeológiai lelet alapján a kutatóknak sikerült ennek az igen fontos kommentárnak nagyjából a felét összeállítaniuk.[19]

A későbbi évszázadok során a Zhang Yu- és a He Yan-féle változatok, illetve kommentárok egyforma mértékben használatosak voltak egészen a Tang-korig, amikor is a He Yan-féle tanulmány végül is felülkerekedett minden más változaton. He Yan a Zheng Xuan-féle kommentárt tekintette alapjának, de ahol csak lehetett, figyelembe vett más Han- és Wei-kori kommentárokat is. Természetesen a *xuanxue* 玄學 iskola eszméi erősen érzékelhetők He Yan értelmezéseinek hangnemében, minthogy ő maga ezen iskola egyik legkiemelkedőbb képviselője volt.

A későbbi koroknak a He Yan-féle kommentárra építő legjelentősebb példája Huang Kan 黃侃 kommentárja (*Lunyu yishu* 論語義疏), mely a Liang-dinasztia idején tekintette át az akkortájt fellelhető *Lunyu*-változatokat, illetve azok szövegértelmezéseit.

---

[17] HS 81, 3347.
[18] HARUMICHI 1981.
[19] MAKEHAM 1997.

Huang Kan tanulmánya után egy hosszú szünet következett, s csak a Song-dinasztia (960–1279) idején kezdtek el újabb átfogó és jelentős szövegértelmezéseket készíteni. E tevékenység legnevesebb képviselője kétségkívül Zhu Xi (1130–1200) volt, aki azonban munkáját három másik neves konfuciánus filozófus, Zhang Zai 張載 (1020–1077), Cheng Yi 程頤 (1033–1107) és ezen utóbbi testvére, Cheng Hao 程顥 (1032–1085) eszméire építette. Zhu Xi a *Lunyu*vel kapcsolatban három művet írt, illetve állított össze: *A Lunyu jelentéseit* (*Lunyu jiyi* 論語集義), *A Lunyu kommentárjait* (*Lunyu jizhu* 論語集註) és *A Lunyuvel kapcsolatos kérdésekt* (*Lunyu huowen* 論語或問).[20]

Zhu Xi kommentárjai azonban, a korábbi kommentátorok munkáitól eltérően, messze túlmennek az egyszerű szövegmagyarázaton, és sokkal inkább Zhu Xi saját filozófiájának egyfajta alátámasztásaként próbálják meg a *Lunyu* szövegét értelmezni.[21] Ennek ellenére a Song-kortól egészen a császárkor végéig (1911) a Zhu Xi-féle értelmezés maradt a hivatalosan elfogadott változat, melynek szellemiségéhez azután a császári hivatalnokvizsgákon évszázadokon át igazodni kellett. A konzervatív konfuciánus kutatók mind a mai napig ezt a Zhu Xi-féle verziót tekintik a *Lunyu* egyedül elfogadható értelmezésének, még akkor is, ha a Zhu Xit időben jóval megelőző kommentátorok esetleg teljesen másként magyaráztak egyes szövegrészeket, sőt még akkor is, ha az újabb régészeti leletek ellentmondani látszanak a Zhu Xi-féle értelmezésnek.

A Yuan-korban azután Zhu Xi kommentárját Hu Guang 胡廣 (1370–1418) egészítette ki késői Song-, illetve Yuan-kori kommentárokkal.[22]

A legkorábbi, vagyis Han-kori kommentárok gondolatiságához csak a Qing-korban tértek újra vissza egyes tudósok.[23] Eme utóbbi kommentárok nem annyira filozófiai, mint inkább filológiai szempontok alapján elemezték a *Lunyu*t.[24] A Qing-kor talán egyik legjelentősebb tudósa, Xi He 西河 (Mao Qiling 毛奇齡) is a Han-kori hagyományokhoz nyúlt vissza, s kommentárgyűjteményében (*Xi He quanji* 西河全集) erősen ellenzi a Zhu Xi-féle magyarázatokat.

---

[20] Zhu Xi két kommentárgyűjteménye: *Si shu ji zhu* 四書集注 és *Lunyu xü shuo* 論語序說.

[21] A Zhu Xi-féle *Lunyu*-értelmezés más kommentátoroktól erősen eltérő stílusával kapcsolatban példaként lásd ŐRI 2000.

[22] Hu Guang kommentárjának címe: *Si shu ji zhu da quan* 四書集注大全.

[23] A Han-kori kommentárok feleleventésének neve: *hanxue* 漢學.

[24] Főbb Qing-kori kommentátorok: Zhu Yizun 朱彝尊, Ruan Yuan 阮元, Chen Zhan 陳鱣, Feng Dengfu 馮登府, Zhai Hao 翟灝, Liu Baonan 劉寶楠.

Az eddigiekben megemlített kommentárok természetesen csak a legfontosabbak, hiszen teljes és hiánytalan képet adni a *Lunyu*höz írt kommentárirodalomról majdhogynem lehetetlen lenne, mivel a címek felsorolása is több oldalt venne igénybe.

Mindemellett a középkori kommentárokon túlmenően napjainkban van még egy forrástípus, amely a *Lunyu*t kutató sinológusok számára elsődleges fontosságúvá vált: a közelmúltban napvilágra került archeológiai leletek között talált *Lunyu*-szövegek, illetve -szövegrészletek. Ezek közül talán a dingzhoui *Lunyu* a legfontosabb, mely terjedelmét és korát tekintve túlszárnyalja a többi, hasonló módon felfedezett szöveget.

IV. A „dingzhoui *Lunyu*"

Dingzhou 定州, vagy másképp Dingxian 定縣, Pekingtől nem messze, Hebei tartományban helyezkedik el. A Han-dinasztia korában ez a terület a zhongshani 中山 királysághoz tartozott. A királyság fővárosa, Dingxiancheng 定縣城 városfalának környékén elterülő dombvidék a hosszú évtizedek során tucatnyi király és főnemes temetkezési helyévé vált. A sírok régészeti feltárása közben a 40-es számmal jelölt sírban, amely Liu Xiu 流脩, azaz a Zhongshan-beli Huai király 中山懷王 földi maradványait őrizte, igen érdekes leletekre, többek között írásos emlékekre is bukkantak.

Liu Xiu a Han-dinasztia Xuan császárának idején uralta országát, s i. e. 55-ben hunyt el. Sírjának feltárására 1973-ban került sor. A sírt valamikor a Nyugati Han-kor (i. e. 206–i. sz. 9) vége felé valószínűleg sírrablók fosztották ki, illetve rongálták meg, a benne rejlő feliratos bambuszlapokat pedig összekeverték és részben felgyújtották. A bambuszlapocskák legtöbbje súlyosan megrongálódott és darabokra töredezett, s még a megmaradtak is többnyire megperzselődtek. Mindezekből adódóan a régészeknek olyan rendkívül nehéz feladattal kellett szembenézniük, mintha csak egy hatalmas kirakós játék darabkáit kellett volna összeilleszteniük, mely darabokon sokszor csak egy-egy írásjegy bekormozódott és töredékes rajzolata látszott. A bambuszlapokon kívül a sírban találtak még egy könyvkést, egy téglalap alakú tuskövet és egy kisméretű, rézből készült víztartó edényt is. Ezen túlmenően a sírban mindenfelé selyemhamut találtak, ami arra utal, hogy a király mellé minden bizonnyal selyemtekercsekre írt kéziratokat is elhelyeztek, amelyek azonban a fosztogatás következtében a tűz és az enyészet martalékai lettek.

1974-ben a leletet a Kulturális Minisztériumba szállították restaurálás, illetve további tárolás céljából. A bambuszlapok tartalmának első részleges publikálására azonban csak 1981-ben került sor a *Wenwu* című archeológiai folyóirat 8. számában. A hosszú késlekedésnek különféle okai voltak. 1976-ban ugyanaz a tudóscsoport, amelyik a mawangdui selyemtekercsek szövegén is dolgozott, megbízást kapott a dingzhoui bambuszlapok rendezésére, illetve szövegének rekonstruálására. A munkát azzal kezdték, hogy a bambuszlapokon található írásjegyeket átírták jegyzetpapírokra, úgy, hogy egy jegyzetpapír felelt meg egy bambuszlapnak. Ezt követően a jegyzetpapírokat sorrendbe állították és megszámozták. Néhány hónappal a munka elkezdése után azonban a Tangshanban bekövetkezett pusztító erejű földrengés miatt a kutatást félbe kellett szakítani. A földrengés következtében, a körültekintő tárolás ellenére, a bambuszlapokat őrző faláda felborult, és a benne lévő leletek nemcsak hogy újra összekeveredtek, hanem a törékeny bambuszlapocskák további súlyos sérüléseket is szenvedtek. Habár a kutatók a munka nagy részét már a földrengés előtt elvégezték, az utolsó simítások egészen 1980-ig várattak magukra. Ekkor egy másik csoport fogott hozzá a bambuszlapok titkainak feltárásához, két neves tudós, Liu Laicheng 劉來成 és Li Xueqin 李學勤 vezetése alatt. Támaszkodva természetesen az előző tudóscsoport eredményeire, elsőként a *Lunyu* szövegének rekonstruálásához kezdtek neki.

1981-re a kutatók végeztek minden olyan bambuszlapocska elemzésével, amelyen akár csak egyetlen olvasható írásjegy is fellelhető volt. Mindennek eredményeként a *Lunyu*vel együtt összesen nyolc klasszikus mű maradványait tudták beazonosítani: *A Ru iskola mondásai* (*Ru jia zhe yan* 儒家者言), *Ai herceg kérdései az igazság öt útja felől* (*Aigong wen wu yi* 哀公問五義), *A Nagy Tanító életrajza* (*Bao fu chuan* 保傅傳), *A Nagyherceg* (*Tai gong* 太公), *a Wenzi* 文字, valamint Liu'an királyának, Liu Dingnek, az i. e. 56-ban Han Xuandi császárnál tett látogatásáról szóló följegyzése (*Liu'an wang chao wu feng er nian zheng yue qi ju ji* 六安王朝五風二年正月起居記).

Annak ellenére, hogy a rekonstrukciós munka 1981-ben befejeződött, nyilvánosságra nem hozott okból kifolyólag Liu Laicheng és Li Xueqin csak az 1993-as év vége felé tették közzé a *Lunyu*re vonatkozó kutatási eredményeiket, illetve magát a sírban feltárt szövegtöredéket.[25]

---

[25] A cikkben szereplő, a dingzhoui *Lunyu*re vonatkozó összes adat forrásául ennek az 1993-as publikációnak az 1997-ben önálló könyv formában megjelentetett újrakiadása szolgált. (*Lunyu – Dingzhou Hanmu zhujian.* Beijing, Wenwu Chubanshe, 1997.)

A *Lunyu*höz tartozó 620 darab részben vagy egészben megmaradt bambuszlapon 7576 írásjegyet tudtak azonosítani, ami valamivel kevesebb, mint a fele a hagyományosan ránk maradt *Lunyu* terjedelmének. Hajdanán az eredeti bambuszlapok 16,2 cm hosszúak és 0,7 cm szélesek voltak, s mindegyikükön 19–21 írásjegy helyezkedett el. A bambuszlapocskák selyemcérnával voltak egymáshoz kötve, amelyet a lapocskák mindkét végéhez, valamint a közepéhez erősítettek. Habár a cérnaszálak vagy elégtek, vagy egyszerűen elmállottak az évszázadok során, a bambuszlapokon hagyott nyomaik nagy segítséget nyújtottak a kutatók számára a lapocskák helyes sorrendjének megállapításakor. Míg a *Lunyu* húsz fejezete közül egykét fejezet akár 60-70 százalékban is rekonstruálható állapotban volt, más fejezeteknek csak töredékei maradtak meg. Ezen utóbbiak közé tartozik például az I. fejezet, melynek összesen csupán 20 darab írásjegyét lehetett azonosítani. Ezzel szemben a XV. fejezet, a maga 694 írásjegyével, 77 százalékban maradt fenn.

Találtak továbbá tíz olyan bambuszlaptöredéket, melyek általában a könyvek végén helyezkedtek el, s melyek az adott könyv fejezeteinek és írásjegyeinek a számát voltak hivatva megjelölni, sajnálatos módon azonban azonosításuk – vagyis annak megállapítása, hogy melyik mutató melyik fejezethez tartozott – nem volt lehetséges.

Minthogy a dingzhoui *Lunyu*t i. e. 55-ben helyezték el a sírban, ezért keletkezése mindenképpen ez előtti időre datálható, s ezáltal minden bizonnyal régebbi, mint a már fentiekben említett Zhang Yu által i. e. 20 körül összeállított *Lunyu (Zhanghou lun)*. Ez utóbbi szöveg a Keleti Han-kortól kezdve az általánosan elfogadott szövegváltozat volt, s egyben ez volt a dingzhoui *Lunyu* megtalálását megelőzően a legkorábbi ránk maradt *Lunyu*-szöveg.

A korai, még a neokonfuciánus átértelmezéseket megelőző, a régészeti kutatások során előkerülő *Lunyu* szövegeknek rendkívüli fontosságuk van. A szövegváltozatok között található eltérések mind filológiai, mind filozófiai szempontból igen jelentősek. Például a hagyományosan fennmaradt szövegben a különböző fejezeteken belüli mondások száma sokszor nem egyezik meg a dingzhoui *Lunyu* számozásával. Ezen túlmenően, a különböző mondások a dingzhoui szövegben gyakran máshol vannak tördelve, mint a hagyományosan fennmaradt szövegben. Van, hogy amit a dingzhoui szöveg két részre tagol, ugyanazt a mondást a hagyományosan fennmaradt szöveg egybeveszi, s ugyanez megfordítva is igaz. A két szöveg közötti összes írásjegyváltozat-beli eltérést, valamint a nyelvtani partikulák közötti eltéréseket is tekintve, elmondható, hogy szinte egyetlen olyan mondatot sem találunk a két szövegben, melyek tökéletesen megegyeznének egymással. Hogy ugyanezt számokkal is érzékel-

tessem: a két szöveg között több mint 700 helyen van kisebb-nagyobb eltérés, s ha figyelembe vesszük, hogy a dingzhoui *Lunyu*nek 7576 írásjegyét sikerült azonosítani, s mindezen írásjegymennyiség csupán kevesebb, mint a fele a teljes szövegnek, látható, hogy a teljes dingzhoui *Lunyu* eredeti állapotában nagyjából 20 százalékában térhetett el attól a szövegtől, amelyet ma ismerünk.

A dingzhoui *Lunyu* szövegével kapcsolatban, a benne használt írásjegyek, illetve egyéb grammatikai és strukturális elemek tanúsága alapján, általános konklúzióként megállapítható, hogy a *Lulun,* vagyis a Lu-beli *Lunyu* egy változatával állunk szemben, mely *Lunyu*-szövegváltozat a dingzhoui leletet megelőzően elveszett műként volt számon tartva.

Számos olyan elemmel találkozhatunk a dingzhoui szövegben, mely a hagyományosan fennmaradt változathoz képest a szöveg régebbi mivoltáról tesz tanúbizonyságot. A hagyományosan fennmaradt szöveghez képest a dingzhoui szövegben sokszor az írásjegyek egyszerűbb, úgynevezett „gyökér" formáját találhatjuk meg, ezen alapírásjegy-formához később értelmi szűkítés, illetve pontosítás céljából hozzárakódó írásjegyelemek nélkül. Másrészről pedig néhol éppen az írásjegyek bonyolultabb, tehát régebbinek tekinthető ábrázolásának használata figyelhető meg. Továbbá a dingzhoui szövegben sokkal kevesebb a nyelvtani partikula, bár olyan szövegrész is akad, ahol épp a hagyományosan fennmaradt szövegben kevesebb a partikula.

Terjedelmi okokból természetesen a jelen tanulmányban mindezen eltérések összességét még csak felsorolni sem lehetne, nem is beszélve azok magyarázatairól. A kérdés fontosságát érzékeltetendő csupán egyetlen példát szeretnék megemlíteni, melynek súlya messze túlmutat a nyelvészeti kérdéseken, s immár filozófiai vonzata is van. Ezen kérdés értelmezésének mikéntje akár az egész *Lunyu* értelmezésére, vagyis Konfuciusz filozófiájának meghatározására is rányomhatja bélyegét.

Az általánosan elfogadott hagyomány szerint Konfuciusz nemcsak ismerte és tanulmányozta a *Yijing*et, vagyis a *Változások könyve* című jóskönyvet, hanem még előszót is írt hozzá – legalábbis ezt állítja a neokonfuciánus tradíció, mely saját kozmológiai érveinek alátámasztása végett a *Yijing*et beemelte a konfuciánus kánonba, s ekképp az öt konfuciánus klasszikus könyv (*wu jing* 五經) részévé tette.[26] Minthogy a *Yijing* eredetileg jóskönyv volt, és szövegének tartalma csak meglehetős nehézségek árán hozható összefüggésbe a

[26] Az „öt klasszikus" *(wu jing): Yijing, Shujing, Shijing, Liji, Chunqiu.*

Lunyu szellemiségével, ezért a neokonfuciánus kommentátoroknak szükségük volt egy összekötő kapocsra, mely alátámasztani látszik érveiket a *Yijing* mellett. Ezt a bizonyítékot a *Lunyu* egy rövidke mondásában vélték megtalálni:

A Mester mondotta:
„Ha életem éveihez még hozzáadhatnék,
ötvenet abból a *Yijing* tanulmányozására fordítanék,
s akkor lehetséges volna talán,
hogy nagy hibákat többé nem követnék el."[27]

Ezen mondásból kiindulva a nyugati sinológia jó része arra az álláspontra jutott, hogy Konfuciusz maga babonás volt, hitt a jóslásokban, következésképp a sámánokban és boszorkányokban is. Tehát mai megfogalmazással élve mélyen vallásos, istenektől és szellemektől félő ember volt, vagy hogy Leo Wieger szavait idézzem: „Konfuciusz idősebb korára az őt sújtó nehézségek és reményvesztettség miatt melankolikussá és babonássá vált. Egyre csak azon sajnálkozott, hogy nem tanulmányozta már korábban és alaposabban a jóslás művészetét."[28] Természetesen ehhez hasonló következtetésekkel sokszor találkozhatunk a kínai filozófiával általánosan foglalkozó művekben, sőt a Konfuciusz filozófiáját részletesebben elemző szakkönyvekben is. Mindezen vélekedések azonban rögvest megdőlni látszanak, és erősen kétségesekké válnak, ha figyelembe vesszük a dingzhoui *Lunyu* szövegét is, melynek fordítása a következőképp hangzik:

A Mester mondotta:
„Ha életem éveihez még hozzáadhatnék,
ötvenet abból bizonnyal tanulásra fordítanék,
s akkor lehetséges volna talán,
hogy nagy hibákat többé nem követnék el."[29]

Amint láthatjuk, a dingzhoui *Lunyu*ben a *Yijing*et is jelentő *yi* írásjegy egyáltalán nem szerepel, hanem helyette egy másik, hangalakjában ugyan azonos, de piktogramjában és jelentésében teljességgel eltérő *yi* írásjegy található. Ez az utóbbi *yi* általában nyomatékosító szóként szerepel, melyet a fenti szövegváltozatban jobb híján „bi-

---

[27] *Lunyu* VII./16. – a hagyományosan fönnmaradt, „kanonizált" szövegváltozat alapján.
[28] WIEGLER 1927: 126.
[29] *Lunyu*, VII./16. – a dingzhoui *Lunyu* szövege alapján.

zonnyal"-nak fordítottam.[30] Annak ellenére, hogy a hagyományosan fennmaradt szövegben szereplő („*Yijing*ként" is értelmezhető) *yi* 易 írásjegy viszonylag gyakran, a szóban forgó részt nem számítva kilenc alkalommal fordul elő a *Lunyu*ben, mégis egyik másik helyen sem fordítható „*Yijing*nek".[31] Így ez a *yi* írásjegy a *„Yijing"*, azaz *„Változások könyve"* jelentésben egyedül ebben az egy részben fordulna elő.[32]

Nagy valószínűséggel a két írásjegyet a korai kommentátorok valamelyike cserélte fel. A Han-kori Sima Qiannek 司馬遷 *A történetíró feljegyzései* (*Shiji* 史記) című művében például már a *„Yijing"* változat szerepel.[33] Ezt a későbbi korokban bekövetkezett írásjegycserét támasztja alá több kutatónak azon véleménye is, hogy az eredetileg csak jósláshoz használt *Yijing* Konfuciusz korában még egyáltalában nem is létezett, vagy csak egyes elemeiben volt használatos a nép között tevékenykedő kuruzslók, sámánok, varázslók és jósok köreiben.[34]

V. A *Lunyu*-kutatás jövője

Mint ahogy azt a fentiekben említettem, kétezer év óta keleti és nyugati kutatók százai próbálkoztak azzal, hogy a *Lunyu* lehető legautentikusabb jelentését és értelmét megtalálják. Sokan úgy gondolhatják, hogy mindezek miatt napjainkban az ez irányú kutatás már értelmét vesztette, hiszen „mi újat találhatnánk még a szöveggel kapcsolatban, amit kétezer év alatt nem találtak meg előttünk mások?" De nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy „eredeti *Lunyu*ről", vagyis a minden kétséget kizáróan a „nagy könyvégetés" előtti idő-

---

[30] Ezen *yi* egyéb szótári jelentései: 'és, szintén, is, továbbá, hasonlóképpen, azonban, mindamellett, ugyanúgy'.

[31] Más helyeken általában 'könnyűt, felszínest, problémamentest' jelent (vö.: *Lunyu* III./4., VIII./12., XIII./15., XIII./25., XIV./11., XIV./44., XVII./4.). Csak két esetben jelenti azt, hogy 'valami helyett tekint valamit, megváltoztat valamit' (vö.: *Lunyu* I./7., XVIII./6.).

[32] A *yi* írásjegy *Yijing*ként való értelmezését még az az egybeesés sem támasztja érdemben alá, hogy a *Yijing* 28. hexagramja épp a „Nagy hibák" *(da guo)* nevet viseli.

[33] SJ 47.

[34] LEYS 1997: 254.

ből származó *Lunyu*ról továbbra sincsen tudomásunk, s a sok különböző ránk maradt szövegváltozat igen jelentős mértékben ellentmond egymásnak. Mindazonáltal Kínában egyre több helyen folynak régészeti feltárások, s egyre-másra kerülnek elő az ősi sírokból bambuszlapokra és selyemtekercsekre íródott szövegek. Már eddig is rengeteg leletet tártak fel, mely szövegekből sokat még fel sem dolgoztak a kutatók. De az igazi kutatás és az igazán nagy felfedezések érzésem szerint még csak ezután fognak bekövetkezni, hiszen az eddig feltárt leletek többsége úgymond véletlenül, építkezések és földmunkák során előkerült tárgycsoport volt. Kínában a szisztematikus régészeti kutatás még várat magára, de a közeljövőben minden bizonnyal tanúi lehetünk majd egy-két rendkívüli új lelet előkerülésének. Ezeknek köszönhetően minden valószínűség szerint lesz még mit módosítanunk nemcsak a *Lunyu*vel kapcsolatos eddigi álláspontunkon, hanem az egész ókori kínai kultúráról és történelemről alkotott képünkön is. Ismerve az érintetlenül lévő ókori kínai sírok hatalmas számát és a kínaiaknak az írott szövegekkel szemben tanúsított kitüntetett figyelmét, nem lennék meglepődve, ha a jövőben sok új, eddig nem is ismert, vagy már rég a feledés homályába merült írás előkerülése mellett a *Lunyu*nek is felbukkannának olyan változatai, melyek magának Konfuciusznak az életéhez s a tanítványok első feljegyzéseihez nyúlnak vissza – új feladatokat és kihívásokat adva ezzel a jövő sinológusainak.

Felhasznált irodalom

Rövidítések

HS = BAN GU. *Hanshu.* [A Han-dinasztia története.] Beijing, Zhonghua Shuju, 1975.

LHDJ = LIU ZONGYUAN. *Liu Hedong ji*. Shanghai, Renmin Chubanshe, 1974.

LJZS = *Liji zhushu.* In: CHENG 1965.

LYJJ = HE YAN. *Lunyu jijie (xu).* In: YANG 1986.

LYJJCS = ZHU WEIMING. *Lunyu jieji cuo shuo*. In: *Kongzi yanjiu* 1., 1986. 40–52.

LYXS = ZHU XI. *Lunyu xu shuo.* In: ZHU XI: *Sishu wujing.* Tianhan, Tianhanshi Guji Shudian, 1932.

LYYL = QIAN MU. *Lunyu yaolüe*. Shanghai, Shangwu, 1930.

LYYS = HUANG KAN. *Lunyu yishu*. In: CHENG 1965.

LYZY = LIU BAONAN. *Lunyu zhengyi*. In: CHENG 1965.

SJ = SIMA QIAN. *Shiji.* [A történetíró feljegyzései.] Beijing, Zhonghua Shuju, 1982.

CHENG SHUDE. 1965. *Lunyu ji shi.* Taipei, Shangwu.
BROOKS, E. BRUCE–TAEKO, A. 1998. *The Original Analects, Sayings of Confucius and His Successors. A New Translation and Commentary*. New York, Columbia University Press.
HARUMICHI ISHIZUKA. 1981. „The text of *Lunyu,* with commentaries by Zheng Xuan, discovered in Dunhuang and Turfan." *Journal Asiatique* 269: 101–108.
LAU, D. C. 1979. *Confucius: The Analects.* London, Penguin Books.
LEGGE, JAMES. 1971. *Confucius: The Analects, The Great Learning and The Doctrine of the Mean. (Translation, with Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, Copious Indexes and Dictionary of All Characters.)* New York, Dover Publications, Inc.
LEYS, SIMON. 1997. *The Analects of Confucius.* New York, W. W. Norton and Company.
Lunyu – Dingzhou Hanmu zhujian. 1997. Beijing, Wenwu Chubanshe.
Lunyu. [Beszélgetések és mondások] In: LEGGE 1971.
MAKEHAM, JOHN. 1997. *The Earliest Extant Commentary on Lunyu* (Lunyu Zheng zhi zhu). Hawaii Press.
ŐRI SÁNDOR. 2000. „A konfuciuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a *zhong–shu* fogalompáros." In: HAMAR IMRE (szerk.), *Mítoszok és vallások Kínában.* Budapest, Balassi, 37–49. (Sinológiai Műhely 1.)
ŐRI SÁNDOR. 2002. *Konfuciusz élete és kora.* Budapest, Kossuth Kiadó.
TŐKEI FERENC. 1980. *Kínai Filozófia, Ókor, I–III. kötet.* (Válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta: Tőkei Ferenc.) Budapest, Akadémiai Kiadó.
TŐKEI FERENC. 1995. *Konfuciusz: Beszélgetések és mondások.* (Fordította, bevezette és jegyzetekkel ellátta: Tőkei Ferenc.) Szeged, Szukits Könyvkiadó.
WALEY, ARTHUR. 1949. *The Analects of Confucius*. London, George Allen and Unwin Ltd.
WIEGLER, LEO DR. 1927. *A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*. (Translated by Edward Chalmers Werner.) Beijing, Xianxian Press.
YANG SHUDA. 1986. *Lunyu shu zheng*. Shanghai, Kexue.

PRUTKAY CSABA

Három Barlang Négy Kiegészítés, avagy a taoizmus írásos hagyománya[1]

A taoista templomok bejáratában találhatunk egy megjelenésében haragvó, az isteni ranglétrán második–harmadik helyet elfoglaló istenséget: Wang Lingguant 王靈官, vagy más néven Wang Tianjunt 王天君, a taoista szentiratok őrét.[2] A kínai hitvilágban az úgynevezett népvallás (*minsujiao* 民俗教) templomainak őrzőjeként is tisztelik.[3] A buddhista panteon templom- és Dharma-őrének, Wei Tuónak 韋陀[4] a taoista megfelelője. Mint a taoista szentiratok őre, ő felelős a tan védelméért és a hagyományt hordozó kánonnak (*daozang* 道藏), a Három Barlang Négy Kiegészítésnek (*sandong sifu* 三洞四輔) a sértetlenségéért. Ez a mára sok száz könyvet (*daoshu* 道書) és szentiratot (*daojing* 道經) magába foglaló gyűjtemény több évszázados fejlődési folyamat eredménye. Egyaránt tartalmazza a klasszikus taoizmus szent könyveit, a *Laozi*t 老子 és a *Zhuangzi*t 莊子, valamint a különféle rítusok és mágikus eljárások leírásának könyveit (*fangshu* 方術),[5] a Yinyang iskola (*yinyangjia* 陰陽家), a Halhatatlanok iskolája (*shenxianjia* 神仙家), a Ge Hong-i 葛洪 hagyomány szövegeit, a főbb taoista hagyományok reveláció útján keletkezett szentiratait és jó néhány ősi szöveg hagyományát. Ezek mind az évszázadok során kerültek

---

[1] Jelen tanulmány a taoista kánon kialakulását vizsgálja. A Tang-kortól, majd az Öt dinasztia korától a Ming-korig bővebben lásd NIENHAUSER 1986: 138–174.

[2] Szobra nagyrészt az oltárral szembefordulva áll, de egyes templomokban annak háttal, a bejárat felé helyezkedik el. Tigrismintás fegyverzetben, kis taoista koronával a fején ábrázolják. Arca általában vörös színű, nagy szakállt visel és három szeme van, fülében pedig szőrcsomó. Kezében korbácsot vagy mágikus kardot tart, egyes változatok szerint vasdorongot. Jellemzője a bal kezével formázott mágikus kéztartás (*zhifa* 指法), mely a démonok elűzésének eszköze. Ismert olyan ábrázolása is, melyben bal kezében pecsétet vagy bárdot tart. STEVENS 1997: 72.

[3] A népvallás egy sajátosan eklektikus, sok elemet és kultuszt magába olvasztó, tipikusan „kínai" vallásos jelenség.

[4] STEVENS 1997: 91.

[5] *Fangshu* kategóriába sorolják: az orvoslás *(yi)*, jóslás *(bu)*, csillagászat *(xing)*, valamint a formák elemzésének *(xiang)* könyveit. Bővebben a *Fangshu*ról lásd *Zhonghua daojiao dacidian*.

be a kánonba, s fokozatosan váltak a taoista írásbeli hagyomány hordozóivá.

A kínai kultúrában mindig is nagy szerepe volt az írásbeliségnek. Az írásbeliség jelentette a kultúra és a hagyományok továbbélésének legfőbb eszközét. A taoista szentiratokra leggyakrabban használt szó, a *jing* 經, megegyezik a konfuciánus hagyomány klasszikus könyvekre használt szavával. Habár a buddhizmus Kínába kerülése után a buddhista szútrákat is a *jing* szóval fordították, ez mégsem jelenti azt, hogy a *jing*nek mindhárom vallásos hagyományban ugyanaz lenne a jelentése. A taoizmusban a szent szövegek egy idő feletti térben, a teremtés előtti, eredendő (*yuan* 元) állapotukban léteznek és csak a beavatottak előtt nyilvánulnak meg. Így minden szentirat része az oszthatatlan egész Taónak, s lényegileg hordozza is azt.[6] A taoista hit szerint az egyes, reveláció útján kinyilvánított szövegek vagy közvetlenül a Taóból, vagy valamely istenség közvetítésével jelennek meg az emberi világban.[7] Gyakran a szövegeket alkotó írásjegyek is hordozzák ezt az égi eredetet, és úgynevezett felhőírásból *(yunzhuan)* állnak össze. Mivel írásjegyeikben is hordozzák a Taót, ezért egyfajta talizmánként is kezelik őket, mint a legfelsőbb igazságnak a hordozóit, melyek létükkel is képesek az univerzum rendjét helyreállítani, s az ártó erőket elűzni. *A megszabadulás szentirata* (*Durenjing* 度人經) saját eredetét szintén a teremtés analógiájára írja le:

> Kezdetben az elsődleges lélegzet *(yuanqi)* töltötte ki a teret. Ez a lélegzet lassanként számtalan felhő-pecsét írásjegyet alkotott, melyek fényt és hangokat árasztottak. Eonokkal később, égi írástudók aranytáblákba vésték a rajzolatokat, és a csillagudvar könyvtárában őrizték. További világkorszakok teltek el, majd a szövegeket égi hírvivők kinyilvánították a taoista beavatottak előtt.[8]

A Tang-kori taoista irat, a *Jinming qizhen*[9] a könyveket a szentképekhez hasonlatosaknak írja le, s a taoista szertartások alatt a képekhez hasonlóan szigorúan szabályozott módon mutatnak be füstölőáldozatot a szentiratoknak is. Az egyes szertartások alkalmával be-

---

[6] A taoista kánonban sokféle jelzőt használnak az egyes szövegek, könyvek megnevezésére. Az egyes szövegek címeiben is jó néhány írásjegy utal arra, hogy milyen szöveggel is van dolgunk. Például: jáde lapok *(yupian)*, égi írás *(tianshu)*, kinyilvánított igaz szöveg *(zhenwen)* stb.

[7] A különféle revelációk útján létrejövő szöveghez hasonló rajzolatokról bővebben: GROOT 1983: VI/1295.

[8] Kenneth Dean angol fordítása nyomán (DEAN 1993: 48). Bővebben a *Durenjing*ről: YAMADA in: *Taoist Handbook*.

[9] REITER 1998: 132.

mutatott rítusok közül a szövegek és talizmánok elégetésének rítusa is az írások égi eredetével függ össze. A szertartás során elégetett szövegek füstté alakulva visszaszállnak az Égbe, beteljesítve egy kozmikus ciklust, mely a megnyilvánulásuk és visszatérésük rítusán alapul. A taoista hagyomány szerint e ciklus ismétlődése az egész közösség számára erénygyűjtő cselekedetnek számít, s így az egész közösség javát szolgálja.[10]

A taoista mozgalmak vezetői a hagyomány szerint mind revelációk során kapták meg azokat a szent szövegeket, amelyekre az egyes mozgalmak épültek, így az írásos hagyomány a taoista vallás legkorábbi megjelenésétől fogva jelentős szerephez jutott. A vallásos taoizmus legkorábbi időszakától még a könyv (*shu* 書) terminust is használták a taoista írások *(daoshu)* jelzésére, mely ilyen összefüggésében a taoizmus varázsló (*fangshi* 方士) hagyományának különböző technikáit megörökítő szövegeket jelenti. Minden jelentős szöveghagyománnyal bíró taoista iskola alapítójának és mesterének a nevéhez jó néhány ilyen *daoshu* fűződik, melyek a történelem folyamán bekerültek a taoista kánonba, és így mára a taoista szöveghagyomány szerves részét képezik. A taoizmus klasszikus korszakában (i. e. 500–200) keletkezett művek, a *Laozi,* a *Zhuangzi,* a *Guanzi* 管子, a *Liezi* 列子 és a *Huainanzi* 淮南子 jelentették az első olyan szöveghagyományozódásokat, amelyek a taoista gondolatokat, a taoista metafizika alapjait, valamint a kultuszok és gyakorlatok elméleti alapvetését megőrizték, s mint „taoista hagyományt" közvetítették.

A Han-kor második felében, amikor az első nagy, a taoizmus filozófiájára alapuló vallási mozgalmak kibontakoztak, szintén nagy szerepet kaptak az egyes mozgalmak szellemi hátteréül szolgáló szentiratok. Ezek közül az egyik legjelentősebb *A leghatalmasabb béke szent könyve* (*Taiping jing* 太平經) című mű volt. Ez a könyv több taoista mozgalomnak és vallási szerveződésnek is elméleti hátteréül szolgált. Egy korábbi taoista hagyománynak, a Sárga Császár és Laozi nevével fémjelzett *Huanglao xue* 皇老學 hagyománynak a gondolati hátteréből született. A Huanglao tanítások ötvözték a *Laozi* és *Zhuangzi* taoista klasszikus művek hagyományának a tanításait, s megfelelő analógiákat alkottak a Tao, a világ dolgai, a politikai folyamatok és a kormányzás vonatkozásában. A Huanglao hagyománynak nem volt vallásos szervezete. A Keleti Han-kor második felében, Yan Xi 延熹 (ur. 158–166) alatt a palotában áldozati oltárt állítottak Laozinek, Buddhának és a Sárga Császárnak, mint a három leginkább tisztelt istenségnek. A Huanglao hagyományban a kultusz

[10] Bővebben lásd DEAN 1993: 48.

legfontosabb eleme a Laozinek állított oltárok előtt végzett áldozati szertartás volt.[11] A Huanglao tanításokat közvetítő *Taiping jing* így nem véletlenül vált a Han-kor egyik legnépszerűbb vallásos klasszikusává. A *Taiping jing* gondolati hátteréből, tehát közvetve a Huanglao tanításokból nőtt ki a Zhang Jue 張角 nevével fémjelzett Taipingdao 太平道, a Zhang Daoling 張道陵 alapította Tianshidao 天師道 és Zhang Xiu 張修[12] mozgalma, a Wudoumidao 五斗米道 is.[13] Ezen mozgalmak közül a Tianshidao volt az, amelyik számos, a taoista írásos hagyomány számára fontos szentiratot őrzött meg a hagyományában, így a kor másik jelentős klasszikusnak számító könyvét, mely nagy hatást gyakorolt a korai taoista vallásra, egy kommentárt, a *Xiang'er*t 想爾.[14]

A *Xiang'er* – bár a *Laozi*hez íródott kommentárként tartják számon – természetét tekintve mégsem teljesen az. Mint ahogyan sok más munka a kínai vallások történetében, ez is inkább csak a *Laozi* köré épülő kultuszok gondolatiságából táplálkozik, mintsem magából a *Laozi*ből, bár ténylegesen kommentálja annak néhány fejezetét. A könyv feltételezhető írója Zhang Lu 張魯, a Zhang Daoling által alapított Tianshidao hagyomány harmadik mestere, Zhang Daoling unokája. A *Xiang'er* a korai hanzhongi[15] taoista gyülekezet számára gyakorlatiasan mutatta be a Tao működését a vallás és hitélet szempontjából, kevésbé képviselve a Laozi és Zhuangzi nevével fémjelzett misztikus hagyományt. Ezek a gyakorlati tanítások azt tárgyalják, hogy miként kell a hívőknek a Tao szerint helyesen viselkedniük. A szöveg létrejöttét vizsgálva felmerülhet az a következtetés, hogy a *Xiang'er* is az akkor oly gyakori szellemkultusz hatására jött létre, mégpedig valamely médium kinyilatkoztatása által.[16]

---

[11] CHEN YINGNING 2000: 124. A Huanglao hagyományról bővebben lásd XIONG TIEJI 2001.

[12] A taoista írásokban kevés hivatkozást találni Zhang Xiura, így egyes kutatók úgy vélik, hogy neve csak elírás, és eredetileg Zhang Hengről, Zhang Daoling fiáról van szó. BOKENKAMP 1997: 67/17. jegyzet.

[13] A *Wudoumidao* és Zhang Jue közötti kapcsolatról lásd BOKENKAMP 1997: 32. A három Zhang mozgalomról lásd uo.: 34.

[14] A *Xiang'er*ről bővebben lásd BOKENKAMP 1997: 29.

[15] A Tianshit követő közösségek i. sz. 190–215 között többnyire a Sichuani-medencétől északra, a Han fővárostól, Changantól 200 kilométernyire délnyugatra elhelyezkedő zárt völgyben, a Hanzhong-völgyben éltek. Többek között az ún. hanzhongi közösség feloszlásának köszönhető az, hogy a Tianshi hagyomány Kína-szerte elterjedt.

[16] A szöveg nem tartalmaz saját létrejöttére utaló szakaszokat. BOKENKAMP 1997: 37.

A taoizmus írásos hagyománya még két jelentős *Laozi*-kommentárt őrzött meg, a Heshanggong 河上公- (2. sz.?) és a Wang Bi 王弼-féle (226–249) kommentárt. Ezek alapvetése a *Xiang'er*hez képest újabbnak számít a taoizmusban, hiszen a *Laozi*ben foglalt elveket a bölcsek (*shengren* 聖人) számára magyarázzák, míg a *Xiang'er* közelebb áll a Han-kor előtti *Laozi*-értelmezéshez annyiban, hogy az alapelveket, s így magát az egész könyvet is csak az uralkodók számára teszi követendővé.[17] Ez nem mond ellent annak a megállapításnak, hogy a korai vallásos taoista gyülekezetek is ezen könyvből ismerték meg a Tao működését, hiszen a kommentárt a Zhangok hierarchiájában előkelő helyet elfoglaló italáldozók (*jijiu* 祭酒), azaz „oktatók" közvetítették a hívők felé nyilvános tanításaik során.[18]

Szívünk megőrzi békéjét, ha nem látjuk azt, amire vágyhatunk. Ha nem vágyunk rá, hogy lássuk, az azzal egyenlő, mintha nem is látnánk. Ne engedjük, hogy szívünk kibillenjen egyensúlyából. Ha kibillen, fékezzük meg. Ha így cselekszünk, akkor bár a Tao eltávolodik, mégis vissza fog térni. Ha viszont szívünk vad vágyainak engedelmeskedünk, akkor a Tao örökre elhagy bennünket.[19]

Magának a kommentárnak a létrejöttét is nagyban befolyásolta az a tény, hogy a szervezetté váló vallásosság megkövetelte olyan írásos művek széles körben való elterjedését, melyekből a taoista alaptanítások a hívők számára világosan elsajátíthatók voltak. Ez hívta létre *A Nagy Tao családjainak parancsolatai és tilalmai* (*Dadaojia lingjie* 大道家令戒) című könyvet is,[20] amely az Igaz Egység[21] (*Zhengyi* 正一) iskolán belüli előírásokat és tilalmakat tartalmazta.

---

[17] Ez egybevág azokkal az elképzelésekkel, melyek szerint a *Laozi* nem a hétköznapi taoista gyakorlatokat végzők számára készült útmutató, hanem az uralkodók számára készült mű, amely a birodalom felett való uralkodás alapelveit fogalmazza meg.

[18] A Zhangok hierarchiájának szerkezete tükrözi a korabeli Han császári hivatalnoki struktúrát, annak hatására alakult ki. Fontosabb szintjei: az italáldozó *(jijiu)*, a történetíró *(zhubu)*, a parancsnok *(ling)* és a szellemkatona *(guizu)*. ROBINET 1997: 56–57.

[19] Bokenkamp fordítása nyomán.

[20] Angol fordításban: BOKENKAMP 1997: 165.

[21] Az Igaz Egység és az Égi Mesterek iskolája ugyanannak a hagyománynak két neve. A *zheng* szó a 'kiigazít, helyes, igaz' értelemben itt arra vonatkozik, hogy az iskola elhatárolódott minden más, nem „tiszta" taoista tanítástól és gyakorlattól, így a népvallások kultuszaitól *(minsujiao)* és más hagyományoktól, melyek nem tartoztak a Zhangok fennhatósága alá. Ezért az iskolát ebben az értelemben „ortodoxnak" is nevezik. A harma-

A későbbi taoista vallásos könyvek létrejötte és kialakulása is nagyban függött a vallás továbbfejlődésétől. A nagy írásos hagyományok, mint a Shangqing 上清 és a Lingbao 靈寶, elsőbbségüket kívánták alátámasztani a taoista hagyományokon belül, így egyre komplexebb módon mutatták be tanításaikat. Többek között ez is befolyásolta *A Három Ég belső magyarázatainak szent könyve* (*Santian neijie jing* 三天內解經) című munka létrejöttét, mely a Zhangok taoizmusának metafizikáját volt hivatva bemutatni a hívőknek, visszahelyezve a Zhangok taoista hagyományát az azt megillető pozícióba. Szükség volt erre annál is inkább, mert a Shangqing és a Lingbao hagyományok ősiségüket azzal igyekeztek alátámasztani, hogy részletesen, metafizikai alapokon magyarázták szöveghagyományaik ősi voltát oly módon, hogy a tanításaikat visszavezették a Tao teremtés előtti állapotához, ahol még minden az egység állapotában létezett. Ezzel igazolták tanításaik felsőbbrendűségét a taoista hagyományon belül. *A Három Ég belső magyarázatai* szintén a világ teremtését magyarázta, a Zhangok „három lélegzet" (*sanqi* 三氣) teóriáját felhasználva. Ez alapján a világ a misztikus (*xuan* 玄), az eredendő *(yuan)* és a valódi (*shi* 實) lélegzet (*qi* 氣) kiáradásából született, s ez teremtette meg a három Eget (*santian* 三天), mely a tan metafizikájának alapkoncepcióját alkotta. A könyv, a Tao megjelenésétől magyarázza a Zhangok hagyományának fontosabb állomásait, ezzel utalva annak elsődleges voltára. Mindvégig nagy szerepet kap az ekkorra már isteni rangra emelkedett Laozi kultusza, aki itt nemcsak egy egyszerű istenként jelenik meg, hanem mint a Tao megtestesülése, s így a világ esszenciája.

A Tao mindent megelőzve, természetes voltában keletkezett. Sötét, nedves, párás és átlátszatlan volt, keletkezésének nem volt oka. A semmiben született, magát létrehozva. Átalakulva megszülte az Út és Erény tiszteltjét, mely

---

dik név, amelyet még említenek, az Öt Mérő Rizs iskolája (Wudoumidao), ami arra a gyakorlatra utal, hogy a hívőknek az év bizonyos időszakában öt mérő rizst kellett a Zhangok raktáraiba beszolgáltatniuk a vallásos szolgáltatások fejében. Egyesek szerint (például Bokenkamp) a Wudoumi nevet a korabeli történetírók adták az iskolának, sőt a konfuciánus hagyomány gúnyosan Rizslopóknak is nevezte az Égi Mestereket. Ugyanakkor azzal, hogy Bokenkamp a megkérdőjelezhető személyiségű Zhang Xiuhoz köti a Wudoumidaót, mint egyfajta dél-sichuani taoista alapon szerveződő felkelést, nem azonosítja az Égi Mesterek iskoláját teljes egészében a Wudoumidao iskolával, még akkor sem, ha egyes források alapján Zhang Xiu a Tianshik egyik magas szintű papja volt. (Lásd 8., 9. jegyzet.)

az eredendő lélegzetek előtt keletkezett. […] Most Laozi az, a Legfelsőbb Úr. Átalakulva a lélegzetek alakot öltöttek, s így keletkezett az Ég, a Föld, az Ember és minden élőlény.[22]

A taoista írásos hagyományban ugyanakkor már a legkorábbi időktől fogva megőrződtek olyan szövegek, melyek köré külön kultusz épült, alátámasztva a mindig is fontos taoista gyakorlatok elméleti hátterét. Ilyen volt *A Sárga udvar szent könyve* (*Huangting jing* 黃庭經) című vallásos klasszikus is, mely egy belső (*neijing jing* 內景經) és egy külső (*waijing jing* 外景經) fejezetből áll. A *Huangting jing* hagyományában létezik ily módon egy *Taishang huangting neijing yujing* 太上黃庭內景玉經 és egy *Taishang huangting waijing yujing* 太上黃庭外景玉經, valamint egy később keletkezett *Taishang huangting zhongjing yujing* 太上黃庭中景玉經 is.[23] A két eredeti részből a *waijing jing* keletkezett előbb. Már a Ge Hong által írt, *Az egyszerűséget átölelő mester* (*Baopuzi* 抱樸子) című könyv is említést tesz róla, így bizonyos, hogy annak megírásakor (317–318) a *waijing jing* hagyománya már létezett. Annak a Wei Huacunnak 魏華存 (251–334) a hagyományához tartozott, akinek a Nyugati Jin-kor elején a különféle revelációi után leírt könyveiből a Shangqing (Jinglupai 經錄派) iskola a szöveghagyománya alapjait köszönheti. A *waijing jing*et ugyanakkor feltételezhetően a Wei- és Jin-korszakban élő taoista, egy bizonyos Wang Bao 王褒 írta, s ő hagyományozta tovább Wei Huacunnak. A *neijing jing*, bár Wei Huacun hagyományához kötik, mégsem valószínű, hogy az 5. század közepe előtt már létezett volna, hiszen a szöveg utalásokat tartalmaz a taoista kánont *(daozang)* alkotó barlangokra. Mindezeken felül olyan istenségnevek fordulnak elő a szövegben, amelyek csak az 5. századi taoizmusra voltak jellemzők.[24] A szöveg nagy fontosságát bizonyítja, hogy végigkíséri a taoizmus hagyományait és még a késői Quanzhen 全真 iskola (12. század) is ezt a könyvet használta az egyes taoista gyakorlatok elméleti hátterének bemutatására.

Más, hasonlóan fontos szövegek is tovább éltek a taoista gyakorlatok hagyományában, így többek között *A tisztaság és nyugalom szent könyve* (*Qingjing jing* 清靜經), valamint a *Rejtett megfelelések szent*

---

[22] Bokenkamp alapján. BOKENKAMP 1997: 207–208.

[23] CHEN YINGMING 2000: 169.

[24] Az 5. századra a Lingbao iskola hagyományának köszönhetően a taoista panteon átalakult, és sok, a buddhizmus hatásáról tanúskodó istenség került a kultuszokba.

könyve (*Yinfu jing* 陰符經).[25] Ezeknek a könyveknek kétségtelenül nagy volt a szerepe abban, hogy a taoista vallásos hagyomány tanításait továbbörökítsék, s így kanonizálásra is kerültek, bár eredetük homályba vész. *A tisztaság és nyugalom szent könyvé*t Ge Xuannek 葛玄 tulajdonítja a hagyomány, de a Song-kori (960–1279) kutató, Huang Zhen 黃震, a *Yinfu jing*ről írt tanulmányában egyértelműen jóval későbbre, az Öt dinasztia korára (907–960) teszi a könyv eredetét.[26] A taoista könyvek eredetének meghatározása igen nehéz, mivel a szövegek többnyire belső utalásokat tartalmaznak eredetükkel kapcsolatban, s ezek mindig valamely ősi, híres halhatatlanra vezetik vissza az egyes szövegek szerzőségét, alátámasztva ezzel a taoista hagyományban elfoglalt pozíciójukat. Ugyanakkor más szövegek kereszthivatkozásokkal szolgálhatnak, viszont ezek csak az egyes művek címét őrzik meg, mely címek mögött egyáltalán nem biztos, hogy ugyanaz a tartalom húzódik meg, mint egy szöveg későbbi hagyományában. Ennek oka lehet többek között az is, hogy a szövegekhez írott későbbi kommentárok gyakran szervesen egybeolvadtak az eredeti szöveggel, mely amúgy sem tartalmazott központozást, így a későbbiekben már egységes szövegként hagyományozódtak tovább.

A *Yijing*hez írt egyik kommentár, a *Zhouyi cantong qi* 周易參同契 is nagyon fontos volt a taoista hagyományban. Eredete a Han-kori *Yijing* 易經 szövegmagyarázó hagyományhoz és egy bizonyos Chunyu Shutong 淳與叔通 nevű, 2. századi jós nevéhez fűződik, aki a hagyomány szerint a legendás halhatatlan alkimistától, Wei Boyangtól 魏伯陽 kapta a szöveget. Wei Boyang a szöveget először Xu Congshinek 徐從事 adta tovább, aki egy kommentárral is ellátta azt, s a szöveg ezután a kommentárral együtt hagyományozódott tovább. Yu Fan 虞翻 (164–233) kozmológiai munkája ugyanakkor már a *Cantong qi* ismeretéről tanúskodik. A könyvet egyszerre tekintik a *Yijing*et magyarázó kommentárnak és az alkímia klasszikusának, bár a Qing-kori Zhuxi már csak kozmológiai szempontból kommentálja a szöveget, s nem az alkímia szempontjából.

A 3. századtól válik ki a taoista hagyományokból az ősi halhatatlanságot kutató, a varázsló tanításokban (*fangxian dao* 方仙道) gyökerező, családi alapon szerveződő hagyomány, a Ge család hagyománya. A Ge család hagyományában, mely a Ge Xuan, Ge Hong és Ge Chaofu 葛巢甫 családi leszármazásban örökítődik tovább, szintén nagy szerepet töltenek be a könyvek. A Ge családnak egy nagy

---

[25] A *Huangdi yinfu jing* jó példa arra, hogy egyes taoista iratoknak mennyire eltérő interpretációi vannak, hiszen a *Yinfu jing*et sok magyarázója haditechnikai klasszikusnak tartja. REITER 1998: 207.

[26] CHEN YINGMING 2000: 172.

könyvtár állt a rendelkezésére, melyben a kor legfontosabb művei voltak összegyűjtve. Mára a könyvtárukról vajmi keveset tudunk, viszont néhány könyvcím megőrződött a későbbi taoista kánonban és egyéb korabeli könyvekben, mint például a *Baopuzi*ben. A *Baopuzi*t Ge Hong írta, és a rendelkezésére álló családi könyvtár egyes könyveiből részeket is átemelt bele. Innen tudjuk, hogy olyan, mára már nem azonosítható könyvek is nagy fontossággal bírtak a taoizmus hagyományában, mint az úgynevezett *Dunjia* írások,[27] melyek a *Baopuzi* tanúsága szerint a korabeli varázsló *(fangshi)* kultusz legfontosabb klasszikusai közé számítottak.

Továbbiakban én, az Egyszerűséget Átölelő, *A kilenc ég titkos feljegyzései* (*Jiutian biji* 九天秘記), valamint *A Nagy Egy rejtett elsősége* (*Taiyi dunjia* 太乙遁甲) című könyvek alapján azt mondom, hogy a hegyre menetel szempontjából a hosszú hónapokban tiltott a harmadik, a tizenegyedik, a tizenötödik, a tizennyolcadik, a huszonnegyedik, a huszonhatodik, a harmincadik nap.

A *Yuling jing* című könyv szerint: Ha egy szent hegyre akarunk felmenni, akkor feltétlenül ismernünk kell a *Dunjia* írásokban lévő titkos varázstechnikákat, de ezek az írások nem veszik figyelembe az embereket, és nagyon bonyolultan fogalmazva beszélnek ezekről a dolgokról.

Jómagam, amikor még fiatalon a hegyekbe akartam menni, mindezekből kiindulva felkerekedtem, hogy tanulmányozzam a *Dunjia* írásokat. Azok több mint hatvan tekercsből álltak. Mivel a hegyre menetelről nem lehet mindent a legrészletesebben leírni, ezért kivonatosan, kézírásos formában összegyűjtöttem a legfontosabb vezérelveket, így már a zsákomban magammal tudtam vinni. Ezeket nem fogom most írásban továbbadni. Most csak röviden tárgyalom ezt a kérdést, hogy azokat, akik jó ügyben akarnak a hegyekbe menni, s ott megkeresni olyan embereket, akik tudják ezeket a dolgokat, ne érje baj. A *Dunjia jing* azt mondja: „Aki a Taót akarja kutatni, az az Ég által befogadó napokon és a befogadó órákban az ártó démonok kiűzésére bemutatja a talizmánokat, s az Ég által ellenőrzött napokon és órákban megy fel a szent hegyekbe. Aki azt akarja, hogy az ártó erők, tigrisek, farkasok, mérges rovarok, rablók ne merjék megközelíteni, az akkor induljon neki, amikor az Ég megóvja, s akkor menjen a hegyekbe, amikor a Föld ajtóul szolgál neki ehhez. Általában a hat *gui* napon az Ég megóvó, s a hat *ji* napon a Föld ajtóként szolgál."[28]

A 4. századra a Hengshanon tevékenykedő taoista varázslónő *(fangshi)*, Wei Huacun intenzív szellemkultuszának eredményeképpen jött létre a taoista írásos hagyomány másik jelentős iskolája, a

---

[27] Több taoista könyv nevében is megtalálható a *dunjia* szó, így mára már kevéssé azonosítható, hogy Ge Hong mely könyvekre utalt a *Baopuzi*ben. A *dunjiá*ról bővebben lásd *Zhonghua daojiao dacidian* 777.

[28] *Zhuzijicheng*, *Baopuzineipian*, 17. fejezet.

Legfelsőbb Tisztaság iskolája (Shangqing), amely a Zhangok hagyományához képest új elemeket vitt a taoista hagyományba. Az iskolát Yang Xi 楊羲 (330–387) és Xu Mi 許謐 (305–376) nevéhez köti a hagyomány. Az iskola teljes egészében a Tianshidao hagyomány továbbfejlődésének tekinthető, hiszen Yang Xi a Keleti Jin-dinasztia Jianwendi 簡文帝 császárának (371–373) uralkodása alatt udvari titkár volt, akit az udvarba Xu Mi ajánlott be.[29] Tevékenységüket főképpen Nanjing környékén, a Leipingshanon 雷平山 végezték. Xu Mi családja eredetileg a Tianshidao hagyományt követte. A családfájuk szerint bátyja, Xu Mai, az italáldozó *(jijiu)* Li Dong belső tanítványa (*dizi* 弟子) volt. Li Dong tisztsége a Tianshidao szervezetében „baloldali szellemvezér italáldozó" (*zuo lingshen jijiu* 左靈神祭酒) volt. Xu Mi az áldozati oltárnál végezte el a szükséges teendőket, míg Yang Xi médiumként transzban írta a könyveket, melyek később az iskola klasszikusaivá váltak. Yang a Xu családon keresztül egy kisebb, dél-kínai nemes családok alkotta közösségnek adta tovább a revelációi során papírra vetett szövegeket, így azok először csak egy szűk réteg számára voltak hozzáférhetők. A hagyományukban szereplő könyvek között találjuk *A legfelsőbb tisztaság könyvé*t (*Shangqing jing* 上清經), *A sárga udvar klasszikusá*t (*Huangting jing* 黃庭經), *A hét eredendő csillag ábrájá*t (*Qiyuan xingtu* 七元星圖), *Az öt szellem-kincs talizmánjá*t (*Lingbao wufu* 靈寶五符), *A nyugati szent hegy talizmánjá*t *(Xiyue gongjin shanfu),* a *Középső-sárga tigrist és leopárdot megfékező talizmán*t (*Zhonghuang zhihu baofu* 中黃治虎保符), *A felhő ládika hét kommentárjá*t (*Yunji qijian* 雲笈七籤).

*A legfelsőbb tisztaság szent könyvé*t *(Shangqing jing)* a hagyomány szerint egy bizonyos *Xicheng Wangjun* 西城王君 nyilvánította ki Wei Huacunnak csakúgy, mint a *Huangting jing*et és a *Lelkek és rossz szellemek megfékezésének tudományá*t (*Zhiqing zhigui fa* 制精治鬼法). Ezek mind bekerültek a *Shangqing jing*be, így az nem pusztán 31 tekercsből állt *(quan),* ahogyan azt később Lu Xiujing 陸修靜 *A Három Barlang szövegeinek katalógusá*ban (*Sandong jingshu mulu* 三洞經書目錄) említi. Mindezeken kívül, Yang Xi a Xu családnak továbbadta *A Három Ég igaz törvényé*t (*Santian zhengfa* 三天正法), amely megegyezik *A Mao-hegy feljegyzései*ben (*Maoshanzhi* 茅山志) szereplő, *A legfelsőbb három Ég igaz törvényeinek klasszikusa* (*Taishang santian zhengfa jing* 太上三天正法經) című taoista művel. A jelenlegi taoista kánon *(daozang)* sok olyan könyvet tartalmaz, melyek szerzőségét Zhang Lingnek tulajdonítja a hagyomány, holott azokat is mind Yang Xi és Xu

[29] Yang Xi a Xu család révén kapcsolatban állt a Ge családdal is (ROBINET 1997: 115). A Yang, Wei, Xu és Ge családok kapcsolatáról bővebbben lásd WONG 1997: 48.

Mi írták. De egyre erősebb az a nézet is, hogy a könyveket nem pusztán Yang és Xu írta, hanem a Xu család szellemoltáránál (*jitan* 乩壇) segédkező Ji-beli Hua Qiao 華僑, illetve mások is részt vettek a megalkotásukban, mint például Ge Chaofu is, akinek a későbbi taoista eklektikus iskola, a Lingbao a szöveghagyományát nagy részben köszönheti. A Shangqing iskolát „Szent könyvek és regiszterek iskolájának" (Jinglupai) is nevezik, mert a hagyományukban nagy szerepet kaptak a szentiratok, amelyek a tanítványi és papi beavatás egyes fokozatait jelentették, valamint a regiszterek, amelyek az egyes fokozatokhoz tartozó talizmánokat és védőszellemeket sorolták fel. Fontos szövegeknek számítottak a Shangqing hagyományon belül a Yang Xi revelációiból származó, négy szöveget magukba foglaló, úgynevezett *Szellemek írta bíbor szövegek (Lingshu ziwen)*. A szöveg saját eredetét a legmagasabb égi szférákba helyezi, és a halhatatlanok (*xian* 仙) felett álló Igaz emberektől (*zhenren* 真人) eredezteti. A Shangqing hagyomány szerint a szövegeket először az Igaz emberek szóban adták tovább egymásnak, hisz olyan titkos gyakorlatokat tartalmaztak, melyek arra szolgáltak, hogy szubtilisabbá tegyék fizikai megjelenési formájukat. Éppen ezért a Shangqing hagyományon belül a szövegeket – melyek a vizualizációs technikáknak és az alkímiának is egyaránt fontos szövegei – nagy tisztelet övezte.[30] További fontos szöveghagyomány a Shangqing iskolában az *Igaz kinyilvánítás* (*Zhen'gao* 真誥) című szöveg is, mely Tao Hongjing 陶弘景 (454–536) munkája és a Shangqing revelációk összefoglaló katalógusa.

Kínában a buddhizmus egyre erősödő hatása a 3–4. századtól már a taoizmust sem hagyta érintetlenül. Az 5. századi buddhista szútrák, melyeket Kumáradzsíva vezetésével fordítottak le Chang'anban, mind a mahájána buddhizmus írásos hagyományát közvetítették a kínai vallások felé, s nagy befolyással voltak a taoista szent szövegek szóhasználatára és mondanivalójára. A legnyilvánvalóbb módon a Lingbao hagyomány szövegeiben fedezhető fel a buddhista hatás. A Lingbao hagyomány taoista szövegei az 5. századtól kezdve már egyértelműen kifejezik a buddhista megváltás és a bódhiszattva ideál gondolatait. Bár a legrégebbi Lingbao szövegek még a hagyományosnak nevezhető taoista szemléleten alapulva íródtak, így a Tao gyakorlásával és a halhatatlanná válással foglalkoztak, a késői Lingbao hagyományban a buddhista jellegű szemlélet került túlsúlyba. Az „ősi" Lingbao hagyomány két szöveg köré épült, melyek a *fangshi* kultusz tradíciójából táplálkoztak. *Az öt talizmán kata-*

---

[30] BOKENKAMP 1997: 275.

lógusa (*Wufuxu* 五符序) és *A vörössel írott öt tábla igaz szövege* (*Wupian zhenwen chishu* 五片真文赤書),[31] mind az ősi taoista rituálékat és a Han-kor mágikus szemléletét képviselő szövegek.

A Lingbao kánon további részét képezi az az 5. század elején keletkezett 29 szöveg, mely a legnyilvánvalóbb módon mutatja a mahájána buddhizmusnak a taoizmus tanításaira tett hatását. A Lingbao szöveghagyomány harmadik csoportjának a szerzőségét pedig a legendás halhatatlannak, Ge Xuannek tulajdonítja a hagyomány.

A Lingbao szövegek első nagy rendszerezője, Lu Xiujing (406–477) volt az, aki megszerkesztette a taoista kánon alapjául szolgáló első munkát, *A Három Barlang szövegeinek katalógusá*t (*Sandong jingshu mulu*, 471). A gyűjtemény három fő része, a Három Barlang *(Sandong)* 1200 tekercsből *(juan)* állt, és egyaránt tartalmazott szent szövegeket, orvoslással foglalkozó könyveket és talizmángyűjteményeket. A kánon szerkezetileg mindmáig őrzi azt a hármas tagolást, mely szintén buddhista hatásról tanúskodik. Bár a buddhista szentiratok gyűjteménye, a *Hármas Kosár* (*Tripitaka*, *Sanzang* 三藏) hasonló szerkezetű, mégis valószínűbb, hogy a taoista kánon a buddhista „Három Jármű" (*trijána*, *sancheng* 三乘) alapján jött létre. A buddhizmus tanításában a Három Jármű a srávakák, pratjékabuddhák és a bódhiszattvák eszközéül szolgál, s így jobban hasonlít a taoista kánon hármas felépítéséhez, melyben minden barlang más-más szintjét tartalmazza a tanításoknak, míg a *Tripitaka* pusztán a szövegeknek azonos kategóriába tartozásán alapuló rendszerezés szerinti gyűjteménye. A Három Barlang a következő: az *Igazság Barlangja (Tongzhen),* ez tartalmazza a legmagasabb szinthez tartozó Shangqing szövegeket, valamint a Maoshan hagyomány transzban született könyveit.[32] A következő a *Misztérium Barlangja (Tongxuan),* mely a Lingbao hagyomány szövegeit őrzi, a szertartások leírásait, valamint az öt talizmán (*wufu* 五符) hagyományát. A harmadik pedig a *Szellemek Barlangja (Tongshen),* mely a Három Uralkodó (*sanhuang* 三皇) szövegeket, valamint Zhang Daoling revelációban kapott szövegeit tartalmazza.

A Shangqing szövegek elsősége arra enged következtetni, hogy a Lu Xiujing által megszerkesztett katalógusnak is volt már előzménye, mely a 4. század végére vagy az 5. század elejére datálható, amikor a Shangqing szövegeknek elsődleges szerepet tulajdonítottak a taoista hagyományban. A Három Barlang felosztásában jól mutatja, hogy az 5–6. századi taoizmus hagyományában az egyes gyakorlatoknak milyen szerepet tulajdonítottak. Az elsődleges helyen a

---

[31] CT22. A szövegnek sok névvariánsa van.

[32] LEGEZA 1985: 127.

Shangqing meditációs technikák álltak, ezeket követték a Lingbao szertartások és a Sanhuang ördögűző technikák.

A kánon Négy Kiegészítése (*Sifu* 四輔) már nehezebben datálható, körülbelül a 6. századtól vált a Négy Barlang kiegészítőjévé. Az egyes kiegészítések a *Nagy Misztérium* (*Taixuan* 太玄), a *Nagy Béke* (*Taiping* 太平), a *Nagy Tisztaság* (*Taiqing* 太清) és az *Igaz Egység* (*Zhengyi* 正一) nevet viselik. Az első négy kiegészítés a Három Barlang egyes fejezeteihez kapcsolódik, és mindegyikben egy-egy szöveg a domináns. Így a *Nagy Misztérium* kiegészítést a *Laozi*, a *Nagy Béke* kiegészítést a *Taiping jing* szövege, míg a *Nagy Tisztaság* kiegészítést a Taiqing taoista égi birodalom által kinyilvánított alkímiai szövegek határozzák meg. A negyedik kiegészítés tartalmazza a taoista hagyományokban a ranglétrán legalul elhelyezkedő Égi Mesterek *(Tianshidao)* szövegeit. A taoista hagyományokban a tanítások szintjeinek ily módon való megkülönböztetése a vallási-beavatási rítusokban játszott főszerepet. Ezekben a rítusokban a papi felavatásnak külön-külön szintjei voltak, mely szintek más-más szövegek ismeretét követelték meg. Így a legmagasabb szintű beavatást az *Igazság Barlangjá*ban lévő Shangqing szövegek ismeretével lehetett elnyerni.[33] A Tang-korig a papi felavatásnak öt szintjét különböztették meg, melyekhez más-más előírások, szövegek és istenség kultusza tartozott. A tanítvány a felavatáskor egy regisztert (*lu* 錄) kapott, mely tartalmazta az éppen aktuális szinthez tartozó szövegeket, szabályokat, előírásokat, valamint azoknak az isteneknek és szellemeknek a neveit, melyek fölött hatalmat gyakorolt. A papi szolgálatot ezek alapján látta el.

Hagyományosan a Három Barlangot, a bennük lévő szövegek tartalmától függően, további 12 részre (*shierbu* 十二部) osztották fel. Ezek a részek a következők: kinyilvánított szövegek (*benwen* 本文), isteni talizmánok (*shenfu* 神符), jáde instrukciók (*yujue* 玉決), szent ábrák (*lingtu* 靈圖), történeti hagyományozódás és feljegyzések (*pulu* 譜錄), szabályok és előírások (*jielü* 戒律), rituális módszerek (*fangfa* 方法), technikák (*zhongshu* 衆術), szentek életrajzai (*jichuan* 記傳), dicsőítő himnuszok *(cansong)* és előterjesztések (*biaozou* 表奏). Ezek a kategóriák jól mutatják a taoista szövegek egyes típusait, bár nem kezelték őket túl szigorúan, így a szentek életei az ötödik és a tizedik részekben egyaránt megtalálhatók.

A Lu által katalogizált taoista műveket Song Mingdi 宋明帝 (ur. 465–472) császár parancsára gyűjtötték össze, összesen mintegy 1200 tekercs terjedelemben. Az első szisztematikus gyűjtemény létrejötte

---

[33] SCHIPPER 1985: 127–148.

mégis a nagy Tang-kori császár, Xuanzong (ur. 713–756) nevéhez fűződik, aki megparancsolta alattvalóinak, hogy a birodalom egész területéről gyűjtsék össze a taoista írásokat. A gyűjtemény *A Három Barlang részletes összefoglalása* (*Sandong qionggang* 三洞瓊綱) címet kapta. 748-ban adták ki, és minden taoista templomba eljuttattak belőle 3700–7300 tekercset. Sajnálatos módon a kánonnak ez a változata, valamint a későbbi rekonstrukciós kísérletek is mind áldozatául estek a különféle felkeléseknek és parasztlázadásoknak. A Song-dinasztia császárai, akik égi mandátumukat szintén taoista alapokra helyezték, császári dekrétumban parancsolták meg a taoista művek újbóli összegyűjtését. 990-ben Song Taizong 宋太宗 (ur. 976–997), majd fia, Song Zhenzong 宋真宗 (ur. 998–1022) uralkodása alatt kezdték összegyűjteni a taoista könyveket. Wang Qinruo 王欽若 (962–1025) vezette a munkálatokat, s 1016-ban a császárnak bemutatta katalógusát. Ugyanebben az időben Hangzhouban Zhang Junfang 張君房 felügyelete alatt taoista mesterek könyvtárakból és templomokból összegyűjtött könyveket másoltak le, és Wang katalógusa szerint rendszerezték őket. 1019-ben Zhang hét másolatot adott át az uralkodónak, melyek 4565 tekercset tartalmaztak, s így kerültek *A Nagy Song-dinasztia égi palotájának értékes kánonja* (*Dasong tiangong baozang* 大宋天宮寶藏) néven a taoista templomokba. Song Huizong 宋徽宗 (1101–1125) magát egy taoista istenség inkarnációjának tartotta, s missziójának tekintette egy új kánon létrehozását. 1114-ben adta ki ediktumát, melyben megparancsolta a taoista könyvek ismételt összegyűjtését. Több taoista mester Kaifengben létrehozta az immár 5400 tekercsből álló, *Az igazi harmónia tízezer hosszú élet taoista kánonját* (*Zhenghe wanshou daozang* 正和萬壽道藏). Ez volt az első olyan kánon, amelyet fadúcba véstek és nyomtatva adtak ki. A munkálatokat Fuzhouban végezték, ott, ahol néhány évvel korábban a buddhista kánon nyomtatása készült. A fadúcokat a fővárosba szállították, de arról, hogy hány példányt nyomtattak róluk, nem maradt fenn forrás. Jin Zhangzong 金章宗 (ur. 1190–1208) uralkodása alatt a Fehér Felhő templom (Baiyun guan) elődjében, az Égi Örökkévalóság kolostorában (Tianzhang guan 天長觀) két udvari tudós és az apát munkája révén létrejött a kánonnak egy bővített kiadása, melynek a *Nagy Jin misztikus főváros kincses kánonja* (*Dajin xuandu baozang* 大金玄都寶藏) elnevezést adták. 1192-ben készült el és 6455 tekercset tartalmazott. A következő kánon két Quanzhen mester, Song Defang 宋德方 (1183–1247) és Qin Zhian 秦志安 felügyelete alatt készült Pingyangban császári ediktum alapján. Több hivatalt is felállítottak, ahol mintegy 3000 ember foglalatoskodott a kánon elkészítésével. 1244-ben készült el *A misztikus főváros kincses kánonja* (*Xuandu baozang* 玄都寶藏), amely 7000 tekercsből állt. A dúcokról több száz pél-

dányt nyomtattak, de Kubiláj kán könyvégetését csak részletek élték túl. Ezek képezték a Ming-kori kánon alapját. A negyvenharmadik mennyei mester (*tianshi* 天師), Zhang Yuchu 張宇初 vezetésével a Ming-kori Ming Chengzu 明成祖 (ur. 1403–1424) császár kezdeményezésére kezdték el megszerkeszteni az újabb kánont, mely a taoista Shao Yizheng 邵以正 revíziója után 1444-ben készült el. A kánon, melynek címe *A Nagy Ming-dinasztia taoista szövegeinek kánonja* (*Daming daozang jing* 大明道藏經), 5318 tekercset tartalmazott, és a Zhengtong-korszak (1436–1449) kánonjaként (*Zhengtong daozang* 正統道藏) is ismert volt. Ming Shengzong császár megbízta az ötvenedik generációs mennyei mestert, hogy lássa el kiegészítéssel a kánont. 1607-ben így további 240 tekercccsel egészítették ki a meglévő kiadást. Ezt *A taoista kánon kiegészítésé*nek (*Xu daozangjing* 續道藏經) nevezték. A továbbiakban pedig a kiegészítésekkel együtt gyakran hívták *A Zhengtong-korszak kánonjá*nak (*Zhengtong daozang* 正統道藏).

A kánonon kívül még más gyűjtemények is megőriztek taoista írásokat és szövegeket. Ezen szövegek közül jó néhány nincs benne a jelenlegi taoista kánonban, hanem valamelyik korábbi kánonkiadás szövegének rekonstrukciója. A legkorábbi ilyen gyűjtemény *A taoista kánon lényege* (*Daozang jiyao* 道藏輯要), mely 287 szöveget tartalmaz. A szövegek mindegyike a belső alkímiával foglalkozik (*neidan* 內丹). A gyűjtemény első kiadása 173 olyan munkát tartalmazott, melyek benne voltak a *Zhengtong daozang*ban. A 19. században kétszer is kibővítették a gyűjteményt, de az ekkor bekerült szövegek már nem találhatók meg a *Zhengtong daozang*ban. Az utolsó újraszerkesztése 1906-ban történt meg, amikor 18 új szöveget adtak hozzá. Egy másik, 23 *neidan* szöveget tartalmazó gyűjtemény *A taoista kánon folytatása* (*Daozang xubian* 道藏續編). Ezt a Longmen 龍門 iskola tizenegyedik pátriárkája, Min Yide 閔一得 (1758–1836) állította össze, s az ebben összegyűjtött szövegek egyike sem található meg a kánonban. A Ding Fubao 丁福保 (1874–1952) által szerkesztett, *A taoista kánon antológiai feljegyzései* (*Daozangjing hualu* 道藏精化錄) című gyűjteményben található mintegy 100 szöveg sem található meg a kánonban, csakúgy, mint a Xiao Tianshi 蕭天石 által összeállított, *A taoista kánon antológiája* (*Daozangjing hua* 道藏精化) című 600 művet tartalmazó gyűjtemény legnagyobb része sem. A Taipeiben kiadott *Taoista szövegek (Daojiao wenxian)* még további kilenc olyan szöveget tartalmaznak, melyek nincsenek kanonizálva. A két legutóbbi gyűjtemény, a *Kánonon kívüli taoista könyvek* (*Zangwai daoshu* 藏外道書) és a *További kánonon kívüli taoista könyvek* (*Xuzangwai daoshu* 續藏外道書) 1992-ben és 1995-ben kerültek kiadásra. Bár sok bennük található könyvet a *Daozang jiyaó*ból szerkesztettek át, de több száz egyéb gyűjtemény anyagát is megőrizték.

Felhasznált irodalom

BOKENKAMP, STEVEN R. 1997. *Early Daoist Scriptures*. London, University of California Press.

BOLTZ, JUDITH M. 1987. *A Survey of Taoist Literature.* California, Institute of East Asian Studies.

CHEN YINGNING. *Daojiao yu yangsheng*. [A taoizmus és az életerő táplálása.] Beijing, Huawen Chubanshe.

DEAN, KENNETH. 1995. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. New Jersey, Princeton University Press.

GROOT, M. DE. 1983. *The Religious System of China*. Taipei, Southern Materials Centre INC.

LEGEZA, LASZLO I. 1985. *Tao of Magic.* London, Thames and Hudson.

NIENHAUSER, WILLIAM H. JR. 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington, Indiana University Press.

REITER, FLORIAN C. 1998. *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*. Weisbaden, Harrassowitz Verlag.

ROBINET, ISABELLE. 1997. *Taoism.* Califonia, Stanford University Press.

SCHIPPER, KRISTOFER. 1985. „Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts." In: GERT NAUNDORF et al. (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift fűr Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, 127–148. Würzburg: Königshausen und Neumann.

SCHIPPER, KRISTOFER. 1993. *Taoist Body.* Taipei, SMC Publishing Inc.

STEVENS, KEITH. 1997. *Chinese Gods*. Hong Kong, Collins & Brown.

WONG, EVA. 1997. *Taoism*. London, Shambhala.

XIONG TIEJI. 2001. *Qinhan Xindaojiao*. [Qin- és Han-kori új taoizmus.] Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe.

Zhonghua daojiao dacidian. 1995. [Kínai taoista nagyszótár.] Beijing, Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Zhuzijicheng. 1965. [Filozófusok összegyűjtött művei.] Beijing, Wenhua Chubanshe.

Internetes referenciák

Fabrizio, Pregadio: http://helios.unive.it/~pregadio/daozang.html

Hong Kong Taoist Association: http://www.taoism.org.hk

HAMAR IMRE

Buddhista kommentárirodalom Kínában

I. A kommentárok jellemzői

A világ számos nagy kultúrájában (zsidó, keresztény, muszlim, kínai, indiai) a kommentárok az írott szövegek jelentős hányadát tették ki. A szentiratok ugyanis néhol homályosak, nehezen érthetők, vagy éppen teljesen érthetetlenek magyarázatok nélkül, így helyes megértésük fontos feladat és egyben kihívás is az értelmiség számára. Nem véletlen, hogy a Biblia értelmezéséből született meg a hermeneutika, amely egyrészt a szövegek helyes értelmezéséhez szükséges módszereket vizsgáló tudomány, másrészt – újabb jelentésében – az a filozófiai irányzat, amely a megértést univerzális problémaként vizsgálja.[1]

Egy szöveg kommentátorait sokszor évszázadok választják el egymástól, s mivel saját koruk gondolkodása is nagyban befolyásolja őket, így természetes, hogy a kommentárok is jelentősen különböznek. A kommentátor tehát saját ismeretanyagának birtokában rekonstruálja a szöveg jelentését, így akarva-akaratlanul a szöveg olyan rétegeit tárhatja fel, amelyek korábban a szerző előtt is ismeretlenek voltak. Kérdés persze, hogy minden interpretáció helyes-e, vagy csak a szerző eredeti szándékát kifürkésző magyarázatokat fogadjuk el annak.[2] A magyarázók a szent szöveg kapcsán kommentárjukba koruk egész tudását belefoglalhatják, így ezek a művek túlnőnek a kommentár keretein, s enciklopédiákká válnak. A Korán híres kommentátora, al-Tabarī (838–923) például művében kora iszlám kultúrájának összegzését nyújtja. Ehhez hasonlóan a középkor kiemelkedő kínai buddhista szerzetesének, Chengguannak az *Avatam-*

---

[1] Lásd GRONDIN 2002: 19–38.

[2] Az amerikai E. D. Hirsch bírálta Gadamer fő művét, az *Igazság és módszer*t, elutasítva azt a gyakorlatot, amely az értelmezést nem a szerző szándékára, hanem a befogadó tapasztalatára alapozza. Szerinte a „korrekt" értelmezésre kell törekedni. Lásd FABINY 1998: 12–14.

*szaka szútrá*hoz írott kommentárja valójában kora buddhista bölcsességének tárháza, keresztény kifejezéssel élve *Summa Theologiae*.

Felmerül a kérdés, hogy vannak-e a kommentárirásnak univerzáliái, olyan jellemzői, amelyek kultúrkörtől függetlenül mindenhol felfedezhetők? Henderson a fent említett kultúrákat vizsgálva igennel válaszol, s a következő közös vonásokat találja:[3] Az exegéták feltételezik, hogy a kánon 1. minden lényeges igazságot tartalmaz, 2. jól elrendezett és koherens, 3. csak látszólag vannak benne ellentmondások. A középkorban Platón és Arisztotelész munkái átfogó jellegük miatt örvendtek nagy népszerűségnek. A konfuciánus írástudók úgy vélték, hogy kánonjuk több forrásból származik, így természetes, hogy minden tudást felölel. A zsidó és keresztény kommentárok nagy hangsúlyt fektettek annak magyarázatára, hogy a Biblia egyes részei miért ebben a sorrendben következnek egymás után. A Chengguan *Kommentár*jában bevezetett új terminus, a *laiyi* azt jelenti, hogy 'a megjelenés értelme', azaz az *Avatamszaka szútra* egyes fejezetei miért éppen akkor következnek a műben. Minden egyes fejezet elején kifejti, hogy az illető fejezet hogyan illeszkedik a többihez, így bizonyítva, hogy a szútra, amely Buddha szavait tartalmazza, nem véletlenszerűen rendeződött el, hanem Buddha szándékosan ebben a sorrendben fejtette ki tanait.

A keresztény hagyományban Órigenész a tipológiai szimbolizmus segítségével oldja fel a Bibliában rejlő ellentmondásokat, s odáig megy, hogy szinte mindent allegorikusan értelmez, semmit nem fogad el szó szerint.[4] A buddhizmus tanai között akadnak olyanok, amelyek ellentmondásban vannak egymással, mivel a buddhista filozófia fejlődése nem állt meg az alapító halála után, így később olyan tanok szivárogtak be, amelyek nagymértékben különböztek az eredeti eszméktől. Ennek az ellentmondásnak a feloldására a mahájána buddhizmus egyes hínajána tanokat *upáják*nak, ügyes módszereknek minősített, amelyeket Buddha azért alkalmazott, hogy az alacsony szellemi szinten lévő tanítványait is tanítani tudja, s fokozatosan felkészítse őket a nehezebb tanítások megértésére.[5]

---

[3] Lásd HENDERSON 1991: 89–138.

[4] Lásd GRONDIN 2002: 53–57.

[5] A kínai buddhista hagyomány megalkotta a tanítások osztályozásnak *(panjiao)* rendszerét, amely a buddhista tanításokat a legkönnyebben érthetőktől a legnehezebbekig csoportosította. Lásd HAMAR 2000.

II. Kommentárirodalom Kínában

Konfuciusz jól ismert hitvallása, hogy csak „közvetít és nem hoz létre semmi újat". Ebből a szempontból tekinthetjük őt az első kínai hermeneutának, aki az évszázadokkal korábban kialakult kulturális orientációt – amelyet a *Dalok könyve* és az *Írások könyve*, valamint az őskultuszra utaló Shang-kori jóslócsontok dokumentálnak – saját korában értelmezte, és interpretációi kijelölték a kínai kultúra fejlődésének útját.[6] Konfuciusz álláspontja rányomta bélyegét a későbbi szellemi alkotásokra, s a kommentár meghatározó műfaj maradt egészen a modern korig. Sokszor az újítók is a klasszikusok árnyékába húzódva fejtették ki gondolataikat. A neokonfucianizmus alapítója, Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) legismertebb műve a konfuciánus kánonhoz írott kommentárja, amelyben a klasszikusok metafizikai és ontológiai aspektusait fedezte fel.

Már a Zhou-korban találunk kommentárokat. A legizmus nagy összefoglalójának, Han Feizinek 韓非子 (i. e. ?–233) művében a hatodik és hetedik fejezet a *Laozi*hez fűzött kommentárokat tartalmaz. A konfuciánus kánonban is helyet kaptak kommentárok. A *Tavasz és ősz krónika* önmagában rendkívül tömör, szinte érthetetlen. A *Zuozhuan* 左傳 részletesen elmondja azokat a történelmi eseményeket, amelyekre a *Krónika* csak egy-két szóval utal, így nélkülözhetetlen olvasmány az alapmű helyes megértéséhez.[7] A feltehetően a Nyugati Han-dinasztia idején íródott két másik kommentár, a *Guliang zhuan* 穀梁傳 és a *Gongyang zhuan* 公羊傳 is segíti a *Krónika* értelmezését.

A klasszikus műveket a *jing* 經 szóval jelölték, amely a Han-kori magyarázatok szerint egyrészt jelenti az írásra használt bambuszcsíkokat összekötő fonalat, másrészt olyan szöveget, amely mindenhová elvezet és folyamatosan használható, azaz nem veszti érvényét.[8] A Nyugati Han-kor második felében kétféle kommentár létezett. Az egyik egyfajta dekódoló kulcs volt, amely a yinyang 陰陽 és az öt elem tanaival tárta fel a szöveg rejtett jelentését. A másik a szöveget szóról szóra magyarázta, mivel ezt a mű keletkezése óta eltelt idő alatt lezajlott jelentős terminológiai, nyelvtani és társadalmi változások szükségessé tették. Az előbbi típusba sorolható a Han-kori kon-

---

[6] A Shang- és Zhou-korban kialakuló kulturális orientációról lásd SCHWARTZ 1985: 16–39.

[7] A *Zuozhuan* néhány részletének magyar fordítását lásd CSONGOR–HAMAR 1999.

[8] A Han-kori kommentárokról lásd WAGNER 2000: 31–52.

fucianizmus egyik vezéralakjának, Dong Zhongshunak (i. e. 179?–104?) a *Tavasz és ősz krónikáh*oz írott kommentárja, a *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, amely a Zhou-kor végén élt Zou Yan 鄒衍 (i. e. 4. sz.) nevével fémjelzett korrelatív kozmológia tanainak segítségével magyarázza a klasszikust.[9] A másik típus az úgynevezett *zhangju* 章句 ('fejezet és vers') kommentároké, amelyek minden szóhoz hosszú magyarázatokat fűznek, s igen terjengősek. Az egyik ilyen munka például az *Írások könyvé*nek első mondatát húszezer szavas kommentárral látta el.[10]

A Han-kor második felében a *Tavasz és ősz krónika* helyett a *Változások könyve*, a *Laozi* és a *Beszélgetések és mondások* kerültek az írástudók figyelmének központjába. A kommentátorok bírálták a *zhangju* kommentárokat, mivel azok elmulasztották a szöveg mondanivalójának feltárását, miközben elvesztek az apró részletekben. Az ekkor keletkezett kommentárok viszont a klasszikusok jelentésére és rendszerére koncentráltak. Ekkor alakult ki az a későbbi idők számára mérvadó szokás, hogy a kommentárt nem a szöveg végéhez csatolják, hanem a kommentálandó rész után a szöveg közé helyezik el. A papír feltalálása tette lehetővé ezt az újítást, mivel a bambuszcsíkoknál még nem tudták megoldani, hogy egy függőleges sor után két sor kommentár férjen el. Ezzel a módszerrel jól el lehetett ugyanis különíteni a klasszikust és a kommentárt, s könnyebbé vált a kommentárok használata. Ma Rong 馬融 (79–166) volt az első kommentátor, aki ezt az új technikát alkalmazta.

A Han-dinasztia bukása után nem sokkal, 248-ban készült el Wang Bi 王弼 (226–249) *Laozi*-kommentárjával, amely egyrészt folytatta a szöveg értelmét kutató exegézis hagyományát, másrészt a fejlődés új útjait jelölte ki.[11] A Han-dinasztia bukásával a konfuciánus államgépezet is megbukott, s vele együtt a konfuciánus oktatás intézményei (egyetemek, magániskolák) is feloszlottak. Korábban a kommentárok úgy születtek, hogy a tanítványok lejegyezték a mesternek a klasszikusokról tartott előadásait. Az iskolarendszer megszűnésével azonban hiányzott ehhez már az intézményi háttér. Nem tudjuk, hogy a korban milyen fogadtatásra talált Wang Bi műve, de tény, hogy mindmáig ez az egyik legnépszerűbb *Laozi*-kommentár. Ezt elsősorban sajátos, egyéni megközelítésének köszönhette. Nem sorolták be egyetlen filozófiai iskolába sem, hanem külön nevet ad-

---

[9] Sarah A. Queen vitatja Dong Zhongshu állítólagos fontos szerepét a konfucianizmus újraélesztésében, s kimutatja, hogy a *Chunqiu fanlu* számos fejezete későbbi kompiláció. Lásd QUEEN 1996.

[10] Lásd KRAMERS 1986: 757–758.

[11] Wang Bi kommentárjáról lásd WAGNER 2000.

tak neki és az őt követő gondolkodóknak. Iskoláját *xuanxué*nek 玄學, a „sötétség tanulmányozásának" nevezték el.

A korban szokás volt a művek hitelességében kételkedni, így az *Út és Erény könyvé*t egyesek több szerző munkájának tartották. Wang Bi azonban kiállt a mű egységessége, koherenciája mellett, mert egy szerző alkotásának tekintette. Szerinte egyetlen mondatban össze lehet foglalni a *Laozi* mondanivalóját, s ha valaki ezt megérti, akkor a részeket is értelmezni tudja. Ez a mondat így hangzik: „A gyökér dicsőítése az ágak lecsendesítésével, csupáncsak ennyi." A *Laozi* tehát a gyökérhez, azaz a Taóhoz visszavezető utat mutatja meg, azáltal, hogy a Taóból keletkezett jelenségvilágtól való elfordulást tanítja. A szöveg jelentését nem külső gondolatok belevetítésével tárta fel, hanem a *Laozi* saját szövegét használta fel erre a célra. Így a nehezebben érthető passzusokat a mű világos mondataival magyarázta. Érdekes megjegyezni, hogy a Biblia exegézisében Ágoston (354–430) alkalmazta először ezt a módszert.[12]

III. Indiai buddhista kommentárok

Az indiai kultúrában is nagyon fontos szerepet játszottak a kommentárok, mivel az ősi szövegek helyes értelmezése néha lehetetlen volt magyarázatok nélkül. Érthető, hogy a buddhista irodalomban is sok kommentárral találkozunk. Buddha maga is elősegítette a kommentárok keletkezését, mivel halála után nem jelölte ki tanainak örökösét, aki egy személyben eldönthette volna, hogy a mester szavait hogyan kell érteni. Így Buddha halála után több alkalommal egyházi zsinatokat hívtak össze, hogy meghatározzák, melyek voltak Buddha tanításai, s hogyan kell helyesen értelmezni azokat. Ezek a zsinatok mindig egyházszakadással végződtek, egyes csoportok ugyanis nem fogadták el a zsinat határozatait, és síkra szálltak saját interpretációjuk védelmében, majd kiváltak a közösségből.

A mahájána szútrák megjelenése után egy-egy mester, bhánaka egy-egy műre „szakosodott", megtanulta kívülről, s a hívőknek elmagyarázta a szútrában foglalt tanításokat.[13] Ekkor, az i. e. 1. században az írás már elterjedt Indiában, előbb üzleti célokra, majd

[12] Lásd GRONDIN 2002: 58–68. Ágoston bibliaértelmezéséhez lásd ÁGOSTON 2001.

[13] A mahájána szútrák kialakulásáról, történetéről lásd HAMAR 2002a: 19–22.

szent szövegek megőrzésére használták.[14] Sajnos a szanszkrit nyelvű buddhista irodalom nagy része elveszett, így a kommentárok többségét is csak tibeti vagy kínai fordításban ismerhetjük meg. A tibeti nyelvű buddhista kánonban kilencven kommentár található, és további harminc létezéséről tudósít a 9. század elején összeállított *Lhan kar-ma* katalógus, amelyek azonban mára elvesztek.[15] A kommentárok egyharmada a leghíresebb szútrákhoz készült, mint a *Gyémánt szútra,*[16] a *Lótusz szútra,* a *Lankávatára szútra* és a *Szamdhinirmócsana szútra*. A Buddha beszédeit megőrző *Kandzsur*ban található szútrák csupán tíz százalékához kapcsolódik kommentár a *Tandzsur*ban. A kommentárok tartalmát nagyban befolyásolták azok a tényezők, hogy a szerző melyik filozófiai iskolához tartozott, milyen rangot viselt a kolostorban, s ehhez kapcsolódóan milyen politikai szerepet játszott a korban.[17]

Vaszubandhu, a jógácsára iskola nagy alakja egy külön munkát szentelt a kommentárírás módszertanának.[18] A *Vjákhjájukti*ban kifejti, hogy a kommentárnak öt komponenst kell tartalmaznia. El kell magyaráznia a mű célját (prajódzsana) és mondanivalóját (pindártha), a szavak jelentését (padártha) és egymáshoz való kapcsolódását (anuszamdhi), valamint a felmerülő ellenvetéseket és az ezekre adott válaszokat (csódjaparihāradvaja). Vaszubandhu számos kommentárt írt, ám az itt felvázolt elveket teljes mértékben csak a nyolcadik században élt Kamalasíla és mások alkalmazták kommentárjaikban.

---

[14] Gombrich szerint a mahájána buddhizmus kialakulása összefüggött az írás elterjedésével. Az írás segítségével ugyanis bárki hátrahagyhatta műveit, még ha eretnek nézeteket tartalmaztak is. Korábban, amikor szóban hagyományozták tovább a tanításokat, az új gondolatokat a közösség kirostálta, s így feledésbe merültek. Lásd GOMBRICH 1990.

[15] A tibeti buddhista kánonban fennmaradt szútrakommentárokról lásd SCHOENING 1996.

[16] A *Vadzsraccshédiká*hoz írott kommentárokról lásd AGÓCS 2000.

[17] A tibeti kánon hét kommentárt őrzött meg a *Szív szútrá*hoz. Eckel ezeket vizsgálva jut erre a következtetésre. A madhjamaka iskola követői az iskola legfontosabb tanítását, az ürességet magyarázzák részletesen, míg a jógácsára hívek a három igazság tanítását, amely iskolájuk újítása volt. Lásd ECKEL 1987.

[18] Lásd SCHOENING 1996: 118–119.

IV. A kínai buddhista kommentárok megjelenése

A kínai buddhista irodalomban a kommentárok jelentőségét mutatja az a tény, hogy a *Taishō* kiadásban tizenegy és fél kötetet töltenek meg, míg az iskolák tanításait esszé formájában kifejtő művek csupán négy és felet.[19] Feltehetően a kommentárok terjedelme miatt külön, a kommentált szöveg nélkül kanonizálták ezeket a műveket. Ez megnehezíti a kommentárok használatát, ám szerencsére a fontosabb műveket külön is kiadták, az alapszöveget részekre tördelve, a kommentárt pedig a szakaszok közé ékelve. A kommentárírás formai és tartalmi kritériumai fokozatosan alakultak ki, a kommentár végső formáját a Tang-korban nyerte el. A későbbi korok számára ez vált a követendő mintává, jelentős újítások ezután már nem születtek. A kommentátorok módszertanukat tekintve két forrásból merítettek: egyrészt a kínai klasszikusokhoz írott kommentárokból, másrészt az indiai buddhista kommentárokból. Ezáltal sajátos műfaj keletkezett, amely csak a kínai buddhista kommentárokra jellemző.

Az első kommentátorok a külföldről érkezett fordítók voltak, akik természetes módon jobban ismerték a szöveget a többieknél. Ezt bizonyítja, hogy számos előszót írtak a szútrákhoz. A fordítás korai szakaszában, amikor az idegenek még nem tudtak jól kínaiul, s a kínaiak sem beszélték a mesterek nyelvét, a fordítás inkább tekinthető magyarázatnak, mint pontos, szó szerinti fordításnak.[20] A mester ugyanis elmagyarázta a szútra jelentését, s kínai segítői ezt jegyezték le. Dharmaraksát tekintik az első magyarázónak, aki miután lefordította a *Lótusz szútrá*t, szóbeli magyarázatot fűzött hozzá. A korai fordítók közül Kang Senghuiról 康僧會 (?–280) és Zhi Qianről 支謙 (2. sz. végétől 3. sz. elejéig) tudjuk, hogy magyarázták a buddhis-

---

[19] A kommentárok a 33–44. kötetben találhatók, míg az értekezések a 44–48. kötetben. A kínai buddhista irodalom áttekintését lásd JAN 1986. Annak ellenére, hogy a buddhista irodalomban a kommentárok ilyen fontos helyet foglalnak el, a kommentárok történetét kevesen tanulmányozták. Máig az egyetlen átfogó munka erről a témáról Ōchō Enichi 1937-ben publikált cikke, amely 1979-ben jelent meg ismét a tanulmányait összegyűjtő kötetben. Lásd ŌCHŌ 1979. A korai kommentárok történetéről írt összefoglalót Hiroshi Kanno, amelyet az International Association of Buddhist Studies konferenciáján adott elő Bangkokban, 2002-ben. Lásd KANNO 2002. A kínai buddhista kommentárok történetének összefoglalásában nagyban hagyatkozunk erre a két munkára. Rövid összefoglalását a témának még lásd LUO 2001: 41–53.

[20] Az indiai buddhista művek kínai fordításának történetét lásd CAO 1989.

ta iratokat.[21] Nehéz megmondani, hogy mikor kezdték el először a műveket szóról szóra kommentálni, mivel feltehetően az írott kommentárok megjelenése előtt már szóban megtették ezt. A kínai mesterek is hamar bekapcsolódtak a kommentálásba, s a buddhista fogalmakat kínai fogalmakkal párosító technika (*geyi* 格義) a kommentárokkal együtt fejlődött ki.

A fennmaradt legkorábbi kommentárok a következők: Chenhuitól 陳慧 a *Yinchiru jing zhu* 陰持入經注 (T 33, 1694), Daoantól 道安[22] (314–385) a *Ren benyu sheng jing zhu* 人本欲生經注 (T 33, 1693), Sengzhaótól 僧肇 (384–414) a *Zhu Weimojie jing* 注維摩詰經 (T 38, 1775) és a Sengzhaónak tulajdonított, de valójában Xie Lingyun 謝靈運 (385–433) által írott *Jin'gang boruo boluomi jing zhu* 金剛般若波羅蜜經注. Az ötödik kommentár a Zhiqian által lefordított *Damingdu jing*be 大明度經 van beágyazva. Ehhez hasonló An Shigao (2. sz.) fordítása, az *Anban shouyi jing* 安般守意經, amelyben a szútra és a kommentár szövege annyira egybeolvad, hogy nehéz őket elkülöníteni egymástól. Chenhui, Daoan és Sengzhao kommentárjainak közös jellemzői, hogy a kommentárt előszó előzi meg, és a szöveget nem tagolják részekre. Valamennyi mű címében a *zhu* szó utal a kommentárra, nem pedig a később általánossá váló *shu*. Az előző típusú kommentárt sorközi kommentárnak, míg az utóbbit kifejtő kommentárnak fordítjuk. A kommentár előszava a fordításokhoz csatolt előszavakhoz hasonlóan a mű címét magyarázza el részletesen.

Chenhui kommentárja előszavában tizenötször fordul elő a „mester mondja" (*shi yun* 師云) kifejezés, háromszor pedig „az egyik magyarázat szerint" (*yi shuo yun* 一說云). Mindez utal arra, hogy más mesterek kommentárjait is felhasználta. A szútra magyarázata közben tizenhárom másik szútrára is hivatkozik. Daoan kommentárjának egyik sajátossága, hogy szövegkritikai megjegyzéseket tartalmaz. A korai fordítások gyakran pontatlanok, s ezekre hívta fel a figyelmet a buddhista mester. „A tagmondatok sorrendje fordított" (*judao* 句倒) megjegyzés például ötször fordul elő a szövegben. Rámutat arra, ha szavakat kihagytak vagy betoldottak a fordításba. Jizang szerint Daoantól ered a szútrák három részre való felosztása: bevezetés (*xu* 序), a fő tanítás (*zhengzong* 正宗) és az elterjedés (*liutong* 流通). Daoan fennmaradt kommentárjaiban azonban ezek a kifejezések

---

[21] Kang Senghui és Zhi Qian fordítói tevékenységéről lásd ZÜRCHER 1959: 43–56.

[22] Daoan korának kiemelkedő tudós szerzetese volt. Az ő nevéhez fűződik az első kínai buddhista közösség megszervezése, a buddhista fordítások első katalógusa és a Maitréja-kultusz bevezetése. Lásd ZÜRCHER 1959: 184–204.

nem találhatók meg, így valószínű, hogy csak később alakultak ki. Sengzhaónak a *Vimalakírti szútrá*hoz írott kommentárja valójában három mester, Sengzhao, Kumáradzsíva és Daosheng 道生 (360–434) interpretációit gyűjti egybe.[23] A korai kommentárok közös jellemzője, hogy hiányzik belőlük a *kepan*, a szútra szerkezeti vázlata, Xie Lingyun műve azonban már magában foglalja ezt. A *Gyémánt szútrá*t három részre osztja: az első rész a tárgyak ürességét világítja meg, a második a bölcsesség ürességét, a harmadik pedig a bódhiszattva ürességét.

V. A kifejtő kommentárok megjelenése

Ahogy a buddhizmus egyre mélyebben gyökeret eresztett a kínai társadalomban, s egyre inkább részévé vált annak a tudásnak, amellyel egy írástudónak rendelkeznie kellett, valamint az uralkodók és arisztokraták is egyre inkább támogatták a buddhizmust adományaikkal, a buddhista művek kommentálása fokozatosan az erre specializálódott szerzetesek feladata lett. Míg korábban előfordult, hogy konfuciánus írástudók is írtak magyarázatokat buddhista művekhez, s a kínai filozófia terminusaival próbálták visszaadni a buddhista szavak jelentését, a buddhista művek megszaporodásával ez egyre nehezebbé vált, mivel speciális képzést igényelt, amelyben csak a kolostor falai között lehetett részesülni.

Az első fennmaradt kifejtő, azaz *shu* típusú kommentár Daoshengnek[24] a *Lótusz szútrá*hoz[25] írt kommentárja: a *Mioafa lianhuajing shu* 妙法蓮華經疏 (XZJ 150).[26] A *Vimalakírti szútrá*hoz és a *Nirvána szútrá*hoz írott kommentárjai is fennmaradtak, azonban nem önállóan, hanem más szerzőkkel közös alkotás formájában (T 38, 1775; 37, 1763). Daosheng szakít azzal a hagyománnyal, hogy a kommentárt egy önálló előszó (*xu* 序) előzi meg, előzetes megjegyzéseit közvetlenül a kommentár elé helyezi. A későbbiekben ebből alakul ki a *xuantan* 玄談, a *titokzatos beszéd*, amelyben a kommentátor összefoglalja a szútra lényegét, s kifejti a tanítások rendszerét. Először műve megírásának okait tárja fel, s hangsúlyozza, hogy a *Lótusz szútra* Buddha

---

[23] Daosheng kommentárjainak elemzését lásd KUDŌ 2000.

[24] Daoshenget a hirtelen megvilágosodás előfutárának tekintik a kínai buddhizmusban. Lásd HAMAR 1998a.

[25] A *Lótusz szútra* magyar fordítását lásd POROSZ 1995.

[26] A mű angol fordítását lásd KIM 1990.

korában keletkezett. Azt írja, hogy a szútra központi gondolata (*zong* 宗): a mahájána. Már Daoannál és Sengzhaónál is megtalálható az a törekvés, hogy egy-egy szútra mondanivalóját, legfontosabb tanítását összefoglalják, ennek terminológiáját azonban még nem alkották meg. A buddhista exegéták valószínűleg a konfuciánus kánon kommentárjaiból merítettek, amikor a mű mondanivalója után kutattak. A szútra lényegének összefoglalása természetes módon vezetett el a tanítások rendszerezéséig (*panjiao* 判教). A Keleti Jin-korban (317–420) ráadásul rengeteg szútra özönlött be Kínába, így a tanítások áttekinthetősége miatt elkerülhetetlen volt a tanításokat valamilyen módon elrendezni. Daosheng kommentárjában a tanítások egy korai rendszerezése olvasható, amely előkészíti a talajt az őt követő korok nagy rendszereinek.[27]

Tartalmi szempontból a szútrát három részre osztotta, míg kortársai másképpen tagolták: Daorong 道融 kilencre, Daolang 道朗 pedig ötre. Nem tudni, melyikük volt, aki először folyamodott ehhez a módszerhez, de feltehetően ez követte ki az utat a szútrák szerkezeti vázlatának kidolgozása előtt. Az első rész, amely az első tizenhárom fejezetet tartalmazza, azzal a témával foglalkozik, hogy a „három" oka megegyezik az „egy" okával. A „három" a három kocsira (arhat, pratjékabuddha, bódhiszattva) utal, míg az „egy" az egy kocsira (buddha). A szútra ugyanis azt magyarázza el, hogy a három kocsi végül is egyforma, mindegyik a buddhasághoz jut el, így nincs különbség, alá- és fölérendeltség közöttük. A második rész, a tizennegyediktől a huszonegyedik fejezetig, ugyanezt mondja el a következmények tekintetében. A harmadik rész pedig, a huszonkettediktől a huszonhetedik fejezetig, arról szól, hogy a három kocsi híve nem más, mint az egy kocsi híve.

Minden egyes fejezet kommentárja előtt a fejezet szinopszisa található, majd a cím magyarázata következik, s annak megvilágítása, hogy miért ez a helye az illető fejezetnek (*laiyi* 來意). Kommentárjában elsősorban nem az egyes kifejezések pontos, aprólékos magyarázatára törekedett, hanem a szútra mögött meghúzódó jelentés feltárására. Stílusa tömör, sokszor a taoizmus szófordulataihoz folyamodik. Kiemelendő, hogy egyetlen más buddhista művet sem idéz. Csupán két helyen utal más interpretációra. Ebben kétségtelenül Wang Bire hasonlít, aki *Laozi*-kommentárjában semmilyen más műre nem utal, csak a *Laozi*re, hogy a *Laozi*t a *Laozi* szavaival értelmezze, ne pedig másokéval. Feltehetően Daoshenget is hasonló szán-

---

[27] A tanítások osztályozása a kínai buddhizmus egyik sajátossága, amelyet a *huayan* és *tiantai* iskolák tökéletesítettek, bonyolult rendszereket alkotva. Lásd HAMAR 2000.

dék vezérelte. Daoshengnél világosan megjelenik a *kepan* 科判 vagy *kewen* 科文, azaz a mű szerkezeti vázlata. A fejezeteket szakaszokra tagolva magyarázza, s minden egyes szakasznak külön nevet ad. Nem ismétli meg mindig teljes egészében a szútra szövegét, hanem csak a szakasz kezdetét jelöli meg az „innen kezdve" (*cixia* 此下), vagy az „A"-tól „B"-ig („A" *zhi* 至 „B") kifejezésekkel. Nyelvi magyarázatait a „Songban azt mondják" (*Song yan* 宋言 vagy *Song yun* 宋云) szavakkal vezeti be, amely a Liu-Song dinasztiára (420–479) utal, megjelölve a helyet, ahol a buddhista mester élt.

Több szútrában, így a *Lótusz szútrá*ban is a prózai részeket verses részek követik, amelyek többé-kevésbé megismétlik tömören a próza tartalmát. Daosheng négy okát látja annak, amiért verseket is találunk a műben: *1.* a verseket azoknak tanították, akik a próza elhangzása után érkeztek; *2.* azok kedvéért mondták el, akik a prózát nem értették; *3.* a prózát alaposabban kifejtik; *4.* érzelmi felfokozottságból keletkeztek. Csak röviden kommentálja a verseket, de nagy figyelmet szentel annak, hogy kimutassa, melyik versszak melyik prózai szakaszhoz tartozik. A szútrában leírt jelenségek (fény sugárzása, földrengés stb.) a kommentár szerint mély fogalmi jelentéssel bírnak, s ha az olvasó ezt megértette, akkor nem szabad ezekhez a jelenségekhez tovább ragaszkodnia.

A Nirvána szútra kommentárjainak gyűjteménye (*Daban niepanjing jijie* 大般涅槃經集解, T 38, 1763) tizennyolc szerzetes magyarázatait tartalmazza. A szútrát kétezer-nyolcszázhatvannégy szakaszra osztja, s az egyes szakaszok után következnek a kommentárok, amelyek közül Sengliang 僧亮 műve tekinthető a legfontosabbnak: a többi kommentárt csak akkor említi, ha jelentősen eltér Sengliangétól. A művet valószínűleg Falang 法朗 állította össze, aki a különböző szerzők előszavait is egybedolgozta, nyolc téma alá rendezve: *1.* a cím magyarázata (*shiming* 釋名); *2.* a [szútra] lényegének kifejtése (*bianti* 辨體); *3.* a lét alapvető természetének leírása (*xu benyou* 敘本有), ahol azt olvassuk, hogy a létezés végső természete a nirvána; *4.* a nevek meghaladásának elmondása (*tan jueming* 談絕名), ahol azt magyarázza el, hogy a nirvána és a tan-test szavakkal leírhatatlan; *5.* a „nagy" szó magyarázata (*shi da zi* 釋大字); *6.* a „szútra" szó magyarázata (*jie jing zi* 解經字); *7.* a tanítás jelentésének feltárása (*he jiao yi* 覈教意); *8.* a [szútra] szerkezeti vázlata (*pan keduan* 判科段). A bevezető rész tematikus tagolása fontos újítása ennek a munkának, mivel a későbbiekben ez a módszer általánossá vált.

A Liang-dinasztia (502–557) három nagy mesterének egyike volt Fayun 法雲, akinek a *Lótusz szútrá*hoz fűzött kommentárjait tanítványai jegyezték le, s a műnek a *Fahuajing yiji* 法華經義記 (T 33, 1715) címet adták. A kommentár bevezetője, a *xuantan* két részre oszlik:

1. a lényegi jelentés (*dayi* 大意), amelyben kifejti a szútra lényegét és címét; *2.* a részletes magyarázat (*guangshi* 廣釋), amelyben az ok és következmény három-három definícióját adja. A mű erőssége a szútra szerkezeti vázlatának felrajzolása, amely mérvadóvá vált a későbbi kommentárok számára. Itt már egyértelműen megjelenik a később általánossá vált hármas felosztás *(xu, zhengzong, liutong)*. Nem tudjuk, hogy honnan származik ez a tagolási rendszer, talán a *Lótusz szútra* exegétikai hagyományában kereshetjük gyökereit. A *xu* és *liutong* kifejezések a szútrákban is megtalálhatók, így feltehetően onnan vették át, míg a *zhengzong* kifejezés a korban divatos *zongyao* 宗要 magyarázatokból származhat.

A szútra szerkezeti tagolása, a *kepan*, amely feltehetően a Liu–Song-dinasztia idején alakult ki, olyan újítás, amely sem az indiai buddhista művekben, sem a kínai klasszikusokban nem található meg. Kína ebben az időben északi és déli dinasztiákra oszlott, a legitim kínai államot a kínai történetírás számára a déli dinasztiák képviselték, míg északon nomád népek alkottak kínai típusú dinasztiákat, átvéve a kínai szokásokat. A buddhizmus tekintetében is különbség volt Észak és Dél között. A szútrák alapos boncolgatása, elemzése inkább a Délre volt jellemző, míg Északon a buddhizmus gyakorlati aspektusai váltak dominánssá. A *kepan* is inkább Délen virágzott, míg Északon sokkal egyszerűbb rendszerekkel találkozunk. Északon működött Bódhirucsi fordítómester, aki számos jógácsára művet ültetett át kínai nyelvre. Ezek között több Vaszubandhu-kommentár is szerepelt, amelyek jelentősen befolyásolták a kommentárírás fejlődését Északon. Ezek a kommentárok nem annyira a skolasztikus értelmezéseket helyezték előtérbe, mint inkább a buddhista praxist, azt kutatva, hogy a buddhista iratok miként segíthetik a vallásos gyakorlatot.

Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523–592), aki többek között hatalmas buddhista enciklopédiájáról vált híressé, számos kommentárt hagyott hátra: *Weimojing yiji* 維摩經義記 (T 38, 1776), *Niepanjing yiji* 涅槃經義記 (T 37, 1764), *Shengmanjing yiji* 勝鬘經義記 (XZJ 30), *Wenshijing yiji* 溫室經義記 (T 39, 1793), *Wuliangshoujing yishu* 無量壽經義 疏 (T 37, 1745) és *Guanwuliangshoujing yishu* 觀無量壽經義疏 (T 37, 1749). A *Guanwuliangshoujing*hez írott kommentár bevezető részében az „öt lényeget" (*wuyao* 五要) fejti ki részletesen.[28] Az első annak meghatározása, hogy a szútra tanítása a hínajánához vagy a mahájánához tartozik-e. Egyértelműen a bódhiszattva-pitaka, azaz a mahájána alá rendeli ezt a művet. A második lényeges pont, hogy a szútra

[28] A kommentár angol fordítását és elemzését lásd TANAKA 1990.

tanítása korlátozott, fokozatos vagy hirtelen. Ez tehát az előzőhöz hasonlóan szintén a tanítások osztályozásának kérdését feszegeti. A korlátozott tanításon a hínajána tanítást érti. Érdekes módon sajátosan értelmezi a hirtelen és a fokozatos tanítás közti különbséget. A korban a kettő közti különbséget általában úgy határozták meg, hogy az *Avatamszaka szútra,* amelyet Buddha közvetlen megvilágosodása után tanított, képviselte a hirtelen tanítást, míg az összes többi szentirat a fokozatosat. Huiyuan azonban úgy véli, hogy a hirtelen megvilágosodást azok tapasztalják meg, akik közvetlenül a mahájána tanait fogadják be, anélkül, hogy előtte a hínajánával ismerkedtek volna meg. A szútrát a világi hívő Vaidéhí előtt tárta fel Buddha, így ez a szöveg a hirtelen tanítások közé sorolandó.

A harmadik pont a szútra mondanivalója (*zongqu* 宗趣): a buddha-vizualizáció szamádhija, mivel Amitábha Buddha és Tiszta Földjének vizualizációját írja le. A negyedik lényeges pont a szútracímek közti különbségek magyarázata. A szútracímek lehetséges kritériumaként a következőket sorolja fel: tanítás, személy, hasonlat, tárgy, hely, idő, személy és tanítás, tárgy és tanítás, tanítás és hasonlat. Az itt tárgyalt szútra címét a személy és a tanítás határozza meg. A személy Buddha, a tanítás pedig a Végtelen Élet Buddhájának vizualizációjáról tartott beszéd. Az ötödik lényeges pont annak eldöntése, hogy kinek a tanítását tartalmazza a szútra. A szútrák származhatnak Buddhától, szent tanítványaitól, remetéktől, istenektől és átváltozott lényektől. Ez a szútra Buddha szavait őrizte meg.[29] Az első és ötödik kategóriát Huiyuan kimutathatóan a buddhista iratokból vette át, így valószínűleg a többi is onnan származik. Ezeket alakította át aztán exegétikai szakkifejezésekké.[30] Az itt taglalt „öt lényeg" Huiyuan többi kommentárjában is megtalálható. Valamennyi kommentárjában alkalmazza a szútrák hármas tagolását (*xu, zhengzong, liutong).*

Huiyuan kommentárjaiban számos nyelvészeti megfigyelést vehetünk észre. Felhívja a figyelmet a buddhista fordítások és a kínai szerzők által írt munkák közti szintaktikai különbségekre. Gyakran kiemel egy-egy szót a szútrából, majd meghatározza a jelentését különböző formulákat használva. Ilyenek például: „A azt jelenti, hogy B" (A *wei* 謂 B *ye* 也); „A olyan, mint B" (A *you* 猶 B *ye* 也); „A értelme B" (A *shi* 是 B *yi* 義); „A azonos a B szóval" (A *zhe* 者 B *ci* 辭).

Más szútrák és értekezések is foglalkoznak Amitábha Tiszta Földjével, és ezek helyenként ellentmondnak a Huiyuan által kommentált

---

[29] Huiyuan kommentárja nagy hatással volt a későbbi korokra, különösen a Tiszta Föld iskola nagy alakja, Shandao 善導 merített sokat belőle. Shandao kommentárjának elemzését lásd PAS 1995.

[30] Lásd TANAKA 1990: 53.

szútrának, így megpróbálta ezeket az ellentmondásokat feloldani.[31] Az első ilyen kérdés a két kocsi híveinek (srávaka, pratjékabuddha) a Tiszta Földre való megszületése. Vaszubandhu értekezése tagadja ennek lehetőségét, míg a *Guanwuliangshou jing* megengedi ezt. Huiyuan az utóbbit fogadja el, azt állítva, hogy a mahájána gyakorlat segítségével a hínajána hívek is újjászülethetnek a Nyugati Paradicsomban. A másik ilyen vitatott probléma, hogy nők és nyomorékok eljuthatnak-e a Tiszta Földre. Vaszubandhu ugyanis határozottan tagadja ezt, míg a szútrában azt találjuk, hogy Vaidéhí asszonynak ötszáz fős női kíséretével együtt sikerült ezt elérnie. Huiyuan egyrészt megerősíti az értekezést abban, hogy a Tiszta Földön sem nők, sem nyomorékok nem élnek, másrészt azonban elismeri, hogy Vaidéhí és a többi nő megérkezett ide. Az újjászületés során ugyanis átváltozáson mentek keresztül, így már nem voltak nők többé, s hasonló a helyzet a nyomorékokkal is.

A harmadik probléma, hogy vajon az öt nagy bűnt elkövetett lények újjászülethetnek-e a Tiszta Földön. Az elemzett szútra szerint igen, míg a *Wuliangshou jing* 無量壽經 szerint nem. Huiyuan a személy (*ren* 人) és a gyakorlat (*xing* 行) szempontjából vizsgálja a kérdést. Szerinte az elkövetett bűn nagysága és a megbánás mértéke szerint a vétkesek között vannak jobbak és rosszabbak. Az előző szútra azokra utalt, akik kis bűnt követtek el, de azt nagyon megbánták, míg az utóbbi azokra, akiket nagy bűn terhel, de csak kicsit bánták meg. Továbbá úgy érvel, hogy a buddha-vizualizáció révén elért szamádhi olyan erővel rendelkezik, amely minden gonosz karmát megsemmisít, a többi gyakorlat azonban gyenge ehhez. Az általa vizsgált szútra az előbbit tartja szem előtt, míg a másik az utóbbit. A fent említett három kérdésen kívül Huiyuan további hat pontban foglalja összse a *Guanwuliangshou jing* és a *Wuliangshou jing* közötti különbséget.

VI. A titokzatos beszéd fejlődése

A Sui-dinasztia (581–618) alatt Kína politikai egysége ismét megvalósult, s ez lehetőséget teremtett az Északon és Délen eltérő irányba fejlődő buddhista iskolák számára is, hogy közeledjenek egymáshoz. Ennek nyomai a kommentárirodalomban is kimutathatók. A Sui császárok, Wendi és Yangdi egyaránt tanácskozásokra hívták az északi és déli tudós szerzeteseket, hogy megvitassák nézeteiket, s

[31] Lásd TANAKA 1990: 63–65.

így a főváros, Chang'an a buddhista exegézis fellegvárává vált ebben a korban. A korábban a buddhistaüldözések elől Délre menekült szerzetesek visszatértek Északra. A buddhizmus fontos szerepet játszott a széttagoltság utáni egység megteremtésében.

A kommentárírásban lezajlott legjelentősebb változásként a bevezető rész, a titokzatos beszéd *(xuantan)* fejlődését lehet értékelni. Már Huiyuannál is láthattuk, hogy a bevezető az úgynevezett „öt lényegre" oszlik. Jizang és Zhiyi ezt az irányvonalat folytatták, amikor a bevezetőn belüli részeket külön címszavak alatt tárgyalták. Ezeket nevezhették kapunak (*men* 門) vagy jelentésnek (*yi* 義). A korábbi korszak hagyományát követve a *xuantan*ban található a cím magyarázata és a tanítások rendszerezése. Új elemként tűnik fel azonban, hogy nagyon sok buddhista műből idéznek, s megmutatják, hogy mi a különbség az eltérő iskolák magyarázatai között. A rivális iskolák nézeteinek cáfolatával saját tanításaik igazát kívánták alátámasztani. A régi tanokat bírálva a kor szövegmagyarázói erős önbizalmat éreztek, amikor saját rendszeres, átfogó elméleteiket kidolgozták. A *xuantan* ugrásszerű fejlődésének az lehetett az oka, hogy egyrészt az északi és déli iskolák nézetei ötvöződtek, másrészt Paramártha déli és Bódhirucsi északi fordításai miatt szükségessé vált a régi és új szútrák, valamint értekezések gondolati egységesítése.

Zhiyi és Jizang számos kommentárának (*Fahua xuanyi* 法華玄義 T 33, 1716; *Weimojing xuanshu* 維摩經玄疏 T 38, 1777; *Fahua xuanlun* 法華玄論 T 34, 1720; *Jingming xuanlun* 淨名玄論 T 38, 1780; *Fahua youyi* 法華遊義 T 34, 1722) közös jellemzője, hogy a szútra szövegét nem passzusról passzusra magyarázzák, hanem átfogóan, az egész mű mondanivalóját próbálják megvilágítani. Zhiyi például *A Lótusz szútra titokzatos jelentése (Fahua xuanyi)* című munkájában a szútrát öt szempontból tárgyalja, amelyet az „ötféle titokzatos jelentésnek" (*wuchong xuanyi* 五重玄義) nevez. Az öt rész a következő: *1.* a cím magyarázata (*shiming* 釋名); *2.* a lényeg kifejtése (*bianti* 辨體), amely nem más, mint a jelenségek végső valóságának leírása; *3.* a mondanivaló megvilágítása (*mingzong* 明宗), amely Buddha vallásos gyakorlatainak okait és következményeit tartalmazza; *4.* a funkció megvitatása (*lunyong* 論用), amely a relatív és végső valóság bölcsességeinek azt a funkcióját írja le, hogy segít a kételyek eloszlatásában és a hit felkeltésében; *5.* a tanítások osztályozása (*panjiao* 判 教), amely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a *Lótusz szútra* milyen helyet foglal el Buddha tanításai között.

Az öt rész közül a legterjedelmesebb a cím magyarázata, amely a százharminchárom oldalas műből nyolcvannyolc oldalt tesz ki.[32] Eb-

[32] A mű szerkezetét és egy részletének fordítását lásd SWANSON 1989: 157–259.

ben a fejezetben bírálja Fayun korábbi interpretációit, majd részletesen taglalja a szútra címében szereplő két írásjegy, a „dharma" (*fa* 法) és a „csodálatos" (*miao* 妙) jelentését. A „csodálatos" szó magyarázata kapcsán kifejti a *tiantai* iskola egyik újítását, a három igazság tanát, s ennek alkalmazását a meditációban. A mahájána buddhista filozófia két igazságról beszél: az átlagemberek által tapasztalt relatív valóságról és a buddhák által megértett abszolút valóságról. Zhiyi a kettő között egy harmadikat definiál, a középső igazságot.[33]

Jizang a *Fahua youyi* című művében tíz pontban (*shimen* 十門) tárgyalja a *Lótusz szútrá*t. Az első pont a szútra eredetének az oka (*laiyi* 來意), amely azt vizsgálja, hogy a szútrát és ennek fejezeteit milyen szándékkal tanította Buddha. A második pont a szútra mondanivalójával (*zongzhi* 宗旨) foglalkozik, a harmadik a cím magyarázatával (*shi mingti* 釋名題), a negyedik a tanítások osztályozásával (*panjiaoyi* 判教意). Az ötödik egy új elem: az ezoterikus és exoterikus (*xianmi* 顯密) tanításokat foglalja össze. Azokat tekinti ezoterikus tanításoknak, amelyeknek igazi jelentése rejtve maradt a hallgatók előtt. A hatodik fejezet a „három és egy" (*sanyi* 三一), amely az *Ügyes módszerek* fejezetben szereplő három kocsi és egy kocsi viszonyát fejti ki. A hetedik rész a hatékony funkció (*gongyong* 功用), amely azt világítja meg, hogy a szútra azért rendelkezik megszabadító erővel, mert fel van ruházva a tíz felfoghatatlannal. A nyolcadik pont a szútra terjesztése (*hongjing* 弘經), amely a terjesztés módszereit és a terjesztők személyét mutatja be. A kilencedik téma a szútra verzióit (*budang* 部黨) veszi számba, összehasonlítva a különböző fordításokat. A tizedik fejezet pedig a történetet (*yuanqi* 緣起) mondja el, amely a *Lótusz szútra* exegétikai hagyományát tárja fel.

Zhiyi *A Lótusz szútra szavai és kifejezései* (*Fahua wenju* 法華文句) című munkájában a szútrát passzusról passzusra elemzi. Exegétikai újítása, hogy egy négyes interpretációs sémát dolgoz ki a szöveg magyarázatára: *1.* a szöveg keletkezésének körülményei (*yinyuan* 因緣); *2.* a tanítások orientációja (*yuejiao* 約教); *3.* alapvető és másodlagos jelentés megkülönböztetése (*benji* 本跡); *4.* a szöveg értelme a meditáció szempontjából (*guanxin* 觀心). Jizang egy másféle sémát alkalmaz: *1.* a neveken alapuló magyarázat (*yiming shiyi* 依名釋義); *2.* a jelentés magyarázata a tantételek szempontjából; *3.* a kölcsönösség alapján elmagyarázott jelentés (*huxiang shiyi* 互相釋義); *4.* az a magyarázat, amely semmilyen módszerhez nem sorolható (*wufang shiyi* 無方釋義).

---

[33] A három igazság elemzését lásd SWANSON 1989: 115–156.

A Tang-kor elején a kommentárírásra jelentős befolyást gyakorolt Xuanzang 玄奘 munkássága.[34] A kínai buddhizmus e nagy alakja először kínai fordításokban ismerkedett meg a jógácsára tanításokkal, azonban úgy vélte, hogy bizonyos iratok még hiányoznak Kínából, amelyek feltétlenül szükségesek a csak-tudat iskola tanainak helyes megértéséhez. Így aztán útnak indult India felé, hogy a hiányzó műveket beszerezze, s elsajátítsa a buddhizmus szent nyelvét, a szanszkritot. Miután alaposan megtanulta a nyelvet, s a kor szellemi központjának számító Nálandai Buddhista Egyetemen is folytatott tanulmányokat, rá kellett döbbennie, hogy a korábbi kínai fordítások gyakran pontatlanok, s ez súlyos félreértéseket eredményezett. Hazatérve Kínába életének hátralévő részét a buddhista iratok fordításának szentelte, és tanítványait mindig a szövegek eredeti jelentéséhez hű értelmezésre ösztönözte. Igyekezett a terminológiát minél pontosabban visszaadni a fordításaiban. A korban szanszkrit nyelvtanokat és fonetikai könyveket állítottak össze. Indiai kommentárokat fordítottak le, amelyek hatással voltak a kínai mesterek kommentárjaira. Ezeken a műveken keresztül ugyanis az Indiában kialakult logikai és érvelési szabályokkal ismerkedtek meg.[35]

Ekkor jelentek meg a kommentárok kommentárjai, az alkommentárok. Zhanran 湛然 után például a *tiantai* iskola mesterei Zhiyi kommentárjaihoz írtak magyarázatokat. Külön műveket alkottak, amelyek egy korábbi mester kommentárjának a szerkezeti vázlatát *(kepan)* tartalmazták. Zhanran például Zhiyi három fő művéhez alkotta meg a szerkezeti vázlatot. Ez a fejlemény kétségtelenül összefügg azzal a változással, hogy – különösen a Song-kortól (960–1279) – megnövekszik a pátriárkák és a pátriárkák láncolatának a szerepe a kínai buddhizmusban. A másik ok pedig az volt, hogy a Tang-korral lezárult a nagy fordítások korszaka, már csak tantrikus műveket for-

---

[34] Xuanzang számos jógácsára művet lefordított, de legnagyobb hatású műve *A csak-tudatosság megalapozása* (*Chengweishi lun* 成唯識論), amely Vaszubandhu *Harmic versszak*ának a kommentárja. A műnek három nyugati nyelvű fordítását lásd LA VALLÉE POUSSIN 1928, WEI 1973, COOK 1999. A mű elemzését lásd LUSTHAUS 2002. Xuanzang életéről és munkáiról lásd MAYER 1992.

[35] A buddhizmuson belül külön tudományág a logika. A kínaiak számos nagy mester művét kínaira fordították, ám ezek nem voltak túl nagy hatással a kínai buddhizmus fejlődésére. A logika kínai megismertetésében úttörő szerepet játszott Xuanzang tanítványa, Kuiji 窺基. Lásd CHI 1990.

dítottak, így nem ösztönözték újabb indiai művek a kínai kommentátorokat, hogy újabb formákat találjanak ki.

A Tang-kor kommentárirodalmának[36] egyik csúcspontja Chengguannak 澄觀 (738–839), a *huayan* iskola negyedik pátriárkájának az *Avatamszaka szútrá*hoz írott kommentárja, a *Dafangguang fohuayanjing shu* 大方廣佛華嚴經疏 (T 35, 1735).[37] Már az előző pátriárkák is írtak kommentárokat a hatvantekercses *Avatamszaka szútrá*hoz. A Tang-korban Siksánanda által készített új, nyolcvantekercses fordításhoz Fazang 法藏 (643–712), a harmadik pátriárka kezdett kommentárt írni, halála miatt azonban a munkát tanítványa, Huiyuan 慧苑 (673–743) fejezte be. Huiyuan számos ponton eltért mesterétől, s ezért Chengguan bírálta. Ez volt az egyik oka annak, hogy belevágott ebbe az óriási vállalkozásba, hiszen ez a szútra az egyik legterjedelmesebb mahájána szútra.

Életrajza szerint Chengguan a Wutaishanon a Huayan kolostorban telepedett le egy időre, s az itt élő szerzetesek kérték, hogy írja meg művét. Egy külön épületet is építettek a mesternek, hogy a kolostor mindennapi rutinja ne zavarja az átszellemült alkotásban. A munka megkezdése előtt álmában egy arany alak jelent meg előtte, amelyet egészben lenyelt. Kedvező jelként értelmezte ezt, így elkezdte az írást. 784-től 787-ig dolgozott művén. Miután elkészült vele, ismét álmot látott, amelyben sárkánnyá változott, majd sok kis sárkánnyá alakulva minden irányba szétáradt. Ezt annak jeleként fogta fel, hogy tanítása sikeresen fog terjedni. A hallgatóság kérte, hogy bővebben fejtse ki tanait, ezért tanítványai lejegyezték a kommentárhoz fűzött szóbeli magyarázatait, s így elkészült az alkommentár, amelynek címe *Dafangguang fohuayanjing suishu yanyichao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 (T 36, 1736). Művével hírnevet szerzett magának, a császár a fővárosba hívatta, s a későbbiekben császárok tanítója lett, és magas egyházi hivatalokat töltött be.

Ez a két kommentárja kétségtelenül az *opus magnum*a: az *Avatamszaka szútra* nyolcvantekercses fordítása négyszáznegyvennégy oldal a *Taishō* kánonban, amely angol fordításban majdnem ezerötszáz oldalt tesz ki;[38] Chengguan kommentárja négyszázhatvan oldal, alkommentárja pedig hétszáz. A három mű összesen mintegy hétszáznegyvennégyezer írásjegyet tartalmaz. Chengguan maga is segédkezett az *Avatamszaka szútra* harmadik fordításában, amelyet negyventekercsesnek neveznek. Valójában azonban ez csak a szútra utolsó, legter-

---

[36] A Tang-kori kommentárokról lásd TANG 1986: 92–94.

[37] Chengguan életrajzát és filozófiáját lásd HAMAR 1998b. Életrajzát kibővített formában angolul is megjelentettem. Lásd HAMAR 2002b.

[38] Lásd CLEARY 1993.

jedelmesebb fejezetének fordítása. Császári parancsra Chengguan az új fordításhoz is írt egy kommentárt, amelynek címe: *Huayanjing xingyuanpin shu* 華嚴經行願品疏 (XZJ 7.). A nagy kommentárokon kívül a kor neves írástudóinak és államférfiainak felkérésére számos rövidebb munkát is írt, amelyekben megpróbálta összefoglalni a szútra tanításait. Az előzőekben láttuk, hogy a kínai buddhista kommentárok két fontos jellemzője: az idők során önálló művé fejlődő bevezető *(xuantan)* és a szöveg szerkezeti vázlata, a *kepan* vagy *kewen*. Chengguan kommentárja klasszikus példa mindkettőre, mind a bevezetője, mind a szerkezeti tagolása annyira jelentős, hogy ezeket önállóan is kiadták: *Huayanjing shuchao xuantan* 華嚴經疏鈔玄談 (XZJ 8.) és *Huayanjing shu kewen* 華嚴經疏科文 (XZJ 8.).[39]

A *huayan* szerzetesek kedvelt száma a tíz, amely a tökéletességet fejezi ki. Ennek köszönhetően Chengguan a bevezetőjét tíz részre osztotta: *1.* a tanítás kialakulásának körülményei (*jiaoqi yinyuan* 教起因緣), *2.* a tripitaka és a tanítás tartalma (*zangjiao suoshe* 藏教所攝), *3.* a tantételek osztályozása (*yili fenqi* 義理分齊),[40] *4.* a tanítás hallgatóinak képessége (*jiaosuo beiji* 教所被機), *5.* a tanítás szintjei (*jiaoti qianshen* 教體淺深), *6.* a szútra központi tétele (*zongqu tongju* 宗趣通局), *7.* a szútra változatai és fejezetei (*bulei pinhui* 部類品會), *8.* a fordítók és magyarázók (*chuanyi gantong* 傳譯感通), *9.* a cím magyarázata (*zongshi mingti* 總釋名體), *10.* a szútra szövegének magyarázata (*biejie wenyi* 別解文義).[41] Az első kilenc rész további tíz részre oszlik, és sokszor az még további tízre. Chengguan tanítványa, Zongmi 宗密 (780–841) sokat átvett mestere kategóriáiból a *Tökéletes megvilágosodás szútrájá*hoz (*Yuanjue jing* 圓覺經) írt kommentárjában.[42] Azért választotta ezt a művet, mert a *chan* iskolában nagy becsben tartották, s Zongmi a *chan* pátriárkája is volt. Úgy gondolta, hogy korában az *Avatamszaka szútra* túl bonyolult a hívők számára, a *Tökéletes megvilágosodás szútráját* viszont a kezdők is nyugodtan olvashatják, és segítségével eljuthatnak egészen a megvilágosodásig.[43]

---

[39] A szútra egyik fejezetét, a *Buddha megjelenésé*t lefordítottam, s ezzel együtt Chengguan kommentárjaiból is közzétettem egy válogatást. Lásd HAMAR 2002a.

[40] Ennek a résznek a fordítását lásd HAMAR 1998b: 85–135.

[41] A bevezető tíz részéről részletesebben lásd HAMAR 1998b: 152–154.

[42] A szútra kínai apokrif irat, azaz nem fordítás, hanem kínai munka. Fordítását lásd MULLER 1999.

[43] Zongmi kommentárjának felépítéséről és Chengguan kommentárjával való hasonlóságáról lásd GREGORY 1997.

VIII. Befejezés

A fentiekben áttekintettük a kínai buddhista kommentárirodalom fejlődését, hogy miként alakultak ki azok a sajátos jellemzők, amelyek ezeket a munkákat megkülönböztetik az indiai buddhista kommentároktól és a nem buddhista, konfuciánus vagy taoista kommentároktól. A Tang-kor után már nem változtak jelentősen a szentiratokhoz fűzött kommentárok formai jellemzői és stilisztikai jegyei. Mindazonáltal egészen a legutóbbi időkig a buddhista mesterek folytatták a kommentárok írását, többnyire azokat a módszereket alkalmazva, amelyek a Tang-korra fejlődtek ki teljesen.[44] A Tang-korban kezdenek létrejönni, ám kétségtelenül a Song-korban virágoznak fel a *chan* buddhizmus jellegzetes alkotásához, az időnként meghökkentő vagy éppen érthetetlen *gongan*okhoz (japánul: *kōan*) írott kommentárok.[45] Ezek azonban jelentősen eltérnek az itt tárgyalt kommentároktól, ezért egy másik cikkben kívánok velük foglalkozni.[46]

Felhasznált irodalom

AGÓCS TAMÁS. 2000. *Gyémánt áttörés*. Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

SZENT ÁGOSTON. 2001. *A keresztény tanításról*. Ford. BÖRÖCZKI TAMÁS. Budapest–Szentendre, Paulus Hungarus–Kairosz.

BENICKA, JANA. 2003. „Some Remarks to Mediaeval Commentaries on 'Levels' of Discernment of Reality of the 'Recorded Sayings' of Dongshan Liangjie." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 56: 2–4, 269–377.

CAO SHIBANG. 1989. *Zhongguo fojiao yijing shi lunji.* [A kínai buddhista szútrafordítások története.] Taibei, Dongchu Chubanshe.

---

[44] A Ming- és Qing-kor buddhista kommentárairól lásd KAWAMURA 1978, 1980. A Ming-dinasztia első császára, Zhu Yuanzhang, aki maga is buddhista novícius volt fiatalkorában, megparancsolta két kiemelkedő buddhista szerzetesnek, hogy három szútrához írjanak kommentárt, mert így akarta kijelölni a kereteket a buddhista tudomány és egyház számára. Lásd LEHNERT 1999.

[45] A három legfontosabb *chan* példázatgyűjtemény fordítását lásd MIKLÓS 1987. Egy külön tanulmánykötet foglalkozik ezekkel a művekkel. Lásd HEINE 2000.

[46] Egy *chan* kommentár elemzését lásd BENICKA 2003.

CHI, R. S. Y. 1990. *Buddhist Formal Logic: Part 1, A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. (1st ed. 1969, England.)
CLEARY, THOMAS. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston–London, Shambhala.
COOK, FRANCIS. 1999. *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley, Numata Center.
CSONGOR BARNABÁS–HAMAR IMRE. 1999. „Cocsuan." In: TŐKEI FERENC (szerk.), *Kínai irodalmi szöveggyűjtemény 2*. Budapest, Balassi Kiadó, 1–46.
ECKEL, MALCOLM DAVID. 1987. „Indian Commentaries on the Heart Sūtra: The Politics of Interpretation." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.2: 69–79.
FABINY TIBOR. 1998. „A hermeneutika tudománya és művészete." In: FABINY TIBOR (szerk.), *A hermeneutika elmélete.* Ikonológia és Műértelmezés 3. Szeged, JATEPress, 9–14.
GOMBRICH, E. 1990. „How the Mahāyāna Began." *The Buddhist Forum* 1: 21–30.
GREGORY, PETER N. 1997. „Finding a Scriptural Basis for Ch'an Practice: Tsung-mi's Commentaries to the Scripture of Perfect Enlightenment." In: *Kegon gaku ronshū, Kamata Shigeo hakase koki kinenkai.* Tokyo, Daizō Shuppan, 235–273.
GRONDIN, JEAN. 2002. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest, Osiris.
HAMAR IMRE. 1998a. „A hirtelen megvilágosodás előfutára: Tao-seng." *Korunk* IX/8: 76–80.
HAMAR IMRE. 1998b. *Kínai buddhizmus a középkorban: Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. Budapest, Balassi Kiadó.
HAMAR IMRE. 2000. „A buddhista tanok rendszerezése Kínában." In: PUSKÁS ILDIKÓ (szerk.), *Állandóság a változásban: Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest, Politika + Kultúra Alapítvány.
HAMAR IMRE. 2002a. *Buddha megjelenése a világban*. Budapest, Balassi Kiadó.
HAMAR IMRE. 2002b. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography*. Tokyo, International Institute for Buddhist Studies.
HEINE, STEVEN–WRIGHT DALE S. (eds.) 2000. *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford–New York, Oxford University Press.
HENDERSON, JOHN B. 1991. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton, Princeton University Press.
JAN YÜN-HUA. 1986. „Buddhist Literature." In: NIENHAUSER, WILLIAM (ed.), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington, Indiana University Press, 1–12.
KANNO HIROSHI. 2002. „Chinese Buddhist Sutra Commentaries of the Early Period." Bangkok, Conference of the International Association of Buddhist Studies.
KAWAMURA KŌSHŌ. 1978. „Mindai bukkyōsha no kenkyū katsudō – chūshakurui o tō shite." [A Ming-kori buddhisták tevékenységének vizsgálata a kommentárokon keresztül.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 26.2: 581–586.
KAWAMURA KŌSHŌ. 1980. „Shindai bukkyōsha no kenkyū katsudō – chūshakurui o tō shite." [A Qing-kori buddhisták tevékenységének vizsgálata a kommentárokon keresztül.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 28.2: 555–560.

KIM YOUNG-HO. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra*. New York, State University of New York Press.
KRAMERS, ROBERT P. 1986. „The Development of Confucian Schools." In: *The Cambridge History of China. Volume 1: The Ch'in and Han Empires 221 B.C.–A.D. 220.* Cambridge, Cambridge University Press.
KUDŌ MASAYA. 2000. „Chu Yuima Dōshō chū ni okeru kyōten chūshaku hō." [Hermeneutikai módszerek Daoshengnek a *Vimalakírti szútrá*hoz írt kommentárjában.] *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 48.2: 643–645.
LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE. 1928. *Vijnaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang*. 2 vols. Paris.
LEHNERT, MARTIN. 1999. *Die Strategie eines Kommentars zum Diamant-Sūtra (Jingang-boruo-boluomi-jing Zhujie, T. 1703).* Freiburger Fernöstliche Forschungen Band 4. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
LUO WEIGUO. 2001. *Fozang yu daozang*. [A Buddhista és a Taoista Kánon.] Shanghai, Shanghai Shudian Chubanshe.
LUSTHAUS, DAN. 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. New York, Routledge–Curzon.
MAYER, ALEXANDER L. 1992. *Xuanzangs Leben und Werk. Teil 1. Xuanzang Übersetzer und Heiliger.* Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Band 34. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
MIKLÓS PÁL. 1987. *Kapujanincs átjáró*. Budapest, Helikon.
MULLER, A. CHARLES. 1999. *The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism's Guide to Meditation (with Commentary by the Sŏn Monk Kihwa)*. New York, State University of New York Press.
ŌCHŌ ENICHI. 1979. „Shakkyō shikō." [A szútrakommentárok története.] In: *Chūgoku bukkyō no kenkyū*, vol. 3. Kyoto, Hōzokan. (Első kiadása: *Shina bukkyō shigaku* 1937.)
PAS, JULIAN. 1995. *Visions of Sukhāvatī: Shan-Tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*. New York, State University of New York Press.
POROSZ TIBOR. 1995. *Lótusz szútra*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
QUEEN, SARAH A. 1996. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. Cambridge, Cambridge University Press.
SCHOENING, JEFFREY D. 1996. „Sūtra Commentaries in Tibetan Translation." In: CABEZÓN, JOZÉ IGNACIO–JACKSON ROGER R. (eds.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*. New York, Snow Lion.
SCHWARTZ, BENJAMIN. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Harvard University Press.
SWANSON, PAUL L. 1989. *Foundations of T'ian-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, Asian Humanities Press.
TANAKA, KENNETH K. 1990. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*. New York, State University of New York Press.
TANG YONGTONG. 1986. *Suitang ji wudai fojiao shi*. [A Sui-, Tang-kor és az Öt Dinasztia korszak buddhizmusának története.] Taibei, Huiju Chubanshe.

WAGNER, RUDOLF G. 2000. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. New York, State University of New York Press.
WEI TAT. 1973. *The Ch'eng Wei-Shih Lun: The Doctrine of Mere Consciousness*. Hong Kong.
ZÜRCHER, ERIK. 1959. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden, E. J. Brill.

FAJCSÁK GYÖRGYI

Az irodalmi hagyomány és az archaizálás néhány kérdése a kínai kerámiaművességben

(*A három királyság történeté*nek ábrázolása 19. század végi kerámiákon)

A 19. század második felében készített kínai kerámiák sajátos csoportját alkotják azok a párvázák, amelyeket *A három királyság kalandos története* (*Sanguo zhi yanyi* 三國志演義) című regény jeleneteivel díszítettek. A kínai piacra és exportra egyaránt készített tárgyak díszítése és jelzete sajátos kérdéseket vet fel a kínai irodalmi hagyománynak és archaizálásnak a 19. század második felében megfigyelhető feléledése, értelmezése és a kerámiák díszítésében való alkalmazása kérdésében.

I. *A három királyság története* – a kínai történelmi tárgyú regényirodalom klasszikusa

A három királyság kalandos története a kínai történelmi hagyományt átörökítő legismertebb irodalmi mű. A kínai írástudó társadalom alfája és ómegája, amely mesés fordulatokban bővelkedő, színes történelmi tabló az i. sz. 3. században, a Han-dinasztia bukását követően megalakult három királyság (Wei, Shu, Wu) kialakulásáról. A mű forrása az i. sz. 3. század végén Chen Shou (233–297) által írt *A három királyság története* (*Sanguo zhi*, i. sz. 221–280) című hivatalos történeti munka volt.[1] A történetcsoport a Tang-kor (618–906) és az azt követő évszázadok színjátszásának, mesemondóinak történeteiből merítve a 14. században nyerte el későbbi formáját. Szerzőjének Luo Guanzhongot 羅貫中 tartja a hagyomány, aki a 14. század végén vélhetően összefűzte, átdolgozta, százhúsz fejezetes regényfolyammá írta és a kor beszélt nyelvén kiadta *A három királyság történeté*t. A Jin- (dzsürcsi) dinasztia (1115–1234) és a Yuan- (mongol) dinasztia (1280–1368) korából már több mint negyven olyan színdarab ismert, amely-

[1] *San guo zhi* 1962.

nek története a Három királyság korát elevenítette fel. Az idegen hódítókkal szembeszálló, a legitim, *han* uralkodóházat védelmező hősök – a kínai történelemben az idegen hódítókkal folytatott megmegújuló küzdelem révén – népszerű irodalmi alakok maradtak hosszú évszázadokon keresztül.

Az epikus és verses elemeket váltogató, számos változatban ismert regényfolyam nem a történelmi folyamatok, a történelmi események hiteles megörökítésére vállalkozott, hanem hőseinek kalandjait meséli el fordulatos epizódokban. A kínai mítoszteremtés gyakorlatának kiváló példájaként váltak hősei a kínai történelem legismertebb alakjaivá. A kalandok főszereplője a Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) leszármazottja, Liu Bei 劉備 és két segítőtársa, a később hadistenné emelt, vitéz Guan Yu 關羽 és a bárdolatlanságával és jószívűségével az olvasók, nézők kegyeit gyorsan elnyerő Zhang Fei 張斐 mészáros. Ők hárman a történet elején az Őszibarackkertben örök barátságot és sírig tartó szövetséget kötnek a császári ház és az ország megvédésére. Liu Bei a neves bölcs, Zhuge Liang 諸葛亮 segítségével igyekszik diplomáciai úton és katonai erővel egyszerre legitim dinasztiát alapítani Nyugat-Kínában, Shu-Han néven. A három központi hős mellett két további neves történelmi alak gyakori szereplője még a történeteknek: a miniszteri székből császári uralomra törő Cao Cao 曹操, aki Észak-Kínában alapított császári dinasztiát Wei néven, valamint Sun Quan 孫權, aki a Sun család fejeként Dél-Kínában hozta létre a Wu-dinasztiát.

A közel egy évszázad történéseit átfogó történelmi regényfolyam a hagyományos kínai történelmi regények legkorábbi korszakából való. Wilt L. Idema kronológiai alapon négy csoportba sorolja a kínai történelmi regényeket: *a)* korai művek (kb. 1550-ig); *b)* késő Ming-kori művek (kb. 1550–1650); *c)* Qing-kori művek (kb. 1650–1875); *d)* késő Qing-kori művek (kb. 1875–kb. 1920). Idema az első korszak fő művének *A három királyság történet*et tekinti, amelynek cselekményfonalát az egymással harcban álló erők összecsapásaira fűzték fel.[2] A regény cselekményének középpontjában egy új dinasztia alapítása áll.[3] A kínai történelmi tárgyú regények egyik jellegzetes típusát képviselő mű a Han-dinasztia összeomlásának rövid bemu-

---

[2] IDEMA 1995: 365–366.

[3] Y. W. Ma a hagyományos kínai történelmi regények csoportosításánál két nagy kategóriát különböztet meg. Az első csoportba a dinasztiaalapítással foglalkozó műveket, míg a második csoportba a külső ellenséggel szemben a birodalom megvédelmezéséért vívott háborúkat tárgyaló műveket sorolja. *A három királyság történet*et az első téma jellegzetes kibontásának tekinti. Lásd MA 1975: 285.

tatásával indul, majd a trón birtoklásáért folyó harcok és az Ég fiának tekintett uralkodó trónra lépése áll az események középpontjában, végül az új dinasztia megalapításával az uralkodó hadai végső győzelmet aratnak a szétszóródott ellenálló csapatokon.

A dinasztiaalapítást bemutató történelmi regények cselekménye alapvetően harci események bemutatására (de nem csatajelenetek leírására), valamint két legitim dinasztia uralkodása közötti zűrzavaros időszakok megörökítésére vállalkozik. A szemben álló erők konfliktusának nagyságát rendszerint a főhősök különleges, emberfeletti képességeinek kiemelésével, varázslatos fegyvereik és páncélzatuk leírásával fokozzák. A fővezérek kiváló harci képességei és bátorsága alapvető eleme *A három királyság történeté*nek, éppúgy, mint a generálisok tanácsadóinak bölcsessége és varázslóereje.

Mind témáját, mind korszakolását tekintve *A három királyság története* a hagyományos kínai dinasztikus történetírásnak is hű tükre – véli Wilt L. Idema.[4] A dinasztikus történeti művek rendszerint nyomon követik a katonai eseményeket és összecsapásokat, de ritkán adnak élő, csatajeleneteket idéző leírást róluk. Hiszen e műveket évszázadokkal a dinasztiaalapítás után, többnyire egy-egy dinasztia hanyatlásakor vagy a következő dinasztia uralomra kerülésekor írják, s a szerzők figyelme jóval inkább a civil közigazgatás szervezetének és működésének bemutatására, valamint a dinasztiaalapító – trónra lépését megelőző – életútjának megörökítésére összpontosít.

Idő és térfelfogása alapján is a dinasztikus történetírással rokonítható a regény. *A három királyság története* ugyanis a benne nyomon követett egy évszázad eseményei révén jóval hosszabb időt ölel át, mint a többi, hagyományos kínai történelmi regény. Térfelfogása és értelmezése is tágabb: az összecsapások a kínai világ egész területére, sőt annak határaira is kiterjednek, míg a történelmi regények két jellegzetes csoportját éppen annak alapján szokás megkülönböztetni, hogy a hatalomért harcban álló erők összecsapásai csak az ország középső területein folynak-e, vagy a határvidékeken, idegen hódítók ellen zajlanak.[5]

A három királyság története népszerű történelmi regény maradt a Ming-dinasztia (1368–1644) korában is. A dinasztia uralkodásának második felében már legalább húsz különböző kiadása forgott közkézen. Utolsó jelentős kiadása a Qing-dinasztia hatalomra kerülésének első éveihez, a 17. század közepéhez köthető,[6] majd ezt követően egészen a 19. század második feléig ismertsége háttérbe szorult.

---

[4] IDEMA 1995: 368.
[5] IDEMA 1995: 368–369.
[6] LIU 1966: 197.

II. *A három királyság történeté*nek ábrázolása a kínai művészetben

A regény alakjainak és történeteinek ábrázolása fametszeteken, tekercsképeken és a képzőművészetben egyaránt ismert. Képes ábrázolásának első forrása, *A három királyság történetének teljes képes regénye* (*Quanxiang sanguo zhi pinghua),* egy gyűjteményes kötetben négy másik történelmi témájú regénnyel együtt látott napvilágot a 14. század elején (Yuan-dinasztia, Zhizhi időszak [1321–1324]). Ismereteim szerint ezt a *Quanxiang pinghua wuzhong* néven ismert, fametszetekkel illusztrált kötetet tekintik ma egyben a legkorábbi ismert kínai fametszetes illusztrált regénynek is.[7]

A fametszetes könyvnyomtatás, noha a Tang-kor óta népszerű volt Kínában, igazi fénykorát a Ming-kor végére érte el, amikor olyan neves figurális festők, mint Chen Hongshou 陳洪綬 (1598–1652), Ding Yunpeng 丁云鵬 (1547–1621 k.), Xiao Yuncong 蕭云從 (1596–1673) is részt vettek az ekkor már színes fametszetes könyvek illusztrációinak megfestésében. A legismertebb festészeti elemeket (tájképrészleteket, fákat, felhőket, köveket, ecsetkezelési módokat stb.) bemutató festészeti kézikönyvek – *A tíz bambusz csarnoka* (*Shizhu zhai shuhua pu* 十竹齋書畫譜, 1619–1633),[8] *Mustármagkert* (*Jiezi yuan huazhuan* 芥子園畫傳, 1679-től)[9] – mintalapjai szolgáltak előképül a kerámiák díszítőfestéséhez is. A figurális jelenetek megkomponálása, kerámiafelületen való megjelenítése viszont alapvetően a kerámiafestők egyéni képességein múlott, noha a figurális és narratív jelenetek egy részének előképe megtalálható az első képes kínai enciklopédia, az 1607-ben kiadott *Sancai tuhui* 三才圖會 160 kötetében is,[10] amelyből a festészeti tankönyvek készítői is sokat merítettek.

A képes ábrázolások másik nagy csoportja a tekercsképek köre. Számos figurális festő megörökítette *A három királyság története* jeleneteit és főszereplőit tekercsképein. A Ming-kor udvari festőinek körében különösen népszerű volt e regény alakjainak ábrázolása. A Ming-kor udvari festőinek számos műve fennmaradt, ezeket Shan Guoqiang összegyűjtötte és közreadta egyik cikkében, amelyet a Gugong Palota Múzeum gyűjteményében található, *A három királyság történeté*t megörökítő Ming-kori tekercsképekről írt.[11] E képek azon-

---

[7] HSU 1986: 29/37. jegyzet.
[8] EDGREN 1984: 114–115; PAINE 1951: 39–54.
[9] EDGREN 1984: 118–119.
[10] *Sancai tuhui* I–III. 1985.
[11] SHAN 1981: 43–48.

ban alig-alig jutottak el a kerámiafestő mesterekhez, így a kerámiák díszítésére, a kompozíciókra és a mintaelemek formájára különösebb hatást nem is gyakoroltak.

Kínai kerámián a képes fametszetes szövegkiadásokkal egy időben, viszonylag korán, a 14. században jelent meg először *A három királyság történeté*ből vett jelenet ábrázolása. Egy kék-fehér *meiping* 梅瓶 váza hasán látható a három főhős – Liu Bei, Guan Yu és Zhang Fei, amint felkeresik szalmakunyhójában Zhuge Liangot, a bölcs remetét.[12] Meglepő és fontos ennek a korai előfordulásnak a kiemelése, még annak tudatában is, hogy ritka és egyedi jelenséggel van dolgunk, hiszen egyfelől igaz, hogy ekkor már a kínai kerámiák figurális díszítése nem volt teljesen ismeretlen, de irodalmi művekből vett illusztrációk szinte egyáltalán nem fordultak elő az egyes tárgyak felületén. A figurális díszítés előfutáraként a Cizhou 磁州 kerámiák 12–14. századi darabjaihoz – főként a fejtámaszok és korsóvázák díszítéséhez – lehet visszakanyarodni, amelyek között kerti jelenetek, buddhista alakok vagy taoista halhatatlanok ábrázolásai már előfordultak.[13] A Ming-dinasztia idején a Jiajing időszakban (1522–1566) vette kezdetét a figurális díszítmények nagyobb számban való alkalmazása, de ekkor sem az irodalmi ihletésű témák, hanem például a „száz gyermek" jókívánság jelkép volt az egyik legkedveltebb mintatípus a kék-fehér porcelánokon. Az irodalmi témák – és közöttük *A három királyság története* – ábrázolásának első fénykora a Wanli időszak (1573–1619) vége és az átmeneti korszak (1620–1680-as évek eleje) volt. A 17. század legjavát felölelő átmeneti korszak különösen szívesen használta fel a kínai irodalom jeles műveit a porcelánok – főként a kék-fehér porcelánok – díszítőfestésére.[14] Az átmeneti kor kék-fehér porcelánjain, elsősorban vázákon, ecsettartókon és kerek dobozokon láthatók *A három királyság történeté*nek ismertebb epizódjai. A regényfolyam történeteinek alig egy tucatnyi jelenete azonosítható pontosan a díszítéseken, számos harci jelenet közelebbi meghatározása kérdéses. Érdemes megemlíteni, hogy a regény mint illusztrációs téma főként a korszak első felében, lényegében a dinasztiaváltásig (1644) volt népszerű, ami újra megerősíti a mű történeti párhuzamait: a Ming-kor vége is aktualizálta a regényt, s a dinasztiaváltás körüli mandzsuellenes harcok párhuzamát látta benne.

A Qing-kor figyelme más irodalmi művek felé fordult. A 18. században készített porcelánok nem *A három királyság történeté*nek harci

---

[12] A bostoni Museum of Fine Arts gyűjteményében található az a váza, amely az említett jelenetet hordozza. MEDLEY 1976: 185, 136. kép

[13] MINO 1980.

[14] LITTLE 1983a.

epizódjait örökítették meg, hanem csatajeleneteiket más irodalmi művekből, főként a *Vízparti történet*ből (*Shui hu zhuan* 水滸傳), vagy *Az istenek birtokba helyezésé*ből (*Fengshen yanyi* 封神演義) merítették.

A 19. század második fele, a taiping felkelést követő évtizedek irányítják ismét a kerámiafestők figyelmét *A három királyság történeté*re. Ebből az időszakból a hazai közgyűjteményekben is fennmaradt több kerámiaváza, s ezeken a tárgyakon – gyengébb kvalitásaik ellenére is – jól megfigyelhető a 19. század második felének viszonya az irodalmi hagyomány e meghatározó művéhez, valamint nyomon követhető az archaizálás sajátos, 19. század végi kínai gyakorlata is.[15]

III. A három királyság történetével díszített vázák a 19. század második feléből

A formailag nagyon hasonló, alig néhány alakváltozatot felmutató 19. század végi balluszter és hengeres vázák teste vállban enyhén kiszélesedik, majd tölcsér alakú nyakban végződik. Alakváltozatként egyes vázapárokat fodros nyakperemmel vagy kupola formájú fedéllel készítettek. A tárgyak formai egyszerűsége még inkább kiemeli díszítésük sajátosságait. A díszítés egyik – talán legszembetűnőbb – vonása a vázák talpperem fölötti és a nyakperemen körbefutó, bronzimitációjú díszítősávja(i), amelyek erőteljesen kiemelik a tárgyak sávos mintarendjét. A tojáshéjszínű repesztett mázra felvitt, mélybarna mázbevonat egyben jellegzetes felülettagolást is ad: éles kontrasztot kínál a halványbarna, repesztett mázfelületek színes mázfeletti festéssel megfestett, mozgalmas jelenetei és a bronzra emlékeztető mintasávok között. A sötét tónusú „bronz" sávokban a talpperem fölött hullámmotívumokat, a nyakperem díszítősávjaiban pedig részint a bronztárgyak jellegzetes mintáit: *leiwen* 雷紋- (voluta-), állatfej-, sárkánymintát, valamint a Ming kék-fehér porcelánok motívumait: szvasztika-, felhő- és virágmintákat, továbbá háttérkitöltő rácsos mintaelemeket vonultattak fel a díszítők.

A sárkányminták esetében gyakran ki is lépnek a díszítés alaprendjéből, megtörve ezzel a vázafelületek sávos mintarendjét. A plasz-

[15] A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményében található tárgyak: H. Lt. szk.: 97.7.1–2; 51.157–51.158; 51.185; 51.195; 51.16; 62.300. A hazai közgyűjtemények közül a Néprajzi Múzeum őriz még a tárgyalt csoportba tartozó kerámiatárgyat.

tikus, mélybarna mázzal bevont, párban elhelyezett sárkányok ugyanis a váza felületéből kiemelkedve tekerednek a vázák nyakán körbefutó „bronz" díszítősáv(ok) között, alatt. Kilépnek a sávos, szabályos bronzmezők területéről és mozgalmasan ellenpontozzák a többszínmázas díszítőfestés jeleneteit. Jellegzetes módon el is fedik a mozgalmas figurális jelenetek hátteréül szolgáló tájképmezőket.

A „bronz" sávokat egyes vázák esetében aranyozással tették hangsúlyosabbá, vagy máz feletti festéssel díszített emblémákkal tagolták. Fogófülként a vázanyakon merőlegesen elhelyezett *fo*-oroszlánpárok (*foshi* 佛獅) is elhelyezkedhetnek, amelyek barnamázas bevonata a vázák „bronz" díszítőelemei közé sorolja ezeket az elnagyoltan megformált, plasztikus állatalakokat is, amelyek különösen népszerű díszítőelemei voltak a 19–20. század fordulóján Kantonban készített vázáknak.

A vázák díszítőfestése *A három királyság történeté*nek csatajeleneteit vonultatja fel, noha csak elvétve azonosíthatók pontosan a regény híres jelenetei, például a hűségeskü és lakoma az Őszibarackkertben, csata a Vörössziklánál, A Dou megmentése Zhao Yun által, Liu Bei menekülése a Tan-folyón stb. A párvázákon tükörszimmetrikusan szerkesztve helyezkednek el a mozgalmas párharc- és csatajelenetek: két tömb áll egymással szemben. A két összecsapó fél vezérei lovon ülnek, körülöttük a gyalogos harcosok láthatók. A csatajelenetek központi alakjai javarészt sematikus, alig-alig egyénített szereplői az egyes jeleneteknek. Az ellenséges hadegységeket néhány állandóan előforduló jelenetrész teszi megkülönböztethetővé. Az egyik harcoló sereg a sárgaturbánosok (taiping felkelők) katonáiból áll: vezéreik kezében gyakran a taoista varázsfegyver, a pénzkard látható, míg gyalog harcoló vitézeik jellegzetes, maszkarcos páncélt tartanak maguk elé. A taiping sereg hátterében *bagua* 八卦 (vonalas jósjelek) és *taiji tu* 太極圖 (Nagy Eredőpont) jeles zászlók láthatók, amelyeket gyakran európai kalapot viselő, a harcban soha részt nem vevő figurák tartanak. A császári ház védelmében fegyvert ragadó vitézek hadában többnyire három lovas főalak köré szerveződik a jelenet, amelyben leginkább a Vörös Nyúl nevű paripáján ülő, Kék Sárkány névre hallgató kardját forgató Guan Yu alakja ismerhető fel. Liu Bei és Zhang Fei jelenléte sokszor csak valószínűsíthető: fehér és barna vagy sárgamázas paripák nyergében láthatók. A főhősök híres fegyverei, Liu Bei páros kardja, Guan Yu holdsarló formájú alabárdja vagy Zhang Fei öles acéllándzsája egy-egy képi jelenetben köszön csak vissza. Szerepeltetésük nem következetes. A császári had tömbje sokkal inkább a katonai viselet, a harci szekerek és a háttérben látható fegyvererdő alapján, semmint egyénített hőseik bemutatásából ismerhető fel.

A jelenetek mozgalmas színpadi kép benyomását keltik: a mandzsu korban kialakuló új népi színjátszás, a pekingi operának nevezett, hazafias témákat, főként a régi történelmi regényeket feldolgozó darabok világát idézik, amelyekben különös fontosságot kapnak a színpadi mozgás akrobatikus elemei, s amelyeket a jelmezek, a fejdíszek, az arcfestés és a mozdulatok nagyfokú stilizáltsága jellemez. A kerámiák díszítményei szinte pontosan a színpadon méltóságteljesen hömpölygő, lépésről lépésre megkomponált harci jelenetek kimerevített képei. Ebből is jól érzékelhető, hogy *A három királyság történeté*ből vett jelenetek komponálása nem az átmeneti kor (a 17. század első fele) kék-fehér porcelánjainak regényillusztrációival, hanem a 19. század végének népszerű színpadképeivel rokonítja a vázákon látható jeleneteket.

A vázák legnagyobb felületét betöltő harci jelenetek mellett a vázák nyakán is találhatók figurális jelenetek: rendszerint néhány tanácskozó, álló és ülő alak látható egy-két kísérőalak vagy tájképi háttér környezetében. Nehezen fedezhető fel közvetlen összefüggés a vázák hasán és nyakán látható jelenetrészek között, bár kétségtelen tény, hogy egyes kompozíciók esetében nyilvánvaló szándéka volt a vázafestőnek, hogy a csaták főhősei a harcok előkészítése közben, tanácskozásaik alkalmával legyenek láthatók a felső vázamezők jeleneteiben.

A repesztett, tojáshéjszínű mázalapra színes máz feletti festéssel vitték fel a csatajeleneteket. A Qing-kor színvilágát – a zöld, sárga, rózsaszín, kék és fehér színt – alkalmazták a leggyakrabban. A kontúrozott mintákat kitöltötték a választott színnel, majd egyes felületrészeket aranyoztak.

A 19. század végén készített vázapárok csatajeleneteinek fő forrásai a képes fametszetes könyvek lehettek. A jelenetek tömbszerűsége, *A három királyság történeté*nek hőseihez való laza ikonográfiai kapcsolódás azt a feltételezést valószínűsíti, hogy főként a taiping felkelés harcait megörökítő kiadványok lehettek az ábrázolások forrásai, amelyek a Dél-Kínában készített vázák esetében nyilvánvaló módon közkézen forogtak. További forrásként olyan kiadványok állhattak az illusztrátorok rendelkezésére, mint például az oltárra emelt hadisten, Guan Yu életét és vitéz tetteit bemutató könyvek, amelyek a kor ismert és népszerű kiadványai voltak.[16]

---

[16] *Guansheng diqun shengji tuzhi quanji.*

IV. Az irodalmi hagyomány és a kínai történeti gondolkodás kapcsolata a 19. század második felében

Joggal vetődik fel a kérdés, miért *A három királyság története* lett e 19. század második felében készített vázák díszítésének forrása. Mi lehet a magyarázata, hogy a 19. század második felének képzőművészete ehhez a műhöz nyúlt vissza, s milyen módon értelmezte, aktualizálta az irodalmi hagyományt a korszak történeti gondolkodása?

A kérdések megválaszolásához röviden be kell mutatnunk a kínai történeti gondolkodás néhány jellegzetességét. A történelem megközelítésének és vizsgálatának hosszú múltja van a kínai gondolkodásban, amely maga is alapvetően történeti alapokon áll. A kínai történeti gondolkodás kölcsönös összefüggést feltételez a múlt és a jelen között, amelyben a múlt történelmi jelentősége és megítélése alkotó módon formálja a jelent, mérték- és irányadó jelentőségű, míg a jelen megnyilatkozásai kiemelik és megvilágítják a múlt történéseinek történelmi jelentőségét. Ez a kölcsönös függőség és értelmezési háló világosan nyomon követhető a múlt és a jelen között mind a szándékok és a célok, mind pedig a formák és a minták tekintetében. Ennek a tükrözésnek, a múlt és a jelen szoros kapcsolatán alapuló összefüggésnek legtisztább megnyilvánulása a klasszikus konfuciánus történeti gondolkodásban követhető nyomon, amelynek két kulcsfogalma a *xing* 興 'felébreszteni, felkelteni' és a *bi* 比 'összehasonlítani'.[17] A *xing* fogalma az új helyzetek és események vizsgálatának azt a módját jelentette, amikor a múlt tüzetes tanulmányozásával igyekeztek megérteni a jelen helyzeteinek természetét. A *bi* fogalma pedig az összehasonlítás, a távoli történelmi múltból merített példa révén átvitt értelmű párhuzamot kínált a jelen újfajta történéseire. A kínai gondolkodók, különösen a konfuciánus gondolkodók kedvelték a múlt idézésének képes értelmű használatát, amellyel értelmezték az új helyzetet vagy jelenséget, s a párhuzam felállításával cselekvési modellt is vázoltak.

A történelmi okfejtés és bizonyítás módszertanában előszeretettel nyúltak vissza a múlt nagy dinasztiáinak aranykoráig – főképp a Xia-, a Shang- és a Zhou-dinasztiák idejéig –, amikor minden tökéletes – s természetszerűen idealizált – rendben működött. Az aranykornak láttatott múlt tényellenes hipotézisként jelent meg a kínai történeti gondolkodásban.

---

[17] BEASLEY–PULLEYBLANK 1961: 2–3; HUANG 1995: 72–85.

Az aranykor történelme a történelem szükségszerű folyamatát, *taó*ját is megtestesítette, azt az utat, ahogy az eseményeknek történnie kellett. Nem az aktuális történések közvetítette erkölcsi tartalom kiemelését, hanem egy valóságos szabály- és mintarend átvetítését jelentette mindez, amelyben a távoli, idealizált múlt tökéletessége adta meg a közelmúlt értékelésének viszonyítási alapját. Így került egymás mellé a távoli múlt, amelyben minden úgy történt, ahogy kellett, és a közelmúlt, amelyben körülrajzolták, hogy minek kellett volna történnie.

A történelem folyamatának erkölcsi-kozmológiai szükségszerűségként való felfogása egyben azt is jelentette, hogy az embert meghatározó történelemformáló erőnek tekintették. A történelem alakításában szerepet játszó emberi erő segíti és támogatja a történelem *taó*jának működését. Ha pedig az emberiség elkerülhetetlenül alakítja a történelem menetét, akkor meghatározó szerepet kapnak a történelem kiemelkedő személyiségei – a bölcs uralkodók –, akik bölcs belátással támogatják és elősegítik a történelem formálását.

Mit közvetít mindezek alapján Liu Bei és két társának története a 19. század második felének kínaisága számára? Miért *A három királyság története* került a 19. század közepén a konfuciánus gondolkodás reflektorfényébe?

Egyik magyarázatnak az kínálkozik, hogy a 19. század közepének kínai történelme kiváló párhuzamot kínált az i. sz. 2–3. század eseményeivel. A 19. század derekán robbant ki Kínában a taiping felkelés, amely a kínai világot alapjaiban rendítette meg. A dél-kínai vidékekről induló, vallási indíttatású titkos társaságok által támogatott lázadás futótűzként terjedt el Guangxi, majd Guangdong tartományban, valamint a Jangce középső folyása menti területeken. A Nagy Egyenlőség Mennyei Birodalmának (Taiping Tianguo 太平天國) megálmodói olyan teokratikus hatalom kiépítését tűzték ki célul, amelynek előképéül az i. sz. 2. században a sárgaturbánosok által meghirdetett Nagy Béke (Taiping), az igazságosság és tisztaság korszaka szolgált. Igaz, hogy a sárgaturbánosok felkelése merőben más társadalmi közegben és történelmi korban zajlott, de nem véletlen, hogy a taiping felkelés 19. századi vezetői és teoretikusai éppen ehhez az előképhez nyúltak vissza. A kínai történeti gondolkodás gyakorlata szerint a legitimitás alapja az ősi – vagy ősinek tekintett – politikai és vallási hagyományokhoz kötődő előképekhez való kapcsolódás, amit a történelmi emlékezet az aranykor eszméjével is társított. Erre aztán a mozgalom kiválóan fel tudta építeni a maga utópisztikus elképzeléseit. Természetesen a taiping felkelés forradalmi és egyenlősítő törekvéseit és eszmeiségét számos egyéb forrás is táplálta. Többek között például a kereszténység, a puritanizmus, a fe-

minizmus is felfedezhetőek voltak a felkelők nézeteiben, de a buddhizmus, a taoizmus és a konfuciánus klasszikusok alapműveiben megfogalmazott gondolatok is jól körvonalazhatók a mozgalom eszmeiségében.

A taiping felkelés 1878-ig tartó hullámai alapjaiban rendítették meg a mandzsu birodalmat. A hatalmas emberi és anyagi veszteségeket okozó felkelés a politikai és katonai válságon túl morális válságot is eredményezett, amelynek feloldása csakis egy merőben más szellemi légkörben válhatott valóra. A taiping felkelés a régi politikai és társadalmi rend megdöntését és a klasszikus hagyományok felszámolását hirdette meg. A felkelés leverésére szerveződő császárhű erők egyfelől katonai küzdelmet folytattak, amelynek során az egykor közhivatalnokként és írástudóként a birodalmat szolgáló kínai hivatalnokokból egy új katonai elit választódott ki. A hunani származású Zeng Guofan az egyik legismertebb, császári oldalon harcoló vezérként egyesítette szülőföldje parasztjait, és tanácsadói közé számos helyi hivatalnokot is megnyert. A hadseregek parancsnokai (Zeng Guofan 曾國藩, Li Hongzhang 李鴻章, Zuo Zongtang 左宗棠) körül tehetséges emberek holdudvara alkotta azt az új politikusi réteget, amely döntő szerepet játszott Kína 19. század végi átalakításában[18] és a reformok meghirdetésében. A taiping felkelés elleni hatékony küzdelemnek azonban csak az egyik alappillére volt a katonai összecsapások sora. A birodalom védelmezői legalább ilyen fontosságot tulajdonítottak az ősi értékek, valamint a birodalom, a család, a hierarchia hagyományos rendje iránti tisztelet elmélyítésének. Az uralkodó elitnek a hagyományos értékekhez és morálhoz való ragaszkodása tehát minden korábbinál erősebb ortodoxia kibontakozását eredményezte. Ennek a múltbéli magatartásmintákat és eszményképeket hordozó elképzelésnek kiváló közvetítője lehetett a széles tömegekhez eljutó irodalmi hagyomány, amely a hanyatló Han Birodalom végnapjainak történeteihez vezette vissza a 19. század második felének kínai *(han)* emberét. Ennek az irodalmi hagyománynak szerves részét képezte *A három királyság története*. Jól ismerték főhőseit és azok kalandos történeteit. Kiváló történelmi párhuzamot kínált a hanyatló Han-dinasztia megmentésére szövetkező három jóbarát története, akik a kínai hagyomány számára a legitimitást képviselő, Han-házból származó Liu Bei trónra emelését tűzték ki célul, még ha harcaikat nem koronázta is maradéktalan siker. Annál is inkább fontos volt az i. sz. 3. századba visszakanyarodó értékteremtés és mítoszalkotás lehetősége, mert a taiping felkelés

[18] SPENCE 1991: 170–199.

eszményei is ebből a korból, a Han-ház megdöntésére indult sárgaturbánosok i. sz. 2. századi felkelésének szellemi örökségéből merítettek. A 19. század második felének új kínai uralkodó elitje és értelmiségi holdudvara tehát *han* gyökerei megszilárdításaként még akár az idegen mandzsu dinasztia uralmának megerősítésére is olyan irodalmi hagyományhoz nyúlt vissza, amely a legitim császárság hatalmának megszilárdítására szövetkező harcosok, a hierarchia, a család tiszteletét közvetítette. Így a 19. század végén készített, *A három királyság történeté*ből vett jelenetekkel díszített vázapárok a regényfolyam sajátos újrafelfedezéseként is vizsgálhatók. A Yuan-kor mongol hódítói ellen színre vitt színjátékok, valamint a Ming-kor végén a mandzsuellenes harcok fellángolásának idején készített kékfehér porcelánok díszítményei mellett ott következnek a 19. század végének színes festésű párvázáin is az i. sz. 2–3. század jól ismert harcai és csatahősei, de *A három királyság történeté*nek 19. század végi, díszítő célzatú alkalmazása merőben más indíttatású volt a mandzsu kor végén, mint a korábbi korszakokban. A kerámiák díszítésének irodalmi hagyományhoz való kötődése szempontjából két vonulat kiemelése nélkülözhetetlen. Az egyik, amely a taiping felkelés gyökereit kapcsolta a sárgaturbánosok felkeléséhez, és előképét az i. sz. 2. század taoista mozgalmaihoz vezette vissza, a másik pedig a taiping felkelés leverésében szerepet játszó kínai hivatalnokok magatartása, minta- és példaképkeresése a hanyatló Han-ház i. sz. 2–3. században élt hőseinek köréből.

V. Az archaizálás gyakorlata a 19. század második felének kínai kerámiáin

A kínai irodalmi hagyomány meghatározó műve, *A három királyság története* új jelentést kapott a 19. század végi ortodoxiára fogékony szellemi környezetben. Az irodalmi hagyomány új összefüggésbe helyezett értelmezését számos eszközzel, így a kerámiaművességben alkalmazott archaizáló technikákkal is igyekeztek erősíteni.

Az archaizálás jól ismert és gyakran alkalmazott módszer volt a kínai művészetben. A kerámiaművesség valamennyi korszakában találkozhatunk szemléletes példáival. Az általunk tárgyalt, 19. század második felében készített párvázák többféleképpen (technikai megoldások, díszítés, jelzet) is éltek az archaizálás adta lehetőségekkel, szinte összefoglalóan tárják elénk a 12. század elejétől, a kínai kerámiakészítés klasszikus korszakától kezdve alkalmazott archaizáló módszereket.

Az archaizálás igényét a vázák technikai megoldásai sugallják a legszembetűnőbben. A balluszter és hengeres vázaformák talppereme fölött, valamint a vázák nyakán egyaránt barna mázzal alapozott, bronzsávokat imitáló díszítőmezők futnak körbe. A Shang- (i. e. 1500 k.–1050 k.) és a Zhou-kor (i. e. 1050 k.–i. e. 221) bronz szertartási edényeinek formáit először a Song-kor (960–1279) kerámiái idézték fel. Akkor a múlt értékeihez való kötődés, az aranykor felidézésének határozott szándékával nyúltak vissza az ókori szertartási tárgyak (bronzok, jádék) formavilágához. A Song-korszak kerámiaművességében először a *ru* 汝-kerámiák között tűntek fel ilyen előképek nyomán készített kerámiatárgyak. Az Északi Song-dinasztia uralmának utolsó évtizedeihez – Huizong császár (ur.: 1101–1125) nevéhez – köthető elsősorban az udvar ízlésében bekövetkezett változás: a múlt értékeihez, nemes tárgyaihoz való visszanyúlás. Kezdetben, a 12. század elején az ókori jádetárgyak anyagát és jellegzetes sima, fényes felületét igyekeztek a *ru*-kerámiák mázával felidézni. A Déli Song-kor (1127–1279) kerámiaműhelyeiben – Hangzhouban és Longquanben 龍泉 – készített *guan* 官 -kerámiák esetében azonban már a bronz előképekhez való határozott visszakanyarodás figyelhető meg. A bronzformák és a bronz felületek kerámiában való újraformálása lett a cél, ami a korábbi évtizedeknél jóval erősebb archaizálási igénnyel párosult. A Song írástudó társadalom számára a konfuciánus filozófia újjáéledése jellegzetes módon összekapcsolódott a múlt tárgyi emlékei iránti felfokozott érdeklődéssel. Gyűjteni kezdték a múlt emlékeit, s egyben másolták is őket. Az első jelentős gyűjtemények kialakulása erre az időszakra nyúlik vissza. Ebben a szellemi közegben nem volt tehát meglepő, hogy a kerámiatárgyak alakja és máza az ókori bronz szertartási tárgyakat idézte.[19]

A 19. század végén, jóval szerényebb anyagi lehetőségek birtokában dolgozó kínai kerámiaművesség a kerámiagyártás fellegvárának tekintett Jingdezhennek a taiping felkelésben történt elpusztítása után – akárha töredékes formában is –, de kapcsolódni szeretett volna a fénykornak tekintett Song-korhoz. Ennek a kapcsolódásnak szemléletes technikai megoldásaként kínálkozott a „bronz" felületek utánzása. A tojáshéjszínű vagy halványbarna mázra felvitt barna mázpép fénytelen, sötétbarna, fémes felületre emlékeztető hatást eredményezett a kerámiák felületén.

Az archaizálás igénye nemcsak a bronzfelületek utánzásában, hanem a vázapárok repesztett mázazásán is jól megfigyelhető. Már a Déli Song-kor is az udvari ízlés ünnepélyes eleganciájának és regé-

---

[19] Vö.: TREAGEAR 1982; VAINKER 1991.

nyes sejtelmességének kifejeződését látta a kerámiafelületek repesztett díszítésében, amely különösképp a *guan*-kerámiák felületén vált jellegzetes stílusjeggyé. A későbbi korok kínai kerámiáin alkalmazott repesztett máz éppen ezért mindig az archaizálás eszközének bizonyult, így a 19. század végi párvázák felületén is az ortodoxiára hajló szellemiség szemléletes technikai megoldásaként kínálkozott.

Az archaizálás igénye a tárgyak technikai megoldásain túl a díszítésben is jól nyomon követhető. A vázák sávos mintarendje a Ming-kor kék-fehér porcelánjainak díszítésrendjét követi. A keskenyebb, többsávos komponálás a Ming-kor első feléhez, míg a nagyobb felületeket egybefüggően kezelő mintázás a Ming-kor második feléhez köthető szorosabban. Az imitált bronzsávokat kitöltő vésett minták nagyobb része, valamint a figurális jelenetek között látható keskeny, festett díszítősávok mintakészlete alapvetően a Ming-kor motívumkészletéből merít: hullám- felhő-, virágmotívumok, szvasztika és vonalas diaperek töltik ki a tereket. Az imitált bronzsávok *leiwen-* (voluta-) és maszkdíszítése viszont az ókori bronztárgyak motívumkincséhez köthető.

A archaizálás harmadik szemléletes megnyilvánulása a párvázák talpjelzete. A vázatalp közepén négyzetes, barna, bronzfelületre emlékeztető mázpéppel bevont mezőben négy írásjegyes, vésett jelzet olvasható: „Chenghua nianzhi" („Készült a Chenghua korszakban" [1465–1487]).

A kínai kerámiák jelzetei között sajátos csoportot alkot a „visszadatált", áljelzetes tárgyak köre. Kínai kerámiákon a 15. század eleje óta találhatók uralkodási érát (*nianhao* 年號) megadó jelzetek. Ezek alkalmazása általános szokássá vált a Ming-korban, noha nem találhatók meg minden ebben a korban készített kerámiatárgyon. Az uralkodói évjelzeteknek ugyanakkor már a Ming-kor második felére kialakult egy kvalitást tükröző hierarchiája, amit az egyes műhelyek gyakran alkalmaztak minőségjelölőként a remekbe sikerült tárgyak talpán. Ilyen nevezetes korszaknak számított a Ming-dinasztia Chenghua korszaka, amelynek jelzetét a nagyra becsült, kiváló minőségű tárgyak talpán alkalmazták előszeretettel.

A 19. század végi párvázák datálása csak szövegében kapcsolódik a Chenghua korszakhoz. A jelzet formája és technikája különbözik az adott időszak szokásos jelzeteitől. Stíluskritikai vizsgálattal egyértelműen eldönthető, hogy jelen esetben a meghatározó, minőséget fémjelző előképhez akartak kapcsolódni a jelzet alkalmazói. Ilyen értelemben tehát az archaizálás szemléletes eszköze e tárgyakon a talpjelzet, és semmiképpen nem tekinthető a hamisítás vagy visszadatálás módjának.

A kerámiatárgyakon megfigyelhető archaizálás többféle eljárását követhettük nyomon a 19. század végén készített párvázákon. Mindegyik módszer jól körvonalazhatóan kötődött egy-egy korhoz, sok esetben a kerámiakészítés egy-egy jelentős korszakához. Az archaizálás kínai gyakorlatának mindazonáltal fontos ismérve az is, hogy minden kor igyekezett egyértelművé tenni az előképekhez, a régiséghez való viszonyát oly módon is, hogy pontosan megrajzolta a kapcsolódás határait és az előképektől való eltérés mibenlétét is. Egyetlen korban sem másolták pusztán szolgai módon a régi korok technikáit vagy formáit. Úgy választották meg az anyagot, és úgy alkalmazták a díszítési eljárásokat, illetve a jelzeteket, hogy ezek együttes vizsgálatából világossá váljék az alkotói szándék. A kerámiakészítő mesterek kezében tehát nem a megtévesztés, a hamisítás, hanem a múlthoz való kapcsolódás sajátos eszköze volt az archaizálás. Ebben az értelemben pedig a múltidézés és a hagyományokhoz való kapcsolódás mindig a jelen értelmezését és értékelését szolgálta: visszatekintve, genealógiai láncba ágyazva, a művesség hagyományaihoz kapcsolódva kínált eligazodást a gyökereihez szorosan kötődő kínai művészetben és – tágabb értelemben – magában a kínai kultúrában.

Felhasznált irodalom

W. G. BEASLEY–E. G. PULLEYBLANK (eds.) 1961. *Historians of China and Japan.* London, Oxford University Press.

EDGREN, SÖREN (ed.) 1984. *Chinese Rare Books in American Collections.* New York, China Institute in America, China House Gallery.

Guansheng diqun shengji tuzhi quanji. 1889. [Guan Yu hadisten képes élettörténete.] Suzhou, Sanwu Cengban.

HSU WEN-CHIN. 1986. „Fictional Scenes on Chinese Transitional Porcelain and Their Sources of Decoration." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 58: 1–149.

HUANG, CHUN-CHIEH. 1995. „Historical Thinking in Classical Confucianism – Historical Argumentation from the Three Dynasties." In: CHUN-CHIEH HUANG–ERIK ZÜRCHER (eds.), *Time and Space in Chinese Culture.* Leiden, Brill, 72–85.

IDEMA, WILT L. 1995. „Time and Space in Traditional Chinese Historical Fiction." In: CHUN-CHIEH HUANG–ERIK ZÜRCHER (eds.), *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden, Brill, 362–379.

LITTLE, STEPHEN. 1983a. *Chinese Ceramics of the Transitional Period: 1620–1683.* New York, China House Gallery, China Institute in America.

LITTLE, STEPHEN. 1983b. „Chinese Porcelains of the Chongzhen Period, 1628–1644." *Oriental Art* 29: 159–180.

LIU WU-CHI. 1966. *An Introduction to Chinese Literature*. Appendix B. Indiana University, Indiana.
MA, Y. W. 1975. „The Chinese Historical Novel: An Outline of Theme and Contexts." *Journal of Asian Studies* 34: 277–293.
MINO, YUTAKA. 1980. *Freedom of Clay and Brush through Seven Centuries in Northern China: Tz'u-chou type Wares 960–1600 AD (Exhibition catalogue)*. Bloomington, Indiana University Press.
MEDLEY, MARGARET. 1976. *The Chinese Potter. A Practical History of Chinese Ceramics*. Oxford, Phaidon.
PAINE, R. T. Jr. 1951. „The Ten Bamboo Studio: Its Early Editions, Pictures, and Artists." *Archives of the Chinese Art Society of America* 5: 39–54.
Sancai tuhui. 1985. Shanghai, Shanghai Guji Chubanshe.
San guo zhi, Vols. 5. 1962. Peking, Zhonghua Shuju (központozott kiadás).
SHAN GUOQIANG. 1981. „Mingdai gongting huazhong de sanguo gushi ticai." *Gugong bowuyuan yuankan* 1: 43–48.
SPENCE, JONATHAN D. 1991. *The Search for Modern China*. New York, London, Norton Paperback.
TREAGEAR, MARY. 1982. *Song Ceramics*. Fribourg and London, Thames and Hudson Ltd.
VAINKER, S. J. 1991. *Chinese Pottery and Porcelain. From Prehistory to the Present*. London, British Museum Press.

OLÁH CSABA

Kínai irodalom, kínai nyelv és a *gozan*-szerzetesek a középkori Japánban

I. Bevezetés

A japán kultúra fejlődésében jelentős szerepet játszott Kína közelsége, kultúrájának, különféle vívmányainak hatása. A szárazfölddel való első érintkezés idejét az 1. századra teszik, mivel ebből az időszakból került elő az első, kínai írásjegyekkel ellátott bizonyíték, egy aranypecsét.[1] A japánok az ezt követő évszázadokban fokozatosan megismerkedtek a kínai nyelvvel és a kínai irodalommal, koreai, később pedig kínai tanítómesterek érkeztek hozzájuk, hogy megismertessék őket a kínai írásbeliséggel. Ezek a koreai és kínai tanítómesterek, valamint a kontinensről visszatelepült japánok voltak azok, akik az első klasszikus kínai szövegeket Japánba hozták, hogy azok nyelvezetére megtanítsák a japánokat. A feljegyzések szerint az első összefüggő kínai írásos szövegeket a 3. században hozták Japánba.[2]

Japánban az évszázadok során hamar elterjedt a kínai nyelv használata. Amellett, hogy ezt az idegen nyelvet az adminisztráció hivatalos nyelvévé tették, számos irodalmi alkotást is létrehoztak kínaiul. A Kínából érkező ismereteket kezdetben a *daigakuryō*ban 大学寮, a nemesek részére létrehozott oktatási intézményben tanították, ahol többek között konfuciánus szövegeket olvastak, kínai verseket írtak. Később a buddhizmus megjelenésével az 5–6. században bővült a kínai nyelvű anyagok köre, a japánok szútrákkal kezdtek el foglal-

---

[1] A *Weizhi krónika* (3. század) *Keleti barbárok* című részében, a *Feljegyzések Japánról* című fejezetben, amely a legkorábbi forrás az ókori Japánról, ezt a feljegyzést találjuk: „A Han-korban voltak, akik audienciára jöttek a kínai császárhoz, és jelenleg is harminc tartomány van, ahonnan követek és tolmácsaik érkeznek." (ISHIHARA 1999: 39.) Ugyanebben a műben található utalás arra, hogy Guangwu császár 57-ben egy aranypecsétet adott a japán követeknek (ISHIHARA 1999: 57), amely valószínűleg megegyezik az 1784-ben Észak-Kjúsún megtalált aranypecséttel. TSUKISHIMA 1988: 58.

[2] A legelső szövegek közé tartozott a *Lunyu* és a *Qianziwen,* melyeket Pekcséből hoztak a visszatelepülők. TSUKISHIMA 1988: 58; SATŌ 1980: 125.

kozni, valamint nagy hatást gyakorolt a kínai nyelvű irodalom fejlődésére a Liuchao (Hat dinasztia) időszak kultúrája is. A további századokban egyre élénkebb lett a Japán és Kína közötti kapcsolat, melynek csúcspontját a Sui- (581–618), majd a Tang-kori (618–907) Kínába küldött követségek jelentették (*kenzuishi* 遣隋使 és *kentōshi* 遣唐使). Ezek révén a japánok megismerkedhettek a Sui- és a Tang-kor irodalmával. A japánok a kínai szövegek fokozatos beáramlása folytán a kínai nyelvet már saját nyelvükként használták, kiegészítve a japán nyelvre jellemző szerkezetekkel. A japánok által alkalmazott írott kínai nyelvet és általában a klasszikus kínai nyelvet Japánban *kanbun*nak 漢文[3] hívják. A 7–8. századtól ezen a nyelven írtak Japánban minden hivatalos dokumentumot, feljegyzést, ez volt a hivatalos történetírás nyelve, és nem utolsósorban a japánok által alkotott kínai mintájú irodalmi művek nyelve is.

A jelen tanulmányban azt szeretném bemutatni, hogy az előbbiekben röviden felvázolt előzmények hatására hogyan alakult a kínai nyelv és irodalom helyzete a középkori Japánban. A cikkben azokkal a zen-buddhista szerzetesekkel foglalkozom, akik a 13–16. század közötti időszakban jelentős szerepet vállaltak a kínai nyelvű irodalom és írásbeliség művelésében és elterjesztésében. Ők voltak azok, akik a *bakufu* 幕府[4] megbízására, intézményesített keretek között tartották a kapcsolatot Kínával, ők készítették azokat a kínai nyelvű feljegyzéseket, amelyekből nyomon követhetők a két ország kapcsolatai. A tanulmányban az előzmények áttekintése után a prózai műfajok közül bemutatok néhány naplót, valamint néhány verset a *gozan* 五山-költészetből, röviden ismertetve ezzel a *gozan*-szerzetesek széles körű kulturális tevékenységét.

II. Kínai nyelvű irodalom Japánban az ókortól a középkorig

Mint már említettem, a kínai írásbeliség és a kínai irodalom az 1. századtól fokozatosan jelent meg Japánban. A japánok nagy tiszteletben tartották a Kínából érkező irodalmat, sőt sokáig felsőbbren-

---

[3] Amikor a japánok kínaiul írtak, a kínaiakhoz hasonlóan csak kínai írásjegyeket használtak, de amikor a szövegeket olvasták, akkor azt nem a kínai kiejtéssel tették, hanem a japán nyelvtannak megfelelően, azaz a kínai szavakat a japán nyelv szórendje szerint olvasták ki.

[4] A japán katonai kormányzat elnevezése a feudális időszakban.

dűnek is érezték, ezért alaposan elsajátították, hogy később ezeken az alapokon tovább haladva maguk is mesteri alkotásokat hozhassanak létre. Érdekes kettősség, hogy a japánok a kínai irodalomból átvették a versformákat, betartották a hagyományos formai követelményeket, de a versek témájául japán témákat használtak fel. Azt lehet mondani, hogy a kínai nyelvű irodalom Japánban és Kínában párhuzamosan fejlődött, bár időbéli eltolódás néha volt a kettő között.[5] Megfigyelhető az is, hogy az egyes korszakokban más-más társadalmi rétegek képviselték a kínai kultúrát és a kínai irodalmat: a Heian-korban (794–1185) főként a nemesek, a középkorban a szerzetesek, a kora újkorban pedig a japán neokonfuciánusok.

A kínai irodalom alkotásai közül Japánban a kezdetek óta fontos szerepet kaptak a versek. A Nara-korban (710–794) ugyan még nem készültek kínai versek, az udvarban azonban különféle összejöveteleken előszeretettel olvasgatták a meghívott kínai irodalmárokkal együtt a kínai költeményeket, főként az uralkodót dicsőítő dalokat. Később a Liuchao irodalom hatására megjelentek a leíró versek, s a japánok kínai mintára elkezdtek leíró verseket írni. A korszak költői számára a kínai antológiák jelentették a mintát, mint például a *Wenxuan* 文選, a *Yutai xinyong* 玉臺新詠, vagy az irodalmi alkotások kézikönyveként használt *Yiwen leiju* 藝文類聚.[6] Ezek mintájára, illetve ezek segítségével alkották a saját költeményeiket is.

A 8. századra a versek alkotói már nem az udvarból, hanem a politikai hatalommal rendelkező hivatalnokok, illetve a művészek közül kerültek ki. Ebben az időszakban a Liuchao irodalom hatásán kívül megfigyelhető a korai Tang-kor nagy alkotóinak, Wang Bónak 王勃 (650–676) és Luo Binwangnak 駱賓王 (630 k.–684 k.)[7] a hatása

---

[5] Például a Nara-korban a Liuchao, illetve a Tang-korszak hatása volt erős, a Heian-korban a kínai költőknek, különösen Li Taibainak 李太白 (Li Taj-po) volt fontos szerepe, a középkorban pedig a zen szerzetesekre a Song-kor versei gyakoroltak hatást. ŌSONE 1984: 1.

[6] ŌSONE 1984: 1. A *Wenxuan* az egyik első irodalmi gyűjtemény, a Liang-dinasztia (502–557) alatt állította össze Xiao Tong herceg (501–31). *Chūgoku rekishi bunka jiten* 1998: 984–985. A *Yutai xinyong* című versgyűjteményt a Chen-dinasztia (557–589) alatt állította össze Xu Ling (507–83). *Chūgoku rekishi bunka jiten* 1998: 193–194. A *Yiwen leiju* szerzője Ouyang Xun (557–641), aki azért állította össze ezt az enciklopédikus jellegű alkotást a Tang-korban, hogy a későbbi korok számára forrásműként szolgáljon irodalmi értekezések vagy egyéb irodalmi művek megírásakor. FEIFEL 1959: 176.

[7] Wang Bót és Luo Binwangot, valamint Yang Qiongot és Lu Zhaolint együtt a korai Tang-kor négy költőóriásának szokták nevezni. FEIFEL 1959: 184.

is[8] a kínai *shi*-verselésben. Ebben a környezetben állították össze Japán legrégebbi, japánok által írt kínai versgyűjteményét, a *Kaifūsō*t 懐風藻 (751).[9]

A Heian-kor első uralkodója, Kanmu császár (737–806) a konfucianizmuson alapuló politikai rendszer megszilárdítására törekedett, támogatta a tudomány fejlődését, és ezért követeket küldött Kínába. Bár ebben a korszakban a japán nyelvű irodalom is fokozatosan előtérbe került, megjelentek a különféle japán verstípusok, de nagy fejlődésen ment keresztül a kínai nyelvű irodalom, különösen a kínai verselés is.

A császári udvarban és a palotákban gyakran rendeztek irodalmi összejöveteleket, ahol a nemesek egymásnak verselgettek, ennek következtében több versgyűjtemény is keletkezett. A japánok írástudó rétegében figyelemreméltó vonzalom alakult ki a kínai kultúra iránt, egyre több versgyűjtemény jelent meg, ezzel együtt egyre több kínai szót, szószerkezetet vettek át, amelyek tovább gazdagították a japánok által használt kínai nyelvet. Emellett egyre több versformát is átvettek Kínából, és ebben a stílusban verseltek ők is. A Nara-korban meghonosodott „öt írásjegyes sorokból álló verset" (*wuyan gushi,* japánul *gogon-koshi* 五言古詩) felváltják a „hét írásjegyes sorokból álló versek" (*qiyan gushi,* j. *shichigon-koshi* 七言古詩), valamint megnőtt a hosszú versek (*changpian*, j. *chōhen* 長編) és a „kötetlen számú írásjegyből álló versek" (*zayan gushi*, j. *zatsugon koshi* 雑言古詩) száma is.[10]

Az udvar és a paloták világán kívül szintén a kínai írásbeliség fontos helyei voltak a buddhista templomok, ahol a műveltebb szerzetesek jól ismerték az írott kínai nyelvet. A szerzetesek azonban nemcsak szútrákat olvastak, és kommentárokat írtak, hanem néhányan közülük kínai verseléssel is foglalkoztak. Az egyik ilyen legfontosabb szerzetes volt Kūkai 空海 (774–835),[11] aki számos alkotást hozott létre kínai nyelven a kínai verselés elméletéről,[12] a buddhizmus,

---

[8] KONISHI 1986: 5.

[9] A mű szerzője ismeretlen, 120 verset tartalmaz. Ezek a versek a Liuchao és a korai Tang-kor jegyeit mutatják. *Nihonshi jiten* 1996: 188.

[10] A *shi*-versek alkalmazásában különféle változások mentek végbe már a Tang-kori Kínában: előtérbe kerültek a „hét írásjegyes sorok", háttérbe szorultak az „öt írásjegyes sorok", s megjelentek a „kötetlen számú írásjegyből álló sorok" és a hosszú versek. Ezek a jellemzők megfigyelhetők a korabeli japán *shi* antológiákban is. KONISHI 1986: 6–7.

[11] Kūkai vívmányairól a kínai verselésben részletesen lásd KONISHI 1986: 21–46.

[12] Ide tartozik egy jelentős kritikai műve a kínai prozódiáról, a *Bunkyō hifu ron*. SANSOM 2000 (Vol. 1.): 124.

a konfucianizmus és a taoizmus viszonyáról, és nem utolsósorban saját kínai vers- és prózagyűjteményt[13] is alkotott. A kor egyik szintén fontos szerzetese volt En'nin 円仁 (794–864), aki Kūkaihoz hasonlóan járt Kínában, és erről egy útinaplót készített,[14] megteremtve ezzel az útinapló műfaját.

A 9. század végén fordulat következett be Japánban a kínai irodalom területén. Ekkoriban került ugyanis Japánba Bai Juyi 白居易 (Po Csü-ji) versgyűjteménye, a Kínában is nagy hatást kiváltó *Baishi wenji* 白氏文集. A japán költők mindegyike arra törekedett, hogy stílusát utánozza, és ez a hatás egészen a Kamakura-korig (1185–1333) tartott. Ekkoriban fontos hangsúlyt kapott a szabályok és a történeti feljegyzések készítése[15] is, amelyet szintén kínai mintára a kormányzat felügyelt. A japán történetírásra nagy hatást gyakorolt Liu Zhiji 劉知幾 (661–721) műve, a *Shitong* 史通, amely azt tárgyalja, hogy miként kell helyesen művelni a történetírást, milyen formai követelményei vannak a történeti műveknek, és egyben kritizálja a régebbi történeti műveket.[16] Kínai hatásra a Nara- és a Heian-korban az udvar rendeletére több kínai nyelvű történeti feljegyzés is készült, ezeket együttesen *Rikkokushi*nak 六国史 nevezik.[17]

A Heian-kor után a Kamakura-korban nincsenek igazán jelentős költők, írók, illetve nem születnek jelentős alkotások klasszikus kínai nyelven. Ebben az időszakban a versírásnál is fontosabb volt a szútrák tanulmányozása,[18] s több buddhista alkotás is született. Kelet-

---

[13] Ez a versgyűjtemény a *Henjō hokki shōryō shū,* amely nagyjából 835-re készült el. Verseket, uralkodóknak írt dokumentumokat, kő feliratokat, leveleket és buddhista összejöveteleken előadott prédikációkat tartalmaz. *Nihonshi jiten* 1996: 944.

[14] Naplójának címe *Nittō guhō junrei kōki,* amely En'nin 838–847 közötti, Kínában eltöltött időszakának naplója. *Nihonshi jiten* 1996: 132, 815. Ennin naplója Edwin O. Reischauer fordításában angolul is olvasható (Reischauer, Edwin O., *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China,* Ronald Press, 1955).

[15] Két alapvetően kínai eredetű forma is meghonosodott, az egyik a „huszonöt történeti munkában" alkalmazott forma, amelyben az adott korszakot különféle szempontok, témák alapján tárgyalták, ez a *jizhuanti,* a másik pedig, amelyben az eseményeket kronologikus sorrendben jegyezték fel, ez a *biannianti*. SAKAMOTO 1988: 18–20.

[16] FEIFEL 1959: 174.

[17] A *Rikkokushi*ba tartozik: *Nihon shoki, Shoku Nihongi, Nihon kōki, Shoku Nihon kōki, Nihon Montoku tennō jitsuroku* és a *Nihon sandai jitsuroku*. Ezek a művek a történet előtti koroktól egészen a 9. század végéig dokumentálják a japán történelmet. Bővebben lásd SAKAMOTO 1988: 18–38.

[18] ŌSONE 1984: 4.

keztek azért versantológiák, de az irodalom csúcspontját mindenképpen a Kamakura-kor végén és a Muromachi-korban (1333–1568) központi szerepet betöltő zen szerzetesi közösség, az „öt hegy" szerzeteseinek alkotásai jelentették.

III. A *„gozan"* és a történetírás

Nem túlzás azt állítani, hogy a *gozan*-szerzetesek a japán középkor kínai irodalmának és a kínai nyelvnek a legfőbb életben tartói voltak, tevékenységi körük kiterjedt az irodalomtól egészen a történetírásig. Készítettek klasszikus kínai nyelven templomi feljegyzéseket, útinaplókat, különféle dokumentumokat, buddhista iratokat, és nem utolsósorban verseket is. De kik is voltak ezek a szerzetesek? Mi is az az „öt hegy"?

Az „öt hegy" a *„gozan* 五山" elnevezés szó szerinti fordítása. Ez a kifejezés eredetileg öt templomra utalt, mivel a „hegy" szót a japánok és a kínaiak gyakran 'buddhista templom' jelentésben is használták.[19] Ez az „öt templom" felosztás egy Kínából, a Déli Song-korból (1127–1279) származó templomrendszerezési módszer,[20] amelyet a Kínában járt szerzetesek hoztak el Japánba. Az ide tartozó öt zen templom apátját az udvar, illetve a *bakufu* nevezte ki, ezek számítottak az ország legrangosabb templomainak.

A *„gozan"* rendszerét eredetileg a Kamakura-kor második felében a Hōjō-család alkotta meg, s központjául Kamakurát tette meg, majd a Kenmu-hatalom létrejötte után a központ Kiotóba került.[21] Azt, hogy mely zen templomok tartoztak az öt templom közé, többször megváltoztatta a kormányzat. Végül a Muromachi-korban, Ashikaga Yoshimitsu (1358–1408) uralkodása alatt létrehoztak két templomcsoportosítást, az egyik volt a „kamakurai öt hegy" (Kamakura gozan 鎌倉五山), a másik pedig a „kiotói öt hegy" (Kyōto gozan 京都

---

[19] *San* 'hegy': „3. Buddhista templom nevéhez kapcsolható szó, illetve maga a buddhista templom." *Kōjien* 1995: 1060.

[20] A chan-buddhizmus állami ellenőrzésére irányuló törekvések már a Tang-korban jellemzőek voltak, a korabeli templomok nem voltak teljesen önállóak. A Déli Song időszakban az állam jelölt ki öt templomot, illetve további tíz templomot, amelyeknek az apátjait a kormányzat nevezte ki. TAMAMURA 1985: 4–6.

[21] *Nihonshi jiten* 1996: 393.

五山).[22] Mindkét csoport templomai a *rinzai*-irányzathoz tartoztak.[23] Ide tartozó fontos, terminológiával kapcsolatos megjegyzés, hogy a „*gozan*-irodalom" kifejezést szűkebb és tágabb értelemben is használhatjuk. Szűkebb értelemben a fent említett *gozan* intézményrendszer tagjai által alkotott műveket jelenti, tágabb értelemben pedig utalhat az egész zen irodalomra is. Jelen cikkben a „*gozan*-irodalom" kifejezést a *gozan*-szerzetesek írásaira (próza és vers) használom. A következőkben röviden tekintsük át, hogy milyen szerepet töltöttek be a korabeli Japánban ezek a szerzetesek, s mire használták még a kínai nyelvet az irodalmi alkotásokon kívül.

A *gozan*-szerzetesek, mint az állami templomok intézményrendszerében a legmagasabb helyet elfoglaló szerzetesek, rendkívül fontos szerepet játszottak a történeti feljegyzések, naplók készítésében, valamint ehhez kapcsolódóan nélkülözhetetlenek voltak a Kínával való diplomáciai kapcsolattartásban is. Kulcsfigurák voltak a Kína és Japán közötti jó kapcsolatok kiépítésében és fenntartásában, erős befolyásuk volt a sógunátusra is. A buddhista szerzetesek már a buddhizmus bekerülése óta jelentős szerepet töltöttek be a kínai kultúra közvetítésében, és ez a szerep csak fokozódott a zen irányzat és a zen szerzetesek megjelenésével, akik Japán elsőszámú írástudói, kolostoraik pedig a tanulás központjai lettek.[24] A társadalomban nagy megbecsülésre tettek szert, és a politika is támogatta őket.

A *gozan*-szerzetesek, mint az állam adminisztrátorai, kínai nyelven több fontos történeti forrásnak számító hivatalos feljegyzést készítettek. Ugyanakkor magánfeljegyzéseket is írtak, és a kínai hagyományból átvett prózai műfajokban is alkottak. Az alábbi prózai műfajok voltak a legjellemzőbbek: a zen szerzetesek prédikációinak lejegyzései (*goroku* 語録), naplók, útinaplók, biográfiák, előszók, sírfeliratok, utószók, dokumentációk, levelek, kommentárok. Az alábbiakban a történelemkutatás szempontjából fontos *gozan*-naplókból, útinaplókból és egyéb feljegyzésekből szeretnék néhányat bemutatni.

A Muromachi-kor kutatásának egyik jelentős forrása, az *Inryōken nichiroku* 蔭涼軒日録, egy hatvanöt kötetes mű, a Shōkoku-templom

---

[22] Előbbihez tartozott a Kenchōji, az Enkakuji, a Jufukuji, a Jōchiji és a Jōmyōji, az utóbbihoz pedig a Tenryūji, a Shōkokuji, a Ken'ninji, a Tōfukuji és a Manjuji. *Nihonshi jiten* 1996: 224, 282.

[23] A *gozan*-templomok élvezték a *bakufu* támogatását, és nemcsak a korabeli kulturális, hanem a gazdasági életben, főként a külkereskedelemben is fontos szerepet kaptak. A *gozan*-kolostorok szerepéről, gazdasági életéről bővebben Martin Collcut tanulmányában lehet tájékozódni. *The Cambridge History of Japan* (Vol. 3.): 596–643.

[24] WANG 1953: 3.

相国寺 egyik termében, a Rokuon'inben 鹿苑院 levő Inryōken főnökeinek a naplója, az 1435-től 1493-ig tartó időszakhoz szolgál alapvető forrásul. Több szerzője is van, de közülük csak kettő ismert. Az egyik Kikei Shinzui季瓊真蘂, akiről csak keveset tudunk, a másik pedig Kisen Shūshō 亀泉集証 (1424–93). Ők mindketten betöltötték az „Inryōken főnöke"[25] pozíciót, és egyben a sógun mellett szolgáló szerzetesek is voltak. A mű első része fontos alapforrás a korabeli vallási viszonyok megismeréséhez, a másodikban pedig a kor *gozan*-szerzeteseinek a művészetéről és a külkapcsolatokról találhatunk fontos információkat.[26]

Szintén a Rokuon'inben készült fontos *gozan*-napló a *Rokuon nichiroku* 鹿苑院日録. Szerzői a Rokuon'in igazgatását végző hivatal szerzetesei voltak, a mű maga a Muromachi-kor végén és az Edokor (1600–1868) első felében keletkezett. A szerzők javarészt Keijo Shūrin 景徐周麟 (1440–1518) és Seishō Shōtai 西笑承兌 (1548–1607) voltak. Ebben a műben a szerzetesek napról napra feljegyzéseket készítettek 1487-től 1651-ig, valamint hozzácsatoltak egy dokumentumgyűjteményt és egy kínai versgyűjteményt is.[27] Emellett a *gozan*-rendszerről is részletes leírást találhatunk.[28]

Egy témájában specifikusabb jellegű napló a Kikō Daishuku 季弘大叔 (1421–87) *rinzai*-szerzetes által írt *Shaken nichiroku* 蔗軒日録. A mű 1484–86 között keletkezett, mialatt a szerző Sakai városában tartózkodott, és a benne található feljegyzések is ezen időszakból származnak. A szerző meglehetősen betegeskedő alkat volt, ezért naplójában szót ejt a korabeli orvosságokról, de a műben számos leírás található a buddhista aszketizmus elméletéről és különféle buddhista irányzatokról, valamint a zen szerzetesek mindennapi életéről is. Szintén elengedhetetlen forrása a korabeli Sakai kutatásának, hiszen a japán–kínai kereskedelmi kapcsolatokról, Sakai jómódú kereskedőiről is hasznos információkkal szolgál.[29]

A következő két munka szerzője ugyanaz a szerzetes, nevezetesen Zuikei Shūhō 瑞渓周鳳 (1391–1473), aki arról ismert a japán történettudományban, hogy ő írt először könyvet a japán diplomáciáról. Az első munka címe *Zenrin kokuhōki* 善隣国宝記, és azzal a céllal íródott, hogy a rendelkezésre álló korabeli források, dokumentumok

---

[25] Az Inryōken a sógun dolgozószobája volt a Rokuon'inben, ennek a vezetője volt az „Inryōken kenshu", a hivatal neve „Inryō shiki" volt. *Nihonshi kōjiten* 1997: 193.

[26] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 21.

[27] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 279.

[28] *Nihonshi jiten* 1996: 1110.

[29] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 129; *Nihonshi jiten* 1996: 498.

alapján bemutassa Japán Kínával és Koreával való diplomáciai kapcsolatainak történetét a kezdetektől a 15. századig, s mindezt kínai nyelven. A mű, amely 1470 körül keletkezett, három fejezetben mutatja be a Japán és Kína, illetve Korea közötti diplomáciai kapcsolatok történetét.[30]

Zuikei Shūhō másik alkotása a *Gaun nikkenroku* 臥雲日件録 volt. Bár a teljes mű elveszett, tudjuk róla, hogy 1446–48 között keletkezett. A mű Shūhō saját naplója az előbbi két időpont közötti feljegyzésekkel. Ennek a naplónak bizonyos részeit a Muromachi-kor második felében egy másik *gozan*-szerzetes, Ikō Myōan 惟高妙安 (1480–1567) lemásolta, ez az egyetlen fennmaradt töredék, *Gaun nikkenroku batsuyū* 臥雲日件録抜尤 címmel.[31] A töredék alapján készült könyv jó forrásul szolgál a Muromachi-kor első felének kutatásához, és több oldalról bemutatja a *gozan*-tudományokat is.

A naplók egy másik csoportját jelentették a diplomáciai küldetésben szolgáló szerzetesek útinaplói. A *gozan*-szerzetesek gyakran töltöttek be követi funkciót a Kínába tartó hajókon, ilyenkor különféle feljegyzéseket is készítettek, szintén a hivatalos írott nyelvnek számító kínai nyelven.

A Muromachi-korból négy ilyen naplót említhetünk meg. Időrendben a legkorábbi a *Boshi nyūminki* 戊子入明記, szerzője az 1468-ban követként Kínába küldött Ten'yo Seikei 天与清啓 volt, de a jelenleg ismert változatot később Sakugen Shūryō 策彦周良 (1501–79) jegyezte le. A naplóban megtalálhatjuk a Kínába vitt termékek listáját, és részletes leírás van benne a hajóra szállás körülményeiről.[32] Egy másik fontos mű a *Jinshin nyūminki* 壬申入明記, amely a középkori japán–kínai kapcsolatok dokumentumgyűjteménye. Ez a mű 1512-ben keletkezett Ryōan Keigo 了庵桂悟 (1425–1514) követsége idején, és harminc diplomáciai dokumentum található benne, néha a küldő, illetve a címzett nevével és a dátummal. A ma ismert változat szintén Sakugen Shūryō másolatában maradt fenn.[33]

Végül szólnunk kell a fentiekben már említett Sakugen Shūryōról, akit kétszer is követségbe küldtek Kínába, és mindkét útja során egy-egy naplót készített. Az első követséget dokumentáló napló a *Shotoshū* 初渡集, amely az 1538–41 közötti időszakban íródott, a második út során készített napló pedig a *Saitoshū* 再渡集, amely 1547–

---

[30] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 161.
[31] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 42.
[32] *Nihonshi jiten* 1996: 961.
[33] Ezt szintén azért másolta le, hogy saját, későbbi követségéhez kézikönyvként szolgáljon. *Nihonshi kōjiten* 1997: 1141.

49 között keletkezett.[34] A két naplót együtt gyakran *Sakugen nyūmin-ki*nek 策彦入明記 is hívják. Ezekből megtudhatjuk, hogy milyen volt a gyakorlatban a követségek fogadása Kínában, milyen volt a buddhizmus helyzete, és a kínai szokásokról is találhatunk bennük leírást.

A *gozan*-szerzetesek azonban nemcsak a naplók, dokumentumok, illetve egyéb kínai nyelven írt feljegyzések elkészítésében voltak jártasak, hanem a kínai verselésben is. A következőkben ezen szerzetesek és műveik közül szeretnék bemutatni néhányat.

IV. A *gozan*-irodalom és a japán *kanshi* 漢詩 („kínai vers") virágkora

Mint láthattuk, a Kamakura- és a Muromachi-korban a *gozan*-szerzetesek egy része a történeti irodalomban képviseltette magát, míg mások a kínai verselés hagyományait folytatták. Ez a két műfaj persze nem zárta ki egymást, sőt egyes szerzetesek mindkét területen otthonosan mozogtak. Fontos megjegyezni, hogy a chan-buddhizmusban eredetileg azt vallották, hogy az írás nem fontos, mivel a tant a gyakorlatok és nem a szövegek olvasása útján lehet elsajátítani.[35] Kezdetben ez a nézet vonatkozott a kínai verselésre is, amit a szerzetesek szükségtelen időtöltésnek tartottak.[36] Az idők során azonban ez a hozzáállás megváltozott, a chan-szerzetesek egyre több kínai verset írtak.[37]

A Song- (960–1279), a Yuan- (1279–1368) és a Ming-korban (1368–1644) a japánok fokozatosan megismerkedtek a korabeli kínai kultúrával, a chan-buddhizmussal, a neokonfucianizmussal, a kínai művészettel és építészettel, valamint a kínai verseléssel. Ezek hatására a középkori Japánban megfigyelhető az a jelenség, hogy a japán irodalom korábbi hagyományos jellemzői – a klasszikus udvari jelleg, a helyi jelleg és a népiesség – további, idegen elemekkel egészültek ki: a kínai kultúra különféle hatásaival.[38] Ezeknek az idegen (kínai)

---

[34] *Shiseki kaidai jiten* 1986: 111–112.

[35] Ez az alapgondolat volt a chan-buddhizmusban a *„bu li wenzi"*, azaz „nem alkotni írást" elve.

[36] HISAMATSU 1975: 303–304.

[37] Az chan-buddhizmus írástudó szerzeteseinek az Északi Song-kor óta szokásuk volt, hogy a nagyszámú hívőnek verseket írtak, és így terjesztették a tanokat. Így honosulhatott meg lassanként a kínai vers a chan-buddhizmusban. HISAMATSU 1975: 303.

[38] HISAMATSU 1975: 300.

elemeknek a befogadására képesek voltak a japánok, de közülük is a zen szerzetesek egy csoportja, a *gozan* volt az, amely a kínai kultúrát a legmagasabb fokon képviselni tudta. Ezt igazolják a szerzetesek által írt, sajátosan japános jellegű, de formailag a kínai mintákat követő kínai költemények.

A *gozan*-irodalom alapvetően a kínai versformákat vette át. A *shi,* azaz a „vers" négy versformája jellemző a *gozan*-irodalomban: a *zekku* 絶句 (kínaiul *jueju*), a *ritsu* 律 (k. *lü*), a *koshi* 古詩 (k. *gushi*) és a *fu* 賦 (k. *fu*).

A *zekku* négy sorból álló versforma, ahol a négy sor gondolatritmusát szabályok kötik meg. Eszerint az első sor a vers témáját határozza meg, a második sor reagál az első sorra, a harmadik sorban az előzőekhez képest eltérő tartalom jelenik meg, végül a negyedik sor lezárásként az egész verset átfogó gondolatot fogalmaz meg. A négy sor elnevezése *ki-shō-ten-ketsu* 起承轉結 (k. *qi-cheng-zhuan-jie*), az egyes sorok öt vagy hét szótagból állhattak. Ezenkívül egyéb hangsúly- és rímszabályok is vonatkoztak erre a verstípusra.[39]

A *ritsu* nyolc sorból álló versforma, ahol a harmadik és a negyedik, valamint az ötödik és a hatodik egymással tartalmilag párhuzamos sorokat alkot. Az egyes verssorok öt vagy hét szótagból állhatnak.[40] A *koshi*ról már volt szó, ez a verstípus öt, illetve hét szótagból álló sorokból tevődik össze, a sorok száma nem korlátozott, és a rímelés is meglehetősen szabad.[41] A *fu*-versek párhuzamos szerkesztésű, azonos szótagszámú sorokból álló leíró jellegű versek, a sorok végén rímek találhatók.

A *gozan*-irodalom gyökerei egyes vélemények szerint egészen a 12–13. századig nyúlnak vissza, az akkori Kínát megjárt szerzetesek művei tekinthetők a *gozan*-irodalom előfutárainak.[42] A japán szerzetesek fokozatosan ismerkedtek meg a kínai irodalommal, ebben sokat segítették őket a Kínából érkezett szerzetesek is. Az *gozan*-irodalom történetét általában három időszakra szokás osztani, az első a kialakulás időszaka a Kamakura-korban, a második az aranykor a Nanbokuchō-időszakban (1336–92) és a Muromachi-kor első felében, a harmadik pedig a hanyatlás időszaka a Muromachi-kor második felében.

A kezdeti időszak előfutárai közül három név említendő meg, Issan Ichineié 一山一寧 (1247–1317), Kokan Shirené 虎関師錬 (1278–1346) és Musō Sosekié 夢窓疎石 (1275–1351).[43] Ők voltak azok, akik

---

[39] Bővebben FEIFEL 1959: 181–182.
[40] FEIFEL 1959: 180.
[41] FEIFEL 1959: 9, 139.
[42] TAMAMURA 1985: 56–60.
[43] Részletes életrajzaikat lásd TAMAMURA 1983: 35–37, 203–210, 652–667.

nemcsak kínai verseikkel tűntek ki, hanem útmutatásokat, elméleti alapokat is adtak a későbbi korok számára.

Issan Ichinei eredetileg kínai *rinzai*-szerzetes volt, akit 1299-ben Kínából küldtek követségbe, de végül Japánban maradt, és több templomnak is az apátja lett. Jártas volt a konfucianizmusban, a kalligráfiában és az irodalomban, nagy hatást gyakorolt a korabeli japán irodalmi életre, és a *gozan*-irodalom fellendítésében és népszerűsítésében is fontos szerepet játszott. Az ő egyik követője volt Kokan Shiren, aki Issan tanácsait meghallgatva igazi kínai stílusú verseket alkotott, de nevéhez fűződik egy fontos mű, a *Genkō Shakusho* 元亨釈書 is, amely japán szerzetesek életrajzainak gyűjteménye. Szintén Issan tanítványa volt Musō Soseki, aki jelentős befolyással bírt a korabeli japán buddhista világra, a *gozan*-irodalomra, és akinek iskolájából számos későbbi jelentős, irodalommal foglalkozó szerzetes is kikerült. Az alábbiakban öt jelentősebb *gozan*-szerzetest fogok bemutatni néhány versükkel együtt a korai időszak végéről és az aranykorból.

A korai időszak végének egyik jeles alakja a Kínát megjárt Jakushitsu Genkō 寂室元光 (1290–1367) volt. Fiatalon Japán több templomába is elment, hogy tanuljon az ottani szerzetesektől, végül a korábban említett kínai származású, és a japán zen irodalom egyik megteremtőjének is nevezett Issan Ichinei tanítványa lett. 1320-ban elment Kínába, majd hat év elteltével visszatért Japánba. Ezután 25 évig egyik mestere hatására a világ elől elrejtőzve, remeteségben élt Bizen és Mimasaka tartományokban, kerülve az érintkezést az emberekkel. Élete utolsó éveit közönséges szerzetesként élte le, és határozottan elutasította, hogy bármely templomhoz is csatlakozzék.[44]

Mondásainak, írásainak gyűjteménye fennmaradt *Eigen Jakushitsu wajō goroku* 永源寂室和尚語録 címmel. Ebben az műben nincsenek olyan nehezen érthető, a szerzetesekhez szóló magyarázatok a buddhizmus tanairól, amelyeket ő egész életében elutasított, hanem inkább az egyszerű emberekhez szóló magyarázatokat találunk benne a buddhizmusról. A mű tartalmaz ódákat, leveleket és számos kínai verset, amelyek bemutatják a buddhizmus tanait. Egyik mestere hatására az író-szerzetes azt az elvet vallotta, hogy el kell utasítani a buddhista közösségek összefogását, a rangos szerzetesek és a nemesek összefonódását. Ehelyett inkább a magába forduló, csak a vallással foglalkozó szerzetességet tartotta az ideálisnak, közösségekbe tömörülés nélkül.[45] Jakushitsu Genkō kínai verseivel vívta ki későbbi hírnevét is. Az alábbiakban az *Eigen Jakushitsu wajō goroku*

---

[44] *Nihonshi jinbutsu jiten* 2000: 440.

[45] TAMAMURA 1983: 273–280.

című gyűjtemény egyik versét közöljük, amelyben a szerző egy barátjára gondol vissza, akivel régen nem találkozott. Ezzel együtt ugyanakkor eszébe jut az elmúlás, rádöbben, hogy mennyire megöregedett:

Visszaemlékezés egy barátra

Már késő tavasz van, de mégsem jön utazó a hegyi templomba,
az üres udvarban lehullottak a virágok, és elrejtették a sötétzöld mohát.
Szeretném megőrizni a vándorló Nap fényét, de attól félek, nem tehetek semmit,
várom azt a nemes embert, akinek emléke még mindig bennem él.
Testem megöregedett, már e földi világon kívül lenne a helyem,
a felhők nyugodtan vonulnak át, nekem azonban valahol a hegyek mélyén kellene már feküdnöm.
Amikor délután egyszer felébredtem, három csésze teát ittam,
és várakozással telve figyeltem a számtalan hegyvonulat kitárt ajtaját.[46]

Szintén nagy hatású *gozan*-szerzetesnek számított a korai időszak végén Sesson Yūbai 雪村友梅 (1290–1346), aki a *gozan*-irodalom, különösen a kínai verselés korai időszakának fontos alakja. Fiatalon Issan mellé szegődött apródként, majd Kínába ment. Huszonkét évig élt Kínában, ezalatt több helyen járt, tanulmányozta a buddhista irodalmat, a történeti műveket, a konfuciánus és a taoista irodalmat, majd végül 1329-ben visszatért Japánba. Ezután elment a Kenchōji-templomba, ahol Issan Ichinei sztúpája állt, és ott a Gyokuun'an főnöke lett, később pedig Shinanóban és Bungóban alapított zen templomokat.[47]

A Kínában tett utazgatásai során írt verseiből állította össze *Mingashū* 岷峨集 című verseskötetét. A kötet címéül két Sichuan tartományban található folyó, a Min 岷-folyó és az E 峨-folyó nevét választotta. Mindkét folyó Chengdu mellett folyik, ahol Sesson tíz évet töltött.[48] A Kínában eltöltött évek során sok keserű élmény érte, saját bőrén érezte a mongol elnyomást, és emiatt állandó vándorlásra kényszerült. A gyűjtemény verseiből éppen ezért keserű, de ugyanakkor heves népies elszántság, erő és kitartás sugárzik.[49] Az alábbi vers a *Mingashū* egy darabja, amelynek témája egy chongqingi utazás, illetve az azzal járó nehézségek leírása, egyben utalás a szerző életének viszontagságaira is:

---

[46] *Gozan bungaku shū* 1990: 270–271.
[47] Életéről bővebben lásd TAMAMURA 1983: 369–374.
[48] TAMAMURA 1983: 371.
[49] HISAMATSU 1975: 306.

Tizenkilencedikén Chongqingba érkezvén elviselhetetlen volt a hajóban uralkodó hőség
A hetedik hónapban a szakadatlan esőzéstől tartottam Jiazhouban,[50]
a nyolcadik hónapban az egyre csak folytatódó hőségtől szenvedtem Yuzhouban.[51]
Hol van a hegyi folyó? Bizonyára megváltoztatta a helyét,
a teremtő szeszélyéből történt ez így.
A meleg és a rideg emberi magatartás váltakozása össze sem hasonlítható
a folyó áramlataival, melynek veszélyeit utam során megtapasztaltam.
Elnyújtott hangon dalolva náddal fedett hajómmal eveztem a folyón,
s eközben előtűnt a ragyogó jáde-égbolt,
tisztán láttam, amint a sirályok átszállnak a felhőktől homályos vízpart felett.[52]

A kínai verselés aranykorának első jelentős szerzője Chūgan Engetsu 中巖円月 (1300–1375) volt. Tizenhat évesen belépett a *sōtō*-szekta közösségébe, tanulmányozta az ezoterikus tanokat, majd 1325-ben elment Kínába, ahonnan 1332-ben tért vissza. 1339-ben a *rinzai*-szekta tagja lett, közben több *gozan*-templomban is apát volt. Híres volt a kínai versekben való jártasságáról, verseiből készített egy gyűjteményt is, melynek címe *Tōkai ichiō shū* 東海一漚集.

A Kínában eltöltött évek alatt irodalmi szempontból nagy hatást gyakorolt Chūgan Engetsura az ottani chan-buddhizmus egyik irányzata, amelynek követője lett. Ennek az irányzatnak az alkotásait a különösen szép és kifinomult szóhasználat jellemezte. Ezért amikor Chūgan visszament Japánba, az ő művészete már jóval magasabb szintűnek számított, mint kortársaié. Azt tartották róla, hogy egyike volt annak a néhány szerzetesnek, akik kínai verseket igazi kínai stílusban tudtak írni, nem szabott neki korlátokat a „nem alkotunk írást" elv, kiválóan és szabadon használta a kínai nyelvet, mégis tökéletesen követve a verselés szabályait.[53] Életében volt olyan időszak, amikor mellőzték, néha irigykedtek rá, így verseiben mindezek az egyéni élmények is megjelennek. Nagyra tartotta a kínai kultúrát, tisztelte Li Taibai (Li Taj-po) és Du Fu (Tu Fu) költészetét.[54] Ő maga több műfajban is alkotott, írt prózai, illetve verses műveket,

---

[50] Ez a mai Leshan északkeleti része, Pingqiangxian. *Zhongguo lishi dacidian* 1997: 974.
[51] A mai Chongqing egy részének, Baxiannek az elnevezése.
[52] *Gozan bungaku shū* 1990: 253–254.
[53] TAMAMURA 1985: 100.
[54] HISAMATSU 1975: 310.

amelyekben bemutatta a buddhizmus tanait, de számos kínai vers, esszé, tanulmány, előszó és utószó is fűződik a nevéhez.

Engetsu alábbi két verse a *Tōkai ichiō shū* című gyűjteményből származik, érdekességük, hogy mindkét vers megszületését a Tang-korban keletkezett *A tea és a bor vetélkedése* (*Cha jiu lun* 茶酒論)[55] című vers ihlette:

A tea kérdése a borhoz

Nagy hírnévnek örvendesz, hála Bo Lun 伯倫 ódájának,[56]
én pedig hírnevemet Yuchuan 玉川 dalának[57] köszönhetem.
Mindkettőnk ízét egyformán dicsérik, ez a mi közös vonásunk.
Miért van az az eltérő képességünk, hogy míg egyikünk kitisztítja a fejet, addig másikunk megrészegíti azt?[58]

A bor válasza a teának

Téged megbíztak, hogy szegődj el Zhaozhou chan mester mellé,[59]
és még mindig nem érted, Caoshan chan mester hogyan fordulhatott a borhoz a gyász után.[60]
Az ébrenlét és az alvás teljesen ugyanaz, az élet és a halál is egy és ugyanaz,

---

[55] Ez az alkotás arról szól, hogy a bor és a tea egymással azon vitatkoznak, melyiküknek vannak nagyobb erényeik, végül a víz kibékíti a két ellenfelet. Fordítása magyarul is olvasható: *A tea és a bor vetélkedése*, Budapest, Balassi Kiadó, 1996.

[56] Utalás Liu Ling (adott neve Bo Lun) *Jiu de song* („Óda a bor erényeiről") című művére. Liu Ling a Nyugati Jin-korban (265–316) élt, a bambuszliget hét bölcsének egyike. *Zhongguo renming dacidian* 1991: 169.

[57] Utalás Lu Tong (felvett neve Yuchuan Zi; kb. 796–835) teáról írt versére. Életrajzát lásd *Zhongguo renming dacidian* 1991: 104.

[58] *Gozan bungaku shū* 1990: 299–300.

[59] A történet szerint egyszer két újonc szerzetes érkezett Zhaozhou chan mesterhez. A mester megkérdezte tőlük, hogy jártak-e már itt, mire az újoncok nemmel feleltek. A mester erre felszólította őket, hogy menjenek, igyanak egy teát, és elmélkedjenek. Ekkoriban a chan templomokban volt egy külön épület is, amelyet Chatangnak (Tea-terem) hívtak. *Gozan bungaku shū* 1990: 300.

[60] Egy Déli Song-korban összeállított chan-buddhista történeti mű, a *Wudeng huiyuan* (*Chūgoku rekishi bunka jiten* 1998: 339) egyik története szerint, amikor Caoshan chan mestert megkérdezték, hogy mit csinál majd, miután letelt a gyász ideje, azt felelte, hogy jól lerészegedik. Ez a történet áll ezen verssor hátterében. *Gozan bungaku shū* 1990: 300.

így hát rendkívül egyoldalú az a kérdés, hogy mi a különbség
a részegség és a józanság között.[61]

Zekkai Chūshin 絶海中津 (1336–1405) az aranykor másik jelentős költő-szerzetese, 1368-ban ment Kínába, és ott megfordult különféle templomokban, találkozott rangos szerzetesekkel, sőt maga Ming Taizu császár (élt 1328–1398) is fogadta, hogy kikérdezze a korabeli Japán és a buddhizmus helyzetéről. 1378-ban hazatért, elszegődött a Tenryūjiba, ezután átment az Erinjibe, végül Ashikaga Yoshimitsu meghívására a Rokuon'in főnöke lett.[62] Készített egy versgyűjteményt, melynek címe *Shōkenkō* 蕉堅藁. A gyűjtemény jellegzetessége, hogy a szerző a versek tartalmának megfelelően különféle versformákat használ: a válasz céljából írt verseket és a bánatot, szomorúságot leíró költeményeit *ritsu*-formában, az egy adott téma köré csoportosuló verseit pedig *zekku*-formában írta meg. A *gozan*-irodalomban általános tendencia volt, hogy az idő múlásával a *ritsu*-nál is fontosabbá vált a *zekku*.[63]

Nézzünk meg tőle három verset a fent említett gyűjteményből. Az első költemény egy látogatást ír le Qi Song (1007–1072) szerzetes sírjánál Hangzhouban. A szerző méltatja a régen elhunyt, nagyhírű szerzetes emlékét, aki megpróbálta kibékíteni egymással a buddhistákat és a konfuciánusokat, és elérni a két vallás szinkretizálódását:

Tiszteletemet tettem a Yong'an-pagodánál[64]

Tudom, hogy hol van a Yong'an-pagoda,
ott a Xiaoduo szirtjeitől nyugatra, ahol lenyugszik a nap.
Egy sorban fenyőfák és virágok, a hegyekből lehulló eső után,
vékonyhangú völgyi madarak, a kőépület előtt.
Véleményét megírta a császárnak, és Őfelsége egyetértett vele,[65]
főművén, a *Fujiaobian*en keresztül szavai elterjedtek az egész világon.
Én, a japán utód, amikor sírjához jövök, megállok, és visszagondolok
a régi nagy szerzetes emlékére

---

[61] *Gozan bungaku shū* 1990: 300–301.

[62] TAMAMURA 1983: 378–380.

[63] ŌSONE 1984: 63.

[64] A Yong'an pagoda Hangzhouban, a Lingyinsiben van, ebben található egy Északi Song-korban élt szerzetes, Qi Song (Mingjiao dashi; 1007–1072) sírja. *Zhongguo renming dacidian* 1991: 420; *Gozan bungaku shū* 1990: 52.

[65] Utalás arra, hogy Qi Song fő műve, a *Fujiaobian*, amelyben a konfucianizmus és buddhizmus szinkretizmusáról ír, eljutott a császárig, aki ezért megjutalmazta, és a „nagymester" tiszteleti címet adományozta neki. *Gozan bungaku shū* 1990: 52.

miközben a tavaszi szélben lágyan hajladoznak a borostyán indái,
mint a felszálló füst.[66]

A második vers helyszíne a Zhejiang tartomány keleti részén található Siming-hegy egyik állomáshelye, ahol a Ningbóba tartó Zekkai Chūshin megállt, és levelet írt egy régi barátjának. A költeményben megjelenik a Kínától és a barátoktól való elszakadás miatt érzett fájdalom, a szerző úgy érzi, jobban eltölthette volna ezt a tíz évet Kínában:

A Siming-hegy egyik állomáshelyén levelet írtam a Long-folyónál lakó You Zhonghuinak

Tíz évet eltöltöttem a Jangce- és a Huai-folyó partjainál,[67]
de ezen a napon visszatérek szülőföldemre, én, aki itt oly sok szeretetet kaptam.
Hajómról visszanézek, és fejemet még egyszer a már bejárt út felé fordítom,
kezemben a leveled, régi barátom, melynek felületére kifolytak az elválás szomorúságának könnyei.
Életemet szépen elterveztem, de mégis olyan üres volt, mint a többi ember élete ezen a világon,
Mélyen tanulmányoztam Buddha tanításait, de mégsem értem el a célomat.
Kihez forduljak, kinek mondhatnám el elkeseredett gondolataimat?
A szálláshelynél a szeles esőben az éjszakai fények is csak halványan világítanak.[68]

A harmadik versben a szerző elbúcsúztatja a hazatérő Genshō Shūikut (1320–1386), aki a Kínában eltöltött idő alatt végig Zekkai Chūshin közelében volt, majd Kínából való hazatérése után több templomban is megfordult, élete végén pedig a Tenryūji apátja lett:[69]

Kikísértem Genshōt, amikor visszatért Japánba

Az Ég beragyogja országunk területét, a táj csodálatos,
a Kilenc Tartományban nincs olyan hely, amelyet ne töltene be a ragyogó fény.
A felhők összegyűlnek a Hiei-hegyen lévő Sanzen'in körül,

---

[66] *Gozan bungaku shū* 1990: 52–53.
[67] A Kínában eltöltött tíz évre utal.
[68] *Gozan bungaku shū* 1990: 83–84.
[69] TAMAMURA 1983: 179.

és a sógunok uralkodása alatt[70] nyugodtak az éjszakák.
A vörös szőrű sebes paripák tavasszal boldogan nyerítenek, mert örülnek a legelő csodálatos füvének,
a madarak reggelente csivitelnek, mert örülnek a császári kert virágainak.
Ha te, a tan mestere elmész a Tenryūjiba,[71]
akkor az istenek és a szellemek bizonyára megvédik, és felvirágoztatják majd az ottani buddhista közösséget.[72]

A kínai verselésben szintén nagy hírűnek számított Gidō Shūshin 義堂周信 (1325–1388). Ő fiatalon a *tendai*-buddhizmus ezoterikus tanaival ismerkedett a Hiei-hegyen, majd 17 évesen a zen irányzat követője lett Musō Soseki mellett. 1359-ben a kamakurai Enkakuji főpapja lett, majd 1371-ben az Uesugi-család kérésére megalapította a Hōonji-templomot. 1386-ban a Nanzenji főapátja lett.[73] Ashikaga Yoshimitsu sógun és a katonai réteg számára ő egyfajta szellemi és kulturális vezető volt.[74]

Zekkai Chūshint és Gidō Shūshint a *gozan*-irodalom két legkiválóbb képviselőjének tartják. Shūshin is összeállított egy kínai versekből álló verseskötetet, melynek címe *Kūgeshū* 空華集. A műben alapvetően kétféle versek vannak, az egyik csoportba a buddhizmus tanait bemutató versek, a másikba pedig a művészi célzattal írt költemények tartoznak.[75]

Mint említettük, a zen-buddhisták eleinte nem tartották fontosnak az írást, de ez a későbbiekben megváltozott. Ennek egyik bizonyítéka Gidō Shūshin, aki hangsúlyozta az írás és a verselés fontosságát. Azt vallotta, hogy a versírás tanulmányozása fontos és megengedett, azzal a feltétellel, hogy a tanulni vágyó a korábbi kiváló szerzetesek verseit tekinti mintának, és azok alapján tanul bele a kínai versek írásába.[76] Gidō művei között találunk sok olyan verset, amely egy másik költeményre adott válaszként született, mégpedig ugyanazzal a rímmel, mint a korábbi vers, illetve sok olyan japán verset is, amelyet egy téma köré csoportosítva írt. Kínai versei

---

[70] Az Ashikaga-sógunokra való utalás.
[71] Genshō valószínűleg beszélt Zekkainak arról az elhatározásáról, hogy a Tenryūjiba akar menni, s erre utal ez a sor.
[72] *Gozan bungaku shū* 1990: 86–87.
[73] TAMAMURA 1983: 85–95.
[74] Gidō Shūshin és Ashikaga Yoshimitsu viszonyáról bővebben lásd SANSOM 2000 (Vol. 2.): 161–166.
[75] ŌSONE 1984: 60.
[76] Így tudták elérni, hogy a versek buddhista témájúak legyenek. ŌSONE 1984: 61.

közül kiemelkedőek a *lüshi*k, azaz a nyolc darab öt vagy hét írásjegyes sorból álló versek. Ebben a stílusban íródott a *Kūgeshū*ban található alábbi két verse is. Az első Shun'oku Myōha versére született válaszul, a szerző magasztalja Shun'oku tehetségét, a második versben a Kínától való gyors elválás miatt érzett szomorúság jelenik meg:

Válasz Shun'oku főpap[77] *Kora tavasszal felmentem a Puming-pavilonba* című versére

Rólad, a zen öregjéről széles körben ismert, hogy jártas vagy
a verselésben,
Ezen az új verseden is időnként a *Nagy ünnepi énekek*[78] stílusa érződik.
Az írásaid oly csodálatosan szárnyalnak, mint a Shu-folyónál szárított
brokát,[79]
A belőled sugárzó tehetség úgy ragyog, mint a Fengchengből származó
kardok.[80]
Amikor beköszöntött a tavasz, boldogan figyelted a kerti szilva
virágzását,[81]
És reménnyel telve nézted a világnak küldött jó előjelet, az *udumbara*-
virág születését.[82]
Amikor egyszer nemes szórakozásból felmentél a pavilonba, hogy
verset írjál,
világossá vált, hogy tudsz olyan szép költeményt írni, mint *A vadkacsák hátat fordítanak az alkonyati felhőknek*[83] kezdetű vers.[84]

---

[77] Shun'oku Myōha (1311–1388) szintén *gozan*-szerzetes volt. Jártas volt az irodalomban egy kínai szerzetes révén, akivel az egyik templomban ismerkedett meg.

[78] A *Dalok könyvé*ben található, palotaénekeket tartalmazó *Daya* („Nagy ünnepi énekek") című fejezetre utal.

[79] Folyó neve Sichuan tartományban, Chengduban. Híres volt a helyi brokátról, amelyet ennél a folyónál szárítottak. *Gozan bungaku shū* 1990: 219.

[80] A legenda szerint Fengcheng földjében elástak két híres kardot, amelyek képesek voltak fényt kibocsátani magukból. Fényük az égig hatolt, aminek hatására lila felhők jelentek meg az égen. MOROHASHI 1968: 36304/104.

[81] Utalás a Shun'oku körül összegyűlt szerzetes-testvérek között kialakult jó viszonyra. *Gozan bungaku shū* 1990: 219.

[82] Az udumbara-virágról (j. udonge) azt tartották, hogy háromezer évente csak egyszer virágzik. Ekkor jön elő az indiai elképzelések szerint a világot uraló „kereket forgató királyok" (szanszkritul csakra-varti-rádzsa, j. Tenrin'ō) egyike, az „Aranykerék megforgatója" (Konrin'ō). MOROHASHI 1968: 1261/163.

[83] Wang Bo híres versének egyik sora. *Gozan bungaku shū* 1990: 219.

[84] *Gozan bungaku shū* 1990: 219–220.

Egy ismételt viszonzás Kezhong főpap kedvességéért

Kabátom ujjában csak a tavaszi szél van,[85] de nem aggódom a gondok miatt,
Ha ráfújok egy csupasz fára, az ismét piros virágba borul.
Az aranyteknős hátán levő zöld szent hegyek, melyek a Keleti-tengerből emelkednek ki,[86]
Olyan csodálatosak, mint az Ifjú Fánál[87] születő napfény a kék tengerben.
Amikor Kínába jöttem, hajón keltem át a tengeren,
és most, amikor visszaindulok, fogom a botomat, és átkelek az Égen.
Bizonyára képes leszek majd ékes kínai nyelven verselni,
de ez talán nem lesz olyan bódító hatással az emberekre, mint a Min déli részén élő rovar mérge.[88]

V. Befejezés

Ahogyan azt a fentiekben is láthattuk, a zen-buddhizmus *rinzai*-irányzatához tartozó szerzeteseknek köszönhetően a kínai irodalom igazi virágkorát élte a középkori Japánban. Sok japán szerzetes megfordult Kínában, akik az ott töltött idő alatt nemcsak a buddhizmus tanulmányozásával foglalkoztak, hanem igyekeztek alaposan megismerkedni a kínai civilizáció alkotásaival, a nyelvvel és az irodalommal. Írásaik mutatják, milyen magas szinten képesek voltak magukévá tenni az írott kínai nyelvet. A kínai irodalom virágzása az Edo-korban is folytatódott. A korra nagy hatást gyakorló neokonfucianizmussal foglalkozó filozófusok, gondolkodók a kínai irodalom legjelentősebb képviselőivé váltak.

---

[85] Ez a kifejezés a szegénységre utal.

[86] A kifejezés a Keleti-tenger három legendás szent hegyére (Penglai-, Fangzhang- és Yingzhou-hegy) utal, amelyeket egy nagy teknős tart a hátán. *Zhongguo lishi dacidian* 1997: 35.

[87] Az Ifjú Fa (j. Jakuboku) a monda szerint ott van, ahol a Nap lenyugszik. MOROHASHI 1968: 30796/120.

[88] A feljegyzések szerint Fujian déli hegyeiben éltek mérgező rovarok, melyek mérgét a helyiek különféle varázslatokhoz használták. *Gozan bungaku shū* 1990: 228–229.

Felhasznált irodalom

Chūgoku rekishi bunka jiten. 1998. [A kínai történelem és kultúra szótára.] Szerk MENG QINGYUAN. Tōkyō, Shinchōsha.

FEIFEL, P. EUGEN. 1959. *Geschichte der chinesischen Literatur*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gozan bungaku shū. 1990. [Gozan irodalmi gyűjtemény.] Shin Nihon koten bungaku taikei 48. Tōkyō, Iwanami Shoten.

HISAMATSU SEN'ICHI (ed.) 1975. *Zōho shinpan Nihon bungakushi 3, Chūsei*. [A japán irodalom történetének kibővített, új kiadása, középkor.] Tōkyō, Shibundō.

ISHIHARA MICHIHIRO (ed., trans.) 1999. *Chūgoku Seishi Nihonden (1)*. [A Feljegyzések Japánról című fejezet a kínai hivatalos történeti munkákban.] Tōkyō, Iwanami bunko.

KONISHI JIN'ICHI. 1986. *A History of Japanese Literature, Vol. 2., The Early Middle Ages*. New Jersey, Princeton University Press.

Kōjien. 1995. Szerk. SHINMURA IZURU. Tōkyō, Iwanami Shoten.

MOROHASHI TETSUJI. 1968. *Dai kanwa jiten*. [Nagy kínai írásjegyszótár.] Tōkyō, Taishūkan Shoten.

Nihonshi jinbutsu jiten. 2000. [Japán történelmi személyek szótára.]. Tōkyō, Yamagawa Shuppansha.

Nihonshi jiten. 1996. [A japán történelem szótára.] Tōkyō, Kadokawa Shoten.

Nihonshi kōjiten. 1997. [A japán történelem nagyszótára.] Tōkyō, Yamagawa Shuppansha.

ŌSONE SHŌSUKE (ed.) 1984. *Kenkyūshiryō Nihon koten bungaku 11*. [A klasszikus japán irodalom története.] Tōkyō, Meiji Shoin.

SAKAMOTO TARŌ. 1988. *Nihon no shūshi to shigaku*. [Japán történetírás és történettudomány.] Tōkyō, Shibundō.

SANSOM, GEORGE. 2000. *A History of Japan, Vol. 1., to 1334*. Tokyo, Tuttle.

SANSOM, GEORGE. 2000. *A History of Japan, Vol. 2., 1334–1615*. Tokyo, Tuttle.

SATŌ KIYOJI. 1980. *Nihon no kango*. [Kínai szavak a japánban.] Tōkyō.

Shiseki kaidai jiten (Jōkan). 1986. [Történeti források bibliográfiai szótára, Első kötet.] Szerk. TAKEUCHI RIZŌ–TAKIZAWA TAKEO. Tōkyō, Tōkyōdō Shuppan.

TAMAMURA TAKEJI. 1983. *Gozan zensō denki shūsei*. [A *gozan*-szerzetesek életrajzgyűjteménye.] Tōkyō, Kōdansha.

TAMAMURA TAKEJI. 1985. *Gozan bungaku*. [Gozan-irodalom.] Tōkyō, Shibundō.

TSUKISHIMA HIROSHI. 1988. Kokugogaku. [Japán nyelvtudomány.] Tōkyō.

WANG YI-T'UNG. 1953. *Official Relations Between China and Japan (1368–1549)*. Harvard-Yenching Institute Studies, Vol. 9.

Zhongguo lishi dacidian (Lishi dili). 1997. [A kínai történelem nagyszótára. Történeti földrajz.] Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe.

Zhongguo renming dacidian (Lishi renwu juan). 1991. [Kínai nevek szótára. Történeti személyek.] Shanghai, Shanghai Cishu Chubanshe.

Mutató

A

A bölcs Di elöljáró (Di ming fu) 70
A felhők ura (Yunzhong jun) 44, 45, 47, 60
A folyó véne (Hebo) 45
A források átfogó tanulmányozása (Wenxian tongkao) 70
A hadakozó fejedelemségek politikája (Zhanguo ce) 84, 159, 166, 167
A Három Barlang részletes összefoglalása (Sandong qionggang) 250
A Három Barlang szövegeinek katalógusa (Sandong jingshu mulu) 246, 248
A Három Ég belső magyarázatainak szent könyve (Santian neijie jing) 242
A három királyság kalandos története → A három királyság története
A három királyság története (A három királyság kalandos története, Sanguo zhi yanyi) 186, 276, 278, 279, 280, 284, 285, 286, 287
A három királyság történetének teljes képes regénye (Quanxiang sanguo zhi pinghua) 279
A hegy szelleme (Shangui) 46, 58
A hét eredendő csillag ábrája (Qiyuan xingtu) 246
A Keleti Fenséges Hatalmas Egy (Donghuang Taiyi) 43, 47
A Keleti Főváros álombéli feljegyzései (Dongjing menghua lu) 78
A keleti úr (Dongjun) 45, 46
A Késői Han-dinasztia története (Hou Hanshu) 55, 56, 57, 95, 99, 101, 107
A kilenc intés → Liang herceg kilenc intése
A kilenc intés dala (Lianggong jiujian ci) 72
A kormányzást segítő átfogó tükör (Zizhi tongjian) 69, 82, 83, 179
A legfelsőbb tisztaság könyve (Shangqing jing) 246
A leghatalmasabb béke szent könyve (Taiping jing) 239, 240, 249
A Lótusz szútra szavai és kifejezései (Fahua wenju) 268
A Lótusz szútra titokzatos jelentése (Fahua xuanyi) 267
A Lunyu jelentései (Lunyu jiyi) 228
A Lunyu kommentárjai (Lunyu jizhu) 228
A Lunyuvel kapcsolatos kérdések (Lunyu huowen) 228
A megszabadulás szentirata (Durenjing) 238
A misztikus főváros kincses kánonja (Xuandu baozang) 250
A Nagy Egy létrehozta a vizet (Taiyi sheng shui) 192, 194, 196
A Nagy Jin misztikus főváros kincses kánonja (Dajin xuandu baozang) 250
A Nagy Ming-dinasztia taoista szövegeinek kánonja (Daming daozang jing) 251
A Nagy Song-dinasztia égi palotájának értékes kánonja (Dasong tiangong baozang) 250
A Nagy Tang-dinasztiabeli Tripitaka mester szent könyveket hoz (Da Tang Sanzang qu jing shihua) 79, 86
A Nagy Tang-kori történetek új elbeszélése (Da Tang xinyu) 71
A Nagy Tao családjainak parancsolatai és tilalmai (Dadaojia lingjie) 241
A Nirvána szútra kommentárjainak gyűjteménye (Daban niepanjing jijie) 263
A nyugati szent hegy talizmánja (Xiyue gongjin shanfu) 246
A részeges öregember beszédeinek feljegyzése (Zuiweng tanlu) 80
A Sárga udvar szent könyve (Huangting jing) 243, 246
A Sui-házi Yang császár kalandjai (Sui Yangdi yanshi) 189
A Taiping időszak széles körű feljegyzései (Taiping guangji) 67, 71, 90
A Tang-ház régi históriája (Jiu Tangshu) 71, 90
A Tang-ház új históriája (Xin Tangshu) 69, 71, 91
A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája (Tang xiang Lianggong miaobei 71, 72, 75, 84
A Tang-kori összes vers (Quan Tang shi) 69
A taoista kánon antológiai feljegyzései (Daozangjing hualu) 251
A taoista kánon antológiája (Daozangjing hua) 251
A taoista kánon folytatása (Daozang xubian) 251
A taoista kánon kiegészítése (Xu daozangjing) 251
A taoista kánon lényege (Daozang jiyao) 251
A tea és a bor vetélkedése (Cha jiu lun) 306
A tisztaság és nyugalom szent könyve (Qingjing jing) 243, 244
A tíz bambusz csarnoka (Shizhu zhai shuhua pu) 279
A történetíró feljegyzései (Shiji) 57, 91, 98, 102, 107, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 211, 234, 235
A vörös szoba álma (Honglou meng) 114
A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset (Wu Zetian si da qi'an) 67, 73
A Xiang-folyó asszonya (Xiang furen) 41, 45
A Xiang-folyó istennője (Xiangjun) 41, 46

A Xuanhe korból reánk maradt emlékek (Xuanhe yishi) 73, 74, 82
A Zhengtong-korszak kánonja (Zhengtong daozang) 251
Ágoston 257, 272
al-Tabarī 253
Amitábha 265
An Lushan 68, 70
An Shigao 260
Anonym-könyv 122
Anonymus (Wu Ming Shi) 122, 123
Arisztotelész 254
Attila 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218
Avatamszaka szútra 254, 265, 270, 271
Az álombéli főváros feljegyzései (Mengliang lu) 77, 80, 83
Az egyszerűséget átölelő mester (Baopuzi) 60, 243, 245
Az igazi harmónia tízezer hosszú élet taoista kánonja (Zhenghe wanshou daozang) 250
Az istenek birtokba helyezése (Fengshen yanyi) 281
Az öregek sorsának ura (Dasiming) 41, 45
Az öt szellem-kincs talizmánja (Lingbao wufu) 246
Az öt talizmán katalógusa (Wufuxu) 248
Az Út és az Erény könyve (Daodejing) 58, 192

B

Ba Jin 116
Bai Juyi 296
Baihutong 58
Baishi wenji 296
Baloldali Kínai Írók Szövetsége (Baloldali Liga, Zhongguo Zuoyi Zuojia Lianmeng) 112, 113, 117, 122
Baloldali Liga → Baloldali Kínai Írók Szövetsége
Bambusz évkönyvek (Zhushu jinian) 196
Ban Gu 39, 154, 156, 175, 179, 222, 223, 235
Bao Tianxiao 114
Baopuzi → Az egyszerűséget átölelő mester
Baoshan 201, 202, 203
Beszélgetések és mondások (Lunyu) 179, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 256, 292
Biblia 253, 254, 257
Bo Yi 165
Bódhirucsi 264, 267
Boshi nyūminki 300
Buddha 87, 96, 212, 254, 257, 258, 261, 265, 267, 268, 271, 273, 308
Buju 39
Burma 99, 218

C

Cao Cao 277
Cha jiu lun → A tea és a bor vetélkedése
Chang'an 267
Changsha 90, 201, 202, 212
Chen Hongshou 279
Chen Shou 94, 276
Chen Sihe 113, 131
Cheng Hao 228
Cheng Yi 228
Chengdu 63, 102, 201, 304
Chengguan 254, 270, 271
Chenhui 260
Chi You 103
Chongqing 305
Chu dalai (Chuci) 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 102
Chu Renhuo 181
Chuci → Chu dalai
Chūgan Engetsu 305
Chun yang → Tavaszi napfény
Chunqiu → Tavasz és ősz
Chunqiu fanlu 50, 53, 54, 256

D

Da Qin 99
Da shi ji → Nagy események jegyzéke
Da Tang Sanzang qu jing shihua → A Nagy Tang-dinasztiabeli Tripitaka mester szent könyveket hoz
Da Tang xinyu → A Nagy Tang-kori történetek új elbeszélése
Daban niepanjing jijie → A Nirvána szútra kommentárjainak gyűjteménye
Dadaojia lingjie → A Nagy Tao családjainak parancsolatai és tilalmai
Dafangguang fohuayanjing shu 270
Dafangguang fohuayanjing suishu yanyichao 270
Dai Wangshu 115
Dajin xuandu baozang → A Nagy Jin misztikus főváros kincses kánonja
Dalok könyve (Shijing) 39, 40, 48, 49, 102, 198, 232, 255
Daming daozang jing → A Nagy Ming-dinasztia taoista szövegeinek kánonja
Daoan 260
Daodejing → Az Út és az Erény könyve
Daolang 262
Daorong 262
Daosheng 261, 263
Daozang jiyao → A taoista kánon lényege
Daozang xubian → A taoista kánon folytatása
Daozangjing hua → A taoista kánon antológiája
Daozangjing hualu → A taoista kánon antológiai feljegyzései
Dasiming → Az öregek sorsának ura
Dasong tiangong baozang → A Nagy Song-dinasztia égi palotájának értékes kánonja
Dawu tánc 92, 94
Dazhao 39
Dharmaraksa 97, 100
Di bíró → Di főminiszter
Di bíró esetei (Di gong'an) 66
Di főminiszter (Di bíró, Di renjie) 66–76, 83–88
Di gong'an → Di bíró esetei
Di ming fu → A bölcs Di elöljáró
Di renjie → Di főminiszter
Ding Fubao 107, 251
Ding Xigen 86, 90
Ding Yaokang 181

Ding Yunpeng 279
Dingzhou 229, 230, 236
Dong Yue 181
Dong Zhongshu 50, 87, 159, 256
Donghuang Taiyi → A Keleti Fenséges Hatalmas Egy
Dongjing menghua lu → A Keleti Főváros álombéli feljegyzései
Dongjingfu → Költemény a Keleti Fővárosról
Dongjun → A keleti úr
Du Fu 51, 69, 70, 305
Du Mu 152
Du Yu 53
Duan Yucai 47, 48, 61, 62
Ducheng jisheng → Feljegyzések a virágzó fővárosról
Dunhuang 97, 107, 236
Durenjing → A megszabadulás szentirata

DZS

Dzsingisz kán 215, 216

E

Eigen Jakushitsu wajō goroku 303
Első Császár (Qin Shihuang, Qin Shi Huangdi, Ying Zheng) 151–175, 210–215, 221
Ének a három nemes emberről (San jun yong) 70
En'nin 296
Epanggong fu → Fu az Epang palotáról
Erya 102

F

Fahua wenju → A Lótusz szútra szavai és kifejezései
Fahua xuanyi → A Lótusz szútra titokzatos jelentése
Fahua youyi 267, 268
Fahuajing yiji 263
Falang 263
Fan Zhongyan 71
Fangxiang 95
Fayun 263, 268
Fazang 270
Fei Ming 116
Feljegyzések a természetfölöttiről (Soushen ji) 180
Feljegyzések a virágzó fővárosról (Ducheng jisheng) 80
Fém és kő vésetek feljegyzései (Jinshi lu) 69
Feng Menglong 181, 183
Feng Su 70
Feng Xuefeng 117
Fengshen yanyi → Az istenek birtokba helyezése
Formosa 137
Fu az Epang palotáról (Epanggong fu) 152
Fu Hua pian → Kína újra erőre kap

G

Gan Bao 180
Gao Shi 70
Gaun nikkenroku 300
Gaun nikkenroku batsuyū 300
Ge Chaofu 244, 247
Ge Hong 104, 237, 243, 244, 245
Ge Xuan 244, 248
Genkō Shakusho 303
Gidō Shūshin 309
Gongyang zhuan 255
Guan Yu 188, 190, 277, 280, 282, 283, 290
Guanwuliangshoujing 264
Guanzi 50, 239
Guicang 199, 202, 203
Guliang zhuan 255
Gulun → Guwen Lunyu
Guo Moruo 107, 117, 218
Guodian 194, 201, 202, 203
Guoshang → Hősi halottak
Guoyu 37, 52, 84
Guwen Lunyu 222, 223
Gyūsha → Ökrösszekér

GY

Gyémánt szútra 258

H

haipai → Shanghai Irányzat
Han Feizi 168, 255
Han Gaozu → Liu Bang
Han Wudi 58, 84, 100, 154, 164, 174
Hangzhou 90, 91, 181, 182
Hanshu 39, 50, 57, 95, 102, 158, 159, 160, 175, 235
Három Barlang Négy Kiegészítés (Sandong sifu) 237
He Yan 223, 227, 235
Hebo → A folyó véne
Heian 294, 295, 296
Heng xian 198
Hérodotosz 206, 207
Heshanggong 241
Hong Xingzu 41, 43, 47, 58, 62
Honglou meng → A vörös szoba álma
Hou Hanshu → A Késői Han-dinasztia története
Hősi halottak (Guoshang) 41, 46
Hu Guang 228
Hu Yinglin 181, 191
Huainanzi 52, 58, 239
Huang Kan 227, 228, 235
Huang Pilie 66, 73, 75, 83, 88
Huang Zhen 244
Huangdi → Sárga Császár
Huanglao 239, 240
Huangting jing → A Sárga udvar szent könyve
Huayanjing shu kewen 271
Huayanjing shuchao xuantan 271
Huayanjing xingyuanpin shu 271
Huiyuan 265, 266, 270

I

Igaz kinyilvánítás (Zhen'gao) 247
Ikō Myōan 300
Inryōken nichiroku 298
Írások könyve (Shujing) 94, 232, 255
Irodalmi antológia (Wenxuan) 52, 95, 102, 107, 156, 294
Issan Ichinei 302, 303, 304

J

Jakushitsu Genkō 303
Japán 144, 147, 293, 295, 298, 300, 303, 307, 312
Ji Yun 78
Jia Yi 39, 156
Jiezi yuan huazhuan → Mustármagkert
Jin Shengtan 81, 186
Jing Ke 159
jingpai → Pekingi Irányzat
Jingying Huiyuan 264
Jinshi lu → Fém és kő vésetek feljegyzései
Jinshin nyūminki 300
Jinshu 59, 105
Jiu Tangshu → A Tang-ház régi históriája
Jiudian 201
Jiuge → Kilenc varázsének
Jiuzhang 39
Jizang 260, 267, 268
Jordanes 206, 207, 208, 218

K

Kaifūsō 295
Kamakura 296, 297, 301, 302
Kamalasíla 258
Kandzsur 258
Kang Senghui 259, 260
Kawabata Yasunari 115
Kawakatsu Yoshio 178, 191
Keijo Shūrin 299
Keselyűcsúcs-hegy 60
Kikei Shinzui 299
Kikō Daishuku 299
Kilenc varázsének (Jiuge) 38, 39, 41, 42, 43, 46, 48, 61, 64, 202
Kiotó 397, 115
Kína újra erőre kap (Fu Hua pian) 80
Kisen 299
Kokan Shiren 302, 303
Konfuciusz (Kongzi) 172, 196, 198, 210, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 232, 233, 234, 235, 236, 255
Konfuciusz értekezése a Dalok könyvéről (Kongzi shilun) 198
Kong Anguo 222
Kongzi → Konfuciusz
Kongzi shilun → Konfuciusz értekezése a Dalok könyvéről
Korea 214, 218, 300
Költemény a Keleti Fővárosról (Dongjingfu) 95
Költemény a Nyugati Fővárosról (Xijingfu) 100, 101, 102, 103, 104
Kūgeshū 309
Kūkai 295
Kulturális Szövetség (Wenhua Xiehui) 134, 138
Kumáradzsíva 116, 118, 119, 120, 247, 261
Kunlun 60
Kuomintang 117
Kutatások a színjáték eredetéről (Xiqu kaoyuan) 92

L

Lai He 133, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150
Lankávatára szútra 258
Lao She 116
Lao Xiang 116
Laozi 192, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 256, 257, 262, 275
Lhan kar-ma katalógus 258
Li Hongzhang 286
Li Si 155, 165, 167, 168, 169, 170
Li Taibai 151, 153, 294, 305
Li Yong 68, 69, 70, 71, 88
Li Yu 181
Liang herceg kilenc intése (A kilenc intés, Lianggong jiujian) 66, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90
Liang hercegének nem hivatalos története (Lianggong biezhuan) 68, 69, 71, 87, 88
Lianggong biezhuan → Liang hercegének nem hivatalos története
Lianggong jiujian → Liang herceg kilenc intése
Lianggong jiujian ci → A kilenc intés dala
Liezi 100, 239
Lihun 41
Liji → Szertartások feljegyzései
Lingbao 65, 242, 243, 246, 247, 248, 249
Lingbao wufu → Az öt szellem-kincs talizmánja
Lingshu ziwen → Szellemek írta bíbor szövegek
Lisao 39, 40
Liu Bang (Han Gaozu) 49, 154, 160, 163, 171, 200
Liu Bei 188, 190, 277, 280, 282, 285, 286
Liu gong pian → Vers a hat nemes emberről
Liu Na'ou 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 131
Liu Su 71
Liu Xiang 39, 159
Liu Xie 40, 64
Liu Xiu 229
Liu Zhiji 178, 296
Liu Zongyuan 223, 235
Lótusz szútra 258, 261, 264, 267, 268, 274
Lu Xiujing 246, 248
Luling hercegének története (Luling wang zhuan) 70
Luling wang zhuan → Luling hercegének története
Lulun 222, 227, 232
Lunheng 52, 54, 57, 58
Lunyu → Beszélgetések és mondások
Lunyu huowen → A Lunyuvel kapcsolatos kérdések
Lunyu jiyi → A Lunyu jelentései
Lunyu jizhu → A Lunyu kommentárjai
Lunyu yishu 227, 235
Luo Binwang 294
Luo Guanzhong 276
Luotuo cao 116
Lü Buwei 162, 164, 166
Lü Heruo 133, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
Lü Wen 88
Lüshi Chunqiu 95

M

Ma Rong 256
Május 4-e mozgalom 134, 135, 136, 139, 149
Mao Dun 117, 118
Mao Qiling (Xi He) 228
Mao Zonggang 186

Maudgaljájana (Mulian) 96, 107, 108
Mawangdui 200, 201, 202, 204
Menandros 215
Meng Jiangnü 214
Meng Tian 162, 167, 173
Mengliang lu → Az álombéli főváros feljegyzései
Mengzi 197
Mérleg (Yi gan chengzi) 133, 135, 139, 145, 149
Mérlegelések (Lunheng) 52, 54, 57, 58
Min Yide 251
Mingashū 304
Mioafa lianhuajing shu 261
Mozi 52, 56, 210, 219
Mu király története (Mu tianzi zhuan) 196
Mu Shiying 111, 114, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 132
Mu tianzi zhuan → Mu király története
Mulian → Maudgaljájana
Muromachi 297, 298, 299, 300, 301, 302
Musō Soseki 302, 303, 309
Mustármagkert (Jiezi yuan huazhuan) 279

N

Nagy események jegyzéke (Da shi ji) 158
Nagy Fal 152, 173, 174, 214
Nagy Yu 98
Nanjing 124, 181, 182, 246
Négy Kiegészítés (Sifu) 249
Nirvána szútra 263

Ö

Ökrösszekér 133, 138, 144, 145, 147, 149

P

Paramártha 267
Parthia 98,99
Peking 8, 116, 194, 201, 291
Pekingi Irányzat *(jingpai)* 112, 113, 116
Penglai 60, 311
Pengze 72
Perzsia 101
Platón 254

Q

Qilun 222
Qin Shi Huangdi → Első Császár
Qin Shihuang → Első Császár
Qin Zhian 250
Qingjing jing → A tisztaság és nyugalom szent könyve
Qiyuan xingtu → A hét eredendő csillag ábrája
Qu Yuan 39, 40, 42, 46, 165
Quan Tang shi → A Tang-kori összes vers
Quanxiang sanguo zhi pinghua → A három királyság történetének teljes képes regénye

R

Rejtett megfelelések szent könyve (Yinfu jing) 244
Ren An 165, 176
Rikkokushi 296
Rokuon nichiroku 299
Római Birodalom 99
Ryōan Keigo 300

S

Saitoshū 300
Sakai 299
Sakugen nyūminki 301
Sakugen Shūryō 300
San jun yong → Ének a három nemes emberről
Sancai tuhui 279, 291
Sandong jingshu mulu → A Három Barlang szövegeinek katalógusa
Sandong qionggang → A Három Barlang részletes összefoglalása
Sandong sifu → Három Barlang Négy Kiegészítés
Sanghaj Baby 123, 132
Sanguo zhi yanyi → A három királyság története
Santian neijie jing → A Három Ég belső magyarázatainak szent könyve
Sárga Császár (Huangdi) 103, 151, 210, 213, 214, 221, 239, 244
Seishō Shōtai 299
Sengliang 263
Sengzhao 260, 261
Sesson Yūbai 304
Shaken nichiroku 299
Shanghai 62, 63, 90, 91, 107, 111, 112, 116, 118, 121, 123, 124, 129, 130, 131, 132, 197, 201, 202, 235, 236, 252, 274, 291, 312
Shanghai Irányzat *(haipai)* 111, 112, 113, 114, 122, 123, 131, 132
Shangqing 242, 243, 246, 248, 249
Shangqing jing → A legfelsőbb tisztaság könyve
Shangui → A hegy szelleme
Shanhaijing 59, 98
Shao Yizheng 251
Shaosiming 41
Shen Congwen 116, 117
Shennong 94
Shi Xiu 116, 118, 120
Shi Zhecun 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 132
Shiji → A történetíró feljegyzései
Shijing → Dalok könyve
Shili ju congshu 66, 73
Shitong 296
Shizhu zhai shuhua pu → A tíz bambusz csarnoka
Shōkenkō 307
Shotoshū 300
Shui hu zhuan → Vízparti történet
Shuihudi 200, 203
Shujing → Írások könyve
Shun'oku Myōha 310
Shuowen jiezi 45, 47, 61, 62, 65, 219
Shūshō 299
Sifu → Négy Kiegészítés
Siksánanda 270
Siku quanshu 62, 78, 79
Sima Guang 67, 69, 87
Sima Qian 98, 107, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 173, 175, 176, 211, 234, 235
Sima Tan 153, 160, 164, 168
Song Baogong 208, 210
Song Defang 250
Soushen ji → Feljegyzések a természetfölöttiről
Sui Yangdi 105, 152, 189

Sui Yangdi yanshi → A Sui-házi Yang császár kalandjai
Sun Bin bing fa 199
Sun Kaidi 85, 86, 91, 94, 95, 96, 99, 109
Sun Quan 277
Sun Ti 70
Sunzi bing fa 199

SZ

Szamdhinirmócsana szútra 258
Szellemek írta bíbor szövegek (Lingshu ziwen) 247
Szertartások feljegyzései (Liji) 53, 54, 57, 58, 94, 197, 222, 232, 235

T

Taibei 10, 107, 202, 272, 274
Taiping guangji → A Taiping időszak széles körű feljegyzései
Taiping jing → A leghatalmasabb béke szent könyve
Taiping yulan 53, 54
Taishan 162, 164
Taishō 259, 270
Taiwan 94, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 144, 176
Taiwan Minbao → Taiwani Népújság
Taiwan Wenxue 137
Taiwan Wenyi Lianmeng → Taiwani Írószövetség
Taiwani Írószövetség (Taiwan Wenyi Lianmeng) 138
Taiwani Népújság (Taiwan Minbao) 134, 135
Taiyi sheng shui → A Nagy Egy létrehozta a vizet
Tandzsur 258
Tang xiang Lianggong miaobei → A Tang-kori főminiszter, Liang hercegének templomi kőtáblája
Tangshu 51, 55
Tao Hongjing 247
Tavasz és ősz (Chunqiu) 49, 50, 53, 54, 178, 179, 208, 232, 256
Tavaszi napfény (Chun yang) 116, 121, 124
Ten'yo Seikei 300
Thuküdidész 151, 160, 176
Tian Han 117
Tian Hongzheng 70
Tianshidao 240, 246, 249
Tianwen 39
Tōkai ichiō shū 305, 306
Tökéletes megvilágosodás szútrája (Yuanjue jing) 271
Tripitaka 248

U

Új Érzék irodalmi társaság *(xin ganjue pai)* 110, 111, 112, 114, 118
Új Népi Társaság (Xinminhui) 134

V

Vadzsrapáni 96
Vaidéhí 265, 266
Változások könyve (Yijing, Zhou yi) 40, 198, 199, 232, 233, 234, 244, 256
Vaszubandhu 258, 264, 266, 269
Vegyes feljegyzések a Nyugati Fővárosról (Xijing zaji) 102, 104
Vers a hat nemes emberről (Liu gong pian) 69
Vimalakírti szútra 261, 274
Vízparti történet (Shui hu zhuan) 7, 8, 11, 12, 118, 120, 186, 189, 281
Vjákhjájukti 258

W

Wang Bao 243
Wang Bi 241, 256, 257, 262, 275
Wang Bo 310
Wang Chong 42, 48, 49, 53, 107
Wang Fuzhi 39
Wang Guowei 92, 109
Wang Jingwei 117
Wang Lingguan 237
Wang Luyan 116
Wang Qinruo 250
Wang Tianjun 237
Wang Yi 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 56, 58, 60, 61, 62, 312
Wangjiatai 201, 202
Wei Huacun 243, 245, 246
Wei Hui 123, 132
Weizhou 70
Wenhua Xiehui → Kulturális Szövetség
Wenxian tongkao → A források átfogó tanulmányozása
Wenxuan → Irodalmi antológia
Wenxue zazhi 116
Wu császárnő (Wu Zetian) 66–68, 70, 73, 85, 212
Wu Ming Shi → Anonymus
Wu Sansi 66, 74
Wu xing 197
Wu Zetian → Wu császárnő
Wu Zetian si da qi'an → A Wu Zetian uralma alatt történt négy nagy bűneset
Wu Zimu 80
Wudoumidao 240, 242
Wufuxu → Az öt talizmán katalógusa
Wuliangshou jing 266
Wutaishan 270

X

Xi He → Mao Qiling
Xi'an 100
Xiang furen → A Xiang-folyó asszonya
Xiang Yu 67, 154, 156, 163, 171
Xiang'er 240, 241
Xiangjun → A Xiang-folyó istennője
Xianyang 171, 172, 174
Xiao Qian 116
Xiao Tianshi 251
Xiao Yuncong 279
Xie Lingyun 260, 261
Xijing zaji → Vegyes feljegyzések a Nyugati Fővárosról

Xijingfu → *Költemény a Nyugati Fővárosról*
xin ganjue pai → Új Érzék irodalmi társaság
Xin Tangshu → *A Tang-ház új históriája*
Xinminhui → Új Népi Társaság
Xiqu kaoyuan → *Kutatások a színjáték eredetéről*
Xiyue gongjin shanfu → *A nyugati szent hegy talizmánja*
Xu daozangjing → *A taoista kánon kiegészítése*
Xu Hao 70
Xu Mi 246, 247
Xu Shen 47, 48, 61, 65, 211, 219
Xuandu baozang → *A misztikus főváros kincses kánonja*
Xuanhe yishi → *A Xuanhe korból reánk maradt emlékek*
Xuanzang 79, 269, 274
Xuanzong 55, 250

Y

Yang Kui 138, 142
Yang Xi 58, 120, 246
Yangshao 50
Yi gan chengzi → *Mérleg*
Yijing → *Változások könyve*
Yinfu jing → *Rejtett megfelelések szent könyve*
Ying Zheng → Első Császár
Yinqueshan 200, 203
Yiwen leiju 294
Yokomitsu Riichi 115
Yongle dadian 79
You Ruo 223
Yuan Yuling 181
Yuanjue jing → *Tökéletes megvilágosodás szútrája*
Yuanyou 39
Yufu 39
Yunzhong jun → *A felhők ura*
Yutai xinyong 294

Z

Zekkai Chūshin 307, 308, 309
Zeng Guofan 286
Zengzi 223
Zenrin kokuhōki 299
Zhang Ailing 111, 122
Zhang Daoling 240, 248
Zhang Fei 188, 190, 277, 280, 282
Zhang Heng 95, 100, 103, 104, 240
Zhang Jue 240
Zhang Junfang 250
Zhang Ling 246
Zhang Lu 240
Zhang Tianyi 116
Zhang Xiu 240, 242
Zhang Yizhi 66
Zhang Yu 91, 227, 231, 251
Zhang Yuchu 251
Zhang Zai 228
Zhang Zhupo 186
Zhanghou lun 227, 231
Zhangjiashan 200, 201, 204
Zhanguo ce → *A hadakozó fejedelemségek politikája*
Zhanran 269
Zhao Qi 88
Zheng Xuan 223, 227, 236
Zhen'gao → *Igaz kinyilvánítás*
Zhenghe wanshou daozang → *Az igazi harmónia tízezer hosszú élet taoista kánonja*
Zhengtong daozang → *A Zhengtong-korszak kánonja*
Zhi Qian 259, 260
Zhiqian 260
Zhiyi 267, 268, 269
Zhonggong 223
Zhongguo Zuoyi Zuojia Lianmeng → Baloldali Kínai Írók Szövetsége
Zhou Shoujuan 114
Zhou yi → *Változások könyve*
Zhouli 53, 55, 62
Zhouyi cantong qi 244
Zhu Xi 39, 41, 44, 47, 62, 179, 220, 223, 228, 235, 255
Zhuangzi 57, 239, 240
Zhuge Liang 277, 280
Zhushu jinian → *Bambusz évkönyvek*
Zi Si 197
Zi yi 197
Zidanku 202
Zixia 223
Ziyou 223
Zizhi tongjian → *A kormányzást segítő átfogó tükör*
Zongmi 271
Zou shi 159
Zou Yan 256
Zuikei Shūhō 299, 300
Zuiweng tanlu → *A részeges öregember beszédeinek feljegyzése*
Zuo Zongtang 286
Zuozhuan 49, 52, 53, 94, 102, 208, 209, 255