



MIKLÓS PÁL

*Tus és Ecset*

*Liget*

Miklós Pál

# TUS és ECSET

*Kínai művelődéstörténeti tanulmányok*

*Liget Műhely Alapítvány, 2012*

*ISBN 978-963-9363-82-3*

# *Tartalom*

Előszó

Nyelvi kultúra és kínai ideológia

Idő – kínaiul

Tér-kép – kínaiul

A szerelem művészete Keleten

A taoista „Káma-szútra”

A szerelem imaszőnyege

Buddhista szimbólumok Kínában

A Chan nem hivatalos története

A Chan buddhizmus és a történetírás

Buddha útján – Felvinczi Takács Zoltánról

A kaifengi zsidók

Egy kínai zarándok

Ennin shonin útleírása

Egy kínai „zöld” a középkorban – Liu Zong-yuan  
története

# Előszó

*Tus és ecset: e kettő teremtette meg a kínai kultúra maradandó és leginkább tanulságos értékeit. Ezekkel írták a verseket, a bölcseleti és történelmi munkákat – az elbeszéléseket is. És ezekkel írták a képeket, a tájat és a figurákat, a magányos fát és a virágot meg a ligetnyi bambuszt. Amit tus és ecset alkotott Kínában, az foglalkoztat engem is, immár ötödfél évtizede.*

*Az elmúlt húsz év munkáiból válogattam, mindegyik írás a kínai kultúra roppant tárházának egy-egy különös, számunkra jórészt ismeretlen vagy alig ismert, olykor félreismert kincsét igyekszik bemutatni a magyar olvasónak. Nemcsak a kínai embernek, hanem az egész emberiségnek közös kincse ez a kultúra, amelyhez mindig úgy éreztem, erkölcsi kötelességem utat egyengetni. Kalauznak elsőként a nyelvről, továbbá a nyelvbe zárt – olykor a festői nyelvbe írott – világ szemléleti sajátságairól szóló írásokat szánom. Ezek is a mienkétől erősen különböző*

vonásokat sorakoztatnak fel, a kínai kultúrának általánosabb, külső vidékeit feltérképező, de az egészet meghatározó jegyeit. Színekben és részletekben válik gazdagabbá a különbözőségek képe ott, ahol – az általánosságoktól emberközelibb rétegbe szállva – az emberek egymás közötti kapcsolatát, annak is a személyesebbjét, a szerelem kínai természetét rajzolgam. Más tekintetben lesz érzékletessé a mienkétől eltérő kínai világ képe a középkori kínai buddhizmus történetéből gyűjtött anyagokkal: jelképek és személyes történetek, útirajzok sorából vett foltokkal bővül a kép. Végül a mi világunk és a kínai világ két kapcsolatáról szólok: egy magyar tudós – mesterem – pályaképében és egy – a kínaiaknak idegen – vallás, a zsidóság kínai epizódjáról szóló híradásokban. Középkori költő és természetimádó írásaival zárul a sor: annak jelzéséül, hogy bármilyen távol legyen tőlünk térben is, időben is ez a kultúra, gondolataink s érzéseink nagyon közel kerülhetnek.

Minden bizonnyal a kínai kultúrának a mienkétől eltérő vonásai a legérdekesebbek. Érdekesekek a pozitív eltérések is: a korai találmányok, amilyen a selyem, a porcelán, a

puskapor, az iránytű, a nyomtatás; Joseph Needham vagy százat sorol fel, köztük olyan kevésbé ismerteket is, mint a kardán-tengely, a kengyel, a szeizmográf. De legalább ilyen meghökkentően érdekesek a negatívumok: nincs személyes isten, nincs népdal és szerelmi líra, képeken nem látni felhőt és aktot, de árnyéket sem, a szerelemben nincs csók. A sor folytatható, de minduntalan fölül a kérdés: vajon miért? Ez a kihívás rejti az igazi csapdát.

Ha vannak egyáltalán válaszok, azok akkor sem lehetnek leegyszerűsített, iskolás formulák. A legjobb kiteríteni a tényeket. Vagy időrendbe szedve előadni őket. És érzük be mindazzal, amit az effajta térkép színessége vagy az effajta história fordulatossága önmaga magyarázataként nyújtani tud. Az sem kevés.

Kulcsként pedig a térkép s a história talányaihoz maradjon csak annyi, amennyit Benjamin L. Whorf sugalmaz: „A nyelvek nemcsak abban különböznek, ahogyan mondataikat felépítik, hanem abban is, ahogyan felaprózzák a természetet, hogy előállítsák azokat az elemeket, amelyeket aztán a mondatokba illesztenek.” A nyelvi relativizmus sokat vitatott teóriája nekem nemcsak

igazolódni látszik a kínai nyelv és a kultúra sajátos vonásain, hanem sok segítséget is adott az eligazodáshoz.

\*\*\*

A kínai szavak és nevek átírásánál – minthogy már van a kínaiaknak saját átírásuk – az ún. pin-yin romanizációt használom. (Kivéve a földrajzi neveket, a nálunk meghonosodott kifejezéseket, valamint a magyarul korábban megjelent munkák címeit.) Arra azért felhívom az olvasó figyelmét, hogy ez az átírás – az eddig általánosan elfogadott magyar átíráshoz képest különösen – furcsa megoldásokat tartalmaz; a legkirívóbb furcsaság, hogy benne a J, a Zh és a Q betű egyaránt cs hangot jelöl, az R pedig zs-t (tehát: jin=csin, zhang=csang, qing=csing, ren=zszen). A többi betű nagyjából megfelel magyar kiejtésének.

\*\*\*

*Tanulmányaimnak az a része, amely itt jelenik meg először, egyetemi előadásaimhoz készült, ezért Galla Endre professzornak, régi barátomnak vagyok hálás, no meg tanítványaimnak, akiknek érdeklődése mindig új munkára ösztönöz.*



# *Nyelvi kultúra és kínai ideológia*

*„Lehet, hogy a kínai szocializmus olyan viszonyban van az európaival, mint a kínai filozófia Hegel filozófiájával. Mégis...”*

Marx, 1850

Európa, s benne mi is, idestova két évszázada ismerkedünk Kínával. Ezt a lassú és távolról, bizonytalanul tapogatózó ismerkedést egymásnak *ellentmondó előítéletek* váltakozása színezte, olykor alapjaiban is megszakta. *Goethe* idejében – amikor még aránylag friss volt a diadalérzet afölött, hogy megtaláltuk a kínai porcelán titkát – a csodálat övezte a költőfejedelem szerint is különös, de nagyszerű

irodalmat.<sup>1</sup> Hozzánk késve érkezett az áhítatos kíváncsiság: Arany a 70-es években vesződött néhány jelentéktelen kínai vers angol szöveg alapján történő magyarázatával.<sup>2</sup> 1900-tól viszont már a bokszerlázadás leverését, ezt a véres porosz bosszúhadjáratot kísérő, mocskolódó sajtókampány és Vilmos császár hírhedt „hun beszéde” befolyásolta Európa népeit.<sup>3</sup> Két évtized múltán ismét változott a kép: a világháború utáni kiábrándulás korszakában az európai értelmiség fölfedezte magának a kínai bölcséletet, majd a lírát: *Konfuciusz*, *Lao-ce* szövegei és a – nálunk főként Kosztolányi átköltésében elterjedt – kínai négy sorosok bővületében az európai ráció válságának ellenszerét vélték föllelni a Kelet kultúrájának irracionális motívumaiban.<sup>4</sup>

Ismerkedésünknek utolsó két fejezetét is kísérik az ellentmondásos előítéletek. Az 50-es évektől értékes

---

<sup>1</sup> Eckermann, Johann Peter: *Beszélgetések Goethével*. Budapest, 1956. 119. l.

<sup>2</sup> Arany János: *Összes versei*. Budapest, 1961. 662–669. l.

<sup>3</sup> Jefimov, G. V.: *Kína újkori és legújabbkori története*. Budapest, 1951. 132–135. l.

<sup>4</sup> Kosztolányi Dezső: *Kínai és japán versek*. Budapest.

műfordítások – s mellettük a tudományosan is megalapozott ismeretterjesztés – szélesítik a közismereteket a kínai kultúráról, de párosulnak azzal a kételyt nem tűrő, tiszteletteljes és mindent megértő-megbocsátó magatartással, ami a kínai forradalom győzelmének és a szocialista építés első erőfeszítéseinek kijárt. A hatvanas évek második felétől viszont, a „kulturális forradalom” néven ismert belviszályok és egyben a szovjetellenességet a kínai politika sine qua non-jává emelő fordulat óta, bár a műfordítások és a tudományos munkák igény szintje még magasabb lett, a sajtó és a közvélemény számára a kínai furcsaságok váltak érdekessé, s a kételkedő vagy épp tanácstalan idegenkedés mellett gyakori a teljes értetlenség, sőt, a provinciális gúnyolódás is.

Az ellentétes előítéleteknek van egy közös vonásuk, az ti., hogy a kínai kultúra más, mint a mienk, a kínai gondolatvilág – *a fortiori* a politikai cselekvés – nehezen vagy alig követhető. Mint a legtöbb előítéletnek, ennek is van racionális magva. A kínai

kultúra különféle ágaival foglalkozó szaktudományok művelői ezzel természetesen mindig is tisztában voltak – csak éppen mintegy belülről, saját szakproblémáik felől vették tudomásul. Épp ezért alig vizsgálták külön a különbségek rendszerét, illetve egészét és összefüggéseit. Kivételt éppen a hazai sinológia jelent: *Tőkei Ferenc* munkásságának egyik centrumába a kínai történeti fejlődés sajátos, az európaiától eltérő gyökereinek vizsgálatát és értelmezését állította.<sup>5</sup> Itt most egy másik vizsgálati nézőpontra szeretném irányítani a figyelmet, egy olyanra, amelyik a nyelv és a gondolkodás kölcsönös viszonyában írná le az eltéréseket és adna ebből termékeny értelmezési lehetőségeket.

Olyan összefüggésekre igyekszem rámutatni, amelyek *a nyelvi kultúra és az ideológia* között jelentkezhetnek. Nyelvi kultúrán értem egyrészt a kiművelt nyelv sajátosságait és eszköztárát (mai szóhasználattal a kompetencia fogalomkörébe tartozó

---

<sup>5</sup> Tőkei Ferenc: *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Budapest, 1965.

jelenségeket), másrészt a nyelvhasználat gyakorlatát és annak rögzített megnyilvánulásait (a performancia körébe tartozó nyelvi tényeket). Ideológián viszont eszmék, vélekedések, nézetek olyan együttesét fogom érteni, amely együttes alkalmilag rendszert is alkothat, és amely egy egész társadalomra jellemző lehet, s olykor politikai doktrínaként is megfogalmazódik.

A kínai nyelvi kultúrára vonatkozó teoretikus igényű tudományos eredmények csak későn jelentek meg olyan formában, hogy általuk a nyelv és gondolkodás összefüggéseinek mérlegelése is lehetővé vált. Az úttörő munka aránylag korai, de alig keltett a maga idején visszhangot: *Chang Tung-sun* tanulmánya a kínai logikáról és annak nyelvi alapjairól 1939-ben jelent meg Pekingben; közismertté csak 1969-től vált egy francia újraközlés nyomán.<sup>6</sup> Módszeres nyelvészeti vizsgálatok, amelyek

---

<sup>6</sup> Chang Tung-Sun: 'A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge.' *Yenching Journal of Social Studies*, Vol. I. No 2. (Peking, 1939.) Újraközlés „La logique chinoise” címen: *Tel-Quel* 38 (été 1969).

a gondolkodás, a nyelvi mélystruktúra összefüggéseit szem előtt tartva foglalkoztak a kérdéskör egy-egy jelenségével, csak a 60-as évektől indultak, különösen a generatív-transzformációs grammatika ösztönzésére; ezeknek egyik igen érdekes példáját adja Mártonfi Ferenc tanulmánya a kínai szófaj kérdéseiről.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Mártonfi Ferenc: 'A kínai szófaj kérdéséhez – A szófaj mint különös.' *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971. 1–2. 242–57. l.

# Nyelvi sajátosságok

A kínai nyelv sajátosságaira vonatkozó alapvető tények aránylag jól ismertek. A kínai az ún. izoláló típusú nyelvek közé tartozik, pontosabban azoknak legtökéletesebb példánya. Azaz: jelentéssel bíró legkisebb egységei, morfémái (funkcionálisan: szavai) kötött szerkezetű és véges számú szótagok. (A mai sztenderd pekingiben a szótag csak magánhangzóra vagy -n és -ng mássalhangzóra végződhet; a fonetikai „szókincs” kb. 400 ilyen szótagból áll.)<sup>8</sup> Ezek a morfémák vagy szavak elméletileg teljesen változatlanok. (A gyakorlatban a különféle dialektusokban megváltozhatnak.)

Az írásról is köztudott, hogy fogalomjelölő: egy írásjegy megfelel egy önálló fogalomnak. (*Benveniste* javaslata, a „morfematikus írás” a mai terminológiának jobban megfelel, de nekünk a régi is

---

<sup>8</sup> Hanzi Pinyin Jianzi. Shang–hai, 1958.

elfogadhatónak tűnik.)<sup>9</sup> Itt ennek az írásnak két vonását emelném ki: az egyik, hogy semmiféle megbízható utalást nem ad a jelölt morféma fonetikájára, tehát a funkcionális értékű hanglejtés (műszóval: tónus) minőségére sem; a másik, hogy a kötött fonetikai szókincs következtében a homonímák száma rendkívül nagy. Az írás sajátosságainak két társadalmi következményét szokás kiemelni. Az egyik a pozitívum: a roppant nagy méretű és dialektálisan igen nagy eltéréseket is magába foglaló nyelvi közösség számára ez az írás óriási összetartó erő. A másik a negatívum: ennek az írásnak a megtanulása különlegesen nehéz, még a nyelvet beszélő számára is olyannyira, hogy olykor még az újságolvasó is kénytelen szótárt használni, ha „útközben tigrissel találkozik”.<sup>10</sup> Az analfabétizmus 1949 előtt 80-90%-os volt, de még 1965-ös hivatalos adat szerint is, az erőfeszítések ellenére is, 40%-os.<sup>11</sup> Joggal tesszük fel,

---

<sup>9</sup> Benveniste, Emile: *Problèmes de linguistique générale*. Paris, 1966. 24. l.

<sup>10</sup> Kínai kifejezés az ismeretlen írásjeggyel való találkozásra.

<sup>11</sup> Polonyi Péter: *Mit kell tudni a Kínai Népköztársaságról*. Budapest, 1974. 181. l.



hogy a funkcionális analfabéták – a hosszabb szöveggel nem boldogulók – száma még ma is igen magas lehet.

1918-ig az írott és a beszélt nyelv teljesen külön élt. Az írott nyelv (*wen-yan*) a klasszikus – voltaképp az ókorig visszamenő – grammatika alapján és választékos szókinccsel működött. A beszélt nyelv ettől már régóta eltávolodott: más szókinccsel, állandósult szókapcsolatokkal, idiomatikus szintagmákkal élt. (Szókinccse természetesen rendkívül beszűkült lehetett, a praktikus szükségletekre korlátozódhatott, szemben a szótárakban regisztrált tudományos írásjegykincs több tízezres nagyságrendjével.) Az írástudatlan számára tehát az írott nyelv klasszikus szövege felolvasva sem lehetett érthető.

1918-ban néhány író kezdeményezésére megindították a nyelvújítási, pontosabban *írásreformot*: a beszélt nyelvet – annak grammatikáját és szókinccsét – kezdték el az írásbeli közlés céljára használni. Előbb verseket, majd tanulmányokat

közöltek az „Új Ifjúság” című folyóiratban. Lényegében a pekingi hivatalos nyelvet rögzítették – minden nagyobb nehézség nélkül – írásban. Az újítás aránylag hamar diadalmaskodott. A polgári demokrácia hívei racionális, a kommunikáció egyszerűsítésére hivatkozó érvekkel igazolták a reformot. *Cai Yüan-pei*, az első köztársaság oktatásügyi minisztere, akkor már pekingi egyetemi tanár, így érvelt: „A beszélt nyelv a mai ember nyelvét használja a mai ember gondolatainak közlésére, ez tehát közvetlen. Az irodalmi nyelv a régi ember nyelvét használja a mai ember gondolatainak közlésére, ez tehát közvetett. A közvetett közlést írójának is, olvasójának is a fordítás erőfeszítést igénylő többletével kell megtoldani...”<sup>12</sup> A radikális baloldali értelmiség, így *Chen Du-xiu*, a Kínai Kommunista Párt egyik alapítója, sokkal tudatosabban, előrelátással érvelt, s a demokrácia és a tudomány meghonosítása érdekében tartotta fontosnak az írásreformot.

---

<sup>12</sup> Cai Yüan-Pei Xüan-Ji. *Bei-jing* 1959. 103. l.

Az írásreform idején már közkézen forogtak kínai olvasók (írástudók, gyakorlatilag tehát értelmiségiek igen szűkre becsülhető) körében az európai társadalomtudományok akkoriban divatos szerzői (*T. H. Huxley, Mill, Spencer* stb.) és néhány szépirodalmi klasszikus is (*Hugo, Balzac, Dickens, Tolsztoj* egy-két műve). Igen sokan végzik ez időben tanulmányaikat külföldön. A látókör tágításában ekkor már a Japánban tett tanulmányút is sokat jelenthetett, az európai még többet. Az új ismeretekkel, eszmékkal lassanként új nyelvi formák is meghonosodnak Kínában. Elsősorban az angol közvetítés hatásáról van szó, de a kínai nyelvtudomány összefoglaló néven „európaizmusokként” emlegeti ezeket a nyelvi hatásokat. A lexikai újításokat – szóképzés nem lévén – vagy értelemszerű fordításokkal oldották meg (*huo-che*: „tűz-kocsi” azaz vonat, *tie-lu*: „vas-út”, azaz vasút), vagy pedig az idegen fonetikát utánzó, de értelmetlen szókapcsolatokkal adták vissza az idegen, illetve új fogalmat (ezek közül mára már kivonták a forgalomból, illetve új szókapcsolatokkal

helyettesítették az olyanokat, mint a *luo-ji*: „órjázat-kompiláció” – két ritka és archaikus szó értelmetlen kapcsolata – logika jelentéssel, ma a *lun-li*: „vitatkozni-elmélet” szókapcsolat használatos helyette; legfeljebb a kávé, sör, Coca-Cola stb. elnevezésére maradtak fenn hangutánzó szókapcsolatok). Érdekesebbek azonban a grammatikai hatások: a személyes névmás használata dolgokra (eredetiben csak személyre volt), a nyelvtani többszám jelölésére használatos szócska elterjedése (azonban még mindig csak személyhez), a folyamatos és a befejezett igealak jelölésére szolgáló szavak, eddig ismeretlen viszonzyszavak bevezetése, végül a feltételes kötőszó és az igenlést, illetve létet (a kopula funkcióját betöltő) jelentő szó általánossá válása a legfeltűnőbbek. Sajnos kevés a módszeres vizsgálat ezen a téren, és szempontjaik is igen vegyesek.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán készült egy doktori disszertáció, amely Lao She nyelvvel foglalkozik. Egy részlete angolul is olvasható: Mao, Shou-Fu G.: 'Europeanisms in the works of Lao She.' *Annales Univ. Sc. Budapest. de R. Eötvös nom. Separatum*, Budapest, 1973.

## *A többértelműség és forrásai*

A kínai nyelv néhány kevésbé ismert, de a mi vizsgálatunk szempontjából döntő fontosságú jellegzetességéről is kell szólnunk. A kínaiban semmiképp sem beszélhetünk lexikai szófajról, legfeljebb grammatikairól.<sup>14</sup> Ez a gyakorlatban annyit jelent, hogy a legtöbb szó nomen/verbum, vagyis igei és többféle névszói funkciót is betölthet a mondatban, s csak a kontextusból dönthető el funkciója. Ha ehhez még hozzávesszük a névelő hiányát, a névmások ritkaságát, az igealak (változatlansága miatt) időbeli és módbeli meghatározatlanságát, akkor már a névszóként használatos szó, illetve idiomatikus szintagma elmosódott voltára is utaltunk.<sup>15</sup>

Ezeknél is fontosabb számunkra az írott nyelvnek az a sajátja, hogy nem ismeri a kopulát. A nominális prédikátum tehát ugyancsak elmosódott viszonyt

---

<sup>14</sup> Mártonfi Ferenc, i. m.

<sup>15</sup> Mártonfi Ferenc, i. m.

jelöl. A nomen/verbumok meghatározatlansága gyakorlatilag *többértelműség*. Ezekből adódik az megállapítás, hogy az arisztotelészi logika értelmében vett identifikáció (A azonos B-vel: A est B) a kínai írott nyelvben nem fejezhető ki. (A modern nyelvben ennek megoldására – de állandóan pejoratív „európaizmus” névvel illetve – honosodott meg a *shi* szócska használata; a szó maga természetesen régi. Ezt azonban mindössze 50-60 esztendeje használják.) A régi, írott kínai nyelvben az A est B formulának csak ilyen megfelelője lehetséges: A kapcsolatos B-vel; ez pedig jelentheti azt is, hogy A része B-nek, de azt is, hogy A tartalmazza B-t, sőt, azt is, hogy A azonos B-vel vagy A hasonló B-hez – s mindezt egyszerre, mert egyik jelentés sem kitüntetett érvényű.<sup>16</sup> Ez a többértelműség a mienkétől, az arisztotelészitől teljesen eltérő logikát eredményez, amit leginkább korrelációs logikának nevezhetünk (szemben az

---

<sup>16</sup> L. Chang Tung-Sun, i. m.

identifikációssal, a principium identitatison alapuló arisztotelészivel).<sup>17</sup>

Igen nehéz mindennek a nyelvet nem ismerők számára szemléletes bemutatása. Talán legalkalmasabbak erre a költői szövegek. *Li Tai-po* híres négysorosát mutatom be *Szedő Dénes* tömör fordításában; mellette nyersfordításban is:

|                                 |                                   |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| Ágy előtt dérnek                | ágy elől fény hold sugár          |
| tetsző fényszőnyeg.             | kétkedni lenni föld fönn dér      |
| Fölnézek: hold süt;             | fölemelni fej nézni fény hold     |
| le: honvágy éget. <sup>18</sup> | lecsuklani fej gondolni régi falu |

A szó szerinti nyersfordítást összevetve a műfordítással, most nem a szokásos műfordítás-problémákat nézve, pusztán a nyelvi-logikai jelentést vizsgálva, nyomban szemünkbe ötlük egy – általános – önkényes változtatás: az eredetiben sehol sincs nyoma az egyes szám első személynek. De nincs nyoma időviszonynak sem. (A nyersfordítás

---

<sup>17</sup> L. Chang Tung-Sun, i. m.

<sup>18</sup> *Li Taj-Po versei*. Budapest, 1961. 285. l.

infinitivus alakja talán a nomen/verbum jelleget is jelezheti.) Az európai líra, az ismert és találó hasonlat szerint, az egyes szám első személy műfaja (s ha tetszik, a politikai líra a többes első személyé). A kínai költészet azonban nem ismeri ezt az én-re koncentrált személyességet, tehát voltaképp nem is nevezhető lírának európai értelemben. Az, hogy a műfordítók – a világon mindenütt – ebben a személyes, individuális önkifejezési formában fordítják a kínai verseket, csak azt jelenti, hogy nem is tudják másképp elgondolni a „vers-szituációt”. Tehát: meghamisítják, mert saját képünkre idomítják egész elképzelésünket a kínai költészetről, amely pedig személytelen és abszolút *időtlen* (az európai líra uralkodó időszemlélete a jelen idő – relatív időtlenség). A kínaiak találó hasonlata – a vers szavakkal festett kép – voltaképp sokkal mélyebb értelmű, mint a közhit s az „ut pictura poesis” tetszetős analógiája tartja: a személytelenség és az időtlenség voltaképp kiemeli ezt a lírát szokásos



dimenziójából, s a festmény és a kalligráfia között lebegteti.

Ákárcsak a többértelműség s a belőle eredő meghatározatlanság, amelyek elsőrangú erényei a költőiségnek, ezt is általános értelemben, s *nem műfaji meghatározottságában* véve. Mert a kínai költői műfajok ugyancsak elmosódtak: a líráról megállapítottuk, hogy a mi felfogásunk szerint nem líra. Az epikáról eléggé köztudott, hogy a kínai költészetből hiányzik.<sup>19</sup> A dráma pedig, a maga különös egyvelegével, amelyben a verses monológ, a dal, a pantomim és a tánc együttesen uralkodnak, de a párbeszédnek, a dráma lényegét nyelvileg kifejező konfliktusnak és küzdelemnek mellékes szerep jut csak, osztozik ebben a meghatározatlanságban.

Viszont annál érdekesebb, hogy a verses műfajok költőisége a prózát is áthatja. Prózáról kell beszélnünk, mert a prózai műfajok sem olyan határozott formájúak a régi irodalomban, mint

---

<sup>19</sup> Tőkei Ferenc–Miklós Pál: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest, 1980. 38, 128. skk.

Európában: a regényt és az elbeszélést kivéve a többi összemosódik.<sup>20</sup> A fenti kettőn kívül minden próza esszé – tárgya, módszere, terjedelme meghatározatlan. De nem az előadásmódja. Mivel a régi írott nyelvben nincs központozás, s a szöveg tagolását csak esetlegesen jelzik bizonyos mondatvéget záró szócskák, a régi stilisztika nyomatékosan ösztönözte a ritmikai tagolást (négytagú szintagmák használatát), a gondolat nyelvi párhuzamai és ellentétei formális hangsúlyozásával operáló szövegszerkesztést. A régi kínai irodalom egyik híres, általában prózának minősített szövegéről, a Shujing-ről Tőkei Ferenc mutatta ki, hogy primitív versnek is felfogható: katalógus-költészetnek.<sup>21</sup> Lao-zi filozófiai traktátusa, Az út és erény könyve (Dao de jing) pedig joggal kapott magyar nyelven verses műfordítást is.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Lin, Yutang: *Mi kínaiak*. Budapest, 1939. 243. l. (a régi kínai könyvtári osztályozás ismertetése).

<sup>21</sup> Tőkei Ferenc: *Sinológiai műhely*. Budapest, 1974. 163–203. l.

<sup>22</sup> Lao-Ce: *Az út és erény könyve*. Budapest, Weöres Sándor fordítása.

# *Gondolkodás és tudományosság*

Ennek a sajátosan a költőiségre összpontosító nyelvi kultúrának, amelynek egyeduralma csak mintegy hat évtizeddel ezelőtt szűnt meg Kínában, kétséget kizáróan megvannak a nyomai a kínai *gondolkodás és tudományosság* fejlődésében. Az i. e. 4. századbéli kínai „szofisták” rendkívül érdekes kísérleteiben a logikai gondolkodás egyedülálló értékű szövegeit tartja számon a filozófiatörténet: a definíció érdekében tett erőfeszítések azonban nem sikerülhettek, hiszen, mint jeleztük, a szófaji és szintaktikai meghatározatlanság, többértelműség nyelvi korlátokat szab a szubsztancia és az accidencia megkülönböztetésének. Tőkei erre is utalva állapítja meg, hogy „A kínai logika aforisztikusan megfogalmazott csíráiból *sohasem kerekedett elméleti*

logikai rendszer.”<sup>23</sup> De más, elméletileg megalapozott rendszer sem, a bölcelet, a történettudomány területén éppúgy nem, mint a teljesen elcsökevényesedett természettudomány területén. Az ilyen rendszerező törekvésekre még leginkább a művészetek területén bukkanhatunk (költészet és festészet elmélete), de ezek is megrekednek az empíriák elsődleges általánosítása és formális csoportosítása szintjén.<sup>24</sup> Ha magyarázatul nem is, összehasonlításképp és a gondolkodás empirikus szintjén való megakadás jelképeként hadd idézzem itt a kínai taxonómia egyik talán leghírhedtebb példáját. Egy régi enciklopédiában találjuk a következő osztályozást:

„Az állatok feloszthatók

a) olyanokra, amelyek a Császárhoz tartoznak,

b) olyanokra, amelyek be vannak balzsamozva,

---

<sup>23</sup> *Kínai filozófia*. Ókor, második kötet. Vál., ford., bev. Tókei Ferenc. Budapest, 1964. 159–162. l.

<sup>24</sup> Vö. Miklós Pál, i. m. 94–95. l.

- c) megszelídítettekre,
- d) szopósmalacokra,
- e) szirénekre,
- f) mesebeliekre,
- g) kóbor kutyákra,
- h) olyanokra, amelyek szerepelnek ebben az osztályozásban,
- i) olyanokra, amelyek bolondoznak,
- j) olyanokra, amelyek megszámlálhatatlanok,
- k) olyanokra, amelyeket igen finom teveszőrből készült ecsettel festettek,
- l) satöbbiekre,
- m) olyanokra, amelyek eltörték a korsót,
- n) végül olyanokra, amelyek messziről légynek látszanak.”<sup>25</sup>

Anélkül, hogy itt módom volna részletes szemléltetésre, meg kell jegyeznem, hogy a kínai

---

<sup>25</sup> Foucault, Michel, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences hu-maines*. Paris, 1966. 7. l. Van olyan nézet is, hogy ezt a példát Foucault maga találta ki. Akkor is jellemző!

irodalom, s még a nem költői céllal, hanem a maga korához és mértékéhez mért tudományosság céljával született kínai prózairodalom is rendkívüli értékeket hozott létre, olyanokat, amelyek a mi egészen más gondolkodásunk és tudományunk számára is történeti értékeket s egyben egyetemes kulturális értékeket reprezentálnak. Itt csupán azt akartam bemutatni, hogy a kínai nyelv sajátosságai a mienkétől eltérő gondolkodást implikálnak hagyományosan. S ha erről *Whorf* neve és teóriája jut eszünkbe, akkor hozzá kell tennem *Dell Hymes* megjegyzését: „A nyelvben levő különbségeket csak akkor tekinthetjük a kognitív orientációban fennálló különbségek mutatóinak, ha föltesszük, hogy valamennyi kérdéses nyelvnek ugyanaz a szerepe, nevezetesen a kognitív orientáció kialakítása (vagy kifejezése).”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Hymes, Dell: 'A nyelv a társadalomban'. In: *A nyelvtudomány ma - Szemelvények korunk nyelvészetéből*. Budapest, 1973. 493. l.

## *A nyelvi kultusz funkciója*

Nos, azt hiszem, éppen erről van szó: a régi kínai nyelvnek – mélyen rejlő és bonyolult történeti, társadalomfejlődési okokból – a társadalom életében nem a kognitív orientáció kialakítása vagy kifejezése volt a fő funkciója, inkább valamiféle esztétikum, költőiség, művésziesség érvényre juttatása, alakítása és kifejezése. (Korábban egyszer már úgy fogalmaztam ezt, hogy a kínai társadalom életében a vizuális jelrendszernek nem referenciális, hanem alapjában esztétikai, jelképesen szólva, kalligrafikus funkciója volt.)<sup>27</sup> Az elmúlt hat évtized folyamán pedig a kínai társadalom roppant erőfeszítésekkel, bár öntudatlanul, halad abban az irányban is, hogy megteremtse a kognitív orientációjú nyelvi kultúrát, a régi és esztétikai funkciójú nyelvi kultúra helyébe a referenciális funkciójú nyelvi kultúrát emelje. Ezek az

---

<sup>27</sup> Vö. Miklós Pál, i. m.

erőfeszítések nemcsak a külső (gazdasági, politikai) erők mozgása miatt vesznek kárba, hanem a régi értékek féltése, az öntudatlanul működő régi beidegződések miatt is.

A külső erők öntörvényű mozgásának tudható be, hogy a régi kultúra, s benne a nyelvi kultúra bizonyos elemei, ma is felhasználhatónak bizonyulnak. Közvetlen egyezéseket is ki lehet mutatni a klasszikus stilisztikai tagolás és mondatritmus mai továbbélésére, sőt, mintaként követésére, kezdve *Szun Jat-szen* három népi elvétől (san min zhu-yi: min-zu jie-fang, min-quan zi-you, min-sheng xing-fu) a mai jelszavakig (bai hua kai-fang: virágozzék száz virág, pi Kong, pi Lin: bíráljuk Konfuciuszt, bíráljuk Lin Piaót). Itt azonban csak arról van szó, hogy a hagyományos költőiség elemei ma is jól felhasználhatók, lélektani és közléseleméleti-technikai szempontból is igazolható formulákat nyújtanak.

Fontosabb lenne a *közvetett összefüggések* feltárása: a gondolkodásbeli, pszseudologikai sémák tanulmányozása és értelmezése. Ehhez azonban ma



még hiányoznak az alapos, szövegelemzéseken alapuló vizsgálatok. (Egy érdekes magyar kezdeményezést itt is számon tartunk: egyik újságírónk egész könyvben elemezte a mai kínai hírközlési rendszer sajátosságait – sajnos, nem kínai nyelvű szövegek alapján.<sup>28</sup>) A tanulmányozásra leginkább érdemes jelenségeket az ún. „kulturális forradalom” évtizede nyújtja. Az az időszak, amelyben a kínai újságok nap mint nap beszámoltak csodákról vagy csodával határos hőstettekről, „tudományos” eredményekről, technikai újításokról, gyógyításokról, de a gazdaságban elért hihetetlen eredményekről is. És azzal a magyarázattal, hogy ezeket a csodákat a Mao elnök tanítására való koncentrálás, Mao szavainak ismételtetése idézte elő.

Úgy vélem, ilyen csodák és ilyen csodamagyarázatok csak ott lehetségesek, ahol a nyelvi kultúrán ott feszül az a nagyon nehezen széttéphető hagyományos burkolat, ami nem tesz

---

<sup>28</sup> Imre György: *A pekingi szemüveg*. Budapest, 1973.

lehetővé azonosítást és megkülönböztetést, nem engedi működni a (könnyen sémává merevedő s mégis) nélkülözhetetlen definíciós kategóriákat és osztályozási patronokat, de még a kauzalitás egyszerű nyomvonalát sem. Ez a hagyományos burkolat szövedékében magában hordja az írás nehézségeit is, de az „átugrott” kapitalista fejlődéssel magyarázható individualizmus-hiányt is.<sup>29</sup> Mert pusztán a nyelvi kultúra tradícióiból mindezeket a „csodás” jelenségeket és tudomásul vételüket nem magyarázhatjuk meg, mint ahogy nélkülük sem fogjuk megérteni.

*(Magyar Tudomány, 1981/9.)*

---

<sup>29</sup> Garaudy, Roger: *A kínai kérdés*. Budapest, 1968. 206 skk.

# Idő – kínaiul

*„A csak egydimenziós idő nem más,  
mint benső szemléletünk formális feltétele...”*

Kant

A Távolsággal találkozó európai (vagy amerikai), ha elég érzékeny az élet apró dolgaira, csakhamar felfigyel arra, hogy odafelé másképp mérik az időt: a kínaiak tikkasztó türelmében, a japánok konok, faarcú ismétléseiben, az indusok méléző udvariasságában valami olyasmit érez meg, amire egy – sajnos, régi és hamis – közhely kezd felrémelni benne: mindaz, amit a keleti „tunyaságról” hordtak össze eleink. Mint minden közhely, ez is tartósnak bizonyul, egyben ostoba értelmezésekre csábít. Ugyanis a mélyén valódi tapasztalatok vaskossága lapul, s azok felelőtlen következtetésekre csábítanak. Elődeink nem is hátráltak meg, hisz őket a pozitívizmus önhittsége vitte bűnre: a kézzelfogható

tapasztalatokat bátran általánosították. Közben nem vették észre, hogy pozitivista „objektivitásuk” voltaképp a nyugati kultúrfölény, a fehér ember felsőbbrendűsége jegyében volt csak működőképes. Magától értetődő önhittséggel néztek le minden más kultúrát, ami különbözött az övékétől, a kínaitól az ibóiig, az indiaitól a tlingit eszkimóiig. Ez az ostoba önhittség, a fehér fölény gőgje csaknem egy évszázadon át ellentmondást nem tűrve működött az európai tudományokban, s csak nagyon kevés, kivételesen tiszta szellem tudta függetleníteni tőle magát. (Hazánkban jószerivel egyetlen embert, kedves mesteremet, Felvinczi Takács Zoltán professzort tudom említeni ilyen kivételként: sokat támadott „Nagy-Ázsia”-gondolatában éppen a kultúrák egyenrangúságának az értékítélete rejlett.) Ostoba közhelyeink szerint tehát a keletiek tunyák, lusták, időpazarlók.

Ma már általánosan elfogadott nézet, hogy a nem-európai kultúrák *nem minőségben* (értékben), hanem *minéműségben* különböznek a – még mindig mércének

tekintett – európai kultúrától, magyarán szólva mások, mint a miénk. Az egykori „tunyaság” tehát ma egyszerűen „másfajta időérzék” címkével regisztrálható. Ma már az az uralkodó szemlélet – hál’ istennek –, hogy érdemes ezeknek a tőlünk oly idegen kultúráknak mint a miénkkel elvileg (de nem gyakorlatilag!) egyenértékű és (gyakorlatukban is tetten érhetően) világnézetileg különböző megközelítési módjait tanulmányozni. A megközelítésekről van szó, tehát az emberiség örök, alapvető kérdéseinek a megválaszolási lehetőségeiről. Ilyen az Idő is, a Tér is.

Itt most csak az Idő felfogására koncentrálok, annak is a kínai változatára. A kínai Idő-fogalmat rendszerezni nem tudnám, de utalok arra, hogy korábban megpróbálkoztak ezzel már mások – a legfontosabbak köztük Marcel Granet és Joseph Needham, idézek majd tőlük. (A rendszerezésre, már ami a hivatalos kínai időfelfogást és időszámítást illeti, kitűnő könyvecske áll a magyar olvasó rendelkezésére: *Ecsedy Ildikó, Hétköznapi és ünnepek*

a régi Kínában, Corvina 1990.) Magam inkább csak megjegyzésekre szorítkozom, amelyek olvasmányaim és szubjektív megfigyeléseim morzsáiból nőttek gondolatanyagká.

\*

Nagyon pontosan és európai módon fogalmazza meg az ókori kínai időfelfogást, vagyis az eredetet (ami, tegyük hozzá, két évezredig változatlan volt) *Marcel Granet*, a harmincas évek legzseniálisabb sinológusa „La pensée chinoise” (A kínai gondolkodás) című könyvében:

„Egyetlen filozófus (ti. Kínában) sem gondolt arra, hogy az Időt olyan egyhangú tartam képében fogja fel, amely egyforma mozgás szerinti, minőségileg hasonló mozzanatok ismétlődéséből alakul ki. Egyikük sem próbálkozott azzal, hogy a Teret úgy szemlélje, mint egynemű elemek egymás mellé helyezéséből származó egyszerű kiterjedést, mármint olyan kiterjedést, amelynek részei egymásra is helyezhetők

lesznek. Inkább mindannyian úgy látták az Időt, mint korok, évszakok és időszakok együttesét, a Teret pedig, mint *területek*, éghajlatok és égtájak összetettségét. Mindegyik égtájban elkülönül egy kiterjedés és felölti valamelyik éghajlatnak vagy területnek a sajátos jegyeit. Az időtartam, hasonlóképpen, eltérő természetű időszakokra oszlik, s ezek mindegyike valamelyik évszakra vagy kornak a sajátosságait veszi fel. De amíg a Tér két része gyökeresen különbözhet egymástól – ugyanígy az Idő két adagja is –, addig mindegyik időszak szilárdan kötődik egy éghajlathoz, mindegyik égtáj egy évszakhoz. Az időtartam mindegyik egyénített részének megfelel a kiterjedés egyik egyedi adagja.” (1968.)

Ezt a logikailag hézagatlan – ezért kissé nyakatekert –, pontos és európai normák szerinti megfogalmazást többnyire így szokták – kínaiak is, a tolmács európaiak is – leegyszerűsíteni: mindegyik égtájnak megfelel egy évszak. (É – tél, D – nyár, K – tavasz, Ny – ősz.) Ez eddig nekünk, európaiaknak is tetszetős, sőt, részben kanonizált megfelelések sora.

Csakhogy a kínaiaknál hozzátesznek egy ötödik égtájat is (Közép) és ennek megfeleltetnek egy ötödik „évszakot” (Nyárközép) – s e kettő, különösen az időbeli közép már ellene mond a tapasztalatnak. Nem a tapasztalatból jön ez, hanem a számmisztikából, amely úrrá lett az eredetileg nyilván empirikus kiindulású rendszeren: amikor az ókor végén (valószínűleg az i. sz. kezdete körüli időkben) az ötös rendszert megkomponálták a kínai bölcselők, mindenből ötnek kellett lennie (5 elem: víz, tűz, fa, fém, föld – a fenti sorrendben – s így tovább: 5 szín, 5 íz, 5 hang, 5 belső szerv stb.).

Az 5 elem s az ötös rendszer taglalása messzire vezetne témánktól. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy alappéldája ez a kínai magasabb szintű gondolkodás (bölcselet, tudomány) sajátosságának, ti. annak, hogy miképpen lesz az empíriából felvett megfigyelési érték a magasabb szinten a spekulatív racionalizálás (nem racionalizmus!) és az analógiás logika prédája. Számunkra ebből most az az érdekes, hogy a kínaiak gondolkodásában egy égtáj (egy Tér) szükségszerűen



megfelel egy évszagnak (egy Időnek). A *fortiori*: az Időt a Tértől függetlenül el sem lehet gondolni. Amint Needham szellemesen jegyzi meg egy cikkében (Tel-Quel 50, p. 4), az abszolút kezdőpontot (amilyen a kereszténységé, az iszlámé) nem ismerő kínai historiográfia ideje a „fűlkésített” idő; az érdekes az, hogy térbeli metaforája ellenére nem tudatosítja a tér-idő egység fontosságát.

Márpedig a tér-idő egységben való szemlélete – ma már tudjuk – roppant érték az emberiség gondolkodásában. Koraérett zsenialitás – mint a régi kínai kultúra megannyi értéke –, de így is megérdemli figyelmünket. Európa akkortájt a görögöket jelentette, s ők éppen más irányban indultak. A görögöket s rajtuk keresztül évezredekre Európát akkor épp az eleiai aporiái bilincselték le. Zénon híres paradoxona például: a gyors lábú Akhilleusz sosem érheti utol a cammogó teknősbékát, mert a köztük fogyó távolság a végtelenségig felezhető. Az aporia voltaképp a Tér és az Idő merev különválasztásán alapul. A gyakorlat Akhilleusz

nélkül is röhögve cáfolhatná. De nem teheti, mert ettől fogva ennek a ki nem mondott előfeltevésnek a foglya. Még Arisztotelész is, aki a potenciálisban véli fellelni megoldását, ebben a keretben fészkelődik. S ettől fogva mindenki a kontinensen, mert ez a belépőjegy az *analitikus* gondolkodás arisztokráciájába.

Ez sem volt éppen rossz eljárás. Bizonyosága az európai természettudomány és technika eredményessége. S ezzel az „egydimenziós” idővel, ahogy Kant nevezi, el is jutottunk a modern fizikáig. De csak addig. Akkor valami érdekes történt.

A modern fizika, amennyire én, a kívülálló tudom, oda jutott vissza, hogy nem lehet a Teret az Idő nélkül, és megfordítva, az Időt Tér nélkül vizsgálni. A nagy felfedezés, ha jól sejtem, a századforduló táján, épp az volt, hogy a fény hol hullám, hol meg korpuszkula – hol Idő, hol meg Tér – s mégis ugyanaz. Aztán, már Koppenhágában, ahol a modern fizika nagyjai vitatkoznak, Einstein, Bohr, Heisenberg meg a többiek, végül is abban a kulcsszóban egyeznek meg,

ami a kínai bölcseletről ismerős: korrespondencia – megfelelés. Zénon paradoxona ezzel semmivé foszlott – nem igazi gondolati paradoxon többé, csupán primitív beugratás. Mondjuk olyan, mint a híres Chan-paradoxon: hogyan szól egy tenyér, ha tapsol?... De ezt legalább annak is szánták. (A dolog pikantériája, hogy a mondás eredetije pozitív formában egy, a 7. században már ismert közmondás: „magányos tenyér nehezen szól [tapsként]”).

A Tér és az Idő szerves összefüggésének vagy épp egységének szemléleti restaurációja a mai európai természettudományban végbement, ma már abszolút érvényű. A humán tudományokban éppen csak feltűnik. És félelmetes módszertani és előadástechnikai nehézséget jelent; aki megkísérelt valami effélét, az pontosan érti, mire gondolok. A kínaiaknál a legrégebb idők óta él, motivál vagy színesít minden gondolatot és szellemi terméket. S mégis, attól tartok, a kínai írott hagyomány módszertani és technikai vonatkozásban semmit sem

segít. Más nyelven beszélünk. S talán gondolkodunk is.

\*

Az égi jelenségek sokkal erősebbek annál, hogysem udvari csillagászok beszoríthatnák őket is a racionalizált spekulációk kalodájába. A parasztszámára – s a parasztszámára a kínai társadalom fenntartója minden időben – az évszakok szabályos váltakozása, a nap és a hold járása örök ciklusokat jelent. Az udvari csillagászok naptárai is ebbe a ciklusrendbe illesztik a maguk – holdciklusokkal finomított és bonyolított – rafinált rítus-rendszerét. A lényegesen csak annyit tudnak változtatni, hogy mérésekkel és számításokkal – amelyek következtében persze asztronómiai tudásuk is szüntelen gyarapszik – ők határozzák meg az év rituális kezdőnapját, valamint a többi ettől a naptól függő változóját, azaz a császári szertartások és ünnepek rendjét. Az új év hivatalosan akkor kezdődik, amikor a császár a Hivatal által kijelölt

napon, előírással kísérettel és gesztusokkal, öltözettel, koreográfiával, muzsikával és rekvizitummal – megannyi jelkép – bemutatja a császári ősöknek, az ember és az Ég közti „közvetítőknak” az Ég templomában és a Föld teraszán a hagyományos áldozatot. Az ünnepek rendje s az év beosztása az egész birodalomra érvényes volt. De azért naivitás lenne azt hinni, hogy a parasztok ehhez igazodtak – ha akarták, se tehették volna, hiszen Dél és Észak klímája és mezőgazdasága igencsak más: míg ott lenn háromszor aratják a rizst, fönnt csak egyszer a gabonát. A történetírás csapdájától (*historiographical fallacy?*) is óvakodnunk kell: a történelem nem azonos annyival, amennyit a krónikások följegyzésre érdekesítettek – a parasztokról úgyszólván nem is szólnak. Azt azért tudjuk, hogy a heti munkaszünet ismeretlen volt – csak vásárnap volt, a vasárnap századunk kölcsönzése idegenből; csak újév idején volt pár napos ünnep és munkaszünet.

A tudós rendszerek, a szertartások előírásai és elméleti-történeti (a kettő mindig együtt jár)

magyarázatai a könyvekbe zárva maradtak egy rendkívül szűk elit számára szolgáló útmutatással. Szélesebb rétegek körébe ezekből mindössze tucatnyi, jelképes erejével, mondákkal átszótt fénykörével is sugárzó ünnep és ezeknek beszélő nevei kerültek le. Lampion-ünnep (még az Újév visszacsengése), Verőfény Ünnepe (halottak napja, de vidám kirándulással!), Sárkány Ünnepe (csónakversennyel), Őszközép Ünnepe – megannyi szépen hangzó név, s ha valóban tömegünnepé vált, akkor helyenként változó formában élt. Az Őszközép Ünnepe holdünnep volt – nyilván a művelt elité maradt (belőlük is akadt minden nagyobb faluban néhány), ők rendezhettek esti sétát a telihold megcsodálására és hozzá poétikus fénybe vont csendes iszogatásra. A parasztok számára ez nem volt ünnep.

A mindközönségesen érvényes kínai időfogalmat és időszemléletet inkább a nyelvben kell keresnünk. S nem is az említett ünnep-elnevezésekben s hasonló, költői erejű nevekben, metaforákban, idiómákban, sokkal inkább a nyelv közös szerkezetében. Abban a

láthatatlan vázban, amely közös elvként búvik meg minden nyelvi megnyilatkozásban, s amely biztosítja, hogy kimondani is, megérteni is lehessen őket, még a szókincsbeli és tájszólásbeli eltérések, írott és beszélt nyelv különbségei ellenére is. S akkor talán megsejtünk valamit abból, hogy a kínaiak, akik ezen a változatos – hol varázslatosan dallamos, hol megindulatosan pattogó – nyelven, és annak a szemnek is szép írásán nőttek fel, szereztek ismereteket s tanultak gondolkodni és érezni – nos, ők másképp gondolkodnak, mint mi. Talán még másképp éreznek is.

\*

Próbáljunk meg elképzelni egy olyan nyelvet, amelyben minden szónak csak egyetlen alakja van, az is változ(tathat)atlan. (Most mellékes, hogy a szó egyetlen szótag is.) Nincs semmilyen rag, képző, előljáró (prepositio), többes szám-jel. A legtöbb szó több jelentést hordoz (*dao*: út, elmondani stb.),

rádásul ige is, névszó is lehet (*da*: nagy, nagyon, nőni; *lai*: jönni, érkezés stb.). A mondat szerkezet voltaképp sorrendiség; a tárgyias ige után álló szó tárgy, a tárgyatlan után határozó funkcióban lehet (*jian jing*: látni főváros(t), *lai jing*: érkezni főváros(ba) stb.). Személyes névmás van, de ritkán, csak nagyon hangsúlyos helyzetben fordul elő. Nem lévén többes szám, igeidő és igemód toldalékokkal kifejezve, az egyes szavak jelentését a szövegösszefüggés is csak körülbelül jelöli ki.

Számunkra, akik agglutináló (ragasztó) nyelvet beszélünk, s hihetőleg ismerünk néhány indoeurópai flektáló (hajlító) típusú nyelvet is, az izoláló (elszigetelő) nyelvnek, amilyen a kínai is, tanuláskor többnyire az előnyei mutatkoznak meg: egyszerű nyelvtana, sok idiomatikus kifejezése – ha fülünk is van a beszélt nyelv tónusainak (hanglejtés-fokozatainak) megjegyzésére, és szemünk az írásához. Más a helyzet, ha alaposabban megnézzük sajátosságait: kiviláglik, hogy az első nehézségen – ti. szókincset meghatározó *többértelműségen* – túl más gond is van.



A fentiekből is sejthető, amit aztán tapasztalataink a szövegek tanulmányozásakor jócskán igazolnak, hogy a szövegek túlnyomórészt kijelentő mondatokból állnak, vagy azok negatív (tagadó) formáiból és kérdésekből. Ezenkívül kifejezhető még a feltétel („ha” kötőszóval) és a lehetőség („lehet” jelentésű szóval). Azt kell mondanunk tehát, hogy a kínai szövegek logikai szempontból csaknem kizárólag közönséges kategorikus ítéletekből állnak. Itt is van azonban egy sajátosság: ebben a nyelvben nincs copula (a latin *est*), és ezért az ítéletek indentifikációs fajtája nem lehetséges. Identifikációs (azonosítási) logika helyett (amilyen ti. a miénk, az arisztotelészi) inkább *korrelációs* (viszonyítási) logikáról beszélhetünk (Chang Tung-sun, *Tel-Quel* 38), amelyben az ítélet két tagja közt nem azonosság, hanem *megfelelés* van (s ez lehet bennfoglalás, de ellenkezője is, részként tételezés, hasonlóság stb. is, tehát egy *nem pontosan meghatározott viszony*). A *Dao de jing* (Az Út és az Erény könyve) egyik passzusa így szól: *ren fa di di fa tian tian fa dao dao fa zi ran* – ember

törvény föld föld törvény ég ég törvény dao (út) dao törvény *maga ég* (természet) – Tőkei fordításában: „Az ember a föld törvényeit követi, a föld az ég törvényeit követi, az ég a *tao* törvényeit követi, a *tao* pedig a természet (*zi ran*) törvényeit követi.” (Lao-zi XXV.) Ugyanilyen joggal fordíthatnánk így is: „Az ember törvénye a föld”, vagy így: „Az ember törvényét a föld szabja meg”, sőt, így: „Az ember törvénye a földben foglaltatik” stb. – a szövegösszefüggés megengedi (a legtöbbet, a múlt és a jövő időt nem!). S bizony kissé más jelentést kapunk akkor mindegyik esetben. De ha mindenik fordítás jogos, akkor ez mind benne van az eredeti szövegben. Azt mondhatjuk hát, hogy a *lexikai polyszemantika* (szavak szintjén lévő többértelműség) fölött még ott van a *szintaktikai* (mondattani), egyben *logikai határozatlanság*. Nem nehéz belátni, hogy ezek a határozatlanságok csak egy irányban nyitnak utat: az analógiás következtetés felé – a szubsztancia és a kauzalitás nyelvi kifejezési lehetőségei híján valóban ez a kínai bölcsélet, egyáltalán a gondolkodás lehetősége.

(Egy zárójeles megjegyzés: a többértelműség szemiotikai tekintetben a poetikusság alapfeltétele. A kínai nyelv tehát ebben sokkal tágabb lehetőségeket nyújt a miénkénél. Az analogikus logika is a költészetben igazán működőképes. A régi szövegek varázsa épp ebben rejlik.)

Ma persze mindent le lehet fordítani, körmönfont eljárások segítségével, az érthetlenségig túlszűfolt szöszövényben. Az eredeti kínai gondolkodás azonban mindig az adott nyelvi keretekben működik: csak azt gondolja el, ami nyelvileg lehetséges. Nem fogalmaz tehát jövő időben, mert jövő ideje a nyelvben nincsen. De nem is gondolkodik jövőidejűségben.

A többi problémát most mellőzzük, csak ezt az egyet nézzük meg közelebbről. Ez a korlátozottság az igeidőkben azt is jelenti, hogy az elgondolható idő ebben a nyelvben korlátozott. A múlt idő még csak elképzelhető – konkrét mivolta okán: a jelen mindig a múlt bizonyosága. A kínai tradíciók kultusza éppen a nyelvnek ezen a múltat és jelent összeolvasztó

egyneműségén alapul: a történetírás és az esszé legfeljebb egy névvel konkretizálja időbelileg is a kijelentést; ha az olvasó azt olvassa, hogy „*Sun* szól”, akkor tudnia illik, hogy igen régen volt ez (azt persze kétlem, hogy a pontos időpontot tudná, de még a négyezer év is csak rémlik neki). A múltnak ez a ködbe vesző víziója nem látszik nagyon zavarónak a gondolat lehetőségeit illetően. Az viszont már nagyobb gondokat okozhat, hogy a jövőnek még az elgondolása is nehézségekbe ütközik. Igealak nincsen, konkrét fogódzó sincsen. Erre érdekes fényt vet a ma leginkább használatos kínai–angol nagyszótár (Matthews, 1931) repertórium: a *jövő* jelentésre mindössze hat kifejezést találunk – egyértelműt egyet sem; a hatból három konkrét és térbeli („előttünk lévő út”) jelentés, a másik három is konkrét, kettő itt is térbeli eredetű („ami hátra van” és „a pálya előttünk”), a harmadik pedig negatívum („ami még nem jött el”). Az elvont jövőfogalom nem létezik. Mint ahogy általában nem nagyon akadnak elvont fogalmak ebben a nyelvben, s ha akadnak is, konkrét

terheltségük akkora, hogy csak szövegösszefüggésekből sejlik ki az elvontságukra való törekvés. A modern nyelv persze rugalmas és mindent megold, de a mögötte rejlő gondolkodás nem: az egyszerűen nem is gondol el jövőt.

\*

Ezt nagyon nehéz tudomásul vennünk. Különösen, ha azon fáradozunk, hogy azt a hatalmas kultúrát, amely ebbe a nyelvbe van bezárva, európaiak számára is hozzáférhetővé tegyük. S ezen fáradozik minden műfordító. Megsejtve, megérezve a kínai versek legnépszerűbb fajtájának bájos poézisét, a négysorosakat veszi elő. A jó ég tudja, miképp alakult ki a népszerűsége ennek a voltaképp igénytelen műfajnak – a szülőföldjén antológiák tucatjai népszerűsítik ma is –; igénytelen, mert minden valamirevaló írástudónak tudnia kellett ilyeneket rögtönözni; s népszerű Nyugaton is, mert a kínai költészetet jóformán ez a műforma képviseli

mindenütt. Éppen ezért hálás példákat szolgáltathat nekünk.

Ha eredetiben olvassuk őket, nyomban megfog egyszerűségük. A leghíresebbeknek – nagy költőktől való gyöngyszemek – még a szókincse is többnyire egyszerű. Nyelvtanukban a fentebb jelzett vonások öltenek testet. Voltaképp négy kategorikus ítéletből, asszertorikus kijelentésből állnak. (Mint a klasszikus magyar népdal: „Megyen már a hajnalcsillag lefelé...”)  
Ezek egymáshoz való viszonya, párhuzama, ellentéte, modalitás-különbsége adják poétikai lényegét. (Természetesen vannak verstani és prozódiai kötelmek is, ezekre nem térek ki. Megjegyzem: írásban is hatnak, de ezeket a maguk idején énekelgették is.)

*Wang Wei* (699–759), híres festő és költő egyik legnépszerűbb versét Kosztolányi így fordította le:

#### BAMBUSZOK KÖZÖTT

Fekszem, köröttem bambuszok.

A lantomon lágy dal buzog.

Oly szép, ne hallja fül soha,  
Csupán te Hold, vén cimborá.

Ilyen viszont szó szerinti fordítása

BAMBUSZ BELÜL PALOTA

magány ülni sűrű bambusz között  
pengetni lant ismét fütyörészni  
mély liget ember nem tudni  
fényes hold jönni szemben fényleni

Kommentár talán nem is kell hozzá. A költői/fordítói szabadságot tiszteletben tartom. Azt ugyan kétlem, hogy lantot lehetne fekvépengetni, de még a lágy dal buzgása is hagyján. A vers a 3–4. sor hűtlen fordulatával, az irigy önzés (individualizmus) felfakadásával és a Hold frivolán bizalmaskodó letegezésével válik teljesen európaivá, sőt, Kosztolányivá – vagyis a kínaitól gondolkodásában és szemléletében teljesen különbözővé. Jogunk lehet az önálló határozókat (belül, között) ragokkal

helyettesíteni, a határozatlan igéket határozottá alakítani –, de sem első és második személyt, sem felszólító módot nem használhatunk ott, ahol annak nyoma sincs s nem is lehet. Még kevésbé szabad szemléletünket ráerőltetni a kínai versre. Így: kedves Kosztolányi-versikét kapunk – kínai ösztönzésre. Ennyi.

Kínaiból műfordítást csinálni lehetetlen lenne? Gyakran hajlok arra, hogy lehetetlen. És mégis, meg kell kísérelni, újra meg újra. Kosztolányit véletlenül választottam ki, bármelyik korabeli műfordítót példának hozhattam volna. Kosztolányi legalább jó versikéket adott saját modorában, a többiek – a külföldieket is beleértve – még ennyit sem. Kosztolányi népszerűséget is szerzett ezeknek a versikéknek – és a japán haikuknak – sajátos, korához illő „keleti” hangulatot idézve meg velük. A példát a két gondolkodásmód különbözőségének kézzelfoghatóbbá tételére idéztem. De talán arra is jó, hogy figyelmeztessen fordítót is, olvasót is: az egy másik világ. És nekünk még rekonstruálni is nehéz



gondolkodási szabályaikat, s szinte reménytelen vállalkozás beilleszkedni észjárásukba.

\*

Nem is akarok ilyesmit erőltetni, hiszen a műfordító számára ugyan nélkülözhetetlen ez a kockázatos szellemi kaland, de a mi bűvészkedésünkben legjobb esetben is csak egy üde játék lenne belőle. Mást próbálok: megkísérlem kitapintani ezt a nyelvi paradigmát néhány kínai történelmi és társadalmi jelenség mögött, tehát heurisztikai eszközként használom a nyelvi tényeket. A jelenségeket azonban – s ez szolgáljon mentségemre – nem annyira megmagyarázni akarom, mint inkább szemléltetni, a klasszikus kifejezéssel: illusztrálni. Hiszem, hogy minél jobban ismerjük különbségeinket, annál jobban megérthetjük egymást.

\*

Az írástudó elit legfeljebb ha 10%-át alkothatta a régi kínai társadalomnak. (Írástudó akadt parasztok és kereskedők közt is, de ők nem tartoztak az elithez.) Ez volt az a réteg, amely a kínai kultúrát, elsősorban az irodalmat – történetírástól esszén keresztül versig – megalkotta és ránk hagyta. Köztisztelőben álló költők, magas rangú hivatalnokok épp úgy voltak köztük, mint névtelen írnokok, buddhista papok vagy félresikerült, vidéki magányukban írogató magántudósok. Grafomániájuk elképzelhetetlen mennyiségű irományt hagyott az utókorra; az elmúlt évezred – tág értelemben vett – irodalma (inkább írásbelisége) felmérhetetlen (talán majd számítógéppel lehetséges lesz).

A szemelvényekből, morzsákból is világosan kirajzolódik azonban a tendencia, amit persze kanonizálnak és mustraként kínálnak a nagyhírű művek, a *történetírás* „szent” könyvei: a történelmi múlt – s a legendás múlt – áhítatos, sőt, törvényszabta tisztelete. Már az is önmagáért beszél, hogy az írás legrangosabb műfaját a történetírásban tisztelik.

Hogy a múltnak az ősök tiszteletében és kultuszában rejlő ereje szülte a történetírást, vagy megfordítva, a történetírás erősítette meg saját forrásaként és igazolásaként az ősök tiszteletét, nekünk most nem fontos. Beérhetjük a kínai nyelvi/logikai formulával: joggal tételezhetünk fel közöttük *bizonyos megfelelést*. (Íme, a kínai logika haszna!) Tény azonban, hogy Konfuciusz, aki az elmúlt kétezer év kínai gondolkodását alapjaiban szabta meg, folyvást a múltat idézte minden etikai és politológiai aforizmája hitelesítésére. (Nem árt itt hangsúlyozni, hogy Konfuciusz nem vallásalapító volt, amint még ma is hiszik és terjesztik nálunk, hanem „csak” erkölcsfilozófus, aki politológiát előlegezve afféle „*speculum principis*”-t tanított; életműve azonban hamarosan és végérvényesen az államrend alapelveit szolgáltató biblia s mint ilyen, *állami kultusz* – szertartások és szertartási intézmények – főpillére lett.) Konfuciusz – és tanítványai – művein nevelkedett két évezred kínai hivatalnok-gárdája: a

hivatal feltétele az államvizsgák letétele volt, azok fő anyaga pedig a konfuciánus tanítás.

Alig három évszázaddal a Mester halála után megszületik a kínai történetírás kánonja is: Si-ma Qian i. e. 100 körül írja meg a legendákba vesző múlttól saját koráig az első nagy történeti összefoglalást. A kínai „Hérodotosz” (mifelénk ezzel az Európa-centrikus jelzővel minősítik) műve példa lett: a 24 dinasztikus krónika mintája úgyszólván a közelmúltig. A maga korában valóban zseniális historiográfia módszertanilag is jó, olvasmányként is, életrajzai még ma is élvezhető remekművek. A császárok tetteit és az udvar minden eseményét pontosan följegyzik, a birodalom egészét érintő eseményeket, háborúkat és katasztrófákat, különös természeti jelenségeket regisztrálnak pontosan. Ennek köszönhetjük számos égi jelenség – nap- és holdfogyatkozások, üstökösök – dátumainak mai rekonstrukcióit is. Hamarosan kialakult a dinasztikus periódusok általános sémája is: minden uralkodóház tehetséges és jótékony császárokkal indul s

felvirágzik, majd léha uralkodók és korrump zszarnokok az Ég nemtetszését provokáló zúrzavarába bukik bele – bűnük mindenekelőtt az, hogy eltértek a konfuciánus tanokban lefektetett erkölcsi és kormányzói elvektől. A séma egyébként, úgy tűnik, fedi a tényeket.

Nos, a múlt kultuszának, a történetírás tanúságainak a kínai császárság évezredek alatt kialakul egy különös politikai funkciója. Egy abszolút monarchával szemben az alibiként működő tanácsadó testület – miniszterek, főhivatalok főhivatalnokai – teljesen esélytelenül vitatkozik, ha logikai vagy legalább racionális érveket használ. Nem a görög poliszban vagyunk, ahol – s minden demokráciában – a logika s a ráció az úr. (Legalább elvben.) Kialakul tehát egy önmagában is érdekes gyakorlat: az uralkodó testületben mindent történelmi példákkal megtámasztva adnak elő, minden politikai döntés alapjává valamilyen történelmi analógiát varázsolnak elő. A történelemben mindenre s az ellenkezőjére is akad példa. A dolog ott válik még érdekesebbé – már-

már komikussá –, amikor azt látjuk a dokumentumokban, hogy még az újításokat, a reformokat, a *jövőt* kívánó politikát is csak a *múlt* hitelesítésével lehet előadni. A történelem sok-sok elbukott vagy csak post mortem realizálódott kormányzati reformja az udvarhoz előterjesztett „feliratban” mindig a múlt, a – ravaszul szelektált – tradíció ostyájába van belegöngyölve. A *jövőt* itt csak *múltként* lehet eladni.

S ez érvényes az alsóbb régiókban is. Az alacsonyabb rangú vidéki hivatalnokok is úgy védekeznek, ha hivatalukban vád vagy felsőbb megtorlás éri őket, hogy történelmi kazuisztikából merítenek – nem feledkezve meg emellett a rokoni és baráti kapcsolatokról sem. Áthatja ez az egész birodalmi adminisztratív apparátust. Hogy mennyire, azt egy komikusnak látszó udvari szabállyal illusztrálhatom. Nem tudni pontosan, mikor, de bizonyosan a középkor óta kialakult udvari előírás az, amelyik a császári koitushoz hivatalos tanúkat rendel. Ha a császárnak kedve támadt valamelyik feleségére

vagy ágyasára – az utóbbiak száma több száz is lehet – , az eunuchok kellő közelségből fürkészték az aktust, hogy pontos feljegyzést készíthessenek róla (consummatum vagy nem). Ez az irattárba került, s trónutódlás esetén perdöntő lehetett – s ettől, persze, egy egész klán fölemelkedése vagy bukása függött. Félre ne értsük, ez sem a jövőbelátás igazi megléte, hiszen épp arról van szó, hogy a (közel) jövőt vagy éppen a jelent a múlttal kell igazolni.

\*

A birodalom történelmét lázadások tarkítják. A dinasztikus periódusok törvényszerűen lázadásokban végződnek, a hatalom itt váltódik át hatalmacskákká, a birodalom felaprózódik. A lázadások, úgy tűnik, maguktól halnak el, az erős központosító hatalom csaknem természetes módon, lassan, de biztosan lesz úrrá. A hivatalos történetírás se régebben, se mostanában nem minősítette ezeket forradalmaknak – régen aulikus, ma marxista okokból. Egyébként

Marxnak valószínűleg igaza volt abban, hogy a parasztlázadásoknak nincsen igazi programjuk, nincsen jövőképük. A kínai lázadások mindig paraszti tömegekre támaszkodtak, s vezérek is a parasztok közül kerültek ki – akárcsak néhány császáruk, dinasztiaalapítójuk, akiknek ugyancsak egy eszményi múltat restauráló programjuk volt. Még Szun Jat-szen 1911-es, császárságot megdöntő nagy forradalmának is egy igazságosabb császárság restaurációja volt kezdeti programja. Az események, úgy tűnik, elsodorták: a monarchia végérvényesen csődöt mondott. De Szun programjának utolsó változatában is az áll, hogy a nép még éretlen a politikai hatalom gyakorlására, s meghirdeti a „politikai gyámság” korszakát (amiről a történelemkönyvek meg szoktak feledkezni). Előrelátásban még ez a nagy forradalmár is korlátozva volt.

Az előrelátás tragikussá fajuló hiányát a 18. századi Kína példázza. A köztudattal ellentétben, amely Qian-long császárt, a mandzsu dinasztia második nagy uralkodóját nagyapja után, igen előnyös fényben



rajzolja, azt kell mondanunk, Qian-long idején vált mindent megbénító, fejlődést akadályozó és tragikus kifejetet hozó politikai magatartássá a konzervativizmus, a múltba zárkózás. Jellemző – legalább a fenti elmélet jegyében –, hogy ez a bezárkózás nemcsak az Idő, hanem a Tér vonatkozásában is érvényesült. 1793-ban érkezik Pekingbe a Macartney lord vezette óriási angol delegáció (650 fő, 3 hajón). Kereskedni akarnak az angol kereskedők, s a kormány ezt támogatja: árucserét kínál és technikai bemutatót tart. A kínaiak – a császár helyett, aki ekkor 82 éves, fiatal fiúszereetője, az első miniszter dönt – mindent fitymálnak a Lion csatahajó 64 ágyújától a csillagászati műszerekig és a rugós hintóktól az angol textilekig. Nekik, mondják, mindenük van, senkire nincsenek rászorulva és semmire sincs szükségük, az angol király pedig csak adófizető vazallusuk lehet. (A. Peyrefitte, francia történész a „L'Empire immobile” című, 1989-es könyvében ragyogó leírást ad erről a követjárásról és a „Mozdulatlan Birodalom”-ról.) A

megalázó követjárás minden bizonnyal az egyik fontos előzménye az ópiumháborúnak és Kína félgymarmati sorba süllyedésének. Kétségtelen, hogy szubjektív mozzanatok is működnek itt (a fiatal és velejéig korrupt főminiszter hatalomfélése, akár a többi főhivatalnoké), kétségtelen, hogy a konfuciánus hivatalnokrendszer mintegy *per definitionem* konzervatív, ellenez minden újítást, nemcsak hatalomfélétsből, hanem beidegződésből is, mégis azt kell mondanunk, hogy a mélyben a múltba (és a birodalom terébe) zártság, másképp a jövőtudat (és a tágabb tértudat) teljes hiánya lappang. Jövőt – és földgolyót – el sem tudtak gondolni.

\*

A confessió, az önéletrajz műfaja a régi kínai irodalomban teljességgel ismeretlen. Nem csoda, hiszen ez az *Én*-nek a múltja – itt pedig csak a közösségnek lehet múltja. Az első és igazi – jószerivel máig követő nélküli – magisztrális önéletírás Guo Mo-

ruo (Kuo Mo-zso) íróecsetje alól került ki a húszas években. Ez a polihisztor – orvos, történész, drámaíró, költő – európai műveltség birtokában írja le gyermekkorát (később felnőttiségét is). Írása még akkor is önvédelemre szorul: Ágostonra és Rousseau-ra hivatkozik, amikor papírra veti. A baloldali (és ekkor még csak a marxizmushoz vonzódó) fiatalember írása meggyőzően őszinte. Számunkra most azok a lapjai tanulságosak, amelyeken saját maga és nemzedéke távlattalanságáról számol be. Nincs jövőképük, amint – szerinte – a forradalomnak sincs. Ez szorosan összefügg térbeli bezártságukkal: ismereteik a külvilágról – bár a kínai múltat igencsak bemagolták – ijesztően korlátozottak (legfeljebb az akkor már modernizálódó Japánról tudnak egyet-mást, azt is rosszul). Egyéni sorsa és szellemi pályája pontosan olyan, mint nagy kortársaié: ő is, a nagy író Lu Xun (Lu Hszün) is Japánban tanul orvosnak, Szun Jat-szen egy hongkongi angol egyetemen. Térbeli kalandozásuk hozta magával szellemi látóhatárunk tágulását is.

\*

Az embernek az az érzése, hogy még Mao politikájában is tetten érhető a bennszülött időszemlélet – az importált marxista eszmék alatt. Mao soha életében nem járt külföldön,<sup>30</sup> egyetlen idegen nyelvet sem tudott. A húszas évek végén megindított forradalmi felkelései és az általa megindított Hosszú Menetelés (1934–35) olyan hazardírozásoknak tűnnek, amelyekhez hasonlót legfeljebb Che Guevara produkált. A kockázat mindig ott van minden ilyen mozgalomban, felkelésben, de ilyen kínai mértékben Európában soha. Még inkább nélkülözik a felelősség vállalását, a jövőbeni következmények számbavételét azok a hírhedt, felülről vezényelt kampányok az ötvenes évek végén, amilyenek a „verébirtás” fővárosi méretű vagy a „népi kohók” birodalmi méretű cirkuszai voltak, s legfőképpen a „kulturális forradalomnak” eufemizált

---

<sup>30</sup> Két moszkvai hivatalos útját nem számítva.

gátlástalan népiirtás és kollektív iszonyat évtizede. A hazardírozás politikai mintaképei ezek, a felelőtlen kalandorpolitika minden tanulságával: a belső hatalmi harc, a koncert és a véres leszámolás jogáért vívott ocsmány marakodás minden eszközt felhasznál saját önös érdekében – s ezt is a hatalmi klikkharcok tradíciója szentesíti Kínában. Egykor a császárok, most a Maók és utódaik folytatják a nemtelen tradíciót. De múlttal ezt is lehet hitelesíteni.

(*Verébirtás*: valamelyik vezető fölfedezte, hogy a veréb aratásidőben sok szemesterményt föleszik; tanácsot kértek egy ornitológustól: mi a veréb gyengéje? A válasszal – rossz repülő, soká nem tud a levegőben maradni – nyomban megszervezték a kampányt – Mao áldásával. Pekingben három nap, három éjjel fülsiketítően bömböltek a gongok, dobok, kereplők. A harmadik napon a levegőből, röptükből lehullott és tönkrezúzódott verebek tízezrei heverték az utcákon. A következő években pedig nem volt gyümölcstermés a fővárosban és környékén.)

(Népi kohók: a tibeti „lázas” idején másra kellett terelni a birodalom népének figyelmét. Kisütötték, hogy kevés a nyersvas-termelés. Elrendelték – azaz: népi mozgalom indult –, hogy mindenütt (!) épüljenek kis kohók, s öntsön vasat a nép. Peking főutcáján is fölszedték a köveket, és művészek, egyetemi tanárok „lelkesen” barkácsolták a kemencéket – mint a falvakban az analfabéta parasztok. Diadalittas termelési eredmények. Aztán – idővel – a beismerés: óriási károk, emberi erő és nyersanyag pazarlása, az így öntött vas csak szemét lehetett.)

A hatalmi elit felelőtlen, azaz jövőtudat nélküli házárdjátékai. De a jámbor vagy lelkes, tömeges részvétel a társadalmi szinten is mélyen ülő idővakság nélkül elképzelhetetlen lenne.

\*

Ezt a rekurzív formában működő – kizárólag a múltra irányuló – időszemléletet, amelyet ráadásul a ciklikusság is terhel – dinasztikus periódusokban s

azokon belül is –, igen sok területen vélem megtalálni. Nem egyedüli és abszolút magyarázatként, hanem a társadalmi és történelmi struktúrák egyik fontos összetevőjeként. Eddig inkább a negatív hatásaira hoztam példákat. De úgy tűnik, lehet pozitív, netán vonzó, irigylésre méltó vonása is.

A múltra irányultság és a jövőnek a nyelvi korlátok által akadályozott elgondolása azt is eredményezi, hogy a jövővel nem nagyon foglalkozhatunk. Nos, az egyes ember életében a jövő egyik hervasztó, de biztos pontja a halál. Mi itt Európában először folyvást elhessegetjük magunktól a halál gondolatát, aztán megpróbáljuk egyre távolabbra tologatni. Egy ideig talán sikerül nem gondolni rá, de aztán csak visszatér: úgy vagyunk vele, mint az alkimista recept fehér elefántjával. Itt bizony a mi európai tudatunk, sok mindenben roppant előnyöket nyújtó jövőtudatunk foglyai vagyunk. Kínunkban már tudományt is kitaláltunk hozzá: a thanatológia a halál elviselésének, gondolatának a megemésztésére, a szép halál kultúrájának a megteremtésére született. Nem

könnyű feladat ez. A mi felfogásunk szerint, amelynek tanúságaként nap nap után hallhatom, nekrológban és köznapi társalgásban, hogy „A halál mindig értelmetlen, mindig természetellenes”, a halál a jövőnek sötét pontja.

De nem az a kínaiaknak. Ott a közfelfogás, a mienkkel ellentétben, az, hogy a halál éppen olyan természetes része az életnek, mint a születés. Közvetlen dokumentum erre vonatkozólag nem sok akad – épp azért, mert nem tartják olyan fontosnak, hogy sokat beszéljenek róla. Itt éppen a dokumentumok hiánya sokatmondó. De azért van ilyen is. A legérdekesebb: a halottkultusz. Már a temetés is: a személyes fájdalmat elnyomják a zeneszerszámok, a pompás kosztümök (nem egészen igaz, hogy a gyász színe a fehér) s egyáltalán az a törekvés, hogy az elhunyt lélek érezze jól magát továbbra is. Ezért tették a sírjába életbeli környezetének makettjeit, szolgálók képmásától háza felszereléséig, a régi időkben, ezért égetnek műpénzt a sír fölött ma is. Valószínűleg része van ebben a



halottat nem szomorúan eltemető gyakorlatban a buddhista hitnek is, amely évszázadokon át igen mélyen áthatotta a kínai gondolkodást, s része van az eredeti kínai őskultusznak is, későbbi formájában a taoizmusban elraktározott halhatatlanok mítoszának is. Az alapvető azonban az a magatartás, amelyet a természet erőivel szemben a kínaiak s általában a Távol-Kelet népei tanúsítanak: a természet erőivel nem kell szembeszállni, inkább a velük való kiegyezést, a harmonikus együttélés lehetőségét kell megtalálni. S a magatartás mélyén az egyik összetevő a múltba zártság, az empíria vaslogikája – egyben a jövőtudat hiánya, a változtatás eleve elgondolhatatlansága.

A halottak napja is, a miénkkel ellentétben, tavasszal van. S nem gyertyás gyász, hanem vidám kirándulás jellemzi: a család felkerekedik, ha nincs sírhely, valamelyik szép környékbeli látványosság megtekintésére; ha van sírhely, akkor a család férfitagjai odamennek, s kitakarítva, megtisztítva, áldozattal megtisztelve az ősök nyugvóhelyét, csak

azután csatlakoznak a víg kirándulókhoz. Az ősök igen fontosak, hiszen ők a közvetítők a földön élők és az Ég között. Majd azt mondanám: nekik már jó, mert fontosakká váltak a földön életben lévőknek – akik ezt önmagukról ritkán mondhatják. A múltba zártság itt is működik – a jövőre nem gondolhatunk.

\*

A halálba öltözött jövőnek a semmibevevésére is találhatunk példákat. Nemcsak a hősök aggálytalan önfeláldozásában, a nálunk „sztoikus” nyugalomnak nevezett magatartásban, hanem sokkal könnyedebb, már-már tréfás viselkedésben.

Qi Bai-shi (Csi Pai-si), a nagy kínai festő, valamikor, fiatalon, horoszkópot csináltatott magának. Ez a 75. életévére nagy bajt, katasztrófát jósolt. Sokáig nem törődött vele.

1937-ben ünnepelte volna ezt a születésnapot. S ekkor *kifogott az Időn*: korrigálta, kétszer is. Először úgy, hogy ettől az évtől 77 évesnek mondta és

jegyezte magát (képein). Másodszor úgy, hogy az év valóban bajt hozott, de hazájának: ekkor foglalták el a japánok Pekinget, akik keresték is az akkor már világhírű piktort képekért; kapuján azonban ott függött a tábla: „Qi mester meghalt”. Nem politizált, de hazafi volt. És húsz esztendő múlva, kilencvenötödik életévében, békésen és tiszta lelkiismerettel hunyta le szemét örök álmra. Abban a biztos tudatban, hogy

„Emberélet korról korra soha el nem fogy  
Folyón a hold évről évre ugyanúgy ragyog”

(Zhang Rou-xu)

*(Liget, 1991/3)*

## *Tér-kép – kínaiul*

Az ősrégi kínai térképzet a négyzet fogalmával jellemezhető. A földi univerzum négyzet alakú – fölötte az ég kört képez. Az ég kör alakja az Idő ciklikus mozgására utal, a Föld négyzet képe a kézzelfoghatóbb realitásra, a Tér praktikumban is érzékelhető tapasztalatára. (Régen észrevették már a nyugati megfigyelők, hogy a kínaiak nálunk kevésbé fogékonyak az absztrakcióra.) A régi Föld-oltárok négyzet alakúak, az Ég temploma és oltára kör alakot alkot. De a régi jelképes tárgyak, jelvények közt is együttesen fordulnak elő az égre utaló körformák és a földet idéző négyszögletesek: a gyűrűkorongok, amiket később méltóságjelként hordtak, kezdetben égi tájolók voltak, együtt a kívül szögletes, belül csőformájú hasábokkal, amelyeket távcsőként irányítottak az égre.

Valamivel később, az ugyancsak jelvényként és rituális tárgyként használt bronztükrökön is fölleljük ugyanezt a kettősséget: a tükör maga kerek formájával és a peremén jelzett zodiákus jegyek sorával az eget s az idő körforgását jelképezi – a tükör közepén azonban a teret idéző négyszög formálódik ki, statikus állandóságként.

Ez a térképzet tartósnak és univerzálisnak bizonyul. A városok alaprajza évezredek át ehhez idomul: négyzet alakú alaprajzával a földi univerzum kvadrátját idézi. S a városon belül az épületek és épületegyüttesek – a császári palota, kolostor és lakóház – ugyancsak erre a mintára képződnek, csaknem napjainkig. (Közismert tény, minden modern útleírás csodálkozva regisztrálja, hogy a mai fővárost is szabályos négyzethálával tagolják utcái.)

A tapasztalattal terhelt józan ész azért némiképp korrigálja ezt a kanonizált, régi írásokban rögzített földi univerzum-képet. A négy égtájat még a spekulatív racionalizálás egészítette ki ötre, de a tíz égtáj megfogalmazásában már az empíria kontrollját

gyaníthatjuk. Az öt égtáj: az általunk is használt négy, megtoldva a középpel (ez az ember!), a tíz égtáj viszont a megkettőzött négy és a lent és fent. Amiképp Su Shi szellemes rigmusa használja a „tíz irány”-t:

*Ha kitöltve a bor, kell kis idő,  
S mámor önti el mind a tíz irányt.*

Azaz a világegyetemet, amelynek a középpontja a Középső Birodalom s határai a Négy Tenger – ahol a barbárok élnek. Különös, hogy ez a hagyományos térképzet, ez a kvadrátra redukált világ meg sem moccan az olyan tudományos – épp ezért szűk körben ható – felfedezésektől, amilyen Zheng Heng pompás armilláris szférájához kötődik (117-ben): ez a bronzgyűrűkből összeállított ügyes szerkezet – minden planetáriumok elődje – implikálja ugyanis azt a felfogást, hogy az égbolt nem félgömb-héjként, hanem teljes gömbhéjként veszi körül a földet. Ilyen félbemaradt, végig-nem-gondolt felfedezés Zheng

Heng másik masinája is: egy bronzurnába állított és minden irányban elmozdulni képes földrengés-jelző pálca (az elmozdulás irányát a szellemesen elhelyezett golyócskák helyükről kihullása jelzi maradandó nyomként) – arról azonban, hogy két-három ilyen urna néhány városban való elhelyezésével meghatározták volna a földrengés centrumát, sem krónika, sem a fáma nem szól.

A tér marad a kínai közgondolkodás számára a földi kvadrát – ezt a felfogást erősíti, hogy körötte minden erre a mintára épül: a ház, amelyben él, a kolostor, amelybe olykor ellátogat, a hivatal épülete, amely a városát igazgatja, de maga a város is, falaival.

Nem változtat ezen az olyan célszerű építkezési rendszer sem, amilyen a Nagy Fal, sem a Birodalom kiterjedése. A Nagy Fal, amely első formájában nem összefüggő sáncok sora, a birodalomegyesítő nagy császár intézkedésével (amely könyörtelenségével, kényszermunkások tízezreinek feláldozásával járt) szakadatlan őrlánccá vált az i. e. 3. században, voltaképp kommunikációs reform. A komikusan

kicsiny sáncok nem állíthatták volna meg a lovas nomádok támadásait a gazdag városok ellen – de az őrszolgálat riadója, amely füst- és tűzjelekkel hívta csatába a határszéli városok helyőrségeit, annál inkább. (Az már csak kuriózum, hogy amikor a mai meteorológia szakemberei megrajzolták az évi csapadék izometrikus térképét, csodálkozva állapították meg, hogy az évi 450 mm-es csapadékhatár vonala, amely fölött már nem terem meg a gabona, s csak nomadizálás lehetséges, kísértetiesen egybeesik a Nagy Fal máig álló vonalával.) A Nagy Fal mintegy a Birodalom északi határait vonta meg. A Birodalom azonban nyomban ezután felfedezte és befolyási övezetébe vonta a nyugati területeket, jórészt terméketlen, legfeljebb állattenyésztésre alkalmas sztyeppeket, a Kínai Turkesztánt. Ennek középső része sivatag (a Takla-Makán), a sivatagot övező oázisvároskák sora azonban az ókortól fogva fontos kereskedelmi útvonalat képez: a Selyem Útját. Ezen a karavánúton ment Kína selyme s néhány más fontos terméke Nyugatra (Indiába,



Perzsiába s onnan egész Rómáig), s jött India fűszere és sok más áru (pl. a nomádok lova és prémje is) Kínába. Még fontosabb tán, hogy az árukkal együtt eszmék és művészetek is jöttek: a buddhizmus mindenekelőtt. (Később még manicheizmus, sőt, nesztoriánus kereszténység is. Nyomait mind otthagyta az oázisvárosok kolostorainak ma már romba dőlt falain s egy-két emlékkövön, ami a fővárosban fennmaradt.)

A különös – és számunkra most érdekes – az egyoldalúság: az áruk cseréjével ellentétben itt lényegében semmi kínai szellemi termék nem ment kifelé (vagy ha ment is, nyomot nem hagyott). Kína a buddhizmust olyannyira magáévá tette (épp, amikor szülőföldjén lassan kimúlt), hogy joggal beszélhetünk kínai buddhizmusról, mint az indiaival (és a többivel) egyenértékű jelenségről. De a sajátos kínai eszmék, a konfucianizmus, a taoizmus Nyugat felé sosem indultak útnak – Kelet felé annál inkább, de arra az írás vitte őket a hátán (Koreába, Japánba – ott a kínai volt a középkor „latinja”). A Nyugat maradt az eredeti

kvadrát határán túl – ott barbárok vannak. A Keletet viszont, bár tenger választotta el tőlük, nem érezték idegennek. A 9. század elején jegyzi fel Ennin, ez a jámbor japáni buddhista zarándok és akkurátus naplóíró, hogy amikor egy jeles kínai államférfi kitünteti megszólításával, azt kérdi tőle, hogy Japánban hány taoista van. (Egy sem, csodálkozik Ennin, de udvariasan rejtjei meghökkenését a kínai méltóság tájékozatlanságán, s kitérő választ ad.) Egy perzsától soha ilyet nem kérdeztek volna.

A tér gyakorlati kezelésében egyik legfontosabb eszköz, az iránytű kínai találmány. Időszámításunk kezdete táján már használták: bronzlemezen mágnesvasból készült kanál forgolódott, míg beállt a D-É irányba. (A kínai szóhasználat ma is D-re mutató tűnek nevezi az iránytűt.) Csak éppen azt nem tudjuk, hogy mire használták. Mert a hajózásban csak jó ezer évvel később kerül forgalomba, tökéletesített formában: vízen úszó fatokban van a tű. S a hajózást akkor sem lendítette ki a partok mentéről. Néhány különleges vállalkozást leszámítva, amikor kínai

hajók Afrikáig jutottak el, a hajózás mindvégig part menti maradt, Korea és Japán voltak legtávolabbi célpontjai. A középkorban virágzó ázsiai tengeri kereskedelem, amelynek a kínai kikötők igen fontos gócai voltak, perzsa és arab hajók és kereskedők merészségének és ügyességének köszönhető. A kínaiak csak a belső forgalmat – hihetetlenül sűrűre kiépített vízi úthálózattal – bonyolították, azt viszont mintaszerűen megszervezve.

Feltehetőleg igen korán kialakult a delejtűnek egy másik szerepköre: a geomantia (földjósítás) fő eszköze lett. A taoista mágusok mágikus jelekkel ékesített és szertartások szövedékébe ágyazott delejtűvel jelölték ki a sírhelyeket (ez volt az elsődleges és legfontosabb), majd a paloták, templomok és a lakóházak helyét is. Körülményesen megvizsgálták a kijelölt terület időjárási viszonyait, elsősorban a vizek és a szelek természetét (innen az eljárás kínai neve is: feng-shui, szél-víz), de a bűvészkedés mélyén voltaképp egy kezdetleges ökológiai vizsgálat lapul. A geomanták – mágusok: orvosok, jósök, varázslók egy személyben –

olykor érdekes felfedezésekre is jutottak: egyikük a 16. században fölfedezi a kénes vizek hatását: a vidék parasztjainak a rizstermelők körében gyakori bőrbajok és reumás betegségek miatti panaszai feltűnően ritkák. Persze, az ilyen felfedezések is kuriózumok maradnak, emlegetésük nem párosul általánosítással.

A bűvös kvadrát a közgondolkodásban hihetetlenül tartósnak és erősnek bizonyult. S ezer évvel később ez a kvadrátkomplexus – Kína kvadrátja a világgal azonos – tragikus következményekkel járó önhittséggé meszesedik: Kína ezen az elvi alapon utasít el minden külföldi közeledést és cserét. A világ közepének és urainak hiszik magukat, és ebből következően minden jó birtokosának. Semmire sincs szükségük, sem mások anyagi, sem mások szellemi termékeire. A tragikus következmény – ami nem menti az angol kereskedelem könyörtelenségét, s az ópiumháború lassú genocidiummal egyenértékű büntetteit – végső fokon ebben leli magyarázatát. Amint Kína ébredése is a kvadrát-komplexus

széttöréséhez kapcsolódik: szemüket az nyitja fel, hogy felfedezik a kvadráton kívüli világ értékeit. Azt, hogy a kvadrát többé nem érvényes.

Bár, az igazat megvallva, az embernek olykor az az érzése, hogy ez a kvadrát-komplexus – talán tudat alatt – még ma is hat. A mai és tegnapi Kínának számos politikai tette előtt értetlenül állunk, ha erre nem gondolunk. A konkrét tapasztalattal, térbeli mobilitással sosem próbálkozott kínai politikai elit lelke mélyén valahol még működik az ősi képzet. A nyelvi elszigeteltség ezt még segítheti. Elég arra gondolnunk, hogy pár évtizeddel korábban a Nagy Kormányos, Mao elnök még papírtigrisnek ócsárolta az – atomfegyverrel is rendelkező – amerikai nagyhatalmat. S arra, hogy a mai elnök a kvadráton belüli politikájában ügyet sem vet a glóbuszt meghatározó tendenciákra. Mintha a kvadrátot, a világ közepét ma is a barbárok vennék körül.

Úgy tűnik tehát, hogy annak a lapos közhelynek, amely szerint Kína zárkózott, a világtól a Nagy Fal zárja el, mint minden közhelynek, van valami

valóságos alapja. De nem annyira a Nagy Fal lehet itt a magyarázat summázó jelképe, inkább a kínai térképzetet a közgondolkodás szintjén meghatározó négyzet, közepén az emberrel, a Birodalommal s a császárral – vagy mai utódaival: a bűvös kvadrát.

\*

A térnek nem a képzete, hanem a képe, ábrázolása mutat igazán sajátos és érdekes vonásokat a kínai kultúrában. A képzet, úgy tűnik, praktikus vonatkozásokban a mi normáink szerint működik, vagyis teljesen alárendelten, a gyakorlati feladat konkrét igényei szerint; csak a nagyobb lélegzetű, társadalmi jellegű tevékenységet határolja be a bűvös kvadrát: a városépítés, a közlekedés politikai és hadászati elveit szabja meg. A tér ábrázolása azonban ettől teljesen függetlennek mutatkozik: a tér ábrázolására nincs igény. A kínai képen nincs tér.

Ez is közhelyszámba menő tézis. Első pillantásra úgy látszik, teljesen jogosult általánosítás. A

leggyakoribb példa erre a bambuszt, fenyőt, szilvaágot, peóniát ábrázoló festmények sokasága. Háttér nélkül, a fehér selyem- vagy papírlapon rajzolódnak elénk – a bambusz csupán tusfoltokban és vonalakban, a többi diszkréten színezve. Vetett árnyék magától értetődően nincs a fehér felületen. De önárnyék sincs: a fatörzs plasztikáját nem juttatja érvényre az önárnyék (amit nálunk a szaknyelv modellálásnak is nevez, s amit már az elemi rajztanítás is élvez, gondoljunk a fekete papírra fehérkrétával rajzoltatott pohárral!). De példaként sorakozhatnak itt az épületeket is ábrázoló festmények: a távolba futó vonalak szigorúan párhuzamosak – s nem összetartók, mint nálunk (ezért is nézzük őket először furcsálkodva): mintha távolodva szélesednének a lépcsők, háztetők. Sosem alkalmazzák rajtuk a nálunk a reneszánsz óta képi köznyelvi nyelvtanná vált „enyézpontos lineáris” perspektívát.

Felmutató piktúra – mondhatjuk. Amiképpen „felmutató” a kínai négysoros vers vagy a japán

haiku. Mint ez a Li Tai-po vers, „Egyedül ülni a Jing-ting-hegyen”:

*Madárraj lebeg*

*Árva felhő megy*

*Nem únjuk nézni*

*egymást én s a hegy*

(Képes Géza fordítása)

Ilyenek ezek a képek is: egyetlen virágos ág, egy bambusz levélfürt felmutatása. S az érzelmek csak mögéjük rejtve vannak jelen – a versben is, a képben is.

Az ma már kissé bosszantó, ahogy a kínai piktúra európai felfedezői – roppant művelt, de európai művészetben kiművelt tudósok és műértők – kommentálták ezeket a háttér nélküli képeket, s áhítatosan metafizikai távlatnak keresztelték el háttér-hiányukat. Tipikus példája a tudálékos beleérzésnek, sznob lihegésnek. Hiszen a magyarázat voltaképpen sokkal prózaibb: a kínai kép azért nem kíván háttérrel – és perspektíva-illúziót –, mert más



szemléletből születik, mint a miénk: ez, amint a régi kínai mondás tartja, festett vers – s a vers: írott kép. A kettő eszközeinek – ecset, tus, papír – azonossága erősíti ezt a felfogást. Ami lényegében egy régi – nálunk folytonosan a dekorációban élő – képalkotási módszert takar.

Ha van elég bátorságunk ahhoz, hogy az eddigiektől eltérő nézőpont és módszer segítségével vegyük szemügyre képvilágunkat – tehát a művészettörténet klasszikus módszereit mellőzve, a szemiotika princípiumaival közelítsünk –, akkor arra a konklúzióra juthatunk, hogy kétfajta képalkotási eljárást különböztethetünk meg: az egyik (és történetileg is ősi) a *mozaik-képalkotás*, a másik (Európában a reneszánsztól századunkig uralkodó) a *látvány-imitáció*. Az első úgy alkotja a képet, hogy diszkrét jeleket rendez el egy síkon, a másik, csak másodlagosan diszkrecionálva a látvány elemeit, magát az egész látványt próbálja meg imitálni a képsíkon. Az első szuverén módon kezeli a diszkrét jelekké sematizált „motívumokat”, képelemeket, képi

(vizuális) jeleket: az egyiptomi festő úgy ábrázolja a kerti medencét, hogy azt felülnézetben, téglalapként rajzolja, a körötte álló fákat azonban oldalnézetben, úgy festi az embert, hogy fejét profilban, lábait ugyancsak, de mellkasát előlnézetben adja. (Dobrovits Aladár nevezte el ezt a „legnagyobb felületek törvényének”: a festő és nézője számára mindig a legnagyobb felület adja a jól érthető, felismerhető formát.) A másik nem akar tudomást venni jelekről, elemekről, az egészet (mármint egy ablakkereten át látott egészet) veszi célba, s azt próbálja megragadni: legismertebbek azok a metszetek, amelyeken Dürer azt tanítja, miként lehet egy fakeretbe szerkesztett négyzetes fonalhálón át pontosan lerajzolni az azon át látott természetet. Az első módszer a legősibb, egyben a legmodernebb: a mi századunk piktúrája odahagyta a látványt, és képet konstruál: egy – többnyire hagyományos – képsíkon vizuális jeleket rendezget el Picassótól Miróig és Kassáktól Bálint Endréig vagy Korniss Dezsőig. S ez a módszer jellemzi a dekorációk minden fajtáját is. (Csak óvatosan merek emlékeztetni

harminc évvel ezelőtti írásomra, amelyben a modern „absztrakt” művészetről szólva annak dekoratív jellegét hangsúlyoztam. Már csak azért is, mert manapság is divat ezeknek a „mozaik”-típusú képeknek a metafizikai távlatairól ömlengeni s a bennük rejlő spirituális, transzcendentális mélységekről himnuszokat zengeni. Ilyenkor eszembe jut, hogy a shinto szentélyek előtt van egy tábla: „Leszállni a lóról!”)

Nos, a kínai piktúra kihagyta azt a fél évezredet, amit az európai kultúra a látvány-imitáció bővületében élt végig. Az európai festészet megalkotta ennek a módszernek – s az emberiség képi művészetének – megannyi remekművét. Amelyek azonban, bármennyire szemünkhöz és szívünkhöz nőttek is (az enyémhez mindenképpen), nem akadályozhatnak bennünket abban, hogy a másik képalkotó eljárás, a reneszánsz leckét elmulasztó kínai – és távol-keleti – piktúra remekműveit élvezzük, s az előbbiekkal egyenértékűnek tarthassuk.

Mert a kínai piktúra mindvégig – napjainkig – megőrizte a mozaik-képzalkotás módszerét, s a tradíciók iszonyatos kötőereje segítségével egyeduralkodóként művelte. Ez tehát a prózai magyarázata annak, hogy a kínai festményen nincs háttér és nincs árnyék – síkdekoráción erre nem is lehet igény. (S ha mégis akad, mert akad, akkor ott külföldi, nyugati befolyásra gyanakodhatunk.) Erősítette ezt a fenti eszköz-azonosságon túl a kalligráfia párhuzamosan működő műfaja is: az ecsetvonások művészete – jószerivel fittyet hányva a szöveg tartalmára: lehet az vers, jókívánság, klasszikus idézet, magánlevél – művészetként tétetik mérlegre, és az ecsetvonások, a tusfigurációk minősége szerint ítéltetik meg. S bizony ez is síkdekoráció.

Amikor a kínai kép első pillantásra látványt nyújt, akkor is ezzel a mozaik-módszerrel dolgozik. Hiszen a tájkép két nagy mozaikszemből áll, mint a neve is mutatja, hegy és víz (shan-shui), s mozaik-elrendezésének is kanonikus szabályai vannak: három

sík (elő-, közép- és háttér), s ezek festésmódja is szabályozott. Élő alak csak az előtérben lehet.

A zsánerkép sem működik másként. Kétségtelen, az elrendezés igényli bizonyos síkok megkülönböztetését: előtér és háttér azonban itt sincs, hanem van első sík és második sík, a „takarás” segítségével megkülönböztetve. Mint a régi Betlehemek papírból kivágott figurái, úgy sorakoznak egymás mögött az ilyen jelenetek alakjai. Megszokás dolga, mondhatja a pszichológus. Valóban, ha sok ilyen képet nézünk, egy idő múltán már fel sem tűnnek a sajátságok. Belehelyezkedünk egy másik konvenció-rendszerbe – amelyik nem ismeri például az enyészpontos lineáris perspektívát.

A 17. századtól fametszet-kiadásban sorra jelennek meg a festő-tankönyvek. Ezek nem látványt festeni-rajzolni tanítanak, mint az európai tankönyvek. (A mieink még akkor is, ha akt-, fejtúdiummal foglalkoznak, a látványt tanítják: milyen az emberi fej előlről, hátulról stb. – Nota bene: a kínaiak sosem festettek aktot, portrét. Legfeljebb erotikát,

anatómiailag hibásan, vagy ős-portrét, sematikusan.) A kínai festő-tankönyv motívumok szótára (vizuális szótár): ilyen Wang Wei fája, emilyen Guo Xi fája – nem fenyő és nem tölgy, hanem Wang festő fája, tehát vizuális jel-konvenciókat tanítanak. Ilyen a peónia és ilyen a bambusz. Ilyen a szilvavirág és ilyen az írisz. És ha a képre hajót akarsz, akkor, íme, itt van három is. Ha darut kívánsz, itt egy álldogáló és itt egy repülő. Pontosan azzal a szemlélettel, ahogy az európai ornamentika-tárak (a 17–18. századtól divatban) szórják elénk ezeket a vizuális közhelyeket, konvencionális ornamenseket.

Meggyőződésem, hogy ez semmit sem von le ezeknek a képeknek az értékéből. Hogy egy kép milyen képarchitektúra kánonja szerint, milyen – önmagában hiteles – szemlélet szerint készült, nem befolyásolhatja művészi értékét. Amint az sem befolyásolja az éték értékét, hogy halász készítette halászlé vagy napérlelte narancs – a maga nemében mindegyik fölséges eledel. Ezek az értékek nem

összemérhető. S attól, hogy megismerjük a receptjüket, talán még jobban fogjuk élvezni ízeiket.

\*

A tér ábrázolására azonban mégis van igény. Ha nem is képtérre. A valóságos tér visszaadására mégiscsak megjelenik a követelés: a szó szoros értelmében, mert azokat a horizontális tekercképeket, amelyek a roppant tereket kísérelik meg befogni, a birodalmára büszke uralkodó rendelte meg a festőknél. Akár a „Nagy Folyam” tájairól legyen szó, akár a fővárosok panorámájáról, császári követelésre (finomabban: megrendelésre) készültek. A hivatásukat igencsak komolyan értelmező festők zseniális megoldásokat találtak fel. Feltalálták a „mozgó nézőpontot”: hogy a tájakat vagy a városrészeket bemutathassák a vízszintes képtekercsen, mintegy végigvándorolva a tájakon, egymás mellé sorakoztatták, egységes folyamatként, a tájrészleteket, a városrészeket. (Ezeket a képtekercseket, mint az írástekercseket,

jobbról kezdve, asztalon kigöngyölve s folyamatosan továbbgöngyölve kellett végigcsodálni. Egyik-másik 5–6 m hosszú, de csak 30–40 cm magas.) A mozgó nézőpont az európai piktúrában kuriózum (bayeux-i kárpit s néhány mozaik), a kínaiban azonban teljes jogú, bevett képformának a sajátága. Talán úgy magyarázhatom meg legkönnyebben, ha azt mondom, hogy az egy nézőpontú európai képnek a fotó a legjobb reprodukciós eszköze, a mozgó (vagy vándorló) nézőpontú kínai horizontális tekercképnek a film. A lassan jobbról balfelé „panorámázó” kamera hűségesen reprodukálja a képet is, annak nézési módját is.

S ez nyomban világossá teheti számunkra, hogy a kínai piktor – akár tudta, akár nem, szerintem nem! –, a kétdimenziós síkábrázolásba bevont egy harmadik dimenziót: az időt! Itt, Európában a reneszánsztól kezdve harmadikként a tér élményét akartuk bevonni a képbe, s kötöttük ezt a szigorúan vett egyetlen és mozdulatlan nézőponthoz. (Ez a kötöttség ma is, a mozaik-képalkotás reneszánsza idején is változatlanul



érvényes az európai-amerikai piktúrában.) A horizontális kínai tekercshez tehát, akár városképet, akár folyó menti tájakat, akár egy felvonulást mutasson be, hozzátartozik az a feltétel, hogy ezt a panorámát (csíkban kiterítve) időben kell végigtekinteni. Egyszerre nem fér a szemünkbe. Emlékeztetnem kell itt arra a kínai gondolkodási sajátásra, hogy a hagyományok szerint nem választják szét még hipotetikusán sem a teret s az időt, gondolatkísérlet erejéig sem lépnek ki a tér-idő egységének (empirikus, konkrét) együtteséből. Ha az elvont gondolkodás számára ez akadály, a művészi alkotásban éppenséggel termékenyítő erő lett.

S ennek a festői megoldásnak a vertikálissá fordításával egy újabb kínai lelemény született. A faltól elvált képek, a függőleges tekercsképek formakényszerében alakult ki az a megoldás, ami a tájbrázolásnak nálunk – ugyancsak az egy és mozdulatlan nézőpont követelménye miatt – sosem lehet megoldása: a vertikálisan forgó nézőpont. A függőleges tekercs „ünnepi” alkalmakkor kerülnek

csak a falra (tehát nem állandó, megunásig jelen lévő dekorációk), s akkor baráti társaság, vendégek együtt és intenzíven csodálják meg a képet. (Szociológiai tekintetben ez az írástudó elit művészete.) Ezek a képek többnyire erősen eltérnek arányaikban a mi álló téglalap képformáinktól: inkább függélyes csíkok (olykor 150–200 cm magasak, és 60–80 cm szélesek, olykor csak 40 cm-esek). Tájképek, a kanonikus struktúra szerinti felépítésűek. Figyelmesen szemlélve őket, rájövünk, hogy egy nézőpontból nem foghatók be ezek a tájak. Olykor épületrészletek vagy a folyón hajók láttán fedezzük fel, hogy az előtérben (közel) lévő hajót, pavilont felülnézetben látjuk, a hegy tetején megbúvó (távoli) házacsokát pedig alulnézetben. Nos, nem más ez, mint a modern optikai lélektan által „a látómező relatív függélyes elmozdulásának” elkeresztelt (Gibson) távlatsugalmazó tényező (a cipőmre, ami közel van, lenézek, a távoli pontra felemelem a fejem). Tapasztalataim szerint mindenki, a kínai piktúrában járatlan is „érzi”, hogy a függélyes tájcsíknak „van

valami mélysége!”, de magyarázatát nem tudja adni, hiszen a megszokott eljárások (vonalas és méret-perspektíva) nem fedezhetők fel rajta. Azt hiszem, a kínai festő lenne leginkább meglepődve, ha ezt megmutatnám neki. „Nem tudják, de teszik.”

A képi térérzékeltetésnek ez a két eredeti megoldása eddig nem sok figyelmet kapott a kínai művészet teoretikusainál és történészeinél. Pedig ez a két sajátos megoldás jószerivel egy évezrede megvan a kínai piktúrában. Van azonban olyan érdekes ábrázolási megoldásuk is, amely ugyancsak eredeti és páratlan, de nem bizonyult örökéletűnek. Egy szellemes – nálunk kevésbé ismert képeken látható – vizuális metaforára gondolok elsősorban: a buddhista kolostorok – és barlangtemplomok, pl. Dunhuang – képein, falfestményein látható „angyalok” ábrázolására. A Mahájána-buddhizmusnak, ennek a sok „szenttel” ellátott népvallásnak, éppen természetéből adódóan, roppant gazdag és színes művészete van: falfestmények, amelyek a kolostorokat, gyülekezőhelyeket ékesítik, templomi

zászlók, könyvillusztrációk (biblia pauperumok), szobrok és a kolostorok maguk – megannyi műalkotás. Egyik kedvelt képük ezeken a falakon a „Paradicsom” tablója: a szent hely, ahol az üdvözültek a Buddha jelenlétében, szentjei körében élvezhetik az örök boldogságot. Nos, ezen a „tisza földön” vannak afféle angyalok is: dévák és gandharvák (utóbbiak muzsikálók). Ezeknek azonban, bár alaptulajdonságuk, hogy repdesnek, sosincs szárnyuk. Az angyalok, tudjuk, nem nélküli lények, de azért Európában is, Kínában is inkább nőformára hajznak. Európában az angyalok hátára szép, fehér galambszárnyakat illesztenek a festők (mozaik-képalkotás). Ez voltaképp vizuális metonímia: a látványon erőszakot téve, egyfajta kauzális kapcsolatú tartozékkal látják el a figurát (szárny = repülés képessége). A kínaiak megtalálták a vizuális metaforát: a látvány maga a repülés képességének az érzékeltetése. A dévák és gandharvák (utóbbiak kezükben zeneszerszámmal) repülnek: drapériák, hosszú szalagok kígyóznak körülöttük, mögöttük,

miközben ők fejjel lefelé helyezkednek el a kép üres síkján. Azután ez a megoldás meglelte a maga útját a tánc ábrázolásához is. Először ezeken a „Paradicsom”-tablókon: Buddha előtt, kicsiny lótusztavacska teraszán gandharvák zenekara muzsikál, középtű pedig egy déva táncol. Nemcsak karjai mozdulnak, nemcsak lábai repülnek, a tánc sodró forgását drapériák és szalagok vibráló lebegése, kígyózása érzékelteti. (Európai Saloméék hozzájuk képest merev bábok.) A drapériáknak és a szalagoknak ez a felhasználása a piktúrában, ha korlátozott mértékben is, de megmaradt, főként táncot ábrázoló zsánerképeken.

Ezt a mozgásábrázolást egyfajta térérzékeltető megoldásnak tekinthetjük. Éppen azért, mert a nyugati térérzékeltetés konvenciói ki vannak zárva a kínai festői megoldások lehetőségeiből, a művészi „akarat” más megoldásokat keres. S a „pótmegoldások” között néha zseniálisak is akadnak.

A kínai térszemléletnek az itt sorra vett megnyilvánulásain sajátos kettősség vonul végig.

Egyrészt egy sereg különös, európai szemlélettől idegen, de a maga mértékével mérve hatékony és termékeny művészi megoldást találhatunk. Az ősi kvadrát térképzeete szabja meg a városok külsejét, általában az építészetet és sok tekintetben a közgondolkodást. Az ősi mozaik-képzalkotási mód behatárolja a kalligráfia és a piktúra lehetőségeit. De ezek a szemléleti keretek sajátos megoldásokra sarkallnak, a kereteken belüli tökélyt kényszerítik ki: pompás városokat és épületeket, csodálatra érdemes, szűkszavúsággal sokat mondó képeket és belső értékeket érvényesítő kalligráfiákat. Csupa olyan művészeti erényt juttatnak érvényre, amelyet csak mostanában, saját művészetünk újabb tényei mellett tudunk megérezni és megérteni.

Másrészt arra intenek, hogy ebben a térszemléletben a tér-idő egysége korlátként is működik: csak a költői-művészi megoldásokat teszi lehetővé. A tér-idő egységéből ki nem lépve nem emelkedhetünk ki a konkrét világból, nem juthatunk el az absztrakcióhoz – amire a nyugati tudomány

épül. A kétféle szemlélet egybetartozása ma már csak jámbor óhaj. Pedig ősi a gondolat: „Harminc küllő együtt tesz ki egy kereket, de a kerék használhatóságát éppen a küllők közti űr biztosítja” (Lao-zi, XI.).

*(Liget, 1992/1)*

## *A szerelem művészete Keleten*

Sokadik kiadásban jelent meg Baktay Ervin Kámaszútra fordítása, s úgy tűnik, ez az ókori „vezérfonal a szerelem tudományában” meggyökerezett már a magyar kultúrában. Népszerűségéből arra lehet következtetnem, hogy valami olyasminek a hiányát pótolja, amit a napjainkban szépen gyarapodó hazai szexológia és szexuális nevelés irodalma nem nyújt az érdeklődőknek és a rászorulóknak. S ez talán nemcsak a szerelmi technikáknak olyan részletező és végtelenül változatos, extrémításokra is kiterjedő leírása lehet, amit a mi szakkönyveink soha nem tudnak vagy akarnak adni, legalábbis olyan természetes közvetlenséggel és magától értetődő fesztelenséggel nem, ahogy Vátszjájana megteszi, hanem az is, hogy ebben a traktátusban a testi szerelemnek olyan örömszerzőként, olyan természetes jótéteményként való felfogása



nyilatkozik meg, amit mi csak irigykedve bámulhatunk, de belülről megvalósítani bajosan tudunk. Az ókori indiai kánon is ismeri a vétséget – az illemszabályok, a társadalmi normák vagy a vidékenkint változó uralkodó szokások ellen. De nem ismeri ezen a téren a bűnt, az isten, a vallás vagy a misztikus hatalmak elleni és általuk tiltott s a tilalom megszegése esetén büntetett cselekedetet. A szerelmet semmilyen formájában nem kíséri itt a bűntudat, amitől a jámbor európai, aki közvetve vagy közvetlenül, vallásán vagy európai kultúráján keresztül olyan nevelésben részesült és olyan légkörben él, amelyet áthat a bűntudat, nem képes szabadulni.

És bizonyosan hat itt az egzotikum varázsa is, ezúttal azonban jótékonyan, mert a „nihil humani a me alienum puto” vélemét erősíti, s mert bűntudattal övezett s félt – vagy titkon, de akkor is rettegve megkóstolt – gyönyörűségeinket történetileg hitelesíti. De az is valószínű, hogy éppen ez az egzotikus voltában egyetlen könyv korlátozza is a

humánium és a történeti hitel érvényét. Kelet nagy, s még Indiában sem szerethet mindenki a Káma-Szútra tanácsai szerint.

Egészen más világot jelent az a kínai kultúra, amelynek irodalmi emlékei nagyobb bőségben állnak ugyan rendelkezésünkre magyar nyelven, köztük egy világhírű erotikus regény is, de amelynek háttéréről, számos, a Káma-Szútrával azonos szerepű traktátusáról azonban még a szakemberek közül is kevesen tudnak. Ezt a háttérrel két évtizede tárta fel könyvében – amely világsikert aratott, s nem csupán szakkörökben – egy azóta elhunyt jeles orientalista, Robert van Gulik. Kiderült vizsgálataiból, hogy a 13. századig a nemi erkölcsök is, a rájuk vonatkozó tanítások is annyira szabadok voltak Kínában, hogy az illusztrált szerelmi tankönyvek – köztük híres festők ecsetjétől származók is – nemcsak becsben voltak, de meglehetősen széles körben közismertek és

használatosak, természetesen nem a parasztság, hanem az írástudók rétegében.

Ismét más világot jelent Japán. Köztudott, hogy a japán fametszetet még a japánok számára is Európa fedezte fel – a japán fametszet legnagyobb mestereinek, Utamarónak és Hokusainak első monográfusa Edmond volt –, ők maguk kevésbé becsülték, mert plebejusoknak szánt olcsó művészetpótléknak tartották, s valóban: a 17. századtól megerősödött városi rétegek igényeit kielégítő szórakoztatóipar reklámja, színházak, mulatók, örömtanyák plakátjaként szolgált főképpen (s mellette hamarosan a legkülönfélébb képeskönyvek, útikalauzok illusztrációjául). Nos, azt mindenki tudta, hogy a Goncourt fivéreknek remek gyűjteményük volt s rajtuk kívül másoknak is a század végén (újabb kutatások szerint az európaiak már a 18. század végén elkezdték gyűjteni a japán fametszetet), hiszen egymás után jelentek meg a tanulmányok, majd könyvek, tele reprodukcióval és áhítatos csodálattal. A közölt metszetek közt voltak nagyon

finom erotikát sejtetők is. De azt, amit az utóbbi évtizedek során tártak fel a japán fametszet művészetének gazdag és változatos anyagából, az európai szemérem egy évszázadon át nem merte közönség elé vinni, a múzeumi és magángyűjtemények mélyén rejtőzött. Legfeljebb néhány megjegyzést ejtettek arról, hogy van minden művésznek a shunga („tavaszi kép”) műfajba tartozó műve is, azaz, ahogy akkor mondták, pornográfija. De hogy ez a fajta erotika a 17. századi japán fametszeteknek több mint a felét jelenti (s a következő századokban ez az arány nem csökken), amint Richard Lane, a legteljesebb japán fametszet-történet szerzője állítja, azt csak nehezen vették tudomásul a szemérmes európai szakemberek is. S az talán még ma sem tudatosodott a szakkörökben, hogy ennek a japán erotika-kultúrának még a többi távolkeletihez képest is van egy különlegessége: ez az egyetlen, amely nem jómódú nemesek, udvari körök, még csak nem is írástudók valamelyest szélesebb körének szexuális kultúráját teremti meg, hanem

minden előzőnél szélesebb rétegeket, a japán városi plebejus lakosságét, ráadásul igen jó minőségű művészeti alkotások segítségével, elsőrangú művészek közreműködésével.

A három nagy kultúra közül a hatalmas India látszik a tradíciók mozdulatlan pilléreire nyugodni, immobilitását viszont tarka változatosság kompenzálja. Történetének két nagy szakaszát – nem számítva most a gyarmati hatalom megjelenését – s vallási megosztását a bráhman és mohamedán uralomra egybeötvözi az ókor irodalma a bölcsellettől a mítoszokig és epikáig, valamint a középkori monumentális művészet, amelyben minden plasztikává válik, még az építészet is. Ezt az egységet azonban kezdettől roppant ellentétek feszítik, a mérhetetlen gazdagság és az elképzelhetetlen nyomorúság ellentéte, még ha ez a feszültség hatásosan működő abroncsokkal, a varnák (kasztok) rendszerével megbéklyózottan soha mozdulni sem látszik. S megfér ebben az etnikai, nyelvi és szokásbeli

változatok sokasága is. A régi India – s a mai is hordja ennek nyomait – számtalan kis fejedelemség egységét mutatta még akkor is, amikor egy-egy nagy dinasztiának sikerült politikai és katonai egységet deklarálnia a Himalája lejtőitől a déli tengerpartokig. A végletek és változatok együttélésének másik biztosítéka volt az a tolerancia, amit az iszlámon kívül minden egyéb csak erősít a szubkontinens geográfiailag is, életmódban is ellentétekből kirajzolódó térképén. A buddhizmus, amely ugyan történetileg nézve csak epizódnak – bár csaknem ezeréves epizódnak – látszik az indiai kultúrában, voltaképp a bráhmanizmusnak a toleranciáját örökölte és vitte magával, ugyanazt a toleranciát, ami a bráhmanista (és hindu) kultuszok sokféleségében mindvégig uralkodott: a bráhmanista panteon számos kisebb-nagyobb figurája vált helyi kultuszok fő istenévé, s alakította a maga képére a művészetet is, a szokásokat is.

Indiában voltaképp a monogámia volt ténylegesen a család és a társadalom alapja, de a poligámia mégis

jól megfért mellette. Természetesen a poligámia mindig a társadalmi, pontosabban gazdasági helyzet következménye: a rádzsák háremei az udvartartás specializált, kizárólag a szexuális szolgáltatásra rendszeresített és válogatott, nagyszámú cselédségét (vagy rabszolgaságát) alkotják, a vaisja (földműves, kereskedő, iparos) varna jobbmódú rétegének házaiban a több feleség az olcsó női cselédség többféle szolgálatot is ellátó intézménye, a szegény földművelő vagy súdra (szolga) azonban annak is örülhet, ha egyetlen és sok munkát magára vállaló feleségét el tudja tartani.

A nemi élet gyakorlása éppen olyan változatosságot és toleranciát mutat, mint a többi szokásé: amint van vegetáriánus indus, ugyanúgy vannak, akik életüket szigorú aszkézisban töltik, vannak viszont, akik féktelen, de vallási keretbe illeszkedő orgiákon vesznek részt. Az egyetlen tényező, ami a Káma-Szútra látszólag teljes szabadságát korlátozza, a nők helyzete: a gyermekházasság intézménye, az özvegyégetés, a válás csak férfiakkal biztosított joga

egyértelműen tanúsítják, hogy a nőnek a nemi életben is a kiszolgáló szerep jut. Az indiai szerelem tehát, bár teljesen nyitott a testi élvezetek iránt, egyoldalúan férfijogú. A Káma-Szútra a férfiak örömét szolgálja. S ez a vonása, amit csak kevesen vesznek észre, lényegesen csorbítja értékét.

A régi kínai társadalom sokkal homogénebb etnikailag is, nyelvileg is, és természetesen kulturális tekintetben is az indiainál. A kínai birodalom története sokkal változatosabb képet mutat, már csak azért is, mert ezt a képet – ellentétben Indiával – az aprólékosan pontos történeti följegyzések segítségével épített történeti tudat rögzíti. Ez a történet az egység és részekre szakadás, a barbár hódítók inváziója és fokozatos beolvadása sorából áll össze. Igaz, a kultúra pillérei itt is az ősi mítoszok és szokások, a taoizmus, amely többnyire jól megfér az importált, de később uralkodó vallással, a buddhizmussal, valamint a konfucianizmus: az utóbbi mint állambölcselet és etika, a társadalmi élet fő



szabályozója (ha időnkint háttérbe is szorul), az előbbi kettő – ezek inkább vallások – inkább az egyénnek a testi, illetve a lelki egészségével foglalkozott. A taoista misztika, amelyben tovább éltek az ősi mítoszok és szertartások is, fontos szerepet juttatott az egészség megőrzésében és az élet meghosszabbításában a szexuális élet gyakorlatának. A buddhizmus ilyen tekintetben közömbös volt, minthogy toleranciájával csak arra szorítkozott, hogy megmutassa a lehetőséget az újjászületések során elérhető tökéletesség elérésére; aki vállalta a tanteljeségében, annak aszkézist kellett vállalnia, elmélkedést és önsanyargatást, aki azonban beérte a hit reményével, annak – a tömegvallássá fejlődött – Mahájána irányzat adott színpompás templomokat (művészetet) és szertartásokat, valamint az üdvözülés legolcsóbb útját, a sokat ismételtetett fohászok, mágikus formulák (tantrák) biztosítékát, de szigorúan nem tiltott semmit az ölésen kívül. A konfucianus etika viszont főként arra ügyelt, hogy a társadalom külső képe rendet mutasson: az öregek és a rangok

tisztelete, a fennálló rend formáinak szigorú szabályokkal történő őrzése volt a legfontosabb – ezért ítélte el és tiltotta, hangsúlyosan társadalmi érdekből, a nemi élet szabadosságát is. Az utóbbin inkább a nyilvánosházak vagy az udvari mulatságok féktelenségeit értette, már amikor teljes hatalmat tudott gyakorolni. Mert a Han uralkodók (időszámításunk kezdete körüli századokban) udvarának is, néhány későbbi udvarnak is voltak a római pápai udvar 1500 körüli hírhedt tivornyáira emlékeztető, sőt, azokon is túltevő eseményei. S a Tang korban (7–9. század), amikor az uralkodók többnyire minimálisra redukálták a konfucianus eszmék képviselését a kormányzásban s az udvarban, a legnagyobb költők – sőt, egyes tudósok is – a rendkívül gazdag életű, tarka, nemzetközi kereskedelmet is lebonyolító főváros kiterjedt vigalmi negyedének, örömtanyáinak, híres kurtizánjainak állandó látogatói és apologetikusai voltak.

A kínai társadalom lényegesen mobilabb volt, mint az indiai, társadalmi szerkezetének megújításában is

biztosított kapukat az alulról jövő tehetségeknek, nagy korszakait pedig mindig a kereskedelem virágzása alapozta meg gazdaságilag – mindkettő a mozgékonyság, az utazások élesztő erejét adta a konzervatív és ősi kánonok által szabályozott társadalmi és kulturális életnek. A poligámia és a gyermekházasság itt is intézményes és alapvető formák, de a szegény sorban özvegyen maradt nők sorsa itt nem a halál, a bordélyházak lakói vegyesek (vannak gazdasági rabszolgák és vannak önálló, független és művelt kurtizánok is). A lényeges különbséget azonban a városok és a városi kultúra aránylag korai kibontakozása és ennek társadalmi, kulturális lehetőségei jelentik. Ezek teremtik meg a konfuciánus erkölcsökkel szembe forduló vagy azt rendszeresen áthágó, tehát általánosságban deviánsnak minősülő magatartásnak legalábbis az írástudók tekintetében toleráns közegét.

A nemi élet technikájának azonban az ősi mítoszokig visszavezetett kultusza és elméleti igazolása van a

taoista misztika klasszikusaiban és eleven gyakorlatában – ismétlem, virágjában a 13. századig, de voltaképp, bár fokozatosan visszaszorítva, egészen a 16. századig. Nos, ez egy lényegi vonásában különbözik az indiaitól. Indiában is a termékenység mítoszaival, sőt, kozmogóniai képleteivel igazolják a maithuna (párosodás) szimbolikus jelentését, és következésképp természetes, minden emberhez s az emberi világhoz tartozó mivoltát – ezért nézik áhítattal, vallásos tisztelettel a khadzsurahoi templom falait díszítő s a közösülés változatos formáit illusztráló domborműveket, állítólag nemi vágyak ébredése nélkül – de ebben bizonyára nagy szerepe van a nemiséghez való viszonyulás magától értetődő és természetes jellegének, neveltetésüknek és büntudat-hiányuknak. A kínai taoista misztika szerint – és a régebbi mítoszok szerint is – a férfi és a nő egyesülése a kozmikus természettörvény maga, a jin és jang princípium életfenntartó kapcsolatának megvalósulása. Ebben az ősi mítoszban és továbbélésében a női és a férfi szerep egyenrangú,

akár a föld és az ég, az árnyék és a nap, egyik sem képzelhető el a másik nélkül. Azonban csak elvileg, mert a földi élet gyakorlatában is, a taoista misztikában is a férfi szempontja uralkodik. A taoista szexuális elmélet azért tanítja a coitus reservatus technikáját, mert az elmélet szerint a hosszú élet egyik biztosítéka az így visszatartott és a férfiban felhalmozódó életerő. Más kérdés, hogy volt ennek gyakorlati haszna is: a többnejűségben élő férfinak sokszor olyan sok feleséget kellett kielégítenie, hogy enélkül nem bírta volna, s mulasztásával nemcsak a férji kötelességeit szegte volna meg, hanem előidézte volna a női lakosztály amúgy is túlérzékeny és intrikáktól fűtött légkörének teljes felbolydulását. Mindennek ellenére a szerelmi élet gyakorlásában, amint ezeknek a korai kínai szexuális tankönyveknek a technikai tanításaiban nyomon követhető, a nemi aktusban a két partner egyenrangú, sőt, ha egy férfi és több nő aktusáról van szó, akkor is hangsúlyozzák, hogy mindegyik nőnek örömet kell juttatni.

Érdekes a különbség a két szexuális kultúra tanításainak közvetítő formáiban és művészeti illusztrációiban is. Az indiai szerelmi tanítás lényegében a verbális közlésre szorítkozik: a Káma-Szútra szövege az egyetlen hiteles forrás, nincsenek népszerűbb párjai; illusztrációi pedig csaknem kizárólag a templomok falait díszítő maithuna domborművek – vérbő naturalizmussal megformált plasztikai alkotások. A kínai szerelmi tanításoknak több fokozatú rendszere van a bölcseleti spekulációktól és ősi szövegek kommentárjától egészen az illusztrált népkönyvekig vagy a szöveget mellékessé csökkentő, voltaképp önálló műalkotásként megjelenő képtekercsig vagy albumig. Igaz, a kínai erotikus ábrázolásokat egy naiv, primitív – mert az anatómiát nem ismerő – realizmus jellemzi: részletekhez való betű szerinti hűség, ugyanakkor a bonyolultabb testhelyzeteknek inkább a ráció értelmében, mintsem látványban megoldott ábrázolása, még akkor is, ha nagy művész alkotásai.

Sokkal fontosabb azonban egy másik különbség. Az indiai szexuális kultúra gyakorlatilag nem ismeri – néhány, udvari köröknek készült és kései miniatúrát leszámítva – a szerelmi élet gyakorlatát közvetlenül, minták és vágyakat ébresztő stimulánsok gyanánt szolgáló könyvek és képek műfaját. Kínában viszont ezek a tilalom időpontjáig egyenletes fejlődést mutatva szaporodnak és gazdagodnak (jelenlegi ismereteink szerint). Régebbi költemények és aránylag kései regények szövegében egyaránt vannak jelzések is, konkrét elbeszélések is, amelyek arról tanúskodnak, hogy az írástudók (költők, művészek, tudósok, jómódú „aranyifjak”, örök diákok) tudatosan is arra használták ezeket a képtekercseket, albumokat, hogy a szexuális kapcsolat minél változatosabb, színesebb formáit valósítsák meg segítségükkel, hogy a szexuális aktust ne csak örömszerzéssé tegyék, hanem történelmi és kulturális hitelesítéssel emeljék az érzéki gyönyör és szellemi tevékenység – nálunk alig ismert – köztes szférájába. Az illusztrált könyvek szövegei is, de az önállósult

képek címei is beszédesen tanúskodnak erről a törekvésről: azok a költői metaforák, amiket meglehetősen nagy változatossággal használnak és gazdagítanak állandóan, s amiket minden szerző egyéni leleményekkel bővít, azt mutatják, hogy nemcsak teszik, de tudják és verbális kifejezésekkel tudatosítják is az aktus gazdagságát és költői rangra emelését.

És itt van végül a japán kultúra, amelyik az előző kettőtől is különbözik, bár egyik uralkodó vallása az indiai eredetű buddhizmus, és mind civilizációjának, mind szellemi javainak az eredetét Kínában tudja. A viszonylag kicsiny területű szigetvilág hasznos területre is, lélekszámra is lényegesen kisebb, mint a két másik kontinentális keleti kultúra hazája, története azonban, akárcsak szokásvilága, lényegesen homogénebb azokénál. Amint saját történelmének legkorábbi fejezetei is a homályba vesznek, s csak akkor kezdenek határozottabb kontúrokkal kirajzolódni, amikor már a kínai kultúrát veszi



kölcsön – írásával, buddhizmusával és még konfucianizmusával is együtt –, szokásvilágát is a mobilitás jellemzi mindvégig. Kezdetben rengeteg pusztulással jár ez a mobilitás, hiszen nem egyébben realizálódik, mint a nagy nemzetségek egymás közti vetélkedésében s a véres polgárháborúban. A 17. századtól megvalósuló nagy Tokugawa-béke (az uralkodó katonai kormányzó család nevééről) időszakában az addig meg-megakadt kereskedelem és városi fejlődés azonban a mobilitásnak legszerencsésebb változatát valósítja meg Japánban. Az ősrégi feltételek semmit sem változtak a társadalmi szerkezet terén: a nemek elkülönítése csak az udvari és arisztokrata körökben létezik, a paraszti életet élő fiatalok számára mindig is realizálható volt a nemi élet szabadsága a házasság előtt. A poligámia és a monogámia megkülönböztetése úgyszólván értelmetlen, akár a szüzesség fogalma. A házasságkötésnél működnek ugyan gazdasági, családi szempontok, de ezek ellenében általában módjuk van saját akaratuk érvényesítésére a fiataloknak. Bevett

szokás a próbaházasság az alsóbb néprétegekben. A homoszexualitás elfogadott vagy legalább megtűrt mind a katonai testületekben (amelynek tagjai igen hosszú időket élnek le család nélkül vagy távol a családtól), mind a kolostorokban. A válás gyakorlatilag mindig megoldható, még az arisztokratáknál is: az ilyen joggal felruházott templomokban lehetett bizonyos időre menedékjogot keresni s annak letöltésével szabadságot nyerni a házasságból szabadulni akaró asszonynak. S végezetül itt van a Tokugawa korban felvirágzó városokban, elsősorban a fővárosban, Edóban (a mai Tokió) és a császári székhelyen, Kyotóban kibontakozó városi kultúra a színházaival, mulatóival, bordélyházaival és mindennek sajátos művészeti kellékeivel, a muzsikával, a tánccal és a színes metszetekkel (hogyan a ruházatról és az egészét befogadó építészeti környezetről ne is beszéljünk). Ezeket a szórakoztatóipari intézményeket a városi lakosság látogatja, produkcióit különböző rétegek számára alakítva, minőségben és pénzben különböző szinten

fogyasztják a jó módú kereskedők éppen úgy, mint az alsóbb városi rétegek.

Nos, a japán szexuális kultúra mindenekelőtt abban különbözik a másik két nagy keleti kultúrától, hogy a verbális, szöveges és mitologikus tanításoknak alig van benne szerepük. A szexualitás ott annyira természetes és magától értetődő emberi tevékenység, hogy nem jelentkezik az elméleti értelmezésnek, a megokolásnak az igénye: nincs értelme beszélni róla. Hacsak nem a minél kulturáltabb – bizonyos esetekben azt mondhatjuk: minél rafináltabb – művelése érdekében: tehát tanítani különféle módjait, bemutatni változatosságát, illetve mintákat és stimulánsokat nyújtani gyakorlásához. Van tehát erotikus regény és esszé is, költészet is, vannak erotikus fametszet albumok és – régebről – tekercsképek, festett albumok. (S van természetesen egy tudományos irodalom is, amelyik azonban a medicina keretében foglalkozik a témakörrel, de jórészt – mint említettem – a kínai klasszikusok felhasználásával és kommentálásával.)

A japán fametszet művészi kvalitású erotikus lapjai és albumai között természetesen különböző színvonalúak akadnak, de legtöbbször olyan előképekre megy vissza, amiket nagy művészek alkottak. Tartalmilag ezek elmennek olyan végletekig, amiket sokszor az európai kiadások nem mernek reprodukálni – ez az ukioye („múló világ képe”) műfaj ábrázolási totalitásigényéből fakad: ábrázolni, megörökíteni mindent, ami az életben előfordul. (Az egyik legszebb ilyen album, amely francia luxuskiadvány, bevezetőjében sajnálattal közli, hogy vannak olyan metszetek is, amelyeket csak részlettel tudnak bemutatni. Nyilván olyanokra gondol, amiket a kevésbé skrupulózus Kronhausen házaspár tesz közzé magángyűjteményük katalógusában, pl. azokat, amelyeken a coitus szenvedélyes ábrázolását nem egy passzív leselkedő figurája – ami gyakori a képeken –, hanem egy rejtekhelyén maszturbáló férfi ábrázolása teszi hatásosabbá.) Ezért fordul elő a fametszeteken férfi és női homoszexuális együttlét is, sőt,

gyermekkel való játszózás is: az eleven valóságuk ezek, akár tetszik, akár nem, tartozékaik.

Ami végezetül ezeknek a japán fametszeteknek és festmény előzményeiknek (a legkorábbi egy 12. századi képtekercs: „A beavatás” című) a minden más festői erotika-ábrázolástól megkülönböztető artisztikus sajátosságát illeti, az a kompozíció páratlan szellemességű dekoratív megoldása, és, ennek eszközeként is, a szervek abnormálisan megnövesztett és hangsúlyozott formája. Az anatómia, kínai örökségképpen, a japán művészetnek sem erőssége, de ezt a fogyatékoságot olyan bravúrosan kompenzálja az elrendezés expresszív ereje, szenvedélyességet tolmácsoló lendületes vonalszerkezete, ami ugyanakkor a környezeti részletek árnyalt és kifinomult érzékeltetésével párosul, hogy az utóbbi erények vonják magukra teljesen figyelmünket. Egy-egy összefonódott pár, virtuóz kalligrafikus vonalakkal ábrázolva – műgonddal megrajzolt és remekül színezett paravánok, kosztümök, berendezési tárgyak,

teáskészlet és könyvek között; de más és más modorban Harunobunál, Utamarónál és Hokusainál. Azonos azonban – éppen a képek stimuláns funkciója miatt – a működésben lévő szervek hipertrofizálással történő középpontba emelése: nem a mezítelen test érdekli őket sem, nézőiket sem, mint az európai aktoknál, hanem – a rendetlenül levetett ruhák redői, a megbomlott frizurák és kontyok mögül győzelmesen megjelenő szervek, a szexualitás megtestesítői.

A három keleti kultúra nemcsak három különböző világ, nemcsak három különböző szexualitás-felfogás – voltaképp három fokozat. Ha abból indulunk ki, hogy mind a háromban közös alapvonás a testi szerelemnek a természetes, mindenféle vallási tilalomtól mentes felfogása, amely lényegében büntudat nélkül realizálható szerelmi örömet tesz lehetővé, akkor a fokozati különbségeket a társadalmi eltérésekben tudjuk megragadni. Úgy tűnik, alapjában a társadalmi mobilitás és a városi kultúra jelenléte határozza meg a szexualitásnak a természetes

szabadsághoz való viszonyát. S még mélyebben, a történelmi múltban, a történelmet mítoszokban őrző és azok nyomán kialakult világszemlélet sajátásaiban keresve, azt találjuk, hogy az ember és a természet viszonyának sajátosságaitól függ a szexualitás felfogása is. Ha az indiai ember-természet viszonyt jellemezni akarjuk, talán nem tévedés ezt absztrakt jellegével, a kozmogónia síkjára kivetített figyelmével leírni: a konkrét természet, a kézzelfogható földi világ kevésbé érdekli ezt a szemléletet. A kínaiaknál viszont az univerzizmus (Glazenapp terminusa) név maga is arról árulkodik, hogy a taoista misztika és az eredeti mitológia egyaránt közelebb volt a valóságos természethez, hegyekhez, vizekhez, egyáltalán a földi világhoz, mint az indiai, s harmóniára törekedett az ember-természet viszony földibb és praktikusabb felfogásához. S végül a japánoknál az őshit, a sinto szellemvilága, a kamik mindenhol jelenvalósága az, ami ezt az ember-természet viszonyt mindkét előzőnél teljesebbé teszi és a teoretizálás helyett

átélhetővé és átéltté konkretizálja, leginkább reálissá alakítja.

Ha tehát a három keleti ars amatoria különös vonásait akarom szemléltetni, akkor az indiai szerelmi tankönyv, a „vezérfonal” szövege, skolasztikus osztályozási módja (a kasztrendszer tükörképe) és kozmikus törvényei lesznek az első meghatározói. A második a mitológiai eredetre is hivatkozó, de életközelibb és költőibb, illusztrált és már az öncélú szerelmi örömszerzést is kereső tankönyvek sorában és a középkori kínai elit gyakorlatában lelhető fel. A harmadik pedig a japánok örömszerzést serkentő képeskönyveiben és kevés szavú gyakorlatában a 17–19. században. Az emberiség normális gyermekkorát minden bizonnyal az antik görögség jelenti. De a normális kamaszkort, úgy tűnik, inkább az Edo-kor szigetországának lakói példázhatják, az érett felnőtt korát pedig a középkori kínai írástudók – legalábbis a szerelem terén.

*(Világosság, 1982. december)*



## ***A taoista „Káma-Szútra”***

Európában vagy száz esztendeje, mióta az indiai kultúra dokumentumai közül Vátszjájana szerelmi tankönyve (valószínűleg a 3. századból) hozzáférhetővé vált, a keleti kultúrák közül úgyszólván kizárólag az indiait vélték az ars amatoria ősi letéteményesének. A japáni művészet erotikus remekei fametszetek és festmények formájában viszonylag későiek, s legföljebb következtetni lehet belőlük az erotikus kultúra más, pl. irodalmi formáira. A kínai kultúrából azonban többnyire eleve kizárták – különösen a másod- és harmadkézből értesültek – az erotikus művészet és irodalom létét. A „művelt olvasó” alighanem készpénznek vette az olyanféle általánosításokat, hogy „a távol-keleti ember elrejtí érzéseit; szinte egyéniségét is. A külsőségek rabja? Az egykori távol-keleti erkölcs – mely a férjet otthonában határtalan udvariasságra kötelezte, de följosította a gésák és énekesnők látogatására – a

legújabb korig a külsőségek uralmát erősítette. Figyelemre méltó, hogy a szerelmi szenvedélyről – a szerelem fájdalmáról – leginkább még költők adtak elvértve hangot.” (Illyés Gyula: *Kínai szelence*. Európa, 1958. 23.) Azóta már persze magyar nyelven is megjelent az egyik, mindenesetre a leghíresebb kínai erotikus regény, a Jin Ping Mei (*Szép asszonyok egy gazdag házban*. Európa, 1968. második kiadás!), amelyből a „művelt olvasó” meghökkenve vehette tudomásul, hogy a kínai irodalomban is megvan a szerelmi szenvedély, sőt, annak a testi öröme, olyan „szemérmetlen” nyíltsággal ábrázolva, amilyen az európai irodalomban sem gyakori, s hogy a keleti férj sem mindig udvarias otthonában, már csak azért sem, mert rendszerint többnejű.

Amikor Robert van Gulik, a nemrég elhunyt kiváló sinológus (és japanológus) angol nyelvű könyve megjelent,<sup>31</sup> csak a szakemberek vették kezükbe s tudták méltányolni jelentőségét: a hozzáértő, alapos

---

<sup>31</sup> *Sexual Life in Ancient China - A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* – E.J. Brill, Leiden, 1961.

stúdiumokra épülő szövegközléseket és eredeti megfigyelésekben gazdag kommentárokat éppen úgy, mint az egész problémakörrel nyújtott újszerű szintézisnek az erényeit. Tíz évvel később azonban a Gallimard kiadásában megjelent francia fordítás úgyszólván sikerkönyvvé tette a tudós szakmunkát.<sup>32</sup> Ebben nemcsak a kitűnő fordítás (Louis Évrard munkája) és az általa alkalmazott eljárás – franciául adta azt is, amit van Gulik eredetileg csak latin nyelven mert visszaadni a kínai szövegek értelméből – játszott szerepet, hanem a könyv olcsóbb kiállítása is, főként azonban az az élénk érdeklődés, amit ma az egész francia szellemi életben tapasztalhatunk a Távol-Kelet kultúrái és az erotikus kultuszok és művészetek iránt.

Hogy mi van Gulik érdeme a sinológiában és az onnan továbbszűrődő európai Kína-ismeretben, azt annak teljesítésében jelölhetjük meg, amit könyve előszavában maga tűz ki céljául. A holland

---

<sup>32</sup> *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*. Gallimard, 1971.

diplomataként Tokióban élő tudós 1949-ben egy antikváriumban egy Ming kori (1368–1644) erotikus album kliséire bukkant; lévén az ilyen fametszetek rendkívüli ritkaságok, publikálni akarta őket. Ehhez azonban szakirodalomra volt szüksége. Eddigi stúdiumai során, mint írja, elkerülte ezt a témát, mert az európai szakirodalomban talált elszórt utalások nyomán szexológusok témájának vélte: csupa abnormalitást, patológikus vonást emlegettek mindenütt. A szokványos kínai klasszikus források pedig hallgattak a témáról. Szerencsésen rábukkant azonban azokra a japán orvostudományi és tudománytörténeti gyűjteményekre, amelyek a 7. századtól összegyűjtötték és megőrizték a kínai szövegeket; ezek nyomán pedig sikerült a kínai orvostudományi és taoista klasszikusok között föllelni még régebbi forrásokat is.

Magát az alapos holland tudóst is félrevezették azonban előítéletei: az erotikus nyomatokat kísérő tanulmányában (amely csak 50 példányban jelent meg) egyfajta „szexuális vampirizmussal”

gyanúsította a taoista szerelmi praxist. Needham és mások bíráló megjegyzéseire kénytelen volt revideálni eredeti felfogását. Ebben a könyvében tehát azt tűzte ki célul, hogy az európai előítéleteket és tévhiteket eloszlassa és forráskritikai módszerekkel, szövegek közlésével elénk tárja azt a teljesen normális és egészséges szexuális életet, amely a kínai társadalmat a 17. századig jellemezte. Mondhatjuk: teljes sikerrel. Bemutatja a legkorábbi idevonatkozó szövegeket fordításban és kommentárral, a szexuális élet kínai tankönyveit, amelyek a 13. századig forgalomban voltak, és az egész taoista tudománnyal együtt jótékonyan hatottak a nemek viszonyára, a nők helyzetére különösen.

Honnan származnak hát akkor a tévhitek? Van Gulik meggyőző érvei szerint a (mandzsu) Qing dinasztia uralomra jutásával jelenik meg a teljes tilalom (1644). A Qing korszak tudósai a konfuciánus tanok dogmatizált restaurálásában a végsőkig elmentek: hihetetlen mennyiségű irodalmi és

művelődéstörténeti anyagot gyűjtöttek össze és publikáltak ezekben a századokban – de válogatás és csonkítás segítségével is azt bizonygatva, hogy a kínaiak a szexualitás kérdéseit sosem feszegették és – ez volt a fő cél – hogy a nemek merev elkülönítése évezredek óta érvényben van. Természetes, hogy ilyen körülmények között a figyelmes és jószemű külföldi megfigyelők (a 17. századtól hittérítők, majd a 19. századtól tudós szándékú utazók és diplomaták) sem kaphattak érdemi információkat a kínai életnek erről a szögletéről, a titkolózás pedig óhatatlanul gerjesztette a találgatásokat és torz képzeteket.

Van Gulik szerényen amatőrnek nevezi magát (pl. az ugyancsak alapvető kézikönyvvé vált korábbi munkájának címében: *Chinese Pictorial Art as viewed by the Connoisseur*. Rome, 1958.), de ilyen amatőrre nagy szüksége van a sinológiának, amelyben még ma is működnek nyelvet sem tudó „tudósok”. Ez az amatőr példás filológiai apparátussal közli szövegeit; az itt közölt szövegekről az ő adatai nyomán adunk útbaigazítást.

A Dong-xuan zi című „ars amatoria” rekonstruált szöveg (az eredeti cím jelentése: Dong-xuan mester – van Gulik Maspero nyomán Li Dong-xuan írástudót gyanítja benne, aki a 7. század derekán a Tang kori főváros orvosi iskolájának vezetője volt). A rekonstrukció alapja egy 10. századi japán kompiláció: Tamba Yasuori, kínai származású híres japán orvostudor több száz kínai orvostudományi szöveget gyűjtött össze és másolt le (minuciózus pontossággal) 982 és 984 között. Munkája századokig kéziratban forgott, míg 1854-ben egy másik neves udvari orvos publikálta. Ezt a publikációt használta fel a század elején Ye De-hui kínai tudós (1864–1927), aki a régi szövegekből 5 „nemi élet-kézikönyvet” rekonstruált (Shuang-mei jing-an cun-shu, 1914.). Jegyezzük meg, hogy publikációja egy csapásra tönkretette tudományos reputációját: kortársai egyöntetűen elfordultak tőle. (Pedig hazafias érzés vezette fáradozásában: azt akarta bizonyítani művével, hogy a kínaiak századokkal korábban tudtak mindent, amit az európaiak modern művei tartalmaznak csupán.) A

Dong-xuan-zi a szöveg stiláris és tartalmi vonatkozásai alapján az 5–7. századból származónak tekinthető, Li Dong-xuan mester tehát (mint szövege is utal erre) csupán megszerkesztette, esetleg kiegészíthette a régi szövegeket.

Ye De-hui munkáját forrásként használta már Henri Maspero is 1937-ben megjelent alapvető tanulmányában (*Les procédés de „nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne*, *Journal asiatique*; a szöveget újra kiadták a *Le Taoïsme et les religions chinoises* c. tanulmánykötetben, Gallimard 1971. pp. 479–589.), bár neki még csak az első kötet (1903) állt rendelkezésére. Ebben a kötetben van egyébként a *Su-nü jing* („Az Egyszerű Leány Könyve”), az egyik, talán a legkorábbi kínai nemi élet kánongyűjtemény – amelyik eredeti szövegében nem maradt fenn, csak hivatkozások révén tudunk róla – több későbbi parafrázisa. A legendás nőalak, a nemi élet titkainak őre, több néven is megjelenik az 5. század utáni kézikönyvekben: az „Egyszerű Leány”, a „Gagáthajú Leány” (Xüan-nü) és a „Választott Leány” (Cai-nü)



mindig a Sárga Császár (Huang-di, a kínai birodalom mitikus alapítója) társalkodónőjeként vagy nevelőnőjeként jelenik meg; ezek a későbbi kézikönyvek számára forrásként szereplő szövegek párbeszédok a Sárga Császár és a legendás, mindent tudó nőalak között. Az egyik taoista gyűjteményben fennmaradt az „Egyszerű” életrajza és tudományának legendája:

„Nü Qi (ez volt a neve a polgári életben) szeszestalt árusított Zhenben (vagyis Huai-yangban) a piacon. Italai igen kiválóak voltak. Történt egy napon, hogy egy Halhatatlan látogatott be a butikjába és élvezettel kóstolgatta az italokat. Fizetség helyett zálogban hagyta nála az Egyszerű Leány Könyvének öt fejezetét. Amikor az asszony felnyitotta és olvasgatni kezdte az írást, felfedezte, hogy az a természet táplálásának és a nemi életnek a művészetéről szól. Titokban lemásolta a legfontosabb részeket, majd pedig butikjában egy külön hálószobát rendezett be. Oda aztán beengedte a csinos fiatalembereket, jóféle italokat adott nekik inni, s velük töltötte az éjszakát,

hogy ily módon próbálja ki a gyakorlatban mindama tudományokat, amik írva voltak a könyvben. S minekutána művelte ezt harminc esztendőn keresztül, egyre fiatalabbnak látszott, olyan húszéves formának. Jó néhány év múltán visszatért a Halhatatlan. Rámosolygott az asszonyra s így szólott: »A Tao-t rejtegetni és mester nélkül tanulmányozni csak olyan, mintha szárnyaid lennének, s mégsem tudnál repülni!« Ennek hallatára az asszony otthagya a butikját, s elment a Halhatatlannal, máig se tudja senki, hová”. (M. Kaltenmark: *Le Lie-hsien, Tchouan*, traduit et annoté, Pékin, 1953.)

A taoista „Káma-szútra”, Dong-xuan mester ars amatoriája annyiban egyezik az indiaival, hogy mindkettő kozmikus hivatkozással kezdődik: „A Teremtmények Ura kezdetben megalkotta a férfiakat s a nőket, és százezer fejezetbe foglalt parancsaival megszabta létezésük törvényeit a Dharmával, Arthával és Kámával való kapcsolatban”. (Vátszjájana: *Káma-szútra - A szerelem tankönyve*. Baktay Ervin fordítása. Rudolf Nowak kiadása, Bécs, 1970. - A

továbbiakban VKB rövidítéssel jelölöm. – A „dharma”: törvény, az „artha”: vagyon, a „káma”: szerelem. A VKB jegyzetei, Vekerdi József munkája nyomán.) A taoista munka indítása hasonló:

„Dong-xuan mester így szólott: Az égalatti tízezer dolga között mindennél értékesebb az ember. Mindama dolgok között, amelyek az embert felvirágoztatják, semmi sem hasonlítható a nemi érintkezéshez. Mintája az Ég, mustrája a Föld, kormányozza a Yint és irányítja Yangot. Azok, akik megértik jelentését, képesek lesznek természetüket táplálni és éveiket meghosszabbítani, azok, akik nem fogják fel igazi értelmét, ártani fognak önmaguknak s idő előtt fognak meghalni.” (*Dong-xuan-zi*, I. – A továbbiakban DXZ rövidítéssel jelölöm.)

Hasonló a folytatás is. A praktikus haszon azonban meglehetősen konkrét eredményekkel fogalmazódik meg a taoistáknál: a hosszú élet biztosítékát adja a szerelem helyesen művelt gyakorlata. A Vátszjájana által részletezett filológiai kitérő pedig itt egy elegáns mondatra korlátozódik: a Gagáthajú Leány tanítását –

a hagyományt – alapul véve a kínai szerző empirikus kiegészítésre is vállalkozik:

„A nemi érintkezés módszerei pedig, amiként azokat a Gagáthajú Leány tanította, a legrégebb időkből hagyományozódtak reánk. De ezek a tanítások csupán a tárgy lényegét foglalják össze s nem merítik ki annak minden finom titkát. Ezeken az előírásokon elmélkedvén, gyakorta gondoltam arra, hogy ki kellene egészíteni s pótolni hézagait. Összegyűjtöttem tehát a bevett szokásokat és fortélyokat s íme, ezt az új kézikönyvet szerkesztettem össze belőlük. S bár ez sem tudja megadni az összes finom részletet, mégis azt remélem, tartalmazza a legfontosabbakat. Az összeülés és az együtthálás külön-különbféle módjai a testhelyzetek, amelyekben az ember kinyújtóztatja és amelyekben széttárja lábait, a testek egymáshoz illesztésének sokféle formája, valamint a mély és a sekély behatolás módozatai, nos, mindeme dolgok magukban foglalják a nemi egyesülés titkát és biztosítják az öt elem ritmusát. S mindazok, akik ezen

szabályok által vezettetik magukat, eljutnak a hosszú élethez. Azok pedig, akik ellenükre cselekednek, bajt hoznak magukra és vesztüket okozzák. Miért ne adnánk tovább a nemzedékek tízezreinek mindazt, ami csak hasznára lehet mindnyájunknak?” (DXZ, II.)

Vátszjájana jóval gyakorlatiasabb, tüstént az élet 64 tudnivalóját ismerteti – már ti. a művelt és jómódú osztályok életmódjának a tudnivalóit. Dong-xuan tovább fejtegeti a kozmikus törvényekkel való összefüggést:

„Dong-xuan mester így szólott: Az Ég voltaképpen balfelé forog, a Föld pediglen jobbfelé. Így következik egymás után a négy évszak, szól a férfi és követi az asszony, felül van a cselekvés, alul pedig az önelégültség; ez a természetes rendje minden dolgoknak. Ha a férfi mozdul, de anélkül, hogy az asszonytól választ kapna, vagy ha az asszony izgalomba jön, de anélkül, hogy a férfi néki tetszését keresné, akkor a nemi aktus nemcsak a férfinak lesz ártalmára, de kárt okoz az asszonynak is, mert ez nem lenne egyéb, mint a Yin és Yang között kialakult

viszonynak ellenére tenni. Ha ezen a módon egyesülnének, akkor sem az egyik, sem a másik nem találna semmi jót az aktusban. Tehát a férfinak is, az asszonynak is a világrendben elfoglalt helyük szerint kell mozogniok, úgy illik, hogy a férfi felülről hatoljon lefelé, az asszony pedig len alulról fogadja őt. Ha ilyen az ő egyesülésük, akkor lehet azt mondani, hogy Ég és Föld teljes összhangban vannak.”

„A mély és a sekély, a lassú és a sebes, az egyenes és a függélyes lökések semmiképp sem egyformák, mindegyiknek megvannak a maga sajátosságai. A lassú lökésnek a horogra akadt ponty mozdulatára kell hasonlítani, a sebes lökésnek pedig a széllal szemben repülő madárra. Bevezetve és visszavonva, alulról fölfelé és balról jobbra mozgatva, művelet közben egy-egy szünetet tartva, avagy azt szakadatlanul folytatva, ezeknek a mozgásoknak megfelelően igazodniok kell egymáshoz. Mindegyiküket az arra rendelt pillanatban kell alkalmazni, és nem szabad makacsul megmaradni egy

és ugyanazon fajtánál csupán azért, mert abban alkalmasint kedvet találtunk.” (DXZ, III. és IV.)

Az indiai Káma-szútra is elsősorban a házasesetre kíván megtanítani, a kínai is. Vátszjájana hangsúlyozza: „A Káma gyakorlása az alantasabb osztályok nőivel, a kasztjukból kiteszított nőekkel, a kéjhölgyekkel és a kétszer férjezett asszonyokkal sem elrendelve, sem eltiltva nincs.” És hozzáteszi: „A Kámának ily nőekkel való gyakorlása nem ismer más célt, csak az élvezetet.” (VKB, Második rész, V.) A konfuciánusok is elfogadták a korai századokban a taoista ars amatoriák tanításait, de azt kizárólag a házasesetre vonatkoztatták. A konfuciánus felfogás a halhatatlanság biológiai fogalmát alakította ki: az ember utódaiban válik halhatatlanná – a házaseslet célja tehát a minél tökéletesebb utódok létrehozása. Ezt a felfogást a taoisták sem vetik el, de számukra fontosabb a halhatatlanság fizikai megoldása: az élet meghosszabbítása. Ezért foglalkoznak olyan gonddal – az elixírek kotyvasztásán kívül – a légzéstechnikával, az egészség megőrzésének és a betegségek

elkerülésének mindenféle módjával és a nemi élet helyes, vagyis egészséget biztosító technikájával is; az, hogy ez a házasságban vagy azon kívül történik, az ő traktátusaikban mellékes körülmény. A férfi és nő viszonya sem társadalmilag, hanem kozmikusán determinált náluk:

„Amikor egy férfi és egy nő első alkalommal érintkeznek, úgy illik, hogy a férfiú az asszonynak a balján foglaljon helyet, az asszony pedig a férfiúnak a jobbján. Ekkor a férfi keresztbe rakja lábait s az asszonyt a térdére ülteti. Megszorítja karcsú derekát, megcirógatja drága testét, baráti szavakat súg a fülébe s beleviszi a szenvedélyek párbeszédébe. Minthogy mind a ketten ugyanabban a helyzetben vannak, átkarolják és ölelgetik egymást, testük egymáshoz simul és ajkaik egymásét érintik. A férfi az asszonynak az alsó ajkát ízlelgeti, az asszony pedig a férfinak a felső ajkát. Csókokat váltanak s egymás nyálával táplálkoznak. Vagy pedig a férfi lágyan harapdálja az asszonynak a nyelvét, esetleg picinyt megmardossa az ajkait, továbbá kezébe veszi a fejét és megcsipdesi a



fülét. Miközben imígyen paskolgtják egymást és csókolóznak, ezernyi gyönyör nyílik ki nekik és száz meg száz búbánat hull a feledésbe. Azután pedig a férfi magához húzza az asszonyt, úgy, hogy az bal kezébe markolhassa az ő Nefrit Szárát, miközben ő maga a jobb kezével csiklandhassa annak Jadeit Kapuját. Amikor ez megtörténik, a férfi megbizonyosodhatik az asszonyi Yin erejéről, az ő Nefrit Szára pedig felágaskodik, mereven áll felfelé, kiszögellik hasonlatosan a hegység magányos bércéhez, amely a Tejútig üti fejét kiemelkedvén. Az asszony viszont tapasztalni fogja a férfias Yang erejét, a Cinóber Hasadéka megnedvesedik, bőséges váladéktól öntöztetvén, hasonlatos lesz az a völgy részéből felbuggyanó vizek magányos forrásához. Nem más ez, mint a Yin és a Yang természetes visszahatása, amely mesterséges eljárások által sohasem idézhető elő. Mihelyt a pár ebbe az állapotba érkezett, mindegyikük az egymással való egyesüléshez szükséges készenlétben van. Ha pedig a férfi hímtagja semmiképp sem akar felágaskodni,

avagy az asszony hüvelye nem képes megnedvesedni, akkor ezek a külső jelek valamilyen belső bajról árulkodnak.” (DXZ V.)

A kínai szöveg arról tanúskodik, hogy a kínai orvostudomány, elsősorban az anatómia, lényegesen magasabb fokon állott, mint az indiai – legalábbis Vátszjájana ismereteiben:

„Dong-xuan mester így szólott: Amikor egy férfi és egy nő nemi érintkezéshez kezd, mindig úgy kell helyet foglalniok, amiképp az fent le van írva, és csak ezután feketnek le együtt, az asszony akkor is balról, a férfi pedig jobbról. S amikor így lefeküdtek egymás mellé, a férfiúnak hátrább kell fordítania az asszonyt, hátára fektetni őt és széttárni a lábait, majd pedig föléje kell hágnia és combjai közé térdepelnie. Kisvártatva beledöfi az ő Nefrit Szárát a Drágalátos Kapu külső ajkai közé, ebbe az árnyas sáncba, amely alacsony fenyvesnek, mély barlang takarójának látszik. Arra fogja készíteni hímtagját, hogy ebben az előcsarnokban játszadozzék anélkül, hogy abbahagyná a szenvedélyes csevegést, illetve az

asszony szájában nyelvének szopogatását. Avagy fénylő orcáját fogja bámulni, s ugyanakkor fentről egy-egy pillantást fog vetni az Aranyos Hasadékra. Tapogatni fogja a hasát, a mellbimbóit és dörzsölgetni fogja a Kincses Teraszt. Ezeket művelvén, a férfiúnak vágyai lángra fognak lobbanni, az asszony pedig teljesen felbolydul lelkében. Akkor a férfi elevenen megmozgatja a Virgonc Csúcsot, majd fent, majd meg lent, végigdörzsölgetve egész mélységükben a Jadeit Ereket, egész magasságában az Aranyos Hasadékot, s így kénytelenítve magát az egész Vizsgák Csarnokának végigjátszására, végül is megpihen a Kincses Terasz jobb oldalán. Mindez nem lévén egyéb, mint kapu előtti szórakozás, mielőtt még behatolna a hüvelybe.” (DXZ, VI.)

Nagyon jellegzetes különbség mutatkozik az indiai szerelmi tankönyv és a kínai taoista kézikönyv között: az indiainak alapvető módszertana az osztályozás – a kínainak a leírás. Természetesen a két módszer előfordul egyikben is, másikban is, de a jellegzetességet mégis a fenti különbség adja. Az

osztályozás és felsorolás kedvelését az indiai szövegben talán összefüggésbe hozhatjuk az indiai társadalom legfeltűnőbb vonásával, a merev és részletekig szabályozott kasztok rendszerével. A kínai szövegben viszont a leírás olyan fiziológiai, sőt, lélektani részletezésig megy el, ami a régi kínai empirikus természetismeretnek és technikának a maga korában rendkívüli fejlettségével mutat rokon vonásokat, s egyben magyarázza azokat a vívmányokat, amelyekkel a kínaiak egészen az újkor elejéig messze megelőzték az európai természetismeretet és technikát is.

„Abban a pillanatban, amikor a Cinóber Hasadékból bősz folyadék patakzik, akkor hatoljon belé a Virgónccs Csúcs egészen egyenesen, folyadékot eresztve magából, amely összevegyülve az asszonyával teljesen átáztatja a Szent Síkságot fent s a Homályos Völgyet lent. S ekkor a férfi lásson hozzá erős mozdulatokkal, hogy hirtelen betaszítsa s ismét kirántsa tagját, de oly ügyesen, hogy az asszony, magán kívül az izgalomtól, irgalomért esedezék. S

ekkor a férfi vonja ki a tagját s vászonkendővel törölgesse meg, mind a magáét, mind az asszonyét. S ekkor vezesse be ismét Nefrit Szárát mélyen a Cinóber Hasadékba, mígnem elérkezik a Yang Teraszig. Tagja pedig hasonlatos legyen a szilárd sziklafokhoz, amely eltorlaszolja a völgy mélyét. S ekkor újra lásson mozgáshoz és könnyű taszításokkal adjon jókora, meg-megszakított ütésekkel, amelyek mélyre hatolnak, s irányítsa azokat különbözőképpen, majd lassan, majd meg hirtelenül, majd távolra hatóan, majd meg gyengén, a huszonegy lélegzet ritmusára.”

„Akkor pedig a férfi szaporázza meg a gyors és mélyre hatoló lökésekkel, az asszony pedig kövesse mozgását és utánozza ritmusát. Virgonc Csúcsa, miután megostromolta a Magformájú Üreget, hatoljon előre egészen annak legmélyéig. Azon a helyen pedig tagjával néhány fordulat megtétele után észrevétlenül térjen át rövid lökésekre. Amikor pedig az asszony, hüvelye megtelvén nedvekkkel, elérkezik a kék tetőpontjára, a férfi vonja vissza hímtagját. Vagyis hogyha nem vonja vissza, megindul az magától is,

mikor elkezdi petyhüdni; ha azonban mégis meredt maradna, vonja ki mindenképp. Bizony attól a pillanattól, amikor kártékony már a férfinak, hogy kivonja petyhüdt tagját, jobb, ha semmit sem tesz. S erre a férfinak aggodalmasan ügyelnie kell.” (DXZ, VII–VIII.)

A kínai szövegben az osztályozás nem mutat rendszert, inkább csak felsorolás, empirikus ismeretek egymás után való rögzítése. Viszont mind a felsorolásokban, mind a leírásokban nagy szerephez jut a költői hasonlat. Metaforikus elnevezések természetesen Vátszjájana szövegében is bőven vannak (vö. különösen VKB, Második rész, VI–IX. fejezetek), de ezek általában egyszerűbbek, színtelenebbek, mint a kínai szöveg elnevezései. Példa erre a testhelyzetek elnevezése. Dong-xuan mester „csupán harminc fő testhelyzetet” ismer; néhány ezek közül:

„6. *Kunkorodó Sárkány* (Az asszony, háton fekve, visszagyűrődik s felemeli lábát. A férfi, combjai közt térdelve, bal kezével visszatolja az asszony lábát és

egészen keble fölé helyezi, jobb kezével ugyanakkor bejuttatja Nefrit Szárát a Drágalátos Kapuba.)”

„11. *Csapongó Pillangók* (A férfi háton fekve széttárja lábait. Az asszony reá ül, széttartott combokkal, arccal feléje fordulva, lábait az ágyra helyezve, s derekasan fickándozik, a kezével tartva fenn magát. A Virgonc Csúcs ekkor mélyesztetik be a Drága Kapuba.)”

„15. *Nőstény Főnixek Tánca* (Az egyik asszonynak a férfi azt mondja, hogy feküdjék hanyatt, a másiknak, hogy üljön rá amarra. Az alul fekvő asszony felemeli karját, a másik pedig úgy ül rajta széttárt combokkal, hogy az egyikük nyílása egészen közel kerül a másikéhoz. A férfi szembefordulva velük eléjük térdel s ilyenformán hol az egyik Jadeit Kaput veszi munkába fent, hol meg a másikat alatta.)”

„21. *Fehér Tigris Ugrásra Készen* (Az asszony térden és kézen támaszkodik, fejét előre hajtva, a férfi mögötte térdel, s testét karjával középen átkulcsolva, bemélyeszi a Nefrit Szárát a Kapuba.)”

„24. *A Nagylábú avagy a Vadon Madara* (A férfi leül keresztbe tett lábakkal az ágyra. Megparancsolja egy

leánynak, hogy üljön az ölébe, arccal feléje fordulva, s belemélyeszi Nefrit Szárát a Drága Kapuba. Egy másik asszony, az első mögött állva, segíti annak mozgását, a leány rövid köntösének szárnyait rángatva. Minden bizonnyal ez az, ami a legnagyobb gyönyörhöz vezet.)” (DXZ, IX.)

Ugyancsak a költői, metaforikus eszközök dominálnak a taoista kézikönyvnek a technikai útmutatásaiban, amelyeknek ismét nem a rendszerezés, hanem a képgazdagság a legfőbb erénye:

„Dong-xuan mester így szólott: A Nefrit Szár ficánkoltatásának kilenc módozata van, azok pedig a következők: Egy, cséphadaróként használni, jobbra-balra, amiképp a vitéz tábornok szórja szét az ellenség sorait. Kettő, felülről lefelé csóválni, mint a vadló, amikor patakot ugrik át nagy szökelléssel. Három, visszahúzni és újra bemeríteni, mint ahogy a sirály röpdös a hullámok közt játszadozva. Négy, sebesen váltogatni a mély és a sekély ütéseket, amiképp a veréb csipdesi fel a rizsszemeket a malomkőről. Öt,



mély és sekély ütésekkel szabályosan ismételni, mintha sziklák süllyednének a tengerbe. Hat, lassúdadan hatolni előre, mint a lyukába téli álmra térő kígyó. Hét, sebes iramodással, amint a megrémült patkány iszkol üregébe. Nyolc, lassan emelni fel, mintegy vonszolva, ahogy a sólyom vesződik a mozgékony nyúllal. Kilenc, előbb felemelni, aztán fejjel előre, mint a szélrohamokkal dacoló nagy vitorla.”

„Dong-xuan mester így szólott: a behatolásnak hat módozata van, és pedig a következők: Egy, lefelé irányítani a Nefrit Szárát és hagyni oda-vissza járni a Lant Húrjain, amiképp a fűrész nyitogatja a kagylót, amely fénylő gyöngyöt rejt. Kettő, megrohamozni az Aranyos Hasadékot a Jadeit Erek fölött, mintha követ hasítanánk ketté, hogy kibontsuk nefritmagvát. Három, rohamra vinni a Virgonc Csúcsot a Kincses Terasz ellen, ahogy a vastörő hullik alá az orvosságtörő mozsárba. Négy, úgy jártatni a Nefrit Szárát be s ki, jobbról balra, mintha vasat kovácsolnánk. Öt, úgy körbe forgatni a Virgonc Csúcsot a Szent Mezőn és a Mély Völgyben, amiképp

földműves kapálja meg földjét ősszel. Hat, úgy dörzsöltetni egymáshoz a Xüan-pu és Tian-ting hegyormokat, ahogy a két hegyóriás egymásra roskad.” (DXZ, X-XI.)

A taoista kézikönyv legfontosabb fejezete, már ti. a taoista „életerő” megőrzése és helyes szabályozása tekintetében az, amelyikben a coitus reservatus technikáját tanítják:

„Dong-xuan mester így szólott: Amikor a férfi érzi, hogy magját hamarosan ki fogja bocsátani, mindig meg kell várnia, hogy az asszony elérje a teljes kiejérést. Mihelyt az asszony elérkezett oda, a férfi rövid lökéseket szaporázzon, hogy hímtagja abban a térségben játszadozzék, amely a Lant Húrjától a Magformájú Üregig terjed, mozdulatai pedig hasonlatosak legyenek a gyermekéhez, aki az anyja mellbimbója után kapdos a szájával. Azután a férfi hunyja be szemét és szedje össze lelkét; nyelvét szorítsa szájpadrálásához, feszítse ívbe a hátát és merevítse meg a nyakát. Tágítsa ki orrlukait egészen nagyra, húzza ki a vállát, zárja szorosra száját és

tartsa vissza lélegzetét. Ilyen módon magja nem fog elfolyni, hanem bensője felé fog felszállni saját erejéből. A férfi képes lehet teljesen szabályozni magjának ömlését. Amikor pedig asszonyokkal közösül, tíz esetből csak kétszer vagy háromszor bocsássa ki magját, ne többször.” (DXZ, XII.)

A legfeltűnőbb különbség az indiai Káma-szútra és a kínai között, hogy az utóbbi voltaképp nem csupán ars amatoria, hanem prenatalis paedagogia is. A taoista kézikönyvön is nyomot hagyott a konfuciánus felfogás, aminthogy az egész szellemi életben gyakran vegyül össze a kettő: az utódok nemzésének a szempontja itt is rendkívül fontos:

„Dong-xuan mester így szólott: A férfinak, aki gyermeket kíván, meg kell várnia, míg az asszony túlesik havi vérzésén. Ha azután a rákövetkező első vagy harmadik napon hál vele, fiat fog kapni tőle. Ha pedig a negyedik vagy ötödik napon, akkor leányt fog nemzeni. Az ötödik nap után a közösüléskor kibocsátott mag hatástalanul vész el.

A férfinak meg kell várnia a mag kibocsátásával, hogy a nő a kiejzés csúcsára érkezzék, de olyan formán, hogy a tetőpontot egy időben éri el mindketten. Amikor aztán a férfi azon a ponton van, hogy magömlése bekövetkezik, azt nagy bőséggel bocsássa ki magából. Azonban előbb fektesse az asszonyt hátára, hogy csillapítsa annak szíve dobogását, s azon legyen, hogy az összeszedje magát. Ami pedig az asszonyt illeti, hunyja be szemét és figyelmét igazítsa a férfiú magvára, amit befogadni készül...”

„Ha egyszer az asszony megfogant, kellemes munkákkal kell foglalkoznia. Pillantása kerülje el a gonosz látványokat, füle ne halljon rút szavakat. Minden nemi vágyát el kell fojtania s távol kell tartania magát az átkozódásoktól és cívódásoktól. Nem használ neki, ha megijed, sem pedig, ha túlhajtja magát. Kerülje a hiábavaló locsogást és ne engedje, hogy elcsügghessék. Ami pedig az étkezést illeti, ne éljen nyers, hideg, savanyú vagy borsos étellel. Ne kiránduljon sem kocsin, sem lovon, ne másszon

meredek hegyre, ne szakadék partjára, ne fusson le lejtőn, ne szaladgáljon. Nem tanácsos orvosságot szednie, sem pedig tűszúrásos vagy égetéses kezelésnek alávetni magát. Minden tekintetben illedelmes gondolatokkal kell foglalkoznia és folytonosan tanulmányoznia a Klasszikus Könyveket, amiket fennszóval szokás olvasni. Így lesz gyermeke okos és bölcs, törvénytisztelő és tisztességes. Ezt hívják a megszületendő gyermek nevelésének.” (DXZ, XIII–XIV.)

A taoista kozmogónia és asztrológia is szerepet kap a nemi élet megtervezésében:

„Dong-xuan mester így szólott: Ha a férfi kétszer olyan idős, mint az asszony, együttthalásuk kárt fog okozni az asszonynak. Ha az asszony kétszer olyan idős, mint a férfi, együttthalásuk a férfinak lesz kárára.

Ami pedig a testnek a kozmikus erők által befolyásolt helyzetét, valamint a nemi érintkezéshez kedvező időszakokat illeti, ezekről a következőket kell tudni:

Tavasszal: fejjel Keletnek feküdni. Nyáron: fejjel Dél felé. Ősszel: fejjel Nyugatnak. Télen: fejjel Észak felé.

A pozitív napok, vagyis a hónap páratlan számú napjai kedvezőek. A negatív napok, vagyis a hónap páros napjai kedvezőtlenek a nemi aktushoz.

A pozitív órák, azaz a reggeli egytől délig való órák előnyösek. A negatív órák, azaz a déltől este tizenegyig való órák előnytelenek a nemi aktushoz.

A legkedvezőbb időpontok tavasszal azok a napok, amelyek a *fa* elemhez tartoznak, nyáron a *tűz* elemhez tartozók, ősszel a *fém* elemhez, télen pedig a *víz* elemhez tartozó napok.” (DXZ, XV.)

A kézikönyvet szokás szerint receptek, elixírek és serkentőszerek, főzetek és labdacsok készítési eljárásai fejezik be. Az egyik készítmény hatását történet illusztrálja:

„A »Kopasz Tyúk Orvosság« meggyógyítja a férfinak öt szenvedését és hét kórját és megóvja őt a tehetetlenség ellen. Lu Ta-jing, Zhou prefektusa, hetvenesztendős korában jutott hozzá ehhez az orvossághoz s azután még három fiat nemzett.

Mindennap előírásosan bevette és (oly gyakran volt együtt feleségével, hogy) azt olyan hüvelyi fájdalmak vették elő, hogy se leülni, se lefeküdni nem bírt. Akkor a prefektus kihajította az orvosságot az udvarra, ahol is egy kakas felfalta. Ez a kakas pedig nyomban rákapaszzkodott egy tyúkra és tojózott vele napokon át szakadatlanul, mígnem a csőre csipkedésétől a tyúk feje teljesen kopasz nem lett. Ezért nevezik tehát ezt az orvosságot a »Kopasz Tyúk Főzetnek vagy Labdacsnak«...» (DXZ, XVI.)

Jellemző itt is a szöveg költőisége; ez a korabeli, de még a későbbi kínai tudományra is jellemző vonás. A tudomány és a költészet a prózában még nem válik élesen el: az értekező próza voltaképpen mindig szépirodalmi esszé. Ez a költőiség megmutatkozik stiláris vonásokban (magyarázat metaforák segítségével), terminológiában (szimbolikus és esztétikus jellegűek a szakkifejezésnek szánt, pl. anatómiai elnevezések) és költői toposzokra való utalásokban (ugyancsak az elnevezéseknél figyelhető meg). Az epikus jellegű kifejtés, ami a régebbi

szövegekben uralkodik, itt már csak egy alkalommal figyelhető meg (a „Kopasz Tyúk Orvosság” nevének magyarázatánál).

Mi, európaiak kissé csodálkozhatunk azon, hogy milyen fejlett biológiai, anatómiai, sőt, lélektani ismeretei voltak ennek a kínai korszaknak. Amint van Gulik egész könyve, a közölt szemelvények is arról tanúskodnak, hogy az ars amatoria az egész középkori kultúrának meglepően fejlett ága volt, nemcsak a taoista – mágikus praktikákkal bőven megterhelt, de mégis sok eredményt felmutató – orvoslás tudományának egyik ágaként, hanem a művelt rétegek köznapi tudásának szerves tartozékaként is. S ennek ismeretében már nem tarthatjuk váratlan vagy rendhagyó jelenségnek a késő középkori kínai erotikus regények egész problematikáját sem, de egyáltalán megérteni és értelmezni őket is csak ennek a kultúrának az ismeretében tudjuk.

*(Helikon, 1974/2)*



## *A szerelem imaszönyege*

Bármily meghökkentő első hallásra, a régi kínai irodalom egyik gyöngyszeme ez a pornográf történet. A gyöngy szó itt nem a szokványos, elvonttá homályosult értelmében, hanem konkrétan értendő: a kínai irodalom tengerének mélyén született és vegetált évszázadokig, hogy végre, napvilágra kerülve, az előítéletek kagylójának feltörésével ragyoghasson fel az emberi kultúra fényei között.

A kínai irodalom tengerében az olvasmányos próza, a regény és az elbeszélés sosem kapta meg a hagyományos értékrendben azt a rangot, ami a hozzá hasonló műfajokat Európában természetes hozadékként övezte. A korszaknak, amelyben született (Ming kor, az utolsó nemzeti dinasztia három évszázada: 1368–1644), 164 regényét gyűjti katalógusba egy japán tudós a 18. században: ez a mai

regényterméshez képest semmi, de a 17. század Kínájában, ahol az olvasni tudó közönség száma igen kicsiny, bizony tengernyi. S ennek a tengernek csak a legalján létezhetett ez a regény – hiszen témája, a szerelem, annak is testi vonatkozásaiban megörökítve, nem tartozott az uralkodónak tekintett konfuciánus erkölcsstan szerint a nyilvánosságra. Olvasták persze, amíg lehetett, elsősorban az olvasni tudók. De a Mingeket megdöntő mandzsu uralkodók kora (Qing-dinasztia: 1644–1911), s az utána következő idők nem kedveztek az ilyen irodalomnak: indexre tették, betiltották, kiadását nem engedélyezték. Illegális kiadások azért voltak, s a kevésbé prűd japánok lelkesedve fedezték fel és adták ki eredetiben is, fordításban is a hazájában tilalmas évszázadok alatt is.

A huszadik század elejének nagy műveltségű kínai írástudói persze számon tartották. Lu Xun, a század egyik legnagyobb szelleme (1881–1936), a „Kínai regény vázlatos története” című alapvető munkájában egész fejezetet szentel a kínai erotikus

regény Ming kori „hullámának”, s ebben a *Rou Pu Tuan-t a Jin Ping Mei* (magyarul: Szép asszonyok egy gazdag házban, Európa, 1968.) után az első helyre teszi s azzal egyenértékű remekműnek ítéli. De már az ez idő tájt megszületett modern irodalomtörténeti munkákban nem említik. Csaknem természetes tehát, hogy a századfordulón és az utána születő európai – egyébként kitűnő – irodalomtörténetekben sehol sem esik róla szó. A hazai, Tőkei és Miklós által írt, *A kínai irodalom rövid története* (Gondolat, 1960.) sem tud róla.

Nem is csoda. Hiszen Franz Kuhn (1884–1961), a kínai regények fáradhatatlan fordítója, maga is csak 1943-ban hallott róla először egy Párizsban és Freiburgban kutató fiatal kínai tudóstól. Hosszas nyomozás után jutott hozzá 1956-ban egy japán, majd egy év múlva egy kínai kiadás példányához (Hongkongból). A kitűnően ellátott európai könyvtárakban (Párizs, London) hiába kereste, sehol sem tudtak róla. (Azt hiszem, Európában ma is csak az általa beszerzett eredeti példányok léteznek, mert

szülőházájában, természetesen, ma sem kedvelik a regényt.)

Franz Kuhn nyomban rájött, hogy remekmű van a kezében. Tüstént nekilátott és két esztendő munkával le is fordította. A zürichi Die Waage kiadó vállalkozott is megjelentetésére. És itt következik az előítéletek „kagylójának feltörése”: a kis példányszámban, merész illusztrációkkal kiadott könyv óriási botrányt kavart. 1959-ben, miután két kiadás kb. kétezer példánya elkelt, megjelent a rendőrség, és államügyészi határozattal elkobozta a maradék példányokat. A kiadót elítélték, sok-sok szakértő véleménye alapján a fordítót felmentették. A Német Szövetségi Köztársaságba került és buzgó vámtisztviselők feljelentései nyomán ott is bíróság elé vitt példányok alapján újabb per kezdődött, de ezúttal (1963, Baden-Baden) megértőbb ítélet született. Ennek köszönhető a Fischer Taschenbuch kiadó húsz esztendővel későbbi „paperback” kiadása: kisebb méretű és kevésbé „felháborító” illusztrációkkal. A Fischer-kiadás és a mi kiadásunk illusztrációi ezeken

alapulnak, forrásuk a kiadó rendelkezésére bocsátott Qing kori fametszetes kiadás képanyaga – az eredetik Robert H. van Gulik magángyűjteményéből valók.

A regény ettől kezdve elindult európai útján. 1962-ben jelent meg franciául (P. Klossowski, *Étiemble* előszavával!). Az angol fordítás Kuhn nyomán készült. És megkezdődött irodalomtörténeti értékelése, esztétikai elemzése és kritikai méltatása, amit, érthető, még mindig nehezít az eredeti elérhetetlensége. Szerencsére a korszakról, az íróról – bár inkább csak a színműíróról – eddig is elég sokat tudhattunk; a kritikai megítélés alapja pedig bizvást lehet Kuhn fordítása – itt azonban a stílus, a nyelvi megformálás megítéléséről le kell mondanunk, ami próza esetében talán megengedhető.

\*

A Ming-dinasztia akkor állt hatalma csúcspontján, amikor Yong Le császár Nankingból Pekingbe helyezte át székhelyét (1421). Az elkövetkező kétszáz

esztendő alatt a pompásan szervezett adminisztráció tudta csak késleltetni a gyöngé kezű uralkodók és udvari eunuchok intrikáiba vesző kormányzat hanyatlását és elodáztatni végső bukását. Az 1500-as évek végén a korrupció és a féktelen élvhajhászás félelmetes méreteket öltött – elsősorban a pekingi udvarban és környezetében. A világvége hangulatot csak erősítette az az egyesek által észlelt, de a többség által negligált fenyegetés, amely az Északon erősödő mandzsu hatalom bírvágyának jeleiben rejlett.

Az udvar Pekingbe költözésével a Jiang-nan (a „Folyamtól Délre” eső terület), a kínai kultúra tradicionális fészke, úgy tűnik, még meg is könnyebbült. A vidék gazdag kereskedői – a tengerpart közelsége és a Nagy Csatorna végállomása jóvoltából kialakult polgárság – helyhez kötöttek voltak, akár a művészi kézművesség – nemes nyersanyagok és családi tradíciók okán ide kötődő – műhelyei. A volt főváros, Nanking, s a keleti, természeti fekvésük révén is vonzó városok, mint Hangcsou, Szucsou, Jangcsou, bizonyára ezért

vonzották az irodalom és a piktúra, kalligráfia, zene és színház jeles művelőit, akik ugyancsak maradtak – többre becsülve a természeti szépségeket és a „genius loci”-t a pekingi udvar állandósult, s olykor kegyetlen kifejtetű intrikáinál. A szabadosság itt is uralkodott, de – ellentétben a pekingi udvart nyomasztó gátlástalan hatalmasságok kénye-kedvének kitett szervilizmussal – a szellem fölébe tudott kerekedni mindennek. Társaságokba tömörült kitűnő költők és tudósok, könyvkiadók és fametsző műhelyek, a díszítőművészet remekeit produkáló keramikusok, fafaragók, drágakőcsiszolók, selyemszövet és – hímzéskészítő manufaktúrák éppen úgy virágoztak ezen a tájon, mint a gazdag kereskedők és az udvartól ide visszavonult rangos és jómódú ex-hivatalnokok pompás kertjei (nagy részük ma is látható, pl.: Szucsouban). A korabeli feljegyzések tanúsága szerint (s erről még regényünk is ejt szót) a kényurak rangkórságos vetélkedésének kitett és olykor kegyetlen leszámolásoktól véres pekingi bordélyokkal ellentétben a híres déli bordélyok (mint a nankingi

„úszó házak”, azaz bárkákon berendezett nyilvánosházak, a szucsoui festett hajók stb.) inkább a költők és festők, muzsikusok bankettjeinek és koncertjeinek voltak a színhelyei. És, természetesen, a közönséges prostituáltak rovására itt sokkal nagyobb szerephez jutottak a művelt, zenéhez és tánchoz, sőt, költészethez is értő „szépségek” – kurtizánok, akik ugyancsak megválogatták és megválogathatták klienseiket. Természetes, hogy a gazdag polgárok boldogan vettek részt, erszényükkel is, az ilyen, költők és művészek által megtisztelt vacsorákon, baráti összejöveteleken.

Ebbe a világba született bele regényünk szerzője, Li Yü (1611–1680). Szülőhelye Lan-ji, egy Csekiang tartománybeli falu, de családjá jó módban élt és természetesen taníttatta. 1635-ben, 24 éves korában sikerrel helyt is állt az első vizsgákon a tartományi székhelyen s megszerezte a xiu-cai fokozatot. Nekirugaszkodott a következőnek is, de az tíz esztendő alatt sem sikerült. 33 éves, amikor a mandzsuk elfoglalják Kína trónját (1644), s hamarosan



meghódítják a Délt is: Li Yü ekkor végleg lemond a hivatali karrierról, s a szabad írástudó életformáját választja.

Az élet, a hatalomátvétel hónapjait, helyenként éveit nem számítva, lényegében változatlanul folyik tovább a birodalomban. A mandzsuk, rendkívüli politikai realitásérzékkel, csak az ellenőrzést bízzák katonáikra – az adminisztrációt megtartják, legfeljebb korrigálják. Első nagy uralkodójuk, Kang-xi császár, akinek uralmát élete utolsó évtizedeiben Li Yü is megélte, rendkívüli személyiség volt: a kínai kultúra tisztelője és éltetője. A mandzsuk persze nemzeti identitásukat adták fel zseniális uralkodóik (Kang-Xi és unokája) realitásokat tisztelő politikájáért: hihetetlenül gyorsan kínaivá lettek maguk is.

A kínai írástudók – hivatalnokok és hivatalnokjelöltek – azért, a maguk módján, védekeztek, még ha a behódolás kénytelenségét tudomásul is vették: sokan vonultak vissza a hivataloktól – a passzív rezisztencia jeleként –, sokan bezárkóztak. Bezárkózva pedig a szabados élet ellen

emeltek szót. (A gyakorlati ok: meg akarták óvni a hódítóktól családi ágyuk tisztaságát.) Az állásfoglalás különös módon (vagy tán nem is különös módon, hiszen a mandzsuk is tiltották a kínaiakkal való házasságot!) a császári udvarban erős támaszt kapott: a mandzsu uralkodók a pápánál is pápábbak lettek, s könyörtelenül üldözték a szabados életfelfogás minden megnyilvánulását, az erotikus regényektől kezdve az erotikus képekig mindent – a konfuciánus erkölcsstan nevében. Természetesen, sosem teljes sikerrel: Li Yü könyve is, erotikus fametszetek is megjelentek titokban, dacolva császári rendeletekkel és tiltásokkal mindvégig a Mandzsu korban.

Mert Li Yü könyve, a Rou Pu Tuan már 1634-ben, tehát a Mingek bukása előtt 10 évvel (szerzője 23 éves ekkor) megjelent. Még nem tette le első vizsgáját sem, s híres lett. (Lehet, hogy második vizsgáján épp ez a „hírnév” volt az akadály?) A regény, merész és fölényes írnitudással, remek cselekményszövéssel nyilván megnyerte a déli írástudó körök, egyébként az efféle csemegékre igencsak érzékeny irodalmár

kortársak tetszését. Az első kiadás bevezetőjének írója „klubtag”-ként szignálja írását – nyilván az akkor és ott virágzó irodalmi klubok valamelyike vállalta a kiadás költségeit, éppen szellemi és művészi értékeit illető egyetértő véleményként.

Li Yü élete ezentúl tehát a szabad írástudó és művész szükségképp változatos és hányatott élete. A mandzsu uralom megszilárdulása, az élet konszolidálódása után a vándoréletre adja a fejét. Praktikus oka van ennek: a rászakadt családi háztartás 40 főnyi személyzetét otthon képtelen eltartani. Elindul hát mecénásokat, pártfogókat keresni. Ez a régi Kínában megszokott dolog: rangos hivatalnokok és gazdag kereskedők egyaránt kötelességüknek tartják dús ajándékokkal, készpénzzel is viszonzni a művészi teljesítményeket, akár egy költeményt, akár egy képet. Li Yü sajátos megoldást választ: színtársulatot szervez, összegyűjt egy tucat jó színésznőt és velük indul vándorútra. Jeleneteit, színdarabjait maga írja és tanítja be, sok színésznője saját nevelése. Ezzel a társulattal jelentkezik gazdag

hivatalnokok rezidenciáján. Mindig örömmel fogadják, produkcióinak sikere van, s híre megelőzi a következő vendéglátónál. Négy év alatt csaknem az egész birodalmat bejárja társulatával. Voltaképp ekkor születnek azok a színművei, amelyek a klasszikus irodalomtörténetekben és a klasszikus színházban is (repertoárdarabokként) napjainkig őrzik a nevét. (A „Tíz Színmű” c. gyűjteménye számos kiadást megért – bár színműveinek tényleges száma jóval nagyobb.) Vagyonra persze ebből sem tett szert. Bizonyosság rá szomorú elhatározása: 1648-ban eladja családi birtokát s maradék pénzén kis házat vesz Hangcsouban, a csodálatos Nyugati Tó partján – ekkoriban veszi fel a Tóparti Szalmakalapos Halász (Hu-shang Li-wang) költői nevet. Itt esszéket ír, békés tóparti rezidenciájának idilli örömeit élvezve. Ez az esszégyűjteménye sem egyértelműen méltányolt, de Lin Jü-tang a kínai életművészet „par excellence” aforizmáiként idézi híres könyveiben (Lin Yutang: Mi kínaiak, A bölcs mosoly, Révai 1939.).

1657-ben első ízben látogat el Pekingbe. Hazatérve Nankingban telepszik le. A déli kapu mellett vásárol egy kicsiny kertes házat, nyilván a hangcsoui árán. Némi rezignációval nevezi el „Mustármag Kertnek” (Jie-zi Yuan) – piciny méretére utalva. Ez a piciny kert azonban hatalmas jelképpé nőtt az utókor s a világhír tekintetében. Li Yü ekkor könyvkiadással (és könyvkereskedéssel) kezdett foglalkozni. A nankingi híres fametsző műhelyek és a színes fametszet-albumok (Hu Cheng-yen „Tíz Bambusz Csarnoka” c. albumai még a Ming-uralom utolsó éveiben jelentek meg) adták az ötletet: festőtankönyvet kellene készíteni. Veje és neves festő barátai segítségével állította össze a kínai piktúra máig legismertebb (Európában is többszöri utánnyomásban, reprodukálásban kiadott) tankönyvét. 150 monokróm metszet illusztrálja a tusfestés témák szerint bemutatott technikáit, az utolsó kötet pedig színes nyomású példákat ad. Világhírét voltaképp ez a műve – amelynek kiadója és előszó-írója volt – teremtette meg. Az 1659-ben megjelent első és az ezt követő

kiadások nyilvánvalóan anyagi eredményeket is hoztak.

A nyughatatlan és sokoldalú művész 1666-ban újra útra kel. Először Pekingbe megy, majd Hszi-an felé tart, ahol jeles mecénás várja. Az út azonban személyes életében is jelentős változást hoz: útközben ismerkedik meg Jiao Qi-vel, a korszak híres színésznőjével, aki nemcsak társulata sztárja lesz, hanem felesége is (nem első, de „kedvenc” feleség). A színtársulattal való vándorutak tovább folytatódnak: 1670-ben a tengerparti tartományokat látogatja meg s eljut egészen Kantonig, két év múlva már Hupei tartomány városaiban jár, majd Sanhsziba megy, ahol a tartományi helytartó vendége. Nankingi házát és kertjét, a Mustármag Kertet, újabb anyagi gondok miatt 1674-ben eladja. Csak egy év múltán sikerül – ismét nagyvonalú pártfogók segítségével – vásárolnia egy kertes házat, ismét Hangcsouban. Itt írogat: novellákat. 1677-ben még Vucsou-ba utazik, hogy a tartományi székhelyen vizsgázó és az övéhez hasonló rangot elnyerő két fiának gratuláljon. Többé már nem

mozdul ki hangcsouí házából. Ott is hal meg, 69 éves korában.

\*

Szinte hihetetlen, hogy ezt a regényt egy 23 esztendős fiatalember írta. Igaz, ne feledjük, ez a „kínai Shakespeare” (Franz Kuhn aposztrofálja így, valóban kortársa Shakespeare-nek, aki maga sem volt sokkal idősebb, amikor a Tévedések vígjátékát vagy a Titus Andronicust írta!) Délen született, ahol az emberek korábban érnek. De az is lehet, hogy a dátumokban tévedünk, hiszen ezt a bizonyos első kiadást még senki sem látta, csak emlegetik a későbbi kiadások. Elődje a másik híres erotikus regény, a Jin Ping Mei (Szép asszonyok egy gazdag házban), aminek szerzője ismeretlen maradt, néhány évtizeddel korábban jelent meg. Elődje, de semmiképp sem mintaképe.

Csak a teljesen felületes ismeret mondathatta azt néhány kritikussal, hogy a két mű közül a későbbi az első mintáját követi. Legföljebb annyi a közös bennük

- de ez a korszak közös vonása -, hogy mindkettőben merész részletezést kapnak az erotikus elemek. Minden másban különböznek. A Jin Ping Mei története olyan polgári környezetben játszódik, amelynek a kultúrához, szellemi értékekhez semmi köze: főhőse egy gazdag patikus és gyógyszerkereskedő, akinek egész életét az ösztönszinten megélt szoknyapecérség tölti ki - sodródik egyik nőtől a másikig s mindig kezdi előlről. A Rou Pu Tuan főszereplője viszont költő és irodalmár, aki kifejezetten írói élményszerzés programjával vándorol szerelmeket keresve végig a birodalmon, és bár a társadalom alsóbb régiójában is tesz látogatást, voltaképp a saját írástudó körében él. A Jin Ping Mei kétségtelenül legfőbb erénye, hogy a társadalom alsóbb rétegeinek, a főhős környezetének mindig színes és érzékletes leírását nyújtja, a Rou Pu Tuan viszont a környezet leírásában olyan vázlatos, mint egy tusfestmény, ellenben részletes jellemzéseivel, finom lélekrajzaival az alakoknak és cselekedeteiknek páratlanul mély elemzését adja.



A klasszikus kínai regény cselekménye, legalább európai mércével mérve, többnyire esetleges, leginkább a pikareszk-regényekhez hasonlítható: a főhős véletlenszerű találkozások során éli át kalandjait, az összekötő fonál az egyik kaland epizódszereplőjének főszereplővé emelkedése a következőben. Nem kivétel ez alól a szabály alól a Jin Ping Mei sem. Annál inkább a Rou Pu Tuan: talán az egyetlen olyan kínai regény, amelynek epizódjai szilárdan s következetes logikával követik egymást, egy nagyívű és tragédiát sejtető, de végül megbékéléshez vezető életpálya állomásaiként. A történet a Magányos Csúcs remetéje, a buddhista magány és elmélkedés szószólója és a fiatal, írói ambícióktól fűtött írástudó első, alternatívákat megfogalmazó dialógusától az élményszerző és valóban lélekismeretet gyarapító kalandok során át vezet a végső válaszig, a remete diadaláig és a megpróbáltatások során megtisztuló Wei-yang Sheng, az Éjfél Előtti Tanítvány megnyugvásáig: ebben a cselekményben minden ennek az alternatívákat

kipróbáló és hitelesítő módszeres eljárásnak van alárendelve, s a részletek finom lélektani leírása is ezt szolgálja. A klasszikus kínai regényből többnyire büntetlenül hagyható ki egy-egy fejezet (s lehetne betoldható egy másik), s az európai fordítások ezt ki is szokták használni: rövidítenek a terjengősségre és önisméltásra hivatkozva. A Rou Pu Tuan ebben is kivétel: itt minden egyes fejezet szerves része a cselekménynek, bármelyik elhagyása megcsonkítaná, érthetetlené tenné az egész rendjét.

Ez a megkomponáltság olyannyira feltűnő, hogy a regény fordítóját (F. Kuhn) és másokat is (J. Fontein holland és H. H. Holz német sinológus) annak kijelentésére bátorított, hogy a Rou Pu Tuan voltaképp tézisregény: Kuhn még csak arra hívja fel figyelmünket, hogy a Magányos Csúcs remetéjének a ragadványneve (Bőrtarisznya) utalás Maitreya bódhiszattvára, aki nem más, mint az eljövendő kalpa (világkorszak) majdan uralkodó Buddhája – itt a földön jár-kelet most, egy tarisznyával a vállán, hogy kiismerje azt a világot, amelyet majd meg kell

váltania. Szerinte a regény kiútkeresés és recept az élvhajhász világ megváltására. F. M. Wiesner a német kiadás utószavában utal arra, hogy az első és az utolsó fejezetben kifejezetten a Chan-buddhizmus tanaira és módszereire vonatkozó leírások vannak. Fontein egyenesen azt a konklúziót hiszi a regény mondanivalójának, hogy a szerelmi kalandokat jelentő „húsból való imaszőnyegen” az ember ugyanoda jut, ahová a buddhista elmélkedést jelképező gyékényszőnyegen: ráébred a világ hívságára és eljut a vágyakról való lemondáshoz – ami a klasszikus buddhizmusnak és a Chan-nak egyaránt alaptétele. Holz pedig azzal próbálkozik, hogy kimutassa: a regény cselekménye is, figurái is a mahájána buddhizmus katekizmusának felelnek meg – a kalandok az igazsághoz vezető „ösvény” állomásai, a szereplők pedig egytől-egyig a Tan patrónusainak, illetve dharmáinak (tantételeinek) a jelképei.

Annyi bizonyos, hogy – a klasszikus európai irodalomtörténeti fogalmak szerint – a Rou Pu Tuan lélektani „fejlődésregény”. A klasszikus regényekben,

így az elődnek tekintett Jin Ping Mei-ben is, a főhősök változatlanok: Hszi-men Csing tökéletesen ugyanaz a primitív, ösztönösen cselekvő lény kezdettől végig. A Rou Pu Tuan főhőse, Wei-yang Sheng, az „Éjfél Előtti Tanítvány” azonban fejezetről fejezetre megújul: új meg új tapasztalatai birtokában nő fel addig, hogy végső megoldásként elfogadja a Magányos Csúcs remetéje által javasolt megoldást, a buddhista magány és elmélkedés életformáját.

Ennek a fejlődésregénynek kiemelkedő vonása a lélektani mozzanatok meghökkentően korszerű leírása. Egyrészt a szerelmi élet és annak lélektani rugói kapnak hihetetlenül pontos – és a mai lélektan tanításainak is megfelelő – leírásokat, mind az erotikus mozzanatok és tevékenységek, mind az azokat kísérő lelki reflexiók megörökítésében. Másrészt a társadalmi-lélektani megalapozás kap – zseniális húzással – hitelt érdemlő tanúságot Sai Kun-lun (Kun-lun Vetélytársa), a besurranó tolvaj személyében és tapasztalataiban. Ez a figura, Le Sage „Sánta ördögének” (1707) előképe, ráadásul jóval

reálisabb formában, abszolút hitelesen vezeti be a regény főhősét az általa szerzett társadalmi és lélektani tapasztalatok rejtelseibe. Ennek a figurának a cselekménybe illesztése ugyancsak példátlan a kínai regényirodalomban – s voltaképp az író dramaturgiai tehetségének bizonyosága: a cselekmény legfontosabb pontjain beavatkozó „raisonneur” itt szerves és lélektanilag is, társadalmilag is teljesen jogosult figura. Hitelesek szociális és pszichológiai megfigyelései.

A regény többi erényét nem szükséges részletezni. De hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy a szerző a hivatalos konfuciánus etika és a buddhista tanok terén a megszokottnál jóval nagyobb jártassággal szövi cselekményét és kommentálja hősei cselekedeteit. A konfuciánus etika ismerete a kínai írástudó műveltség szükségszerű tartozéka, ez tehát obligát követelmény egy művelt szerzőnél. A buddhizmusnak, azon belül is a Chan-tanításoknak az ismerete azonban különleges helyet biztosít szerzőknek a kínai irodalomban, s bizonyos

mértékig jogossá teszi az európai kritikusoknak azt a véleményt, hogy a műben Chan-buddhista tanmesét is láthatunk. Végül pedig ne feledkezzünk meg egy ugyancsak ritka erényről: a történetekben a kínai regényekben megszokottnál jóval erősebb humorérzék nyilvánul meg. Maga az alapszituáció is humoros: a szellemi magasságokban szárnyaló írástudó egy besurranó tolvajtól kap leckét s azután szüntelen segítséget kalandjai lebonyolításához – a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy ezt a szituációt a szellem embere rovására teremti és aknázza ki.

\*

De néhány szót arról, mi az erkölcsös és mi az erkölcstelen – ami a svájci per alaptézise volt három évtizede.

A régi Kínában az erotika konkrétumairól beszélni, legalábbis a konfuciánus, hivatalos etika szerint, nem volt illendő. A regény későbbi, mandzsu kori tilalmazása is ezen alapult. Ennek az etikának a

szabályai szerint tilos volt egy hölgynek a kezét megérinteni beszélgetés közben – ha a teácsésze átnyújtásakor véletlenül megérintette a férfi a háziasszony kezét, bocsánatot kellett kérnie. Ugyanakkor ne feledkezzünk el arról, hogy – bár a gyermekek nemük szerint szigorúan el voltak zárva egymástól – a házasságok gyermekek között köttettek: tizenévesek gyakorolhatták a szexualitás minden formáját, ha a házasság, amit a család szerzett a fejük fölött, összekötötte, sőt, összezárta őket.

Ráadásul ott volt a többnejűség bevett intézménye. A férfi annyi feleséget – pontosabban: egy főfeleséget és annyi ágyast – tarthatott, amennyit meg tudott vásárolni és el tudott tartani. A főfeleség olykor kegyvesztett lett, mert valamelyik ágyas előbb szült fiúgyermeket, mint ő. De a főfeleség és az ágyasok mellett ott voltak még a szobalányok, szolgálók, akiknek ágybeli szolgálatait elnézték, olykor egyenesen jó néven vették a „hivatalosok”. Bizonyos íratlan szabályok – no és a józan ész tanácsai – szerint ajánlatos volt a férjnek a feleségeket jól

proporcionáltan részesíteni kegyeiben. Ha erre nem ügyelt, bizony terhes, családon belüli féltékenységek és civódások veszélyének tette ki magát és házáat.

Nos, éppen ez a magyarázata annak, hogy az egész társadalom jóindulatú szemhunyással vette tudomásul a szerelmi tankönyvek használatát a családon belül. Az illusztrált tankönyvek természetesen abban is segítségére voltak a sok kötelességre kényszerült férjnek, hogy mindenik jogosultnak kedvébe járjon. Éppen ezért az ilyen irodalom a gyakorlati kézikönyvek közé tartozott (mint a kalendárium, a földművelés szakkönyvei stb.), s nem a magas irodalom körébe. Regényünk az irodalomnak és a képeskönyveknek – amelyek alkotói közt valóban jeles művészek is voltak – a használatára is tartalmaz konkrét példákat, s ezek joggal kapnak itt helyet, hiszen tipikus, megszokott eseteknek számítanak.

És még egyet: nem szabad elfelednünk, hogy a konfuciánus kínai számára a mi Bibliánk és egész ókori mitológiánk – éppen, mert nyilvánosságnak



szánt, nem benső, házi használatra való olvasmány: tele van rút pornográfiával! A görög istenek históriái éppen úgy, mint a bibliai történetek – számukra – ocsmánynál ocsmányabb házasságtöréseket, szexuális aktusokat írnak le, mesélnek el – szerintük – gátlástalan szabadossággal. A képek és szobrok, amelyeket mi az ókor s a középkor remekműveiként tartunk számon, számukra gyalázatos, elítélendő és elviselhetetlen képmásai az emberi bűnnek.

Az emberi kultúra, ma már tudjuk, egységes nagy egész. Minden eleme szükségszerű és kiszakíthatatlan része ennek a nagy egésznek. Hogy magunkénak vallhassuk, tudomásul kell vennünk és elismernünk, hogy a mienkén kívül vannak más értékrendek és más felfogások is.

*(Li Yü, A szerelem imaszőnyege, 1989)*

# *Buddhista szimbólumok*

## *Kínában*

A kínai szimbólumnyelv formálódása az ókor folyamán ment végbe: időszámításunk első századaiban írott formában is kodifikálódtak azok az eredeti kínai eszmeáramlatok, amelyek évezredekre megszabták a gondolkodást s az életformát is. Ezek az eszmeáramlatok két fő csoportba sorolhatók: az egyik a *Kong-zi*, vagyis Konfuciusz nevéhez köthető erkölcsi és állambölcseleti tanítások összessége, a másik a *Lao-zi* névvel jelzett természetfilozófiai, majd természetismereti tanok köre. Nemcsak a kiindulásul szolgáló bölcseleti irányzatok és fő művek (*Kong-zi*: Beszélgetések és mondások; *Lao-zi*: Az út és az erény könyve) éltek szimbólumokkal a nálunk megszokottnál nagyobb mértékben, hanem – s ez nekünk is természetes – a *Lao-zi* tanok köré fűződő, s az igen régi mítoszokat is magába olvasztó (gyakran

univerzizmusnak nevezett) hitvilág is. A kínai nyelv sajátosságai olyanok, hogy az absztrakció közvetlen, nyelvi formájú kifejezését nem teszik lehetővé, minden bizonnyal ezért állandósult a bölcséleti fejtegetésekben is a mítoszokban, legendákban kialakult képek és szimbólumok használata.

Ez az ókorban kifermálódott szimbólumvilág roppant kiterjedésű. Szimbolikus jelentést hordozhatnak elsősorban a természeti jelenségek, a *hegyek, tavak, folyók*, de a *kövek* is. Különösen fontosak és állandóak a hegyek (Kína „szent” hegyei) és néhány *ásvány* (a jadeit mindenekfölött). De az *állat- és növényvilág* számtalan alakja is természetes alkotórésze ennek a jelképhordozó világnak. Az idők folyamán persze kialakul egy sajátos *virágszimbolika* és egy általánosabb *növény-szimbolika* is – ezeknek a piktúrában fontos szerep jut: az ajándékozott képen (vagy tárgyon) egyetlen bambusz- vagy peóniaág dicsőítést vagy jókívánságot jelenthet, akár csak a denevér (állhatatosság, előkelőség és boldogság jelei). Másodsorban az ember alkotta *tárgyak* lesznek

jelképes értékűvé. Érdekes módon nem a *fegyverek*, hanem *főként a kultikus tárgyak*, amilyen a bronztükrő, bronzedény foglalják el itt a fő helyet. (A kard például csak ritkán, későn, s csak mágikus erejüként tűnik fel a jelképhordozók közt.) De az olyan ember alkotta produktumok is, amilyen a *szám* és az *írásjegy*, nagyon korán vettek magukra másodlagos, szimbolikus jelentéseket. A számmisztika az egész kínai kozmogóniának, de az erkölcsi rendnek is alapvető strukturáló eleme. Az írásjegyek sajátosságainak bizonyára nagy szerepük van a szimbólumkultúrában, hiszen konkrét analógiákra épülő rajzokra vezethetők vissza. (Legismertebb a nap és a hold jegye, amelyek mai formájukban is őrzik a képi eredetet, de ősi formájában az „ős” jelentésű írásjegy is őrzi a fallosz rajzát.) De igazi szimbólumoknak csak azokat a konkrét jelentésű írásjegyeket tekinthetjük, amelyekre másodlagosként rakódnak jelképes értelmek, amilyen például a „magas életkor” jelentésű *shou* jegy, amely megfelelő pozícióban (pl. egyetlen jegyként felírva egy tárgyra vagy képfelületre) a

hosszú élet kívánását, jókívánságot jelent. (Nem tartjuk viszont igazi szimbólumoknak azokat az írásjegyeket, amelyek homofónia okán hordoznak második jelentést, például ilyen a *fu*, amely denevért és boldogságot is jelenthet; kivéve, ha ez képi formában jelenik meg. A homofóniák felhasználása másodlagos vagy jelképes értelemre egyébként igen gyakori a nyelv sajátosságai miatt – a szókincs ugyanis fonetikailag kötött és nagyon szűk.)

S végül a természeti és az ember alkotta tárgyakon kívül ott van még a *legendák és mítoszok képzeletbeli lényei*nek (antropomorf és teriomorf alakoknak) hosszú sora. Ezeknek elsődleges megjelenése többnyire nyelvi formában és diszkurzív jelképekben történt, s csak később jelentek meg ábrázolásokban is. (Kivétel azért jócskán akad, például az ún. *tao-tie*-maszk, az ókori bronzedények igen gyakori ornamense, amelynek nevet is csak a modern tudomány adott, s jelentésével még napjainkban is adós.) Ezeknek többsége szimbólummá vált, s a későbbi szövegek, de sokszor a korabeliek is már, úgy

hivatkoznak rájuk, úgy idézik fel őket, mint bonyolult etikai vagy éppen pszichológiai kánonok és problémák megjelenítőit. *Legendás uralkodók, kultúrhéroszok*, természeti jelenségek és csapások (árvíz, napfogyatkozás stb.) előidézői, ritkábban égi jelenségek megszemélyesítői – megannyi mitikus vagy legendás alak. A teriomorf alakok közt pedig a – bizonyos mértékig Kína jelképévé is vált – *sárkány*, *s a többi égtáj-jelkép* (teknős, tigris, madár) mellett, s részben ezekkel is összefonódva, kibogozhatatlanul összevegyülve a kínai főnix, az egyszarvú és a kígyó, a béka és a többi *valóságos állatformájú, de varázsos tulajdonságokkal rendelkező lény* foglal helyet. A földművelés hőroza, Shen-nong éppen úgy ide tartozik, mint a Holdon tanyázó Chang-o holdtündér, vagy az örök életűnek tartott kabóca.

Ezt a máris hatalmas jelképi világot tovább gazdagítja a költészet, a feljegyzett népköltészet és a korabeli műköltészet; ez utóbbi aztán saját szimbólumrendszereinek kialakítása mellett mindig él a hagyományos jelképekkel is. Az individuális

szimbólumok és rendszerek mellett (vagy éppen helyükön) a középkor költői jelképvilága bontakozik ki, s ez leginkább talán egy (700 körül íródott) híres vers címét adó, tipikus kulcsszavakkal jellemezhető: tavasz – folyó – virág – hold – éj (Zhang Ruo-xu verse). Ez a középkori szimbolika a piktúrában is kialakul. A költészet és a piktúra jelképvilága rokonítható is, s az ókori kultikus szimbolikától eltérően *profán* szimbolikának nevezhető.

S ugyancsak tovább gazdagítja és színezi a kínai jelképek világát az egyetlen idegenből érkezett eszmerendszer, a buddhizmus. Hatóköre azonban mindig korlátozott marad. Néhány figurája ugyan teljesen kínaivá válik, kisebb részében pedig összeolvad az eredeti, ősi hitvilág alakjaival, de sem a népi hiedelmeknek, sem a költészetnek nem válik számottevő elemévé. A kivételek közé tartozik a buddhizmusnak az a középkorban kialakult, s eredetében is kínai szektája, amit chan buddhizmusként ismerünk. Ez a kivétel tanulságos

lehet a szimbólumalkotás kínai technikájának szempontjából.

\*

A sinológia nyugati művelői korán felfigyeltek a kínai szimbolika különös, a miénktől erősen különböző jellegére, és sorra adták ki az enciklopédikus munkákat az eligazodás megkönnyítésére.<sup>33</sup>

A középkori Kína szellemi arculatán új és meghatározó vonásként jelent meg s erősödött fel a buddhista vallás. A huszadik századra ugyan eltűnt – ha nem is nyomtalanul –, de a középkorban nemcsak Kínát határozta meg a buddhizmus, hanem azt mondhatjuk, Kína is meghatározta a buddhizmust:

---

<sup>33</sup> Néhány, a régiek közül még ma is jól használható munka a következő: *Lessing, Ferdinand: Über die Symbolsprache in der chinesischen Kunst.* (Ez az enciklopédikus jellegű tanulmány a *Sinica c.* folyóirat IX–X. számaiban – 1934–35 – jelent meg több folytatásban. Illusztrált.); *Werner, E. T. C.: Myths and Legends of China.* 1922. (Illusztrált, lexikonnak is használható, mert részletes névmutatója van. Több reprint kiadása elérhető ma is.); *Williams, C. A. S.: Outlines of Chinese Symbolism.* 1931. (Több reprintben megjelent, illusztrált lexikon. Angol nyelvű címszavai miatt nem sinológus is jól használhatja.). S természetesen számos más, nem teljesség-igényű munka, köztük lexikonszerű is, van forgalomban.



azokban a századokban, amelyek során szülőföldjén lassan kihalt, kínai földön előbb meggyökerezett, majd kiterébélyesedett, új hajtásokkal is gyarapodott. A középkori buddhizmus voltaképp nem más, mint a kínai buddhizmus.

A kínai buddhizmus történetének nagyjából három szakaszát különböztethetjük meg. (A negyedik szakasz, az újkori történet már a hanyatlás és fokozatos eltűnés időszaka Kínában.) Az *első szakasz* voltaképp a kínai buddhizmus előtörténete; az első hittérítők és az első fordítások időszaka – nagyjából az i. sz. 1. századtól az 5. századig tart. Kétségtelen, hogy az első építkezések és művészeti alkotások is erre az időszakra tehetőek: kolostorok és szentélyek, sztúpák azonban éppoly ritkaságszámba mennek ezekből az időkből, mint szobrok és képek. Még Dunhuangban és Yungangban sem maradtak fenn értékelhető dokumentumok, a többiről legfeljebb írásos feljegyzések alapján van tudomásunk.

A *második szakaszt* a 6. századtól a 10-ig számíthatjuk, s joggal tartjuk a kínai buddhizmus

virágkorának. Ebben az időszakban a buddhizmus időnkint az államvallás rangjára emelkedett, s bár olykor rövid ideig tartó üldöztetést is szenvedett, a szellemi életben általában és a művészetekben (az építészettől a piktúráig és plasztikáig) igen jelentős tényező volt. A tömegek életébe és gondolkodásába sosem hatolt be igazán, kolostori vallás volt és maradt virágzása idején is. Bizonyos azonban, hogy az egész akkori – elsősorban a Tang kori – kínai életben szüntelenül és messze sugárzóan jelen volt. Elég, ha arra gondolunk, hogy egy-egy kisebb buddhista kolostor minden városkában vagy közvetlen környékén működött. (Ez idő tájt egy nagy forgalmú kereskedővárosban, az akkori Yangzhouban, amelynek kb. félmillió lakosa lehetett, egy korabeli híradás szerint 49 buddhista kolostor működött.) A kínai buddhizmus egész plasztikai és pikturális panteonja ebben az időszakban formálódik ki, a mahájána írott hagiográfiája és teológiája ebben az időszakban fogalmazódik meg szobrokban és képekben (s kínai arcvonásokban és öltözetekben).

Ebben a második szakaszban jelenik meg, mint sajátos és eredeti kínai buddhizmus, a *chan*-szekta (*chan-zong*), amely a buddhista tanítást nyelvi szimbolikában tolmácsolja.

A *harmadik szakasz*, a túlérétt, dekadens buddhista kultúra időszaka (nagyjából a 11. századtól a 14-ig tart). Ez hozza meg a tanok szélesebb körben ható terjesztését a könyvnyomtatás révén; és ebben az időszakban születnek meg a *chan*-szekta írásba foglalt dokumentumai is, ugyancsak nyomtatásban. A képi és szobrászati formák és épületek ebben a korban már jól megőrzött emlékek révén ismerhetők meg: itt a kiteljesedett, klasszikussá vált formák új vonásokat nem mutatnak. Különös módon azonban a *chan* hatására a piktúrában megjelennek új, *chan* jellegű buddhista szimbólumok: a kultikus piktúra helyett ekkoriban a világi piktúrában tűnik fel ez a jelképrendszer. (Azután ez tovább él és virágzik úgyszólván napjainkig Japánban, ahová ekkor kerül át.)

Mind a három periódusban találhatunk olyan jelenségeket, amelyek a szimbólumokban egyébként is páratlanul gazdag kínai kultúrának sajátos szimbólumalkotási és -kezelési eljárásaira vonatkozóan mutatnak tanulságos példákat. Az első periódus a fordítások révén a *nyelvi szimbolika* kínai sajátosságaira mutat érdekes problémákat. A második periódusban viszont egyaránt találhatunk *képzőművészeti szimbolizáció* tekintetében és nyelvi szimbólumok alakításában különös produktumokat. A harmadik periódus a *vallási szimbolikának a világi piktúrába olvadására* ad szemléletes adalékokat. Az anyag természetesen hatalmas méretű, felhasználásának azonban nemcsak személyes felkészültségem szab korlátokat, hanem az anyag szerteágazó és bonyolult volta mellett viszonylagos hazai ismeretlensége is. Így is, néhány válogatott példára szorítkozva, kénytelen vagyok a szokásosnál bőségesebb háttérismertetésre, olykor magyarázatokra.

## 1.

Sokat vitatott kérdés, hogy mikor s miképp jelent meg először a buddhizmus Kína földjén. A közismert legenda szerint Ming-di (58–75) álmot látott, s azt a magyarázatot kapta tudósaitól, hogy a fényes alak, akit álmában látott, az indiai Buddha, aki „megtalálta az igazi Utat”. A császár erre követséget küldött a Nagy Yue-zhi Birodalomba (Indiába), akik szent könyveket és két szerzetest hoztak magukkal. A szent könyveket fehér lovon szállították haza. Ekkor épült a Fehér Ló Kolostor (Bai-ma Si) Luo-yangban, az akkori fővárosban, s ott kezdődött el a szent írások tolmácsolása az indiai szerzetesek segítségével. A kolostor, amelyet ma is ezen a néven mutogatnak Luo-yang mellett, ugyan jó évezreddel későbbi épület, de a legenda (3. századi feljegyzés) ma is eleven. Az Indiából érkezett szerzetesek nevét a buddhista fordításirodalom névjegyzéke őrzi: Kasyapa-Matanga és Dharma-aranya (Zhou Fa-lan) voltak az első fordítók.

A kínai buddhista szimbolika tekintetében maga a történet sem érdektelen: a *Nyugatról érkezett* szent Tan utalásokban is, képi alakban is olyan jelkép lesz, ami végigkíséri a kínai buddhizmust. Szövegekben a „Nyugatról érkezett” jelző állandó kísérője az Indiából vagy más nyugati vidékekről, a buddhista Belső-Ázsiából századokon keresztül egymás után érkező szerzeteseknek; Bódhidharmának, a chan megalapítójának az epithon ornansa a „nyugati barbár”. A ló azért fehér, mert a kínai színszimbolikában a nyugat égtájat a fehér szín jelenti. A szent könyvekkel megrakott hajó – ilyen is volt az 5. században – s a szent könyveket a hátán hozó vándor – Xuan-zang a 7. században – képeken tűnik fel, főként Dunhuangban. Talán a „Tan zarándoka” lehetne a neve ennek a diszkurzív jelképnek, amely olyan sokáig él, hogy századunk elején Stein Aurél azzal vette le a lábáról a dunhuangi kincseket őrző – egyébként műveletlen taoista! – szerzetest, hogy a „Tan vándorának”, illetve Xuan-zang reinkarnációjának adta ki magát. Mindez

azonban nem különbözik lényegében a történelmi alakok jelképivé emelésének általános, úgyszólván mindenütt érvényesülő gyakorlatától.

Tanulságosabbnak látszik, ha a történelmi tényekre és a Tan elterjesztésének technikai kérdéseire figyelünk. Ami a korszakból világosan nyomon követhető, az a fordítási gyakorlat. Tudjuk, hogy ez kezdetben mindig csapatmunka volt. A külföldi szerzetes tolmácsolta élőszóban, jól-rosszul, ahogy épp megtanult kínaiul, a szútra szövegét, amit aztán a kínaiak – nem is mindig szerzetesek – megszerkesztettek, megbeszéltek egymás közt is, és így írtak le írásjegyeikkel. Feljegyzésekből van tudomásunk néhány különös fordítócsapatról. Az egyik ilyennek a vezetője Zhu Shuo-fo indiai szerzetes volt, aki nem tudott kínaiul. (A név valószínűleg „beszélő név”, mint ahogyan a kínai bennszülött nevek is jórésben azok, a szerzetesi nevek még inkább; ez azt jelentheti: „az indus, aki Buddháról beszél”.) Nos, az indus recitálta az eredeti szöveget, s ezt egy perzsa tolmácsolta kínaiul, élőszóban

(valószínűleg nem tudott olvasni egyik nyelven sem). A szóban tolmácsolt szöveget kapta nyersen és formálta meg ugyancsak szóban egy kínai szerzetes (lehet, hogy ő sem tudott írni?), s az ő szövegét írta le végül a második kínai szerzetes az írott nyelv szigorúbb szabályai szerint. S ilyen tolmácscsapat több is működött abban az időben, főként Luoyangban.<sup>34</sup>

Elégké nyilvánvaló, hogy a tolmácsolásban részt vevő kínaiaknak már a számbeli többsége is elegendő volt arra, hogy megszabja, a buddhizmus már ekkor is hatalmas irodalmából mit fordítanak le; még inkább arra, hogy ezek a fordítások milyenek lesznek. Milyen szavakkal tolmácsolják az eredeti szövegeket? Minthogy az eredetiek és a későbbi kínai fordítások megvannak, az összehasonlítások elvégezhetők, s készültek is ilyenek. Ma már közhelyként ismeretesek azok a példák, amelyek a fordítások sajátos kínai értelmezését tanúsítják.

---

<sup>34</sup> Maspero, Henri: *Le Taoïsme et les religions Chinoises*. Gallimard, 1971. 435-448. o.



Bizonyos fogalmakra még nem voltak szavak. A „megvilágosodás” (bódhi – a Gautáma által a fügefafa alatt ülve, elmélkedve elért állapot) így lesz az Út (dao) elérése, a hat sarkalatos erény pedig az Út Erénye (dao-de). Kézenfekvő, hogy a taoizmus szókincse kínálja elsősorban ezeket a terminus technicusokat a többszörös tolmácsolás folyamatában úgy-ahogy megértett, az eredeti tárgyi kontextust semmiképp sem ismerő kínaiaknak. Ezért fordítják az *arhat* (buddhista „szent” is csak közelítő fordítás) fogalmát *zhen-rennel* (igaz ember), és ami még meglepőbb, a *nirvána* fogalmát *wu-wei* (nem cselekvés) taoista terminussal. Azon már nem is csodálkozhatunk, hogy a *Tan* (dharma) kínaiul az Út (dao) lesz, de még azon sem, hogy a *silá*, amit erkölcsi elvnek foghatunk fel, a kínai fő erkölcsi elvvel, a *xiao-shun* („szülőtisztelet és engedelmesség”) terminussal lesz azonos. Nos, ez az utolsó a leginkább érdekes, mert magában foglalja azt a tendenciát, hogy általános princípiumokat földhözragadt konkrétumokkal adnak vissza: a *tökéletesség* fogalmát a „*kerek*” jelentésű *luan*

szóval, a lényegét a „szem” jelentésű *yan-mu* kifejezéssel, a valakinek *igazi természete* terminust pedig „eredeti arc és szem” (*ben-lai mian-mu*) kifejezéssel. Az már csak ráadás, hogy a kínai szövegben előforduló „az asszony tiszteli férjét” eredetije „az asszony *kényelmet* teremt férjének”; és a „férj ellenőrzi feleségét” eredetije bizony csak annyi, hogy „a férj *támogatja* feleségét”. Az eredeti, egyenrangú partnerséget tartalmazó jelentés átadja helyét a valóságból jól ismert, és más lehetőséget fel sem tételező kínai alárendeltséget érzékeltető szókapcsolatoknak.<sup>35</sup>

Érdekesebb a fent idézett elvont fogalmak tolmácsolása nagyon is konkrét jelentésű szavakkal. A szanszkrit *dhyana* (meditációnak fordíthatjuk, mert tárgyaltan elmélkedés ez) szó megfelelője csak később lesz a jelentésben pontosan azonos *chan* (a szekta névadója) szó, ekkoriban *shou-yi* (őrizni az egyet) kifejezéssel adják vissza. Ezek a konkrét tárgyra vagy

---

<sup>35</sup> Wright, Arthur F.: *Buddhism in Chinese History*. Stanford, 1959. 21–33. o.

konkrét cselekvésre vonatkozó szavak csak a megfelelő kontextusban történő sokszoros ismétlődés révén veszik fel az elvont jelentést. Az általunk jól ismert (európai) nyelvekben ez pontosan a szimbólumalkotás eljárása, de nem az elvont fogalmaké. Maspero jegyzi meg: „A kínai nyelv, amelyben minden szó változatlan, és amelyben nincs semmilyen eljárás származékszavak képzésére, elég nehezen alkalmazható a filozófiai – és a tudományos – szókincs kifejlesztésére; ez minden idők kínai filozófusát feszélyezte.”<sup>36</sup> Nem is fordítottak le mást a buddhista klasszikusokból, mint erkölcsi és elmélkedési traktátusokat. A buddhizmus első hívei ugyanis mind taoista hitű és műveltségű kínaiak közül kerültek ki, eredeti beállítottságuk nemcsak a fordítások szókincsén, hanem már kiválasztásukban is érvényesült. Számunkra azonban itt csak a szókincs tanulságai érdekesek, abban sem a taoista vonatkozások, hanem az általánosabbak. Nevezetesen

---

<sup>36</sup> Maspero, i. m. 288. o.

az absztrakció formális, nyelvi-morfológiai lehetetlensége.

A buddhista terminológia az idők folyamán természetesen sokat fejlődött. Hajlékonyan alkalmazkodva a különböző természetű feladatokhoz, gazdag kínai terminológiát dolgoztak ki, eleinte az indiai vándorszerzetesek segítségével, később szanszkritul tudó kínai mesterek révén. Sok eredeti terminusnak tükörfordítást adtak, különösen, ha az eredeti is képi jellegű volt – a *dharmacakra*, a Tan kereke *fa-lun*, a lótuszülés-póz, *padmásana lian-hua-zuo* stb. Sokszor, különösen nevek esetében a fonetikai hasonlóságot adták fordítás helyett, így *Sakyamuni*, azaz a „Sakya-bölcs” maradt *Shi-jia-mu-ni*, *Amitábha*, a „Végtelen Fényességű” maradt *A-mi-to-fó* (a *Fo* szó Buddhát jelent). Olykor igen szabadon, de metaforikus ízzel fordítanak, így lett *Avalókitésvara*, a „Szánalommal Alátekintő Úr” kínai megfelelője *Guan-shi-yin* (gyakran *Guan-yin*), azaz „figyel a világ hangjára” (értsd: a könyörületesség bódhiszattvája ő, aki a panaszkodó vagy segélykérő hangokra figyel).

A szent írások, a Tripitáka-gyűjtemény és számos más indiai klasszikus buddhista mű többsége elkerült Kínába még az első évezred folyamán, s le is fordították. A kínaiak könyvtiszteletének köszönhető, hogy számos buddhista klasszikus munka, amelynek eredetije mára nyomtalanul eltűnt, kínai (vagy/és tibeti) fordításban maradt fenn csupán.

A *mahájána* panteonnak néhány alakja és a mahájána tanításokat tartalmazó bizonyos szútrák kerültek előtérbe a kínai buddhizmus életében. Az első évezred végére ugyan gyakorlatilag rendelkezésükre állott kínai nyelven az egész eredeti buddhista irodalom, s ez még bővült is a kínai buddhista hittudósok műveivel, de ez a roppant irodalom csak egy egészen szűk kör szellemi tápláléka maradt, s csupán féltucatnyi szútrája vált igazán hatóerővé, s az is csak közvetve (szóbeli tanítás útján) terjedt a kolostorokban. Az eredeti indiai buddhista filozófia azonban gyakorlatilag sosem hatott Kínában. Más filozófia sem. Érthető: az a nyelv, amely az absztrakció nyelvi formáit nem engedi meg, csak

valami más úton keresheti a filozófiai jellegű gondolatvilág kifejezését. Öntörvényű, saját filozófia születhetik csak ilyen nyelvi keretben, a másfelől érkező nem találhat megfelelő tolmácsolásra. Az öntörvényű fejlődés pedig abban az irányban lehetséges, amelyben a konkrétumokat hordozó nyelvi eszközök, a képes beszéd, a szóképek és hasonlatok uralkodnak: a költői nyelven kifejezett gondolatok előtt nyílik meg a tér.

## 2.

A tradíciók szerint 520-ban érkezik meg Kínába Bódhidharma indiai buddhista pátriárka; először Nankingba látogat, majd Luo-yangban telepszik le; magányos remeteként él, végül tanítványok szegődnek mellé. Ezzel indul útjára az az eredeti kínai buddhista szekta, amely a *chan* (elmélkedés) nevet viseli, s ma már inkább japán nevén, zen szektaként ismert. Hívei először egy-egy mester köré csoportosulnak egy kolostoron belül, idővel pedig

egész kolostorokat megtöltene. Ez a számbeli gyarapodás és földrajzi terjeszkedés a Kínában megszokott tolerancia jegyében zajlik mindig: egy kolostoron belül is békésen megférnek egymás mellett a különböző irányzatok hívei és mesterei, legfeljebb vitatkoznak hittételeiken.

A 7. század végére a chan szekta is két irányzatra tagolódik: az *Északi* irányzat a műveltebb rétegekből rekrutálódó mestereké, a *Déli* irányzat viszont igen sok alacsony származású szerzetest mondhat magáénak. Az Északiaknál nagyobb becsülete van a *műveltségnek*, a klasszikus irodalom tanulmányozásának, a Déliben viszont erőteljes *könyvellenesség* alakul ki. Dogmatikai különbségek is megfogalmazódnak a két irányzat között, de számunkra itt elég a technikai különbségekre rámutatni: az Északiak a *szorgos, elmélyült és hosszan tartó elmélkedést* (ülve elmélkedés, japán műszóval: *zazen*) vélik célravezetőnek, a Déliek viszont azt vallják, hogy a *megvilágosodásnak* (*satori*) mindig *hirtelen, váratlanul kell bekövetkeznie*, nem is lehet hozzá

lépcsőzetesen eljutni. Nos, ez utóbbi irányzat ennek a hirtelen megvilágosodásnak az eléréséhez találta ki segédeszköznek a paradoxonokat (kóan), a kérdés-felelet (mondó) eljárást, de a meghökkentő gesztusokat (egészen a durvaságig: ütés, fülhúzás stb.) is: a megszokott, kényelmes észjárásból így lehet kikökönteni a tanítványt, s ráébreszteni a ráció téves voltára. Itt a gesztus feladata a szimbolikus tartalmak képviselője. A megvilágosodás ugyanis, nagyon leegyszerűsítve, az univerzummal egyesülés, abban feloldódás, és énünk elvesztése, mintegy megszüntetése; a ráció azonban ezt nem teszi lehetővé, tehát mintegy ki kell lépni belőle.

Annak ellenére, hogy a chan sajátos tanításai eleinte csak élőszóban terjednek – amiként ezt többször követelményként deklarálják is –, a 12–13. századra már nyomtatásban is megvannak a sokáig csak kéziratos másolatokban terjedő példázatgyűjtemények. A chan a „direkt” módszerek (élőszóval tanítás, gesztusok stb.) gyakorlatával válik híressé, de már elég korán szükségesnek és



elfogadhatónak ítéli a tanulságos esetek, tanítási mintaképek írásban rögzítését is: így jönnek létre azok az anekdotagyűjtemények, példázatantológiák, amelyekben ma a chan legfontosabb forrásait látjuk. Mindig személyhez kötve, konkrét eseteket mesélnek el.

A leghíresebb gyűjteményeknek már a címei is jelképesek. A legkorábbi a *chuan-deng* („a lámpás átadása” vagy „kézről kézre adott mécses”) képen ragadja meg a Tan élőszóbeli, közvetlen terjesztésének alapvető módját, egy másik anekdotagyűjtemény pedig a *wu-men guan* („nem kapu, de átjáró” vagy „kapujanincs átjáró”) paradox képpel érzékelteti az igazsághoz, a végső titokhoz vezető útnak, az önmegváltásnak a nehézségét, furcsa mivoltát, szokatlanságát. (A harmadiknak a címe is jelkép, de csak költői értéke van: a *bi-yan* („nefrit szirt”) véletlen adta cím – a gyűjtemény első szerkesztőjének a kolostori cellája falán e két írásjegyből álló kalligráfia függött, s nyilván így

emlegették a kolostor lakói a tudós szerzetest is. Vallási tartalma nincs.)<sup>37</sup>

Az anekdotáknak két fő típusa van: az egyikben egy mester föltesz egy furcsa kérdést tanítványainak, a másik típusban az egyik szerzetes (gyakran tanítvány) kérdez egy másik szerzetest, s furcsa választ is kap kérdésére; az elsőt nevezték el kóan-nak (japán ejtése a kínai szónak: *gong-an*, eredeti jelentése „bírósági pulpitus”, „bírósági ügy”), a másodikat mondó-nak (japán ejtése a *wen-da* kifejezésnek, „kérdés-felelet” a jelentése). A mondóra egy ismert példa: „Egy szerzetes megkérdezte a tisztelendő Dong-shan mestert: – Mi Buddha? – Három font kender – felelte Dong-shan.” Az eredeti szituációban Dong-shan éppen kendert mérlegelt – a chan kolostorok szokása szerint részt vett a mindennapi munkában –, amikor a kérdező hozzá fordult, s bizonyára nem jól hallotta a

---

<sup>37</sup> *Kapujanincs Átjáró – Kínai csan buddhista példázatok*. Ford.: Miklós Pál. Helikon, é. n. [1987] – A kötet három chan példázatgyűjteményt tartalmaz: Feljegyzések Lin-csiről (1120); Kapujanincs Átjáró (1229); Nefrit Szirt Feljegyzések (1050–1300). – A szövegben megjegyzés nélkül adott példák és idézetek ebből a kötetből valók. (A szövegeken apró változtatásokat engedtem meg magamnak.)

félénk kérdést. Rutinszerű válaszából arra kell gondolni, hogy a tevékenységére vonatkozóan vélte. Ez a komikai értékében is sovány párbeszéd úgy válhat mély értelmű tanítássá, hogy a tekintélyes mester személyéhez fűződik, akinek minden szava és gesztusa tanítás-értelmet kaphat; távolabbi és klasszikus dogmatikai értelemben a világ egységére utalhat, közelebbi, konkrét chan értelmezésben pedig arra, hogy Buddhát – és önmagunk megvilágosodását – a köznapokba feledkezve lehet csak fellelni. S természetesen benne van a példában a ráció útjáról kizökentő meghökkentés motívuma is.

A mondó (wen-da) típusú anekdoták jelentős része arra a kérdésre kér választ, hogy mi a Buddha, mi az értelme Bódhidharma idejövetelének, mi a tanítás lényege, mi az út stb. A válasz pedig mindig *illogikus, kontextusba sem illő, meghökkentő módon szép vagy csúnya*. Néhány példa: mi az értelme Bódhidharma idejövetelének? a cédrus a csarnok előtt; mi Buddha tanának a lényege? a válasz egy pofon Lin-jitől; mi az út? a köznap lélek maga az út, feleli Nan-quan, de ha

keresed, már el is veszítetted; miben áll Buddha igazi tanítása? érteni a dobütést (He-shan válasza). Színhelyük többnyire a kolostor, szereplőik szerzetesek, olykor egy-egy világi hívő, és természetesen a meghökkentő választ adó szerzetes; a szituációk is többnyire közhelyesek. Ritkábban előfordulnak történeti anekdoták is, a buddhizmus történeti vagy fiktív történetiségű alakjaival, kivételképpen kínai történeti figurákkal is (Liang Wu császár). Az anekdoták hitelességét egy-egy történelmi szereplő adja. Éppen ez teszi lehetővé jelképpé emelésüket is: a főszereplő hitéletbeli (analógiásan egyházi lehetne, ha lenne buddhista egyház) rangja minősíti a furcsa válasz vagy gesztus dogmatikai, hitbéli értékét. Ez teszi mélyértelművé, ez emeli ki a köznapiságból, s avatja tanításértékűvé. S mint ilyenre hivatkoznak az anekdota születésétől és elterjedésétől kezdve írásban is, képben is. Mert ezeknek az anekdotáknak az idők folyamán, többnyire már Japánban, a 15. századtól kezdve, az illusztrációi is megjelennek és népszerűvé válnak a japán zen

kolostorokban (s később, már századunkban, világszerte).

Eltérően a mondó (wen-da) spontán keletkezésétől, a kóan (gong-an) keletkezésében azt kell gyanítanunk, a spontaneitásnak nincsen szerepe. Ezek a találós kérdések minden bizonnyal tudatos – talán nem is kurta – spekulációkból születtek. Alapjuk lehet ezeknek is történeti (vagy irodalmi hagyományban gyökerező, ami itt egyre megy). Az a kérdés, hogy „Amikor Qian-nü lelke eltávozik, melyik az igazi?”, csak a Tang kori mese ismeretében érthető egyáltalán. (A mese szerint Qian-nü nem lehetett gyerekkorában eljegyzett és azóta szeretett vőlegénye feleségévé, mert a család másképp döntött; ekkor egyik lelke – mert a kínaiaknak kettő van! – elment az ifjúval, és még gyermeket is szült neki új testet öltve; csak egy kései hazalátogatás alkalmával egyesült újra otthon hagyott testével.) Kevésbé misztikus a másik mitológiai hagyományt felhasználó kérdés: „Xi-zhong épített egy százküllős kocsit; ha kiveszik a kerékagyat s a száz küllőt, mi lesz belőle?” (Xi-zhong az egyik

ókori mitológiai gyűjteményben a kerék feltalálója.) Magának a kérdésnek a megfogalmazásához is hozzájárulhatott Lao-zi híres paradoxona („Harminc küllő együtt tesz ki egy kereket, de a kerék használhatóságát éppen a [küllők közti] nemlét biztosítja”. Lao-zi, XI.). Teljesen spekulatív viszont az Ötödik Pátriárka híres kérdése: „Egy vízibivaly megy át az ablakon. Feje, szarva, négy lába már átment. De miért nem megy át a farka?”

A kommentárok, amelyek ezeket a kóanokat magyarázzák úgyszólván születésüktől fogva, felhívják a figyelmünket szimbolikus jelentésükre. Mert ezek egyben jelképek is: a küllőitől és kerékagyaitól megfosztott kocsi a testétől és szellemétől megszabadult én – azaz a tökéletes számádhi, az elmélkedésben elért megnyugvás; a bivalyfarok lemaradása azt jelképezi, hogy az örök körforgásból a nirvánába úgy kell átjutni, hogy megmaradjon énünk.

A korabeli kommentárok azonban a szimbolikus jelentésekről többnyire hallgatnak. Ugyancsak az

Ötödiktől való a kérdés: „Ha az ösvényen erényes emberrel talákoztatok, s nem érintkezhettek vele sem szóval, sem némán, miképpen fogtok érintkezni?” Ennek a kommentárja, Wu-men Hui-kai ecsetje alól a következő: „Ha meg tudtok felelni erre a kérdésre, szívből köszöntlek érte benneteket. Talán nem is kellett volna így szólnom. De azt se feledjétek, hogy mindig készen kell állnotok ilyen találkozásra!” Ez jelképi jelentésre nem utal. De a kommentárt Wu-men még megtoldja egy verses jó tanáccsal:

*Erény mesterét ha látod,  
Szó is, csend is tiltva van!  
Ököllet ha orrba vágod,  
Megéri majd biztosan.*

Szó sincs tehát semmiféle jelképes értelemről, a szerző kizárólag a viselkedésre összpontosít, s a chan gesztuspatikát ajánlja kommunikációs eszköznek. (A modern zen irodalomban természetesen ma már körmönfont kommentárokat kapunk, amelyek

úgyszólván minden mondatról bebizonyítják jelképes voltát.)

Mind a kérdés-felelet formájú, mind a találós kérdés jellegű anekdotáknak közös vonása a konkrét képpel vagy konkrét szituációval való megjelenítése bonyolult eszmei tartalmaknak. Kisebb számban vannak azok az anekdoták, amelyek lényegében valamilyen technikai, gyakorlati útmutatást fogalmaznak meg a képben: elmélkedés és racionális gondolkodás helyett cselekvést vagy éppen köznapi foglalatosságot ajánlanak. A legtöbb anekdota azonban a buddhizmus alapvető tételeire utalva, azoknak chan jellegű változatát próbálja meg konkrét képével tolmácsolni. Ezek közt bizony szép számmal vannak nehezen felfogható, bonyolult tételek is, amelyeknek képi megjelenítése ugyancsak kétes hasznú. Arra talán jók, hogy írástudatlan, egyszerű emberek számára könnyen memorizálható kulcsszavakat vagy inkább (a szó szoros értelmében vett) jelszavakat kovácsoljanak képbe, érzékletes szituációba, de a megértésükhöz ez nagyon kevés.



Egyetlen beszédes példát idéznék itt ehhez, Lin-ji egyik híres, tetralemmaként emlegetett prédikációját. Ebben a tudós apát, aki egyben a „verekedős” jelzőben is elhíresült (direkt módszerei közt gyakori az ütés, orr- és fülhúzás), egy tetralemmában vázolja fel a megvilágosodás útját: „Olykor elhagyjuk az embert, de nem hagyjuk el a világot. – Olykor elhagyjuk a világot, de nem hagyjuk el az embert. – Olykor elhagyjuk az embert is, a világot is. – Olykor nem hagyjuk el sem az embert, sem a világot.” Egy szerzetes értetlenkedve sorra kérdez rá a tételekre, Lin-ji pedig versekkel válaszol, az elsőre ezzel:

*Mezőkre tűző nap brokátszőnyeget terít,  
Fehérlenek a gyermek selymes hajfürtjei.*

Tévedés ne essék: ez nem idézet, Lin-ji saját versikéje. A modern kommentátorok szerint az első sor azt jelenti, hogy a tarka világ vonja magára figyelmünket, a második, hogy énünk irreálissá válik (ősz hajú gyermek!). Régi kommentárt nem ismerek,

hihetőleg nem tartották a kortársak szükségesnek, hiszen a vers már maga is kommentár az aforisztikus tömörségű tételhez: elhagyjuk az embert (szubjektumot), marad a világ (objektum). És így tovább: minden tételhez még egy annál is sokkal homályosabb, de kétségtelenül költői sorpár. Nos, itt lehet a kulcsa ennek a jelképképzésnek: konkrét, érzékletes és költői képei talán nem mindig találóak olyan értelemben, hogy meg is világítanak a tanítás egy-egy mozzanatának, tételének, elvont bölcsességének tartalmát, viszont feltétlenül hatnak képi és költői erejükkel. És főként megtapadnak, hosszú ideig emlékezetben maradnak, ha úgy tetszik, nem hagynak elszabadulni maguktól.

Buddha eredeti tanítása tisztán racionális kiindulású és logikus felépítésű. A vágy, szenvedés és halál mint világrendi értelmezés, a vágy kioltása mint a szabadulás útja: az indiai tradicionális gondolkodásban otthonos elemekből épített páratlan önmegváltás-konstrukció. Ez csak a kínai tradíciókhoz igazodva található utat a kínai hívekhez. Ezek a

kínai tradíciók pedig a bölcselet útját az aforisztikus fogalmazásban, és, ami még fontosabb, a konkrét, képekkel (és történetekkel, emberi vagy emberszabású alakokkal) való megjelenítésben jelölték ki. Feng You-lan, századunk jeles kínai filozófiatörténésze, aki sokáig Amerikában élt, önmaga sajátos gondolkodásáról is árulkodik, amikor leírja: „A kidolgozott okoskodáshoz és részletes érveléshez szokott tudós nagy zavarba jönne, ha meg akarná érteni, amit ezek a kínai bölcselők mondanak. Arra hajlanék, hogy azt vélje, magában a gondolkodásban van inkoherencia. Ha azonban ez így lenne, akkor nem lenne kínai filozófia. Inkohereus gondolkodás ugyanis aligha érdemli ki a filozófia rangját.”<sup>38</sup> (Az európai olvasó erről azt vélné, hogy ez bizony *petitio principii*, de ezt most ne feszegessük.) Kidolgozott okoskodás, egyértelmű fogalmak és összefüggő érvelés helyett a kínai bölcselők mindig az aforisztikus beszédhez, a költői képekhez és a

---

<sup>38</sup> Fong Yeou-lan: *Précis d'Histoire de la Philosophie Chinoise*. Payot, 1952. 32. o.

többértelműséghez fordultak bölcseletük tolmácsolására. A mi gondolkodásunk felől nézve a kínai bölcselők szövegei bizony némi joggal tekinthetők inkoherensnek. Magam azonban inkább költőiségnek jellemezném, s különösen a vallásbölcseletben feltétlenül értéknek minősíteném.

A chan tanítások talán legvonzóbb vonása a költőiség. Minden bizonnyal ez is egyik oka mai népszerűségüknek a nyugati féltekén: a racionalizmusból kiábrándult értelmiségi közönség rokonszenvvel és vonzalommal fogadja a keleti bölcseleteket, elsősorban Lao-zi aforizmáit, másrészt a buddhizmust, s azon belül különös érdeklődéssel a chanról szóló és azt hirdető műveket. A chan klasszikusoknak számos fordítása népszerű Európában és Amerikában, meggyőződésem, hogy elsősorban kínai értékeik miatt.

### 3.

A kilencedik század derekán lezajlott nagy vallásüldözés súlyos csapást mért a virágzó kínai buddhizmusra. Az elvakult, taoista hívővé vált császár rendeletei az összes „külföldi” vallás híveit és papjait visszarendelték a világi életbe – a nesztoriánus keresztények, a manicheusok, valamint Zoroaster-hívők mindössze pár ezren voltak, de több százezer buddhista szerzetest érintett a rendelet. Ugyancsak ők rendelkeztek jelentős számú kolostorral; ezeket tízezerszám rombolták le. Az üldözés csak néhány évig tartott, s a császár halála után utódai beszüntették. A kisebb vallások azonban nem éledtek újjá. A buddhizmus ugyan hamarosan összeszedte magát, de soha többé nem képviselt olyan erőt, mint az előző századokban. A kolostorokat újjáépítették vagy újjászervezték, a világi életbe kényszerített szerzetesek egy része is visszatért, de számuk erősen megfogyatkozott. Igazán életképesnek a városokon kívül megtelepedett, erdők és hegyek között rejtőz

kolostorok bizonyultak. S ha számuk kevesebb is lett, lakóik száma is megcsappant, kulturális jelentőségük többé-kevésbé megmaradt: könyvtáraik és tudós szerzeteseik továbbra is vonzották a világi és udvari élettől megcsömörlött vagy éppen hivatalukban kegyvesztett írástudókat, azilumot, békés menedéket kínálva nekik.

A kínai művelődés történetébe éppen ezekben a századokban véste be a nevét a buddhizmus a fametszet és a fatáblás könyvnyomtatás vívmányaival. A legelső illusztrált szútranyomatot 868-ból tartjuk számon, s az első buddhista kánonsorozat nyomtatásban a 10. században jelent meg. A buddhizmus eszméinek nyomtatással történő terjesztése ettől az időtől fogva nem szakad meg, bár hamarosan a világi irodalom foglalja el a fő helyet a nyomtatásban terjesztett művek fokozatosan növekvő áradatában.

És ezekben a századokban jelenik meg a buddhizmus témavilága a világi piktúrában is. A buddhizmusnak a fennmaradt művek tanúsága

szerint az 5–6. századtól volt uralkodó szerepe az építészeti dekorációban: a buddhista kolostorok egy-egy csarnokát mindig ékesítették falfestmények is. A legkorábbiak a Dun-huangban fennmaradtak; arról, hogy ez idő tájt minden nagyobb kolostort is falfestményekkel díszítettek, csak az írott feljegyzések révén tudunk. A világi piktúra kezdetei ugyan igen korai időkre mennek vissza, de ezeknek a kezdeteknek, a papírra vagy selyemre festett képeknek hiteles példányai nem maradtak fenn. Ma már ismerünk ugyan sírokból előkerült korai falfestményeket világi témával is, de ezeket talán mégis helyesebb kultikus képeknek neveznünk. A szó szorosabb értelmében vett világi piktúra, a tájkép csak a Tang kortól (7–9. század) jelenik meg, s válik hamarosan a kínai festőművészet reprezentatív műfajává.

Nos, a tájkép az a műfaj, amelyen igen korán, azt mondhatnánk, a műfaj megszületésével egy időben megjelenik egy motívum, amelyet érdemes szemügyre vennünk. A monumentális, roppant

hegyeket föltornyosító, a (függő) képtekercs felületét teljesen betöltő táj egy-egy piciny eleméről van szó: ez a hegyek közt megbúvó *kolostor*. Sokszor látszik az épület egy része is, de gyakran csak a teteje (a rajta lévő zászlórúdról azonosítható – világi épületen ilyen nincs!): a vízesés mellett ez a tájkép sztereotip motívuma. A vízesés – és a kép alján vagy középtáján lévő folyó – a kínai tájképnek obligát alapmotívuma. A neve is így hangzik: shan-shui, azaz „hegy-víz”. A két hegyoldal közt kibukkanó kolostorcspúcs nem kötelező motívum, de gyakori. Jelentése pedig éppen az ember, a természetben lévő vagy rejtező ember.

Közismert, hogy a kínai világszemléletben az ember nem olyan helyet foglal el, mint az európaiban. Nem mindennek mértéke, nem is középpontja, hanem a természetnek a többi (növény, állat, sőt, patak és hegy) mellett egyik alkotórésze, legfeljebb „*primus inter pares*”. A tájképeken, már a korai képeken is, megjelenik az emberi figura is – mindig piciny méretű alakok, bár rendszerint az előtérben vannak. Többnyire vándorok, öszvérrel vagy anélkül, vagy



pedig magányosan szemlélődő figurák. Az írástudó festő (a tájkép alkotója mindig az) önmagát, önmagának és a természetnek a kapcsolatát adja elő képén. Nos, ha emberfigura nem szerepel a képen, egy diszkréten elbújtatott kolostorrészlet, lehetőleg az is piciny, alig észrevehető, esetleg csak egy pagodacsúcs, rajta a zászlórúddal, tűnik fel valahol a roppant hegyek között. *Nem más ez, mint az ember jelenlétének jelzése, a táj emberiesítése, az „a táj, amelyben itthon vagyunk” érzésének kifejezése.* Az intim tájképnek, a korai írástudó piktúra ezen eszményének van írott elmélete is, de ez rajzolódik ki a korszak irodalmának reprezentatív műfajában, a nálunk is ismert négy soros tájversek sokaságában megfogalmazott életérzésben is.<sup>39</sup>

A buddhista kolostor a valóságban is megtestesítette ezt a sajátos viszonyt a természettel: emberi építmény, amely meghúzódik az erdők, hegyek csendjében – kis civilizációs közösség, amely

---

<sup>39</sup> L. erről bővebben: Miklós Pál: *A sárkány szeme – Bevezetés a kínai piktúra ikonográfiájába.* Corvina, 1973.

azonban főként a magányt és csendet szolgálja. Ezért lehet tehát a hegyek közt megbúvó buddhista kolostor motívuma a korai kínai tájképeken az írástudó életforma szimbolikus jelzése.

A kolostoroknak az írástudókra gyakorolt vonzereje megnövekedett a zavaros évszázadokban. A 12. századtól követhetjük nyomon a kolostorok szerepének megváltozását: ekkortól vannak máig fennmaradt emlékek arról a festői tevékenységről, amely a kolostorokhoz kötődik. Olykor csak annyiban, hogy a festő bejáratos a kolostorba. Éppen ez volt jellemző Liang Kai udvari festőre, aki 1200 körül, mint feljegyezték, nem fogadta el a császár kitüntető övét, annál szívesebben látogatta a főváros melletti chan kolostort. Stílusa, ma is láthatjuk képein, erősen eltért az akadémikusokétól. Liang Kai volt az első, akitől az akkoriban már legendás hírűvé vált chan mestereket megörökítő képek maradtak fenn. Ezek a monokrom tusképek voltaképp egyszerű zsánerképek: egy bambuszt fejszójével hasogató, guggoló figura, akiben az értő szem a Hatodik Pátriárkára ismerhet

(kolostorba kerülése előtt ő élt favágásból). Egy írástekerceszt széttépő alak, akiről csak szalmapapucs árulja el szerzetes voltát, ugyanő (de itt már a hagyomány révén azonosítják a figurát a Hatodikkal, mert a chan szútraellenességét többen is képviselhetnék). A képek ereje művészi kivitelükben van: spontán, kifejező tusfoltjaik is rokonítják őket a chan gesztusaival, s a pillanatnyi ihlet sugallta formai megoldások a „hirtelen megvilágosodás” eszméjével.

Liang Kai nyomában egyre-másra születtek a chan mestereket, majd a chan anekdotákat idéző festmények. Talán nem is helyes festményeknek nevezni őket, inkább tusrajzok ezek (bár ugyanazzal a technikával, ecsettel készülnek, mint a festmények). Lényegük éppen a spontaneitás, a merész ecsetkezelés. A legkiválóbbaknak ez előnyére válik. Feltehetően azonban a kevés fennmaradt képen kívül ennek a kolostori tusrajzkultúrának nagyobb része maradt ismeretlen. (Ezek is többnyire Japánban őrződtek meg, ahová az ekkoriban nagy számban látogató kínai vándorszerzetesek vagy az onnan

Kínába érkező japán tanulni vágyók vitték.) A fennmaradt képek egy része névtelen, más része ugyan névvel jelzett, de a nevek viselőiről nem sokat tudunk. Nem jeles festők voltak ennek a chan piktúrának a művelői, hanem egyszerű szerzetesek, akik éppen a chan szellemiség jegyében („mindegyikötökben egy Buddha lakozik”) képesnek érezték magukat arra, hogy az ecsetkezelés biztonságában (ha tudtak írni, ez adott volt) meg is rajzolják verbális szimbólumaikat, amelyekkel tanították a Tant. Lerajzolták Bódhidharmát, Dongshant, Hui-nenget és névtelen szerzeteseket, mind a parabolák megadta szituációban, háttér nélkül, kissé ügyetlenül, hiszen nem voltak iskolázott festők. Hatásuk így is akkora volt, hogy a Japánba átkerült képek – és néhány festegető szerzetes – révén a szigetországban virágzott ki a zen piktúrának nevezett irányzat, amely máig is él ott.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> *Zen Painting and Calligraphy*. Ed. by J. Fontein and M. L. Hickman, Boston, 1970.

A chan parabolák, a kóanok és a mondók eredetileg verbális jelképek voltak: tömör, megfogalmazásukban sokszor költői illusztrációi elvont tantételeknek. Már a parabolák aforisztikus megfogalmazása is egy képbe, szituációba sűrítette a tételek bonyolult, s többnyire csak szerteágazó okfejtésekben – eredetileg szanszkritul – kibontható tartalmát. Az elvontság sem, a részletes kifejtés sem volt ínyére a kínai chan hívőnek és mesterének. Találtak hát még a parabolánál is szűkszavúbb illusztrációs megoldást: egyetlen figurában mutatták fel azt a parabolaszituációt, amely már maga is konkrét képbe sűrített kivonata volt egy bonyolult tantételnek.

A kínai történelem folyamán a buddhizmus térvesztése következtében szellemi kisugárzása is lecsökkent, s végül már csak nyomokban maradt meg. Ezek a jelképek is elsorvadtak lassan. Vagy kiüresedtek. Mint a „Bivaly legeltetés” képsor, amely a 13. században készült először: ez a képsor, verses kommentárokkal, a megvilágosodás folyamatát írja le. Az első képeken az ember keres valamit, s nyomokra

lel. A következők: üldözőbe veszi, végül elfogja pányvájával a bivalyt. A megszelídült bivaly engedi a hátára ülni, s az ember boldogan furulyázik a hátán. Aztán eltűnik a bivaly, s vele az egész világ. Végül az ember visszatér megigazult önmagához. A bivaly itt a Tan jelképe – a chan tanítása szerint még attól is meg kell szabadulni, hogy megeljük önmagunk békéjét. Több variációban is megfestették. Az utolsó fázist, a megigazulást vagy üres kör formájában (súnnyata jelkép), vagy öreg szerzetessel való találkozás formájában. A mese alanya mindig fiatal fiú. Még a 16. századból is van példánya, egy fametszetes kiadás. Japánban is többször megfestették.<sup>41</sup>

Nos, a bivalyon ülő s furulyázó fiúcska s a kis bivalypásztor általában fel-feltűnik a kínai piktúra története folyamán; kedvelt téma. Egy századunkbeli festőnek (Li Ke-ran, szül. 1907.) ez „a” témája.<sup>42</sup> (Kínában gyakori az egytémájú festő.) Eredetére, szimbolikus jelentésére azonban már senki, maga Li

---

<sup>41</sup> *The Ten Oxherding Pictures*. Ed. by D. T. Suzuki, Kyoto, 1948.

<sup>42</sup> Li Ke-ran képeit lásd: *A sárkány szeme*, 108. lapon, és V. (színes).

Ke-ran sem emlékszik. Azt hiszik a festők, hogy a faluszélen napjainkban is látható – magam is tanúsíthatom: látható – életképet festenek. A szimbólum többé nem szimbólum: visszatért oda, ahonnan vétetett.

*(„Jelbeszéd az életünk”, 1995)*

# *A Chan nem hivatalos története*

A dunhuangi kéziratok között van hét kínai és egy tibeti nyelvű (3 a Stein-anyagban, 5 pedig a Pelliot-anyagban), amelyek egy kínai nyelvű buddhista traktátusnak a másolatai. Egy csaknem teljes szöveg van a Pelliot-anyagban, a többi töredék. Egy részüket (köztük a teljesnek mondhatót) 1926-ban fedezte fel Hu Shi, publikálta is (az akkor japán megszállás alatt lévő) Koreában. Azóta többször (fotokópiában is) közölték. Ez a munka *Jing-jue* kínai buddhista szerzetes munkája, a *Leng-qie shi-zi ji*, azaz a „Lanka (vatára-szútra) mestereiről és tanítványairól (szóló) emlékirat”. Az aránylag sok példány, amely a 10. században befalazott dunhuangi kolostorcellában maradt fenn, arról tanúskodik, hogy a munka a maga idejében, vagyis a keletkezését követő két, két és fél



évszázadban népszerű olvasmány lehetett a kínai buddhisták (és tibeti követőik) körében.

Az emlékirat maga is nagy érdeklődésre tarthat számot, mert a Chan buddhizmus pátriárkáit mutatja be, de nem abban a hagyományos sorban, ahogy eddig a szekta tette, s ahogyan a világ számon tartotta. De érdekes a szerző személye is, hiszen a Chan szerzői között ez idáig homályban maradt, szerény, visszavonultan élő és működő szerzetest ismerhetünk meg benne, aki ráadásul családi kapcsolatai révén a korszak, Wu Ze-tian császárnő uralkodásának egyik szürke tanúja s mint ilyen, néma ugyan, de biográfiája, amennyire rekonstruálható, tanulságos lehet. Előbb tehát az életrajzot, majd pedig a munkát, a Chan buddhizmusnak ezt a rendhagyó történetét ismertetem.

Jing-jue életrajzának egyik forrása egy emlékére emelt kőszéle felirata, amelyet kortársa (és barátja), a híres Tang kori költő és festő, Wang Wei fogalmazott. Tudnunk kell, hogy Wang Wei (Mo-jie, 700–761) maga is hívő buddhista volt, mint választott

nevei is tanúsítják: a Wei és a Mo-jie nevek összeolvasva Vimalakirtti kínai átírásának felelnek meg. (Vimalakirtti, kínai átírásban Wei-mo-jie, a buddhista mítoszok egyik közismert alakja, bódhiszattvák vitapartnere.) Wang Wei édesanyja is hívő volt, ő maga 33 évesen, felesége halála után a Song-shan (Henan) kolostorába vonult. Barátságban volt Shen-xiu-val, az északi Chan-szekta nagy hatású apátjával (ő kért és kapott a császártól sírfeliratot Shen-xiunak és anyja mesterének is). Ugyanakkor barátságot ápolt az ellenfélnek tekinthető déli Chan-szekttel képviselő Shen-hui mesterrel. Azt kell tehát feltételeznünk, hogy Wang Wei nem vett tudomást a Chan megosztó dogmatikai vitákról, esetleg nem tudott róluk, de nem csatlakozott egyik félhez sem, nem foglalt állást. Jing-jüe mesterrel való barátsága sem zavarta meg ezt a semleges magatartást, minthogy Jing-jüe maga is – ezt előrebocsátjuk – afféle köztes álláspontot vallott, illetve közvetítő szerepet játszott ebben a vitában, amint műve, az emlékirat tanúsítja. Jing-jüe életútjának

felvázolásához természetesen más források is szolgálnak, s ez már csak azért is fontos, mert Wang Wei felirata igencsak költői munka, ami itt annyit jelent, hogy a pontos adatokat nagyvonalúan mellőzi.

Jing-jüe családi neve Wei, ő a családban a nyolcadik gyermek. A Wei család ennek az időszaknak az egyik hatalmas klánja. Jing-jüe nővére Zhong-zong császár felesége. A klán ekkor van hatalma teljében (683–684); az ambiciózus Wu Ze-tian császárnő, aki ugyan a császár apjának volt az ágyasa egykor, de a fiúnak nem ő az anyja, a fiút száműzetésbe küldi és maga ül a trónra. Kevéssel előtte (684 tavaszán) az akkor még hatalmon lévő császár apósát, Wei Xuan-zhent akarta kinevezni főkancellárrá (addig magas hivatalokat töltött be, de vidéken). Wu császárnő ekkor dühödten közbelép és a magas rangú tisztviselőt azonnal száműzetésbe parancsolja. A család sorsa ekkor tragikus fordulatot vesz: az apa a száműzetésben meghal, feleségét egy túlbuzgó hivatalnok kivégezteti, majd a család négy fiát is megölik (691). Két leány menekül meg a családból, és Wei-hou császárnőt sem

éri el a családirtás. Az akkor 8 éves kisfiút, Jing-jüet valószínűleg egy kolostorban rejtették el a rokonok, így menekült meg.

Még egy rokonát érintette Wu Ze-tian bosszúja: Yong-tai hercegnő az unokatestvére volt – ezt a hercegnőt öngyilkosságra kényszerítette Wu császárnő. A hercegnő Zhong-zong császárnak és feleségének – tehát Jing-jüé nővérének – leánya volt, férje már korábban meghalt (684-ben). A császárnő parancsának engedelmeskedő hercegnőt 701-ben temették el. Wu császárnő halála után (705) azonban újratemették: ezt a sírt 1964-ben tárták fel az egykori Changan közelében, s az ott talált felirat – nyilván a gyilkos császárnő halála utáni rehabilitáció jegyében – azt állítja, hogy gyermekszülésbe halt bele – a történetírók állításával ellentétben. Az ekkor talált másik sírhoz (Li Xian herceg sírja) hasonlóan, sok értékes tárgyat (kerámia sírfigurák stb.) és kitűnő falfestményeket találtak sírjában: ezek a festmények az udvari előkelőségek szórakozásait (vadászat lóháton stb.) ábrázolják.

A családot sújtó tragédiák után sokáig nem hallunk Jing-jüeről. Tíz évvel fivérei halála után tűnik fel a fővárosban, találkozik Shen-xiual, mert az akkor már híres Chan-szerzetest a császári udvarba rendelik, s valószínűleg abban a kolostorban száll meg, ahol Jing-jüe is él. Hamarosan a Tai-hang-shan kolostorába költözik, 705-ben itt avatják szerzetessé, és élete nagy részét itt tölti eztán. Itt írja műveit is.

De még ebben az évben nagy megpróbáltatás vár rá. Az öreg császárnőt lemondattják (hamarosan meg is hal), s a Wei klánt rehabilitálják (az anya gyilkosát kivégzik, Yong-tai hercegnőt újratemetik, s kolostort alapítanak tiszteletére). A bosszúállásban a hatalomba visszakerült Wei császárnő éli ki magát, mintaképét akarja követni Wu császárnőben, de csak kegyetlenségben vetekszik vele, uralkodói erényeiben nem, s az udvarban féktelen korrupció hatalmasodik el. A Wei családnak Jing-jüevel is terveik vannak, felhívattják az udvarba mint egyetlen fiúutódot, magas hivatalba akarják iktatni. A buzgó szerzetes azonban

megszökik a beiktatási ceremónia elől, s visszagyalogol kolostorába.

A következő esztendőben meghal jó barátja és lelki kalauza, Shen-xiu. Hamarosan megismerkedik Xuan-zevel, s ebben az ugyancsak híres Chan szerzetesben találja meg új mesterét. De most már ő is olyan hírnévnek örvend, hogy udvari előkelőségek hívják meg tanítását hallgatni – közülük sokat ő térít meg. A megpróbáltatások nem érnek véget: 713-ban az új császárjelölt (a későbbi Xuan-zong) felesége indít bosszúhadjáratot a Wei klán ellen: most Wei császárnő kap parancsot az öngyilkosságra. A veszedelem ismét elkerüli Jing-jüet: egyrészt már olyan híre és tekintélye van az udvarban is a példás életű és szellemű szerzetesnek, hogy emiatt is támadhatatlan, másrészt barátai, tanítványai közt tudhat olyan magas rangú tisztviselőket, amilyen Li Zhi-fei császári rokon és mások. A bosszúhadjárat több eseménye, például apja sírjának feldúlása is visszahúzódsra kényszeríti. A hatalomra került új császár, Xuan-zong (ur. 713–756) ugyan erősen

érdeklődik a taoizmus iránt, egyébként antiklerikális híre van, de azért eléggé nyitott és toleráns ahhoz, hogy a Chan képviselői biztatónak ítéljék trónra kerülését.

Ettől az időszaktól fogva azonban Jing-jüe életéről keveset tudunk. Xuan-zong uralmának első szakasza békés kulturális virágzás. Jing-jüe ebben az időben Loyangban a Da-an-guo-si mestere, egyes adatok viszont arra utalnak, hogy továbbra is a Tai-hang-shanon lakik.

Magas rangú barátai, hivatalnokok kérik, hogy írjon épülésükre szútra-kommentárokat. Valószínűleg Li Zhi-fei és mások állhatatos kérésére írja meg 720 táján az Emlékiratot és valamivel később két szútra kommentárjait. Ezek közül csak egy maradt fenn, a 727 táján írott kommentárok, a Prajnápáramitá-hrdaya szútrához. (A Vajracchedika-kommentárok elvesztek.)

Halálát és temetését Wang Wei felirata írja le, de mint jeleztem, időpontot nem ad. Így hát csak valószínűsíthető, hogy Jing-jüe 750 és 755 között halt

meg. 750-ben a császár leirata intézkedett a Wei család sírjainak rendbehozataláról. Nem tudjuk azt sem, hogy Jing-jüe értesült-e erről a kései – és másodszeri! – rehabilitációról. Annyi bizonyos, hogy maradványait (csak feltehetjük: hamvasztották) családja szülőföldjére vitték végső nyughelyre. (Így születése és halála dátumát is csak feltételesen jelölhetjük meg: 683 körül születhetett és 750–55 között halt meg.)

A 755-ben kitört lázadást, amely a fővárost is felbolygatta s a császárt (és kegyencét, Yang Gui-fei ágyast) is menekülésre kényszerítette, már nem érte meg. Barátja, Wang Wei is csak néhány évvel élte túl (761-ben halt meg). Ez az An Lu-shan tábornok nevével jelzett lázadás nemcsak a császár, hanem az egész Tang-dinasztia virágzását is kettétörte; bár a lázadást hamarosan leverték, a birodalom züllése tovább folytatódott és a hatalom egyre inkább az An Lu-shan (Roksán) nevű tábornokhoz hasonló hadurak kezébe került. (Sokan barbár származásúak voltak, An Lu-shan maga is türk volt.) A civil hivatalnokréteg



egyre inkább háttérbe szorult, s a tábornokok egyre hatalmasabbak lettek.

\*

Az Emlékirat bevezetőből és nyolc fejezetből áll. A Taisho-ban nyolc oldalt tesz ki (Taisho, 85,2837, pp. 1283–1290). A bevezető szöveg – a szokásos módon – hitvallás: életrajzi keretbe illesztett lelki fejlődéstörténet a tan szövegeivel illusztrálva. Itt mondja el, hogy a „keleti fővárosban” élt 701-ben, s találkozáván Shen-xiu-val, majd Xuan-zi-vel, akiket a „nyugati fővárosba” rendelt a császári parancs, a két főváros (Lo-yang és Chang-an) között ingázott, hogy tanításukat hallgathassa.

A nyolc fejezet mindegyike bemutat egy pátriárkát, sorrendben, pontosabban, az utolsó a nyolcadik nemzedék négy képviselőjét (Shen-xiu utódait). A sorrend a következő (ahol tudni lehet, megadom évszámaikat):

1. Gunabhadra (Qiu-na-ba-to) – Kantonba érkezett: 435, meghalt Nankingban 75 évesen: 468.

2. Bodhidharma (Pu-ti-da-mo) – Kantonba érkezett: 520, meghalt a Shao-lin-si-ben (a Xiung-er-shan-on temették el, mindkettő Lo-yang mellett)

3. Hui-ke (486–593?) – 14 éves korában szegődött Bodhidharma mellé (más forrás szerint 40 évesen)

4. Seng-can (?)

5. Dao-xin (580–651)

6. Hong-ren (601–674)

7. Shen-xiu (606–706) – két kortárs mester mellette: Xuan-zi és Hui-an (582–709)

8. Shen-xiu tanítványai és örökösei: Pu-ji, Jing-xian, Yi-fu és Hui-fu

A szövegben megadott életrajzi adatok (többnyire dátumok nélkül) a születés helyére, a családra vonatkoznak. A helynevek, kolostorok nevei, a karrier állomásai teljesen esetlegesen merülnek fel (azaz: csak más forrásokból pontosíthatók).

A hagyományos Chan-történet által kanonizált mozzanatok közül itt egyetlen híressé vált anekdota sem szerepel. Bodhidharmánál nem esik szó a kilenc évi falnézésről, Hui-ke történetében nem szerepel a kézlevágás, és természetesen Shen-xiu történetéből is hiányzik a bódhi-fáról szóló verspéldázat. A legfeltűnőbb hiány azonban a tradíciók szentesítette Hui-neng, az ortodox tradíció szerinti Hatodik Pátriárka hiánya, pontosabban csupán egyszeri említése Hong-ren jelentéktelen tanítványai között.

Más források is arról tanúskodnak, hogy csupán a Bódhidharmától Hong-renig (tehát öt pátriárkát illetően) vezető sor szilárd. (Bodhidharma, Hui-ke, Seng-can, Dao-xin, Hong-ren; Seng-canról azonban nagyon kevés szó esik, Hui-ke és ő nem hagytak hátra írott szöveget, de az előző nevét legalább a kézlevágás története őrzi.) Vannak persze hangsúlyeltolódások – az említetteken kívül olykor mások nagyobb tekintélyként szerepelnek –, de a sor lényegében szilárd. Az Emlékirat a kezdeteket illetően kivételes: Gunabhadra, ez a személyében és magatartásában

nem sok tekintélyt élvező fordító – mert lényegében csak az volt! – máshol a Chan történeti feljegyzéseiben említést sem igen kap. A folytatás, tehát Hong-ren utódai tekintetében már igen tarka lesz a kép – olyannyira, hogy akár csak felvázolása is meghaladná lehetőségeinket.

Mindebből csak arra kell gondolnunk, hogy Jing-jüe idején a Chan irányzat kettészakadása még nem következett be. Különbségek, eltérések akadtak jócskán, de ezek inkább a sokszínűséget mutatják, mintsem a két iskola, a Déli és az Északi szembenállását. Az *Emlékirat* 7. fejezete felidézi a fővárosba rendelt Shen-xiu és Wu Zi-tian császárnő beszélgetését, amikor (701-ben) a császárnő arról érdeklődik, hogy Shen-xiu „kinek a tanítását” folytatja; Shen-xiu válaszában azt mondja, hogy ő a Dong-shan tanainak az örököse. (A Dong-shan elnevezés arra a kolostorra vonatkozik, amelynek Hong-ren volt a mestere.) A császárnő ezt azzal hagyja jóvá, hogy a legértékesebb tanításként ismeri el a Dong-shan tanokat. Viszont nagyon érdekes, hogy

Shen-xiu nem a Lankávatára-szútrát említi itt tanai fő forrásaként, hanem a Prajnápáramitá-szútra egyik változatát (Wen-shu shuo ban-ruo-jing), amelyet egyébként az *Emlékirat* több helyen is alapvető forrásként emleget az „egyetlen célravezető *szamádhi*hoz”. (A *szamádhi* a befelé forduló szemlélődés neve, egy sajátos elmélkedési technika.)

Vannak már eltérő nézetek, ha viták nem is, a célravezető technikák megítélésében. Voltaképp azonban még együtt szerepelnek – legfeljebb különböző hangsúllyal és eltérő sorrendben – a Chan jellemző „eszközei” (*upáya*): elsősorban az ülve elmélkedés, a paradoxonokhoz folyamodás (ekkor még csak csírájában), s az „írások nélküli tanítás” (*jiao-wai bie-chuan*), a tan és a Chan egysége (*jiao-chan yi-zhi*). Az *Emlékirat* főként az ülve elmélkedést hangsúlyozza – ezt vonja kétségbe igen hatásosan Hui-neng: később ez válik általánossá a déli iskola princípiumai között.

Talán nem járunk messze az igazságtól, ha a később kialakuló ellentétek és határozott elkülönülés mélyén

neveltetési, még mélyebben szociológiai mozzanatokot fedezünk fel. A déli iskola reprezentatív képviselője, Hui-neng és az északi feje, Shen-xiu legendás vers-párviadala foglalja össze jelképesen is, konkrétan is a kettősséget. A legenda úgy tartja, hogy Hong-ren kolostorában nevelkedtek mindketten. Amikor a nagy tekintélyű kolostori előljáró felszólítja a tanítvány-sereget, hogy versben adjanak számot lelki előrehaladásukról, Shen-xiu, aki egyébként is a legtekintélyesebb tanítvány, megírja versét és kifüggeszti:

*A test bódhi-fa,  
tükör a lelke,  
csiszold szüntelen,  
nehogy por lepje!*

Az írástudatlan Hui-neng megkéri társait, hogy olvassák fel neki a verset. Aztán ő is verses választ rögtönöz s megkéri társait, hogy írják le helyette:

*Bódhi-fa nincsen,  
lélek nem tükör,  
ha semmi sincsen,  
honnan lenne por?*

Hong-ren előjárónak, a későbbi Ötödik Pátriárkának annyira megtetszik ez a teljes tagadás, hogy az írástudatlan növendéket ítéli győztesnek – de a kolostori közvéleménnyel nem mer szembeszegülni. Titokban hívatja hát magához Hui-nenget és átadva neki az utódlás jelvényeit, köntösét és kolduló-csészéjét, azonnal elküldi, hogy más kolostorokban szerezzen még tapasztalatokat. (Mindezt Hui-neng maga meséli el egy szútra-magyarázatokot tartalmazó írásában. Hitelessége kérdéses.) A kanonizált legenda mindenesetre így tartja számon, a Chan mai népszerű irodalmában széltében elterjedt.

A konkrét tartalom kettőssége: a lélek szorgalmas művelése, csiszolása áll itt szemben a teljes tagadással. Jelképesen pedig a művelt és tanuló, olvasó szerzetes eszménye kerül szembe az analfabéta

és a könyvet megvető szerzetessel. Ne feledjük, hogy a buddhizmus még ebben a korszakban is, amikor a legnépszerűbb és a legtöbb hívőt mondhatja magáénak, csak kevesek vallása, s a nép között sosem terjedt el mélyebb ismerete. Idegen vallás marad mindig, amelynek igazi hívei csak az írástudók köreiben akadtak. Számos eleme leszivárgott a néptömegek köreibe is, és ott, a taoizmussal vegyülve meggyökerezett.

Ne feledjük, hogy az igazi Dél – Nankingtól Kantonig – olyan, mint egy frissen meghódított terület: sokféle és számban is jelentős nemzetiség lakja, a hanok voltaképp még csak a városokat lakják uralkodó népességként. A han műveltségnek a déli határa Nanking. Kanton ellenben csak gazdasági tekintetben fontos: virágzó és gazdag kikötőváros, pezsgő kereskedelemmel és sok idegennel. A tengerparti városok Délen mind ilyenek, csak kisebb jelentőségűek és kevésbé gazdagok. De a kultúra, a han műveltség csak ekkoriban hódítja meg a Jangce völgyét, s lejjebb csak még később jut.



Északon, a két fővárosban és vonzáskörzeteikben a buddhista kolostorok novíciusai legalább részben írástudó, művelt családok gyermekeiből kerültek ki; konfuciánus nevelésben részesültek alapképzésként, s úgy kerültek a szerzetesi életbe. Délen az ilyen származású novíciusok lehettek elenyésző kisebbségben, a túlnyomó többséget – amint az északiak többségét is – az írástudatlan parasztyerekek alkották. Köztudott, hogy ebben milyen szerepe volt a kolostorok adómentességének, katonai kötelezettségek alóli mentességének; s ezek a kiváltságok csorbíthatlanok (egészen 844-ig, a nagy buddhistaüldözésig).

Minden arra mutat, hogy a buddhizmuson belüli megoszlás, déli és északi irányzatra, pontosabban a hirtelen és a fokozatos megvilágosodás (dun-wu és jian-wu) híveire, a Tang-birodalomban még nem ment végbe, maga a tan is csak lassan, fokozatosan formálódott, s alighanem a korszak vége felé, a 9. és 10. századokban öltött véglegesnek tekinthető formát. A Tang kor elején (7. század), amikor Jing-jüe

traktátusai keletkeztek, az északiak és déliek dogmatikai ellentétei még csak formálódnak.

Hui-neng története is ezt bizonyítja: a pátriárka, miután utódjának jelölte ki, éjjel, titkon elküldi a kolostorból, amint mondja: „nehogy kárt tegyenek benne!” Hogy kik? Azok az írástudatlan szerzetesek, akik nyilvánvalóan többségben voltak, s akiket eddig a művelt írástudó rendtársak tiszteletére neveltek; ez utóbbiaknak a megtestesülése ebben a kolostorban éppen Shen-xiu volt.

Hui-neng története azonban nem hiteles. Joggal tételezzük fel, hogy sem az önéletrajzot, sem a szútra-magyarázatokat nem az analfabéta pátriárka írta (még akkor sem írhatta, ha huszonéves korában megtanult írni – de erről sincs adat).

Jing-jüe memoárja viszont hiteles. Azokon a példányokon, amelyek a dunhuangi befalazott cellában reánk maradtak, nem változtathatott senki. Ezekben a példányokban a későbbi Hatodik Pátriárka csupán egy futólagos említést érdemlő mellékszereplő, Shen-xiu viszont jeles képviselője – a

császárnő előtt is – hitének és a Chan tanításnak. Ez a memoár a 8. század elejének viszonyait őrizte meg, amikor már alakult az ellentét a két irányzat között.

Azt kell tehát feltételeznünk, hogy ezeknek a századoknak a folyamán zajlott le az a békés, csupán hitvitákban megnyilvánuló küzdelem, amelynek végeredményeként a Chan tanok igazi letéteményesének az ún. déliek nyilvánították magukat. Nem járt ez semmiféle tettelegességgel, valódi harccal, még csak kolostorból való kiűzéssel sem. (Rendből való kitiltásról meg azért sem lehet szó, mert hiszen nem is volt rend!) Az írott dokumentumok manipulálásáról annál inkább. Eltűnt feljegyzések, átírt és átírt formában sokszorosított kéziratok akadnak bőven (ezekről természetesen más, nem korrigált feljegyzések elszórt megjegyzései adnak hírt). Az északiak, úgy tűnik egyelőre, nem védekeztek ez ellen a degradálás ellen. Vita nélkül őrizték gyakorlatukat – az ülve elmélkedést – és annak szútrákban idézhető elméletét. Tegyük hozzá, ez a manipuláció semmiféle aggályt nem kelthet sem

működtetőiben, sem későbbi felfedezőiben, hiszen nem volt másról szó, mint az igaz Tan terjesztéséről és a tévtanok eltüntetéséről.

Úgy látszik, voltaképp semmi más nem történt, mint hogy a Tang kor elejének a birodalom területén mutatkozó szociális megoszlása rányomta bélyegét a kolostorok lakóinak szellemi arculatára: a déli kolostorokban, ahol túlnyomó és hangadó többséget alkottak a hétköznapi emberek, analfabéta parasztok, a buddhizmusnak egy egyszerűbben megközelíthető és nyersebbé, a paraszti realitáshoz közelebbé csonkított változata lett uralkodó. Az északi kolostorokban viszont, a birodalom szellemi központjához közelebb, megőrizték az írástudói magatartásnak a kolostori étellel összeférő elemeit. A dogmatikai különbségek azonban csak a szerzeteseknek egy nagyon szűk, felső rétegét érintették, s a tanok lényegén azok sem változtattak. A két irányzat, megszilárdulásuk után két szekta hívei ilyenformán békésen megfértek egy kolostor falain belül is, amint ezt a későbbi gyakorlat tanúsítja.

A Chan történetét azután a Song korban ez a déli irányzat kanonizálta. Ekkorra már, úgy tűnik, véglegesen a délieké a Chan-on belül a dogmatikai hegemonia. A 13. század elején, amikor Japánba átkerül a Chan, még két, látszólag egyenrangú irányzatként működnek. (Azt nem tudjuk, hogy híveik és kolostoraik számszerű megoszlása milyen.) Viszont tény, hogy a Song kor elejétől, most már nyomtatásban megjelenő Chan-szövegek – többnyire anekdota-gyűjtemények – a hirtelen megvilágosodás, azaz a déli iskola szellemét tükrözik és annak gyakorlatát szolgálják. És ez a szellem a korai, kibontakozási stádium történetére is végérvényesen rányomta pecsétjét. Hogy milyen módon? Más nézetek elhallgatásával? Szövegek átírásával? Egyes szövegek eltüntetésével? A történeti színjáték szerepeinek kicserélgetésével? Nem tudjuk pontosan.

Az viszont bizonyos, hogy Jing-jüé memoárja, amely egy évezreden át hozzáférhetetlen volt (a dunhuang-i befalazott könyvtárcellában), hitelesen őrzi a 8. század eleji viszonyokat, legalább a Chan

kínai történetéből. A többi ma még csak kérdés:  
történeti kutatásokra vár.

(1994)

# *A Chan buddhizmus és a történetírás*

Idestova két évtizede, hogy megkíséreltem a Chan (japán kiejtésben Zen) buddhizmusnak a művészetekre gyakorolt termékenyítő hatását leírni.<sup>43</sup> A könyvecskében röviden összefoglaltam a kínai eredet történetét is, a Chan szekta megszületését és kibontakozását kínai földön. Ahogyan akkor a Chan irodalma tudni engedte: a pátriárkák történetét, az indiai Bódhidharmától kezdve Hui-neng-ig, a Hatodikig s azután néhány híres mesterről is szóltam (Lin-ji-ről kicsit bővebben). Ilyen bonyolult históriáról röviden szólni nehéz, az ember óvatos megfogalmazásokkal segít magán. Nem is bántam meg óvatosságomat. A Chan történetének tudományos feldolgozásában ugyanis az utóbbi

---

<sup>43</sup> A Zen és a művészetek, Magvető, Bp., 1978.

évtizedekben érdekes új eredmények születtek. (Egyik ilyenről szól az előző írás: egy korai Chan-történetről és szerzője sorsáról.) Ha a Chan történetéről kialakult nézeteinket nem is kell gyökeresen megváltoztatni, néhány ponton bizony érdekesen módosul a kép.

A Chan írásellenessége az első pont, amely revízióra szorul. Hiábavalónak bizonyul a népszerű versike is, ami az írás ellen szól, tévedés a Japánban is, Nyugaton is elterjedt közhely az írott tradíciók megvetéséről, mert kemény történelmi tények, régészeti leletek tanúskodnak az ellenkezőjéről. A Chan kialakulása korából származó történelmi feljegyzéseket és dogmatikai írásokat tártak fel korunk régészei, olykor szorgalmas munkával, olykor a véletlen segítségével, hogy azután filológusok és történészek jussanak ezekből a leletekből meglepő következtetésekre.

A történet régen kezdődött: Stein Aurél 1907-ben felfedezte a Dun-huang-ban befalazott könyvtárcellát (és ahogyan kínai tudósok írják, „kirabolta” azt). Stein leletét jórészt a British Múzeumba vitték. A következő



évben érkezett Dun-huang-ba Paul Pelliot, a kitűnő francia tudós, ő már roppant nyelvtudása birtokában válogatott a cella kézírataiból – az ő leletei Párizsba kerültek. (Jutott még anyag Peking könyvtárába is.) Ezek a becses kéziratok azonban sok évig érintetlenül heverték a nyugati sinológia két fővárosában – nem volt, aki feldolgozza őket. Giles katalógusa a londoni anyagról csak 1957-ben, a párizsi katalógus pedig csak 1970-ben jelent meg. A nagyon szívós tudósoknak azért sikerült már korábban is hozzájutni ezekhez. Hu Shi, a jeles kínai tudós még 1932-ben publikált tanulmányában kezdte el a Chan történetének revízióját. Ezt az tette lehetővé, hogy 1928-tól megjelentek a nagy buddhista kánon japáni összkiadásában, a Taishonak nevezett gyűjtemény 48. kötetétől kezdve a Chan művei is, köztük a Dunhuangban felfedezettek. Akkoriban azonban csak kevesen figyeltek fel erre. D. T. Suzuki közéjük tartozott. A háború után megélénkült a kutatás, ennek jeleként az úttörők vitája következett, nagyon fontos kérdésekről: Hu Shi szerint a Chan története csak egy

a vallási mozgalmak közül a Tang korban, Suzuki azonban a Chan történelmen túlmutató jelentőségét vallja s az előbbi nézet képviselőit redukcionistaáknak ítéli. Ez a vita azóta is tart, mert a lassan egyre szélesebb körben elérhető dunhuangi leletek egyre több tudós kutatásait alapozták meg, elsősorban a japánokét, majd pedig az amerikaiakét. Ha a megoszlás nem is egyértelmű, nyilvánvaló, hogy a japánok közt vannak főként a hívők, s az ő számukra a Chan története nem ugyanazt jelenti, amit a „hitetlen” nyugatiaknak.

Nemcsak Dunhuang tartogatott ilyen kincseket, hanem Japán és Koreai kolostorok is. A legfontosabb ezek közt az a szektatörténet, amely 952-ben íródott Kínában, a Zu-tang-ji (Ősök Csarnoka Gyűjtemény); ez kevéssel leírása után egy példányban elkerült Koreába, ott 1245-ben kinyomtatták ugyan, de századunkra már csak a Koreai Haeinsa kolostor dúckészlete maradt fenn, ennek lenyomatát publikálták 1972-ben. Szerencsére Yanagida Seizan professzor már az ötvenes években hozzájutott egy

régi másolatához. Ettől az időtől fogva indult meg újult erővel az a kutatás, amely napjainkra jelentősen átformálta a Chan korai időszakáról addig élő képünket. Akkor még nagyon nehéz körülmények között: Yanagida professzor egy interjúban meséli el, hogy miként másolta le az egész szöveget először magának, azután, amikor már sokszorosító géphez lehetett jutni, a sokszorosítás céljára – hogy egyetemi szemináriumán dolgozhassa fel a régi szöveget.

Eszerint a 9. században – amint Yanagida professzor fogalmaz – volt buddhizmus, de nem létezett még Chan-szekta. Voltak kolostorok, szerzetesek, de azok még tanítók nélkül keresték az igaz utat, volt kérdés és példázat, de mindenki a maga útját járta. A fényes és virágzó Chan-kolostorok megléte kétszáz évvel korábban – egyszerűen koholmány. Amint az előkerült kéziratok tanúsítják, a Hatodik Pátriárkából egy késői tanítvány, Shen-hui iratai formáltak rendkívüli figurát és követőiből déli iskolát. Ilyen módon maradt Shen-xiu (az emlékezetes verspárbaj vesztese) az északiak reprezentánsa. Ez

azonban még a 8. században történt, a két szekta különállásának ténye csak később kanonizálódott: 1004-ben készült a Chuan-deng-lu (Kézről-kézre járó Mécses Feljegyzés), ez az anekdotikus történet-sor, amelyet napjainkban a Chan hagyomány alaptípusának tartanak, s ettől kezdve a Chan-történetek és más feljegyzések a császári udvar befolyása és ellenőrzése alatt készültek. Ez az időszak tehát a Chan kínai beilleszkedésének ideje: a Song kor az érett Chan korszaka.

Ezek a kutatások az egész Chan-történet korszakolását is lehetővé tették. Ma lényegében három korszakot különböztetünk meg a kínai Chan életében: a kezdetek korát a Pátriárka-Chan vagy klasszikusok korának nevezhetjük (kb. 500–700), a második szakaszt illeti a Vernakuláris Chan elnevezés (az akkori irodalom nyelve okán) s ez az érett Tang korban virágzik ki (kb. 700–1000), végül az utolsó kínai korszak a Mécses Chan nevet érdemli (fent említett Mécses Feljegyzések nyomán), amely már a Song korban zajlik le (kb. 1000–1300). Az utolsó

korszak után Kínában lehanyatlik a Chan-kultusz, illetve ekkor kerül át Japánba és ott új felvirágzása kezdődik. A Mécses-korszakot irodalmi korszak néven is emlegetik, minthogy az ekkor keletkezett művek és a korábbi művek ekkori redakciói határozott irodalmi igénnyel készültek, ellentétben a Vernakuláris korszak feljegyzéseivel. A korszakot azért is lehet elkülöníteni az előzőktől, mert mostanig jórészt csak az akkor, nyomtatásban megjelent munkák adták az anyagát, mostanában viszont előkerültek a dunhuangi cellában megőrzött, tehát minden változtatás és javítás nélküli, a Vernakuláris korból származó szövegek kéziratai (és tibeti fordításai).

Elsősorban Yanagida professzornak, a Kyotóban működő Iriya Yoshitaka (Hanazono Egyetem) professzornak és az általuk vezetett kutatócsoportoknak köszönhető azoknak a modern európai filológiára alapozott textológiai módszereknek a kidolgozása és alkalmazása, amely aztán a fiatalabb amerikai és francia tudósoknak is egyengette az útját a Chan-buddhizmus kutatásában.

(A franciák kitűnő intézetet működtetnek Kyotóban, publikációjuk a Cahiers d'Extrême Asie, amelynek 7. száma szolgáltatja az én információimat is.)

\*

A fölélénkült és termékeny Chan-kutatások érzékeltetésére bemutatok egy régóta ismert szútra-kommentárt, amely önmagában is ékes bizonyítéka annak, hogy keletkezésének kora a Chan kialakulásának (a Vernakuláris Chan periódusnak) ítélnélhető, s egyben szépen illusztrálja is azt.

Gui-fei Zong-mi (780–841) munkájáról van szó, amely 828 körül keletkezett és beszédes címet visel: A Tökéletes Megvilágosodás Szútrával a Visszavonulás Művelésére Kézikönyve (Yuan-jue jing dao-cheng yi). Zong-mi fiatal szerzetesként olvasott bele egy példányába a Tökéletes Megvilágosodás Szútrának egy tisztviselő házánál tartott házi ájtatosságon, és néhány sora is olyan hatással volt rá, hogy húsz évig csak ezzel foglalkozott. Hamarosan úgy ítélte, hogy ez

a szútra fontosabb, mint minden addig megismert mű. Tanulmányozását hamarosan kommentárokból gyümölcsöztette.

Zong-mi nem tudta, hogy a Tökéletes Megvilágosodás Szútra apokrif munka (ezt csak a modern valláskritika derítette ki). Többre becsülte még a Hua-yan Szútránál is, amely addigi fő olvasmánya volt és amely akkor a kínai buddhisták körében a legelterjedtebb, legtöbbször becsült szútra volt. Buzgón és szorgosan írta kommentárjait, amelyekből kitűnik, hogy a Chan hívei is az általánosan elterjedt kínai buddhista szertartásokkal körítve munkálkodtak az üdvösség elnyerésén.

Zong-mi műve voltaképp egy visszavonulási bevezető szertartás forgatókönyve. Ez a visszavonulás – lehet 80, illetve 120 napos – afféle lelkigyakorlat; a résztvevők a szertartás után magányos elmélkedéssel töltik idejüket. Ez a lelkigyakorlat fizikai erőfeszítésnek sem kicsiny: naponta hat alkalommal (napnyugta, este, éjfél, éjjel, hajnal, dél) végzik a teljes szertartást, amelynek programja a következő:

A liturgia maga három fő részből áll: az első az *invokáció*, amelynek 8 része van:

1. felajánlás (füstölő, virágok elhelyezése féltérden),
2. magasztalás (ének szútrákból, öt leborulás),
3. hódolat (megszólítások, leborulások),
4. bűnbánat (a hat érzék bűnei; füstölő, virágok elhelyezése, koncentráció a 3 kincse, meghajlás),
5. könyörgés Buddhához (vers recitálása, meghajlás háromszor),
6. örvendezés mások megvilágosodásán (meghajlás a 3 kincs előtt),
7. felajánlás (bűnbánattal szerzett érdemek felajánlása minden érző lényért, meghajlás háromszor),
8. fogadalmak (meghajlás Vairocsána előtt).

A második rész a *liturgikus recitálás* (a Tökéletes Megvilágosodás szútra részleteit recitálják, miközben körüljárják a csarnokot). Fohász Amitábhához.

A harmadik rész az *ülve elmélkedés*.

Ehhez a liturgikus programhoz hozzá kell képelnünk a csarnokot, amelyet Amitábhá és



Vairocsána képmásai, illetve szobrai díszítenek, és az egyforma csuhát viselő, kopasz szerzeteseket. Ülőbútor nincsen a csarnokban, legfeljebb egy emelvény a liturgiát vezető mester részére; az ülőpárnákat a padlóra teszik, vannak még virágvázák, gyertyák a füstölőrudacskák meggyújtására, homokkal teli bronzedény, amelynek homokjába a füstölőrudacskákat szúrják bele.

A liturgikus szertartás minden mozzanatának megvan a sajátos jelentése az üdvhöz vezető úton: az első felajánlás a fősvénységtől óv meg, a magasztalás a rágalomtól, a hódolat a gőgtől, a bűnbánat a csapásoktól és a bűnhődéstől, a könyörgés a káromlástól, az örvendezés az irigységtől, a második felajánlás az aljasságtól és így tovább a másik oldalon: ott is megvan minden aktusnak a pontosan megjelölt jótékony hatása. Zong-mi leírásában mindenképp.

Peter N. Gregory, aki Zong-mi traktátusát gondosan elemezte, utal arra, hogy a dokumentumok szerint ilyen szertartások éltek még a későbbi korokban is, évszázadokkal később is Kína földjén a Chan-

szektához tartozó buddhista kolostorokban, és Japánba átkerülve, az ottani Zen-kolostorokban is. Érdekes adalék, hogy személyesen találkozott olyan szerzetessel, aki Tajvanon Zong-mi szertartásrendjének rövidített változatával készült visszavonuláson vett részt napjainkban.

\*

Ha a Dun-huang-ban előkerült, hiteles és épségben megőrzött kéziratok, valamint a nyomukban fellendülő Chan-történeti kutatások arra is intenek, hogy kissé szerényebben, lassú, fokozatos fejlődésnek kell ezentúl tekintenünk ennek a nagy hatású buddhista szektának a kibontakozását, ez azért nem jelenti az eddigi kép, a régi történetírás (és szektán belüli történetírás) elértéktelenedését. Talán el fogja veszíteni az a régi kép a maga túlságosan is ragyogó fényeit, a pompás és akadálytalan diadalmenetnek azt a színpadiasságát, amely eddig övezte – s nemcsak a hívei, hanem történészei szemében is. Viszont az új

kép nyerni fog ezeknek a talmi díszeknek a lehántásával: a történészek szemében hitelességében, a hívők szemében pedig annak újraigazolásában, hogy semmiféle értékes emberi gondolat – még vallási igazság sem – juthat könnyen győzelemre.

(1995)

# *Buddha útján – Felvinczi Takács Zoltánról*

A Távol-Kelet fölfedezése nekünk, magyaroknak nem Kőrösi Csoma Sándorral vette kezdetét: őt csak a tudósok akkoriban még igencsak szűk köre olvasta – ha hazánk közvéleménye méltányolta is teljesítményét, ez a méltánylás csak a tekintélyes méltatók hitelének volt köszönhető. A hazai köztudatot is formáló, olvasmányként is hatásos fölfedezéseket a Távol-Keletet beutazó tudósok és vándorok híradásai jelentik. Ezek sorát az 1877–79-es években megvalósított és gróf Széchenyi Béla nevéhez fűzött expedíció híradásai nyitják meg, elsősorban a jeles földrajztudósnak, Lóczy Lajosnak magisztrális munkája.<sup>44</sup> Ettől kezdve tarthatjuk számon a Távol-Kelet országait, Kínát és Japánt – s a

---

<sup>44</sup> A Khinai Birodalom természeti viszonyainak és országainak leírása. Bp. 1886.

földrajzi terminus jogosulatlan, de megbocsátható kibővítésével –, Indiát beutazó magyarok útleírásait és dokumentumait. A dokumentumok sorában első és máig a legfontosabb az útajairól csak előadásokban beszámoló, de gyűjteményével a hazai keletkutatás egyik ágát s a közönség számára múzeumát megteremtő Hopp Ferenc kollekciója, amelyet a nyolcvanas évektől gyűjtött távol-keleti útjain. Az útleírások értékben igen különbözők: Vay Péter gróf, címzetes püspök, aki egyházi megbízásból járta a Távol-Kelet országait, képviseli az egyik oldalt, a jó szándékú és a maga idején talán még hasznosnak is bizonyuló dilettánst; a másik oldalt, a tudományos felkészültséggel utazó és ezért értékes információkat nyújtó beszámolók szerzőit képviselik Stein Aurél (aki ugyan brit szolgálatban működik, de könyvei a század elejétől sorban jelennek meg magyarul is) és főként Ligeti Lajos, világhírű orientalista nyelvészünk, valamint Baktay Ervin, India kultúrájának kiváló felkészültségű és roppant helyszíni tapasztalatokkal bíró népszerűsítője. És nem utolsósorban Felvinczi

Takács Zoltán. Az ő útleírása időrendben ugyan az utolsó, de szellemi értékekben és választott úti célja és tárgya tekintetében a leggazdagabb s máig egyedülálló munka: a Távols-Kelet művészetének bensőséges és mély erudícióval megírt kalauza.

Felvinczi Takács Zoltán 1880. április 7-én született Nagysomkúton. Apja, dr. Takács Sándor, székely családból származó járási orvos volt. (A kismemesi eredetet jelző „Felvinczi” előnevet a családnév gyakorisága okán célszerűnek tartotta őrizni az apa is, fia is.) A járási székhely kis kórházát vezető orvos, aki a pellagra tudományos vizsgálatával is foglalkozott, és örmény kereskedőcsaládból való felesége szerény, de meghitt és művelt környezetet jelentettek: a kisfiú és öccse a vegyes lakosságú Nagysomkút elemi iskolájában tanultak. Zoltán a gimnáziumot már Nagybányán, a közeli városkában folytatta, majd Kolozsvárott fejezte be. 1897-ben, érettségije után, apja kívánságára iratkozott be Budapesten joghallgatónak. A művészetekhez vonzódo fiatalember azonban szorgalmasan látogatta az akkori

Mintarajziskola óráit is: alakrajzot tanult. De bejárt a Bölcsészettudományi Kar művészettörténeti előadásaira is. A szünidőkben pedig átrándult a szomszédos Nagybányára, ahol Hollósy Simon híres iskolája működött. Réti István monográfiája már az 1898. évi névsorban említi (Takács Zoltán néven) s 1899-ben is jelzi jelenlétét a művésztelepen (ekkor már Felvinczi Takács Zoltán néven). Jogi tanulmányait a máramarosszigeti jogakadémián befejezve, 1900-tól Münchenben jár Hollósy ottani iskolájába. Az akkori bohém-művész életformát vállalva, a szülői ház támogatásáról lemondva, koplalva és fagyoskodva, szorgosan képezi magát. És meleg barátságot köt mesterével.

Édesapja lassan megbarátkozik nagyobbik fia művészi ambícióival – valószínűleg kárpótolja őt a kisebbik, aki apja hivatását választja. 1902-ben mindenesetre apja segítségével tesz tanulmányutat Itáliában, ahol Róma és Firenze a legnagyobb élménye – s természetesen festetet is az úton. Az év végén azonban az édesapja meghal. Takács Zoltán ekkor

gyorsan dönt, s beiratkozik a művészettörténeti szakra: Pasteiner Gyula tanítványa lesz. 1904-ben már doktorál is, témája Dürer (ez a munkája 1909-ben meg is jelenik). Professzora ajánlólevelével bekerül az Országos Képtárba, majd annak utódához, az 1906-ban felépült és megnyitott Szépművészeti Múzeumhoz mint múzeumi „segédőr”. A fiatal tudományos munkatárs, doktori témájának megfelelően, a régi metszetek gyűjteményében végez feldolgozó munkát. Bizonyosan meg vannak vele elégedve, mert még abban az évben államsegélyt kap egy szép tanulmányútra: Dél-Németország, Franciaország, Svájc, észak-olasz városok múzeumait látogathatja végig.

1907-ben kap egy olyan feladatot, amely, úgy tetszik, egész életpályáját meghatározza: ekkor kerül a Szépművészeti Múzeumba gróf Vay Péter távolkeleti (főként japán tárgyakból álló) gyűjteménye, s rendezésével, leírásával és kiállításra előkészítésével Felvinczi Takács Zoltánt bízza meg a Múzeum igazgatója. A kollekció nagy részét a varázslatos japán



fametszetek teszik ki, s az ezekkel való elmélyült foglalkozás éppoly nagy hatást gyakorol a festőből lett művészettörténészre, mint amelyet néhány évtizeddel korábban a francia impresszionista piktorokra s a Goncourt fivérekre – s hihetőleg felidéznek azokat a (könyvében is emlegetett) nagysomkúti kertben lapozgatott régi folyóiratokat, amelyek képei mélyen vésődtek bele a művészet iránt fogékony kisfiú emlékezetébe. Bár közben foglalkozik a Történelmi Képcsarnok anyagának gondozásával is, figyelmét egyre jobban leköti a Távols-Kelet művészeti anyaga. Tanulmányútjai (1907-ben Belgium és Hollandia) és ekkoriban megjelenő első írásai még ezt a kettős érdeklődést mutatják – ami egyébként megmarad pályája végéig –, az európai s azon belül is a hazai kortárs művészet éppúgy érdekli, mint majd a keleti művészetek: azonban ezek még a tanulóévek. Ebben a tanulásban igen nagy iskola a londoni japán kiállítás, amelyet módja van meglátogatni, s ahol az angol köz- és magángyűjtemények anyagát tanulmányozva tudja meg, hogy a Vay Péter-féle gyűjtemény jórészt kellő

szakértelem nélkül összeszedett kópiákból áll. Ezekben a nem formális stúdiókban segítséget és tanácsot kap kiváló japán szakértőktől is (Keijiro Koume), angol gyűjtőktől (Arthur Morrison) és művészettörténészekről (Lawrence Binyon), akikkel barátságot is köt. Londonból hazatérőben Berlinben is tölt egy rövidebb, de ugyancsak igen hasznos időt: a Museum für Völkerkunde gyűjteményein kívül az akkori német orientalisztika jeles képviselőivel ismerkedik meg (Müller, Haenisch, Grünwedel), s néhányukkal, így Otto Kümmellel és a Belső-Ázsiában ásatásokat vezető Albert von Le Coqkal tartós marad kapcsolata (von Le Coqkal való levelezése fennmaradt: a 84 levél a szakmai barátság értékes dokumentuma).

Ekkor nősült meg (1909: felesége veresmarthi Boytor Alice, élete végéig hű társa, aki műveltsége és nyelvtudása mellett a zenét hozta a fiatal tudósok – mindkét leányuk muzsikus lett, Alice hegedű-, Mariann pedig gordonkaművész). Esküvői tanúja Teleki Pál gróf, akihez gyermekkori barátság fűzi (apja háziorvosa s így barátja lett Teleki apjának), s

akihez a Kelet iránti közös érdeklődés is köti (Teleki első nagyobb munkája a japán szigetvilág kartográfiája); az elkövetkező évtizedekben a földrajztudós és a művészettörténész többször vállalnak együtt tisztséget az akkoriban működő keletkutató – vagy épp keletimádó – társaságokban. A munkamegosztás itt az volt, hogy Teleki adta a közéleti hitelesítést, Felvinczi Takács Zoltán viszont a szakmait: ő volt az, aki előadásokat tartott, mindig a saját érdeklődése körébe vágó témákból és mindig a tudományos igény érvényesítésével. S amikor ennek nem látta lehetőségét – például azért, mert a társaság valamilyen markáns politikai irányzathoz szegődött –, tüstént levonta a konzekvenciákat s megvált tisztségétől is, abbahagyta a társasági kereteken belüli tevékenységét is. Akkor már válogathatott a felkínálkozó fórumok között: szakmai tekintélye sok kaput megnyitott előtte.

Addig azonban még jó néhány évnek kellett eltelnie s jó néhány fordulatnak bekövetkeznie a fiatal tudós életében. Folytatja tanulmányútjait, amiket az akkori

múzeumi rend tesz számára lehetővé: 1911-ben Rómába megy a magyar kiállítás katalógusának és rendezésének megbízatásával (hiszen ekkor még a Képtárnak is munkatársa), 1912-ben viszont Berlinbe utazik a kelet-ázsiai kiállítás megtekintésére (a múzeum távol-keleti kollekciónak gondozójaként). Ez a kettős munka 1913-ban ér csak véget, amikor végre kinevezik (cirkalmas, bécsi leirat tudatja vele) múzeumi „örnek” (vagyis teljes jogú múzeumi tudományos munkatársnak).

1913: igen fontos dátum Takács Zoltán pályáján. Ekkor ismerkedik meg Hopp Ferencsel – aki a Calderoni és Tsa cég, a nagy optikai és tanszerellátó vállalat tulajdonosa s akkoriban már országszerte ismert világutazó – és gyarapodó keleti műgyűjteményével. Az ismerkedésből barátság és a szakmai életpályát meghatározó élmény lesz. 1914-ben jelenik meg Felvinczi Takács Zoltán *Hopp Ferenc gyűjteménye* című írása a *Magyar Iparművészet* hasábjain. Az illusztrációk is forrásértékűek: a magángyűjtő zsúfolt vitrinjei és a bemutatott, kiemelt

műtárgyak ma is megvannak a múzeumban. Az igazi érték azonban a tanulmányok is beillő cikk: Takács Zoltán itt már felkészült, a kínai és a japán művészetben járatos művészettörténésznek bizonyul, aki a nagy összefüggések körében éppoly biztosan mozog, mint az egyes tárgyak sajátosságait elemző részekben. Joggal mondható, hogy ebben az időben kora színvonalán álló orientalista, aki méltán érdemli ki londoni és berlini – akkor már nagyhírű – kollégáinak bizalmát és barátságát. S ez annál inkább figyelemre érdemes tény, mert ezt a szakmai biztonságot minden hazai segítség hiányában, teljesen önállóan szerezte meg, a külföldi szakirodalom és a külföldi múzeumi anyagok tanulmányozása révén tett szert tudományára, hatesztendőnyi munkával. Hiszen a Vay-gyűjtemény leltározásától a Hopp-gyűjtemény megismeréséig mindössze ennyi idő telt el.

S közben még „múzeumi őri” teendői is adtak neki számos olyan munkát, ami elvonta keleti stúdióitól. 1916-ban Luxemburgba utazott a

Munkácsy-hagyaték ügyében, 1917-ben Aradra – egy magyar kiállítási anyag szakértőjeként vett részt az előkészületekben. 1918-ban elhunyt Hollósy Simon, aki halála előtt Felvinczi Takács Zoltánnak, a tanítványnak és barátának írta meg ars poeticáját s gondjaira bízta a kéziratot.

Időközben azonban a Hopp Ferenc-féle gyűjtemény is foglalkoztatta. Az idős műgyűjtő egyre jobban megkedvelte a szaktanácsadóját, és amikor megérlelődött benne az elhatározás, hogy gyűjteményét a magyar népre hagyja, ebben is Takács Zoltán tanácsát kérte. Minden bizonnyal ő volt az, aki a nagylelkű mecénásban megerősítette azt a nézetet, hogy a gyűjtemény olyan érték, amit érdemes együtt tartani (ellentétben Hopp korábbi elképzelésével, amely szerint az anyagot szétosztották volna a hazai közgyűjtemények közt). Takács Zoltántól tudom, hogy az öreg Hopp, már az eltávozás higgadt tudomásulvételével, a máig érvényes, végső formájú végrendelet megfogalmazásához is kikérte az ő tanácsát. Nemcsak keleti gyűjteményét – akkor

mintegy négy és fél ezer műtárgyat –, hanem villáját és kertjét is a magyar népnek, illetve a magyar államnak ajándékozta, azzal, hogy a távol-keleti művészetek múzeumának és egy keleti kutatásokat vállaló intézetnek szolgáljon otthonaként. (Ehhez készpénzajándékot is mellékelte – az azonban az infláció következtében semmivé lett a következő években.)

Hopp végrendelete Felvinczi Takács Zoltánt jelölte meg a leendő múzeum gondozójaként. Petrovics Elek, a Szépművészeti Múzeum főigazgatója, nemcsak arról gondoskodott, hogy az adományt tüstént megköszönje a magyar kormány, hanem arról is, hogy a végakarát maradéktalanul teljesüljön: a létesítendő múzeum küldetését fölmérve s Takács Zoltán személyét és képességeit ismerve, nyomban kinevezte a Hopp Ferencről elnevezendő múzeum „igazgató-őrének”. Hopp Ferenc 1919. szeptember 9-én hunyt el. Felvinczi Takács Zoltán hamarosan megkezdte a gyűjtemény leltárba vételét és az anyag kiállításra előkészítését. Ez azonban csak a munka egyik része

volt. Petrovics arról is intézkedett, hogy a többi közgyűjteményben őrzött távol-keleti műtárgy is kerüljön át az új múzeum gondozásába. Ez már diplomáciai tevékenységet igényelt: a nagy múzeumok vezetői és munkatársai – közismert muzeológus körökben ez a „szakmai ártalom” – nagyon nehezen mondtak le a birtokukban lévő keleti kollekcióról. Végre, ha nem is teljes sikerrel, ez a munka is véget ért: az új múzeum igazgatója most már nekiláthat annak a munkának, amelyhez élete végéig hűséges maradt, a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményének gyarapításához, tökéletesítéséhez és – az anyagon túlmenően is – a távol-keleti kultúrák és művészetek tudományos kutatásához és megismertetéséhez.

1920-ban voltaképp lezárult egy életszakasz: a művésznek induló fiatalemberből előbb európai művészettörténész lett, majd a távol-keleti művészetek szakértője és tudós kutatója. A pályaképnek ez az első szakasza abban a korban törvényszerű. Hiszen nincsen hazánkban semmilyen



intézményes formája az orientalisztikai képzésnek. Mint kora minden orientalista művészettörténész szakembere, Felvinczi Takács Zoltán is a „posztgraduális autodidakszis” útját kénytelen járni: az európai művészet történetében szerzett akadémikus képzettsége birtokában a szakirodalom és a pályatársak, s nem utolsósorban, az akkor már jelentősebb európai gyűjtemények segítségével terjesztette ki ismereteit a Távols-Kelet művészeteire. Különös előnye volt kortársaival szemben: művészképzettsége. Rajz- és festőtudása sokszor nehéz és kortársai által sem megoldott kérdésekben – az eredeti és a hamisítvány megkülönböztetésében – segítette máig érvényes döntésekhez a tudományos munkában, a múzeum gyarapításában. Ez a rajztudás előnyére vált akkor is, amikor a távol-keleti művészetekben nélkülözhetetlen kínai írásjegyek elsajátítására adta fejét: ha a rendszeres nyelvtudást nem is szerezte meg, a képek és más műtárgyak szignóinak, feliratainak megfejtéséhez szükséges írástudást birtokolta – ellentétben nagyhírű

kortársaival. Magaménak vallom és őrzöm muzeológusi „ars poeticá”-ját, amit kezdő koromban tanultam tőle: „Először, fiam, az ecsetvonásokat vedd szemügyre! Az elárulja, milyen minőségű munkát látsz. A többi – szignó, dátum stb. – csak azután jön...” Neki volt igazsága.

Ennek a módszertani elvnek a szellemében sikerült a Hopp-múzeumot a szegényes anyagi ellátottság időszakában is olyan, remek érzékkel kiválasztott műtárgyakkal gyarapítani, amilyen a Berlinben vásárolt nagy Buddha-kőfej a Tang korból, vagy a Kínában vásárolt kapuőrző démon dombormű ugyanebből a korból. És természetesen ide tartozik a kisebb, de jelentőségben nem csekélyebb szerzemények hosszú sora is, amelyek mindegyike az alapos vizsgálat és az érzékeny szem jóvoltából került a gyűjteménybe. Mert a Hopp-múzeum nem volt olyan gazdag, mint azok a nyugat-európai vagy amerikai múzeumok, amelyek ebben az időben komoly összegeket tudtak költeni gyarapításra.

Az új igazgató a külföldi szakmai körökben kezdettől tekintélynek örvendett. Otto Kümmel közölte tanulmányait a berlini *Ostasiatische Zeitschrift*ben, amely akkor a szakma előkelő folyóirata volt. Évről évre tartott előadásokat a rendszeressé vált orientalisztikai kongresszusokon és a nyugat-európai keletkutató társaságok, múzeumok tudományos ülésein. 1923-ban Szófiában, 1925-ben Berlinben, 1928-ban Oxfordban – hogy csak a legfontosabbakat említsem.

A távol-keleti művészetek területén két, egymással összefüggő témakör foglalkoztatta élete végéig. Az egyikről is, a másiktól is gyakran esik szó az útleírásban is. Az első az, amit az általa többször is idézett Okakura szavai fejeznek ki: „Ázsia egy(séges)” (Asia is one) – azt a szellemi erőt, amely a távol-keleti művészetek mindegyikében megnyilatkozik, amely az európai művészetektől azokat megkülönbözteti, de a távol-keletieket sajátos egységbe fűzi; ennek a szellemi erőnek a középpontjait, mintegy rendező elvét a buddhizmusban vélte föltalálni. Ugyanakkor

az is izgatta, hogy ez a sajátos keleti szellem működni látszott a buddhizmus által el nem ért vagy még el nem ért népek kultúrájában is, már pedig éppen ezek a korai kultúrák, a hunok, a szkíták voltak azok, amelyek egészen Európa keleti széléig eljuttatták a távol-keleti szellemi erő egy-egy foszlányát. Természetesen a művészeti alkotásokban lehet föllelni ennek a szellemnek a karakterisztikus nyomait; akár a dél-szibériai állatplasztikák – lószerszám-díszek, tarsolyveretek, talizmánok – ábrázolásai, akár a kínai kőszobrok monumentális figurái legyenek azok, a természeti formák látásmódja s azok plasztikai alakokká rendezése, a sajátos grafikai és tektonikai nyelv rokon vonásokat mutat bennük.

Ez a tudományos program ekkoriban formálódik véglegessé a fiatal tudósban. Ebben bizonyára nemcsak azoknak a szellemi élményeknek volt részük, amelyekhez olvasmányai révén, illetve a műtárgyakkal való közeli ismeretségek, a múzeumi anyagok gyűjtése és tanulmányozása során jutott, hanem az egykori festőnövendék manuális anyag- és

technikaismeretének is, amely számára a műalkotásoknak mintegy belülről, az alkotói folyamat felől induló átélését és megértését tette lehetővé (ellentétben legtöbb kortársával, akiknek ez sosem adatott meg). S ennek a tudományos programnak a megvalósításában telik el, most már fordulatok nélkül, úgyszólván szabályosan, élete másik fele. Központja és bázisa ennek a munkának mindvégig a múzeum marad, amely 1923-ban, Hopp Ferenc születésének 90. évfordulóján nyitja meg kapuit a nagyközönség előtt. Felvinczi Takács Zoltán megnyitó beszédében az örökhagyó-alapító emléke előtt tiszteleg. A múzeum kezdetben szép sikerrel működik, a lapok ismertetései – köztük az igazgató írásai is – közönséget vonzanak. Takács Zoltán vasárnaponként rendszeresen tart tárlatvezetéseket.

Az érdeklődés megújítására – amire természetesen szükség van – jó alkalmat nyújtanak az új szerzemények. Ezek közt, az igazgató beszerzésein kívül, egyre nagyobb értékeket jelentenek az ajándékok. Az első nagyobb ajándék az Új-Delhiben

élő, szegedi származású magyar műkereskedőnek, Schwaiger Imrének első küldeménye (amit majd még sok értékes tárgy követ); Takács Zoltán maga utazik érte Londonba, hazatérőben pedig von Le Coq barátjától hoz értékes töredékeket a turkesztáni expedíció hozadékából. Magyar múgyűjtők is megmozdulnak, szinte nincsen olyan esztendő, amelyben ne gyarapodnék a múzeum itthoni ajándékokkal. Az igazgató személyes kapcsolatainak ezekben fontos szerepe van. Akárcsak az új múzeum eleinte bizony szegényes könyvtárának gyarapításában is: az erre a célra kapott ellátmány oly kevés, hogy a legértékesebb könyvek a személyes ajándékozás vagy tiszteletpéldány-küldés (no és a direktornak kiadóktól küldött recenziós példányok) formájában kerülnek a könyvtárba. (Pl. az oszakai Sumitomo-gyűjtemény hatkötetes katalógusa, vagy Stein Aurél nagy munkája, „The Thousand Bouddhas”.)

Takács Zoltán kitűnő előadó, az itthoni társaságok gyakran keresik meg (mint említettem, jó néhányban,

elsősorban a Kelet iránt érdeklődőkben, tisztséget is vállalt). 1924-ben mondja fel szerződését a Pester Lloydnál; ebbe a lapba másfél évtizedig írta rendszeresen művészeti tudósításait, eleinte a magyar művészeti életről, majd egyre inkább a keleti művészet európai kiállításairól. A hazai témákhoz sem lesz hűtlen, de a lapokhoz s a hazai művészeti folyóiratokhoz sem. A legfontosabb írásai természetesen a tudományos szakközleményekben jelennek meg, itthon is (*Archaeologiai Közlemények*), külföldön is (múzeumi évkönyvekben, s az *Ostasiatische Zeitschrift*ben, az *Artibus Asiae*ban stb.).

Nemcsak előadásaival, hanem fontos kézikönyvekben való részvételével is sokat tesz azért, hogy a hazai művészettörténeti ismeretek közt rangjához méltó helyet kaphasson a távol-keleti művészetek ismeretanyaga. Munkatársa az Éber László által szerkesztett *Művészeti Lexikonnak* (1926), és az ugyancsak 1926-ban megjelent *A művészet*

*története* című népszerű összefoglaló kézikönyvnek;<sup>45</sup> alighanem szerepük volt ezeknek a munkáknak abban is, hogy 1926-ban a pécsi Erzsébet Tudományegyetem magántanárrá habilitálta.

A következő években is sokat utazik Európa nagyvárosaiba; Londonba majd minden évben, de drezdai, müncheni és párizsi útjai is gyakoriak. Az akkor még keleti gyűjteménye tekintetében nálunk hátrább álló Bécs is igényt tart a pesti orientalista előadására, sőt, múzeumi anyagát is kölcsönkéri egy kiállításra. 1928-ban Oxfordban az orientalista kongresszuson ad elő, 1932-ben egy cambridge-i kongresszuson, a következő évben ismét az orientalista kongresszuson Stockholmban, de Párizsban is, a Musée Guimet meghívására. Ezek a kongresszusok nemcsak szakmai hírnevét öregbítik és fontos publikációk elindítói, hanem olyan szakmai ismeretségek és barátságok kötésére és ápolására is

---

<sup>45</sup> Másik két szerzője Barát Béla építész és Éber László művészettörténész; Felvinczi Takács Zoltán *A Kelet művészete* címen írta a III. részt, amely kibővítve 1943-ban önálló kötetként is megjelent.



alkalmasak, amelyeknek majd keleti útján is hasznát veszi.

A szakmai hírnév következménye az a rendkívül értékes barátság, amelyet Szabó Gézával, a Pekingben működő magyar műkereskedővel köt: Szabó levélben ajánlja fel segítségét hazája múzeumának 1929-ben. Takács Zoltánnal két évig tartó levelezés során állítja össze küldeményét csupa olyan tárgyból, amely hiányzik a történeti koncepcióval épülő gyűjteményből. S ez az ajándékozás is folytatódik. (És, amint Schwaiger Delhiben, ugyanúgy látja vendégül Szabó is – addig mindkettő csak levélből ismert barát – Pekingben az oda látogató Takács Zoltánt.)

1933-ban a múzeum emlékkiállítással tiszteleg a 100 esztendeje született Hopp Ferencnek. Takács Zoltán erre az alkalomra a Nagy-Ázsia művészete című tanulmányát jelentette meg – témájának első nagy összefoglalását – és több folyóiratban ismertette a kiállítást. Ez évben kapja meg a pécsi egyetemen címzetes rendkívüli tanári rangját.

A következő évben is előadások (Bécs) és egy hosszabb görögországi és törökországi tanulmányút foglalják el az itthoni teendőkön kívül. Ekkor azonban már egyre inkább foglalkoztatja egy távol-keleti út gondolata. Annál is inkább, mert a dúsgazdag japán iparmágnás, Mitsui Takaharu báró alapítványt létesít Budapesten a japán–magyar kulturális kapcsolatok ápolására, s ebből nemcsak egyetemi lektor alkalmazására telik, hanem érdemes keletkutatók útjainak fedezésére is.

Útját rendkívül gondosan készítette elő. Levelekben rögzítette tervezett programjait, készítette elő fontosnak vélhető személyes találkozásait. Londonból indult, éppen azért, hogy még útja előtt végignézhesse az addig legnagyobb kínai művészeti kiállítást, amit Európában mutattak be, a kínai kormány által küldött s a Palota Múzeum legértékesebb anyagából válogatott tárlatot. Ezután indult el a hosszú hajóútra, 1935 decemberében. S tizenhárom hónap múltán, 1936 decemberében érkezett vissza Budapestre. Könyvében, *Buddha útján a*

*Távol-Keleten* az egy esztendő történetét írta meg, a címmel is utalva a „Magasztos” tanításának Keletet meghódító útvonalára: Indiában született a buddhizmus, s amikor ott elenyészett, már virágzott Kínában, ahonnan tovább került Koreán át Japánba – ahol még ma is eleven.

Felvinczi Takács Zoltán 1939-ben nyilvános rendes tanári kinevezést és művészettörténeti tanszéket kap a szegedi Ferenc József Tudományegyetemen. Ettől kezdve munkája megoszlik a Hopp-múzeum és a szegedi tanszék között. 1941-ben a szegedi egyetem több tanárával együtt átköltözik Kolozsvárra. Régi diákévei városában taníthat. De ezek már nem zavartalan esztendők. Konfliktusba kerül az Erdélyi Múzeumegyesülettel – tudományos meggyőződése miatt: a szamosújvári templom Rubensnak tulajdonított oltárképéről neki az a véleménye, hogy Sandrart műve. A Kőrösi Csoma Sándor halálának 100. évfordulóján rendezett emlékünnepe és a jeles olasz Tibet-kutató, Tucci professzor díszdoktorrá avatásának megszervezése is a keleténél több

bonyodalommal járt. Még zsidó tanítványát is meg kell védenie egy „fajvédő” csoport atrocitásaitól – kénytelen az egyetem vezetőségénél tiltakozni és előadásai szüneteltetésével fenyegetőzni a rend helyreállítása érdekében. Aztán a helyzet békésebb lesz, előadásokat tart, sőt, kiállítást is rendez (1942-ben) Kolozsvárott a távol-keleti művészetekből.

1947-től újra Szegeden tanít. 1948-ban nyugdíjba vonul, a szegedi tanszékről is – ahol meg is szűnik hosszú időre a művészettörténet tanítása –, s a múzeumból is, ahol Horváth Tibor, a Japánból akkor hazatért s még fiatal tudós veszi át helyét. Horváth nagy tisztelettel bánik nyugalmába vonuló elődjével: biztosít neki egy külön szobát, amit az idős tudós igénybe is vesz s majd mindennap bejár az általa létrehozott intézménybe. Mindig szeretettel fogadják: akkor kerül oda régi barátja, Baktay Ervin is, az indiai gyűjtemény kezelőjeként, s megjelennek a fiatal tanítványok. Még egy kései megtiszteltetés éri: 1952-ben az újjáalakult Magyar Tudományos Akadémia kandidátusi fokozattal ismeri el életművét. Ennek az

azóta devalválódott címnek akkor még volt értéke. A nyugalmazott professzor és múzeumigazgató nem is vált méltatlanná hozzá: mintha mi sem történt volna, folytatta tudományos munkáját – publikációk sora tanúskodik róla –, és egy darabig még előadásait is tudományos társulatokban és közművelődési fórumokon.

1953-ban, még Pekingből írott levelemben kértem meg őt, hogy legyen aspiránsvezetőm. Örömmel fogadta kérésemet, s levélváltásunk során is sok hasznos tanácsot kaptam tőle. Hazatérésemkor, 1954-ben ismertem meg személyesen az írásai alapján már régóta ismert és tisztelt tudóst, akiben ma is mesteremet tisztetem. Kandidátusi dolgozatomnak opponense is ő lett – akkor még nem voltak a maihoz hasonló bürokratikus előírások az „összeférhetetlenség” kizárására. Bölcsességét jellemzik azok a szavak, amikkel kezembe adta „advocatus diaboli” szövegét: „Nézd, fiam, fölösleges itt nagyképűsködni. A vita témájához szükségképp az ért legjobban, aki a disszertációt írta...”

1956-ig nap mint nap találkoztunk. Hiszen minket oda kötött a „munkafegyelem”, őt viszont lankadatlan munkabírása és ügyszeretete. Mint egyetlen „hivatalos” tanítványát, kissé a többiekénél is jobban szívébe fogadott: gyakran avatott be régi íróasztala fiókaiból előkerült titkaiba, s olykor segítségemet is kérte egy-egy bonyolultabb kínai szöveg elolvasásához. A mindennapos ebéd utáni teázások alkalmával, mikor Horváth Tibor igazgatónk szobájában ültünk együtt, bennünket, fiatalokat (Tőkei Ferenc, Ferenczy László, Fehérváry Géza, az azóta elhunyt Tóth Editke) egyenrangú partnerként kezelt s nemcsak ő beszélt, hanem gyakran ő is kérdezett bennünket. Ezek a teázások, különösen, ha Baktay Ervin is jelen volt, igazi szellemi értéket jelentettek mindannyiunknak. A szakmai tanácsokból éppen olyan sokat tanulhattunk, mint a múltat idéző anekdotákból.

1957-ben Hollósy Simon születésének 100. évfordulójára rendezett kiállítás megnyitása volt a tiszte. Ekkoriban sokat foglalkozott volt mesterének

életrajzával és a nagybányai művésztelephez kapcsolódó emlékeinek megírásával; ezek egy része meg is jelent,<sup>46</sup> de befejezésükre már nem maradt ereje. Még néhány fontos tanulmányt is publikált az utolsó esztendőiben hun leletekről, régen tervezett és beérett közleményeket múzeumi tárgyáról.

1964. december 4-én a múzeumban lett rosszul, onnan vitték kórházba, de csak néhány órát élt még. Egész életéhez méltó módon, bölcs belenyugvással adta meg magát az elkerülhetetlen végnek. 84 évet élt – és dolgozott mindvégig.<sup>47</sup>

(Előszó a *Buddha útján a Távol-Keleten* kötetben, 1990)

---

<sup>46</sup> *Művészettörténeti Értesítő*, 1962–63

<sup>47</sup> Az életrajzi adatok összegyűjtéséért ezúton is szíves köszönetet mondok Felvinczi Takács Mariann-nak.

## *A kaifengi zsidók*

A 17. század elején Kínában a Ming-dinasztia uralkodik még, de a felhők gyülekeznek már fölötte. A Koreai-félszigetet nemrég hagyták el az ambiciózus, de hódításaikban megállított japánok, a dél-kínai tartományokban már felkeléseket kell leverni, a mandzsúriai területeken egyre félelmetesebben erősödik a mandzsu törzsek vezére, Nurhacsi, akinek az utóda 1644-től az új, Qing-dinasztia első császára lesz.

Pekingben, abban a császári palotában, amelyet – némi változtatásokkal ugyan, de – ma is megcsodálhatunk, az utolsó Ming császárok neve alatt a palotai intrikák uralkodnak. Fényűzés és pompa közepette jut némi figyelem – ha nem az uralkodók részéről, akkor rangos hivatalnokoktól – a tudományokra és művészetekre is. Ez a periódus a kínai porcelán egyik virágkora: a Wan-li császár



uralkodói jegyével ellátott színes vázák és csészék a gyűjtők féltett kincsei. A csaknem fél évszázadon át uralkodó Wan-li idején jelennek meg Kína partjainál a portugálok, spanyolok és hollandok hajói. S ebben az időben ver gyökeret Kínában a katolikus vallás is, elsősorban a jezsuita misszionáriusok tevékenységének eredményeként. Sikereik egyik titka éppen az volt, hogy vallásos művek mellett számos európai tudományos munkát is lefordítottak kínaira, és néhány jeles képviselőjük magas udvari tisztséget is betölthetett: Adam Schall, a német származású jezsuita a Matematikai Tudományok Hivatala elnöke volt, és naptárreformot realizált.

Ebben a légkörben találkozott Pekingben egy európai misszionárius és egy kínai. Az európai Matteo Ricci, az olasz származású jezsuita (1552–1610), a pekingi misszió alapítója és a császári udvarban kitűnő kapcsolatokkal rendelkező, köztiszteletnek örvendő vezetője. A kapcsolatokat és a tiszteletet nemcsak tudományos munkáival érdemelte ki, hanem azzal is, hogy elsőnek laicizálta viseletét, s a kínai

konfuciánus írástudók köntösét hordta köznapi ruhájaként. Akivel pedig találkozott, a kínai, Ai Tian néven mutatkozott be, s hamarosan kiderült, hogy zsidó. (A részleteket nem tudjuk. Csak annyit, hogy a jezsuita szobájában egy kép láttán, amely a Madonnát ábrázolta a kiseddel és Keresztelő Szent Jánossal, Ai Tian azt hitte, hogy Rebekát látja fiaival, Ézsauval és Jákobbal.) Ricci megtudta vendégétől, hogy Kaifengban, Henan tartomány székvárosában népes zsidó közösség él, s egy zsinagógájuk is van, de vannak még ott „kereszt-imádók” is. (Így nevezték a nesztoriánusokat, akik még a 7. században telepedtek le Kínában, de a mongol korszakban, a 13–14. században a katolikusokat is.) Ricci nem hagyhatta el Pekinget, de mihelyt módjában állt, elküldötte egy szerzetesét (a makaói születésű, de portugál nevű) Antonio frátert Kaifengba. A fráter 1607-ben jelentette, hogy a keresztények leszármazottai eltűntek vagy fél százada a városból. Hanem a zsidó közösség megvan, zsinagógájuk is működik, azazhogy éppen bajban van: rabbijuk most halt meg, utóda

pedig nem nagyon tudja olvasni a héber szövegeket. Tisztelettel kéri tehát Ricci atyát, vállalja el a rabbi tisztét: csak két feltételük lenne, az egyik, hogy költözzék Kaifengba, a másik, hogy tartózkodjék a sertéshústól.

A különös találkozás tehát a kaifengi zsidók felfedezésének a pillanata. Ennek folytatása is, előzményei is vannak. A folytatás ismét a jezsuiták érdeklődése és tevékenysége révén valósul meg. Az előzmények azonban nagyrészt homályosak, csak egy-két adat, hírtöredék tűnik elő ebből a homályból.

A kínai történelmi feljegyzésekből és a Kaifeng-ban talált sztéléről (amely ma már nem létezik, csak kópiák és fordítás formájában) tudjuk, hogy zsidók már a Han korban, állítólag Ming-di uralkodása idején (Kr. u. 58–76) megjelentek Kínában. Ezek minden bizonnyal a selyemkereskedelemben működők és Perzsia felől érkezők lehettek. A Tang-dinasztia idején (618–906) több adat van arra, hogy Kanfuban (akkor ez volt Kanton neve) 878-ban, amikor külföldi

hajósokat és kereskedőket öltek meg a törvényen kívüli lázadók, az áldozatok közt zsidók is voltak (muzulmánok és keresztények mellett). A mongol uralom, a Yuan-dinasztia idején több krónika és a velencei utazó, Marco Polo krónikája is említést tesz zsidó kereskedőről Khanbalikban (az akkori főváros, a mai Peking) és nagyobb tengerparti városokban.

Kaifengi zsidókról azonban sehol nem esik szó eddig. Pedig ez a közösség bizonyult egyedül életképesnek. Kőbe vésett, kínai nyelvű feliratuk szerint a Song-dinasztia idején érkeztek Kaifengba, a birodalom akkori fővárosába s kaptak császári engedélyt a letelepedésre. 1163-ban építették első zsinagógájukat, amelyet aztán többször is újjá kellett építeni.

Azt nem tudjuk biztosan, hogy honnan s merről érkeztek Kaifengba. Talán Jemenből jöttek, tengeri úton a Perzsa-öböl érintésével, esetleg India felől, talán valamelyik nagy keleti parti kikötővároson át. Valószínűbb azonban, hogy szárazföldi úton jöttek, Perzsiából, Belső-Ázsia oázisvárosain keresztül – azaz

a Selyem Útján. Ez az út azonban a Song-dinasztia idején nem működött – tehát vagy előbb vagy később volt a vándorlás. Könyvek nem adnak útbaigazítást, mert liturgikus bejegyzéseik, kolofonjaik ún. „judeo-perzsa” nyelvűek, s a perzsa ennek az időszaknak az ázsiai lingua franca-ját volt; imádságoskönyvek rendje és szövegei viszont Maimonidesz rituáléjának felelnek meg, amelyet a jemeni zsidók követnek.

A kőbe vésett, kínai nyelvű feliratok tanúsága szerint lassanként felvették a kínai neveket, s azután még társadalmi sikereik is voltak. Az első 1421-ben, amikor An San (talán Hasszán?) a Zhao Cheng nevet és magas katonai rangját kapta. A kínaiak valószínűleg valamiféle muzulmán szektának tekintették őket, s azokhoz hasonlóan megengedték, hogy saját városnegyedükben, saját szokásaik szerint éljenek. Nem tudjuk, hogy volt-e valamilyen sajátos foglalkozásuk. Lehet, hogy egy részük kereskedő volt – erre azért is gondolhatunk, mert elég sokáig megőrizték perzsa nyelvtudásukat. (1700 körül ez a nyelvtudás már csak maradványokban él, a héber

olvasástudás még inkább megkopott.) Az bizonyos, hogy több sikeres orvos került ki közülük (elsősorban az Ai családból), s jó néhányan a katonai pályán bizonyultak kiválóknak. Közülük való az a Li Yao kapitány, aki 1642-ben, a felkelés idején egy zsidó és muzulmán katonákból álló osztag parancsnoka volt.

Civil tisztségben a legmagasabbra jutott köztük Zhao Ying-cheng, aki 1646-ban a jin-shi fokozatot (doktor) nyerte el az államvizsgán, s azután Fucsien tartományban volt magas rangú tisztviselő. De ekkortájt más zsidók is eljutottak a rangos tisztviselők sorába – jeléül annak, hogy beolvadtak a kínai társadalomba, s a kínaiak befogadták őket.

Ebben nyilván szerepe volt annak is, hogy egyre többen kötöttek házasságot kínai nőkkel. Ünnepeik és szertartásaik rendjét megőrizték ugyan, de azok közt helyet kapott néhány kínai ünnep is, valamint az ősök tiszteletét szolgáló konfuciánus rítus is. A muzulmánokkal való szívélyes viszonyuk néhány közös szokásban jelentkezett – Mózes tisztelete –, s ez vezetett végül oda, hogy a később meglazuló zsidó

közösségnek jó néhány családját a muzulmánok szívták fel, akik egyre erősödtek s számban is növekedtek az évszázadok folyamán. (Ma is tekintélyes számú „nemzeti” kisebbséget alkotnak Kínában.) A Kaifengban élő zsidó közösség létszáma ebben az időszakban, amikor legsikeresebbek és legerősebbek voltak társadalmi tekintélyben, kb. 300 családra – 1000-1500 személyre – becsülhető. Ahhoz képest, hogy letelepedésük idején mindössze 17 család alkotta ezt a közösséget, ez igen jelentős szám. A 17. század derekán 7 nagycsalád (klán) közt oszlottak meg – azaz csak 7 családnevet tartottak számon: Ai, Gao, Jin, Li, Shi, Zhang, Zhao.

Erre az időre esik Ai Tian és Matteo Ricci találkozása is. Hamarosan azonban vészterhes idők következtek: a Li Zi-cheng-féle felkelés végigsöpört az egész birodalmon, és nyomában jöttek az új hódítók, a mandzsuk. A mandzsuk Qing-dinasztia néven kezdtek új korszakot Kína történelmében. Kaifeng számára ez főként az újabb árvizet jelentette: mint már annyiszor a város történetében – s később is majd –, a

szembenállók egyike szétrombolta a Sárga Folyam gátjait, s az, bár nem épp a partján épült, a várost 1642-ben ismét elöntötte. A zsinagóga romokban hevert. A templomi tekercsek és könyvek elpusztultak, s elveszett a feliratos kőszélé is.

A zsidó közösség azonban összefogott és – mint már előzőleg több ízben – 1653-ra újra felépítették a zsinagógát, a régi helyén, de megnagyobbítva. Összegyűjtöttek és lemásoltattak a könyvekből, amit lehetett, s a régi kőszélék alapján újat készítettek. Ennek szövegét egy császári miniszter fogalmazta, Liu Chang, aki nem volt zsidó. Ekkor már a mandzsuk ültek Kína trónján, akiknek a magatartása kezdetben éppoly kedvező volt, mint elődeiké. Különösen, mikor Kang-xi császár került a trónra, aki a kínai kultúrának is tudója volt, s a nyugati tudományok és vallások iránt nyitott érdeklődést tanúsított. Az ő uralkodása idején (1662–1723) az európai keresztény missziók, elsősorban a jezsuiták révén úgy tűnt, Kína érdeklődéssel fordul a Nyugat felé, és sok fontos európai tudományos és technikai vívmányhoz hozzá



is jut. (Ennek a kornak emlékét még a budai Vársétányon is hirdeti két ágyú, amelyet 1689-ben öntöttek, Kang-xi idején, Ferdinand Verbiest atya tervei szerint, mint felirataik tanúsítják.)

A dinasztiaaváltás és a felkelések zavaros időszakában a jezsuiták továbbra is számon tartották a kaifengi zsidó közösséget, de érdemben nem volt módjuk foglalkozni velük. Erre csak Kang-xi uralkodásának vége felé került sor. Három névhez fűződik a kaifengi zsidó közösség életmódjának, könyveinek és nyelvhasználatának alapos vizsgálata: az olasz Giampaolo Gozani (1689–1732), és két francia, Jean Domenge (1666–1735) és Antoine Gaubil (1689–1759) jezsuita atyák voltak azok a 18. század elején, akik részletes levelekben tájékoztatták az érdeklődő fölötteseket és tudós rendtársaikat, természetesen huzamosabb és ismételt látogatások nyomán.

Gozani atya vice-provinciálisának, Suarez atyának portugál nyelven írott levelét (1704. nov. 5.) tekintik a kaifengi zsidók közösségét ismertető alapvető dokumentumnak. Bár Gozani nem tudott héberül

olvasni, az itteni zsidók által használt *jing* (szent könyv) megítélésében nem tévedett. Akkoriban nagyon izgatta a jezsuita tudósokat az a lehetőség, hogy egy korai – feltételezésük szerint „hamisítatlan” – bibliaszövegre bukkanhatnak. Nos, már Gozani úgy vélekedett, hogy a kaifengi Pentateuch, azaz Tóra (Mózes öt könyve) nem régi, eredeti szöveg, hanem a talmudista, azaz „tudatlan és istenkáromló” rabbik műve. (Domenge atya, aki több mint másfél évtizeddel később vizsgálta meg ezt a bibliát, s kitűnően tudott héberül, ezt úgy fogalmazta, hogy a kaifengi Tóra 53 tekercse pontosan egyezik az ún. Amszterdami Biblia szövegével.) Gozani kitűnően tudott kínaiul – írni is! – , s ezeket a megállapításait a kaifeng-i főrabbival való beszélgetésére alapozta. (Amint elmondja, egy ízben meglelte saját bibliája végén az Ószövetség egyes könyveinek héber neveit, ezeket jól-rosszul lemásolta s megmutatta a főrabbinak, aki ezekből azonosította az ő Tórájuk fejezeteit: Genesis = Beresith, Exodus = Veelesemoth stb.) Gozani lemásolta a zsinagóga kínai

nyelvű feliratait is és elküldte fölöttésének (ill. Rómába).

Gozani atya többször tartózkodott huzamosabb ideig Kaifengban, sőt, a húszas évek elején (egészen az 1724. évi kiűzetésig) ez volt a rezidenciája: ő kalauzolta Domenge és Gaubil atyákat is. Domenge még hazájában (Poitiers-ben vagy Bordeaux-ban) évekig tanult héberül, kifejezetten azzal a céllal, hogy alaposan tanulmányozhassa a kaifengi zsidó közösséget és héber szövegeit. Bár csak 1718-ban járt először a kaifengi zsinagógában (1698-ban érkezett Kínába!), hónapokra visszatért 1721-ben is. Kitűnő filológus volt, de az ő stúdiumainak is volt határa: nem ismerte a zsidó liturgiát. Ennek ellenére megbízható és teljes körű információkkal szolgált a szövegekről. Viszont tudott rajzolni. Neki köszönhetjük, hogy a zsinagógáról, a tekercsek őrzési módjáról, bútorokról, sőt, egy szertartásról is érzékletes képet adott leveleiben. Több kísérletet tett arra is, hogy a közösség tagjainak tulajdonában lévő 13 példány Tórából egyet megvásároljon, de ettől a

zsidók mereven elzárkóztak: szentségtörésnek ítélték volna. A helyszíni tanulmányozásra azonban neki is – mint mindegyik jezsuita atyának – készséggel adtak mindig engedélyt.

Gaubil atya, az előző kettőnél fiatalabb s igen jól felkészült történész, 1723-ban, nem sokkal megérkezése után azonnal elmegy Kaifengba s néhány napot ott tölt. Gozani kalauzolja őt is – mint mondtuk, Gozani akkor ott lakik. Alapos felkészültségének köszönhetően a néhány napos stúdium alatt is értékes munkát végez. Visszatérne Kaifengba, de ez nem sikerül.

1724-ben, Yong-cheng uralkodása kezdetén drasztikus idegenellenes és keresztényellenes intézkedések váltották fel apjának, Kang-xi császárnak hat évtizedes nyitott, toleráns politikáját. A misszionáriusoknak megtiltották a vidéki tartózkodást, úgy vélték, Pekingben összegyűjtve őket, jobban ellenőrizhetők. Kang-xi idején is hullámszó volt a sorsuk, de a császárral való állandó kapcsolatuk – meg kininjük a maláriás

megbetegedéskor – alapján biztosította fennmaradásukat. Azt lehet mondani, akkoriban több bajuk volt portugál kollégáikkal, akik sosem fogadták el relatív önállóságukat, de még a pápával is. Egyik-másik (pl. XI. Kelemen 1704-ben) igen rosszul fogadta a jezsuitáknak azt a politikáját, amely engedményeket tett kínai híveinek: leginkább azt kifogásolták, hogy a jezsuiták megengedték a kínai hívőknek az ősök és Konfucius tiszteletét, úgy ítélvén, hogy ez nem bálványimádás, csupán szociális rítus. Nos, éppen ez volt az egyik oka a jezsuiták kitartó érdeklődésének a kaifengi zsidó közösség iránt: az, hogy egy több száz éven át fennálló, a kínaitól teljesen eltérő szemléletű vallási közösség azzal, hogy „megadta a császárnak, ami a császáré”, meg tudta őrizni integritását, hite és vallása háborítatlanságát – empirikus igazolása volt önmagában is a jezsuiták missziós gyakorlatának.

A kínai zsidókat az 1724-től nem szűnő – bár olykor enyhülő – vallásüldözés valószínűleg nem érintette. (Az iszlám hívei ezekben a századokban is szüntelenül szaporodtak.) A zsidó hitközség hanyatlásának, majd

teljes kihalásának nagyon prózai okai lehettek: az őket korábban tápláló nyugati, elsősorban perzsi kapcsolatoknak a megritkulása, végül teljes megszűnése. Már nem kaptak többé autentikus szövegeket Perzsiából, mint előzőleg, s ha kaptak volna is, már nem volt többé senki, aki lemásolja őket: a héber nyelvtudás a 18. század folyamán teljesen kihalt. Az utolsó rabbi 1800 körül hunyt el. Az ünnepek és a szertartások egy része még, egyre halványulva, működött egy ideig. Amikor azonban a csaknem másfél évszázadra megszakadt európai kapcsolatok újrakezdésére történik kísérlet, a jezsuiták már tehetetlenek, a kínai misszió gyakorlatilag felmorzsolódott. A kapcsolatok felvételére 1850 körül két sanghaji protestáns lelkész vállalkozott, de Kaifengban már csak egy szétzüllött közösség maradványait találták: elszegényedtek, és egymás közti civódások szomorították életüket. A zsinagóga teljesen leromlott állapotban volt.

1867-ben látogatta meg a kaifengi zsidókat az első nyugati zsidó, J. Liebermann, de az árvizek és a Tai-

ping felkelés pusztításai után összedőlt zsinagóga helyén már csak egyetlen kőtáblát talált. Elkésett. 1900-ban alapítottak ugyan egy társaságot a kínai zsidók megmentésére, a zsinagóga újjáépítésére, de csak annyit értek el, hogy a megmaradtak egy részét Sanghájba költöztették. A zsinagógát nem sikerült felépíteni.

Az európai zsidók kényszeredett kísérletei elkéstek. A jezsuiták legalább feltárták és megőrizték emlékezetüket, történelmüket és fénykoruk dokumentumait.

Az első magyarországi híradás a kaifengi zsidókról Lóczy Lajosnak, a gróf Széchenyi Béla által szervezett kelet-ázsiai utazás (1877–80) magyar földrajztudósának magisztrális munkájában található:<sup>48</sup> „...Kai-föng-fu főnevezetességét a zsidók képezik, kik megfogyva bár, még ma is élnek a városban. A HAN dinasztia idejében vándoroltak ők be Belső-Ázsián keresztül Khinába, melynek néhány más

---

<sup>48</sup> *A Khinai Birodalom természeti viszonyainak és országainak leírása*, Bp. 1886. 270–272.

városában, Ning-póban, Hang-csou-fúban és Nankingban elszórva még nem régen is föl voltak találhatóak.

Nagyobb számban ma már csak Kai-föng-fu-ban élnek még zsidók, kikről az a vélemény, hogy két századdal Kr. sz. e., vagy mások szerint 100–200-ban Kr. sz. u. jöttek be. 1850-ben a protestáns hittérítők két khinai keresztényt küldtek Kai-föng-fu-ba, hogy az ott élő zsidókról hírt hozzanak; ezek föl is találták a *Tiau-kin-kiau-k*, vagyis a zsidók imaházát, de már csak romokban; a zsinagóga egészen olyan, mint egy khinai templom, belsejében azonban khinai jegyek mellett héber föliratokat is találtak, melyeket a templom körül élő kevés számú zsidó nem volt képes elolvasni, épp oly kevéssé, mint héber irataikat, melyekből a protestáns misszionáriusok küldöttei többet lemásoltak. Rabbi nélkül élnek a Kai-föng-fu-i zsidók, de a szombatot megülik és a sertéshústól tartózkodnak; a nép őket *Tiau-kin-kiau* néven nevezi, vagyis oly valláshoz tartozóknak, melynek követői nem eszik meg az inakat. A rabbi mellett az ’ín-



kirántó', vagyis a sakter is résztvesz az isteni tisztelet rendezésében; mindkettő kék sapkát tesz a fejére és kék cipőt húz föl; mielőtt a szentélyhez közelednének, férfiak és nők megmosakodnak. A Kai-föng-fu-i zsidók csak egymás közt házasodnak és csupán egy hitvesük van.

Újabban 1866-ban MARTIN protestáns pap látogatta meg a khinai zsidókat és őket nagyon megfogyva és elszegényedett sorsban találta; számuk három vagy négyszáz volt, kik 30 vagy 40 év óta rabbi nélkül élnek és a zsinagóga köveit és gerendáit kénytelenek voltak eladni. Mióta nincs papjuk – MARTIN az utolsó rabbi fiát látta –, nem tartják meg a vallás parancsait sem, és lassankint a mohamedánokkal elvegyülnek. De szombat ünnepét még megtartják és a nagy sátoros ünnepek emléke is él még köztük. Maguk a zsidók is érzik pusztulásukat és szomorúan tekintenek elébe azon időnek, mely tökéletes föloszlásukat fogja a földnek ezen a részén megjelölni. Meglepő, hogy eddig is tisztán tartotta föl magát a faj; MARTIN szerint a Kai-föng-fu-i zsidók arctípusa is rámutat

származásukra; foglalkozásuk is ugyanaz, mint nyugaton. Pénzemberek, pénzváltók itt is, mások gyümölcs- és kenyérárusok, vagy mint zsibárosok, régi ruhákkal kereskednek; aranyművesek és katonák is kerülnek ki közülök. De kiváló szerepük a khinai társadalomban egynek sincs; MARTIN látogatásakor csupán kettő viselt csekély hivatalt. Szegénység és nyomor a Kai-föng-fu-i zsidók sorsa; a köznép sem szereti őket és tartózkodik attól, hogy velük érintkezzenek. Pedig ruházatban és szokásokban nem különböznek a khinaiaktól, kik őket csak abban tudják megkülönböztetni a mohamedánoktól, hogy nem eszik meg az állatok inait; a mohamedánok és zsidók közös fő megkülönböztető jele pedig az, hogy a khinaiak legkedveltebb élelmétől, a sertéshúttól szigorúan tartózkodnak.

Nekünk nem volt alkalmunk a Kai-föng-fu-i zsidókat látni; úgy látszik azonban, hogy Kan-szuh tartományban is vannak Izraelnek hívei; erre enged következtetnünk MARTIN tudósítása, ki az utolsó rabbinak fiával beszélt és azt hallotta, hogy atyja Kan-

szuh tartományban halt meg. Midőn SZÉCHENYI expedíciója Kan-szuh délkeleti részében utazott, egy göndör körszakállú vándor folyvást nyomunkban volt és nagy kedvet mutatott velünk szóba állani. Mindnyájunknak föltűnt a többi khinaiaktól teljesen elütő arcvonása, mely minden ízében a zsidó típusra emlékeztetett; sajnos, hogy a nyelvismeret hiánya miatt nem szólhattunk vele, és lovainkon elhagytuk őt, mielőtt tolmácsunk szekéren beért volna. Nem tudva a Kai-föng-fu-i zsidók létezéséről, nem mertem még gondolni sem arra, hogy Khinának közepén zsidókra lehet akadni; ezért elmulasztottam az utánunk számaron jövő embertől vallása körülményeit megtudakolni. Most valószínűnek tartom, hogy egy nagyon érdekes ethnográfiai adat konstatálását mulasztám el Khinának e részére nézve.”<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Fő forrásom: Joseph Dehergne S. J. és Donald D. Leslie: 'JUIFS DE CHINE à travers la correspondance inédite des Jésuites du XVIII<sup>e</sup> siècle', *Bibliotheca Instituti Historici* S. I. XLI. Paris, 1980.

(„*Ex invisibilibus visibilia*” – Dávid Katalin emlékkönyv,  
1993)

## *Egy kínai zarándok*

Egy hitében rendkívül erős öregember (állítólag 65 esztendő) útnak indul 399-ben a nyugati sivatagok irányában az egyik kínai nagyvárosból, Changanból (volt és lesz főváros, de ekkoriban épp nem az) és hosszú, keserves utazással eljut Indiába. A szent tanok hazájából könyvekkel, szent iratokkal megrakodva, 9 esztendei távollét után indul haza, most már a tengeren. Ez az út is elég hosszúnak bizonyul: 3 évig tart, míg visszaérkezik. Megírja utazásának történetét, s ezzel beírja nevét a felfedezők közé. Faxian (Fa-hszen) a szerzetesi neve (eredeti családneve Kong). Nemcsak a buddhista hit kínai követőinek, hanem az egész birodalomnak tanulságos olvasmány lett ez az útirajz: India nemcsak a Tan hazája, hanem gazdag szomszéd is. A kereskedőktől, akik ennek a hosszú kereskedelmi stafétának a részesei, nem lehet sokat megtudni, nem is azért, mert az írás nem

mesterségük, inkább mert egyikük sem járja végig az utat. Minden kereskedő, minden karaván csak a saját, jól ismert útszakaszán halad emberemlékezet óta. Ami azon túl van, arról csak mendemondákat tud. Az út egészét bejáró utazók ezért oly becsesek. Nincsenek is sokan.

Fa-xian 414-ben megírta utazását. Persze elsősorban a hitére figyelt mindenütt. A korabeli buddhizmus elterjedtségéről Belső-Ázsiában, Indiában és Ceylon szigetén jószerivel teljes képet adott.<sup>50</sup> Engem inkább az utazás művelődéstörténeti vonatkozásai érdekelnek. Ilyenek persze az út első felében is bőven akadnak, de jobbára csak megválaszolatlan kérdésekként. Miképpen tudott megtenni 6 esztendő alatt sok ezer kilométeres utat egy 65 éves öregember, ha időnként öszvérre vagy tevére is ülhetett? Gondolom, többnyire csak gyalogszerrel utazott. Kolostortól kolostorig mentek –

---

<sup>50</sup> Útleírásának első részét magyarul közreadta Tőkei Ferenc a *Kínai buddhista filozófia* kötet bevezetéseként – Orientalista Munkaközösség és Balassi Kiadó, 1993.

nem egyedül volt, mindig szerzetestársakkal! –, azokban a vendéglátás természetes dolog. Társai közül többen feladták a küzdelmet, többen megbetegedtek, többen elhaltak az úton. A részletekről, amik a magamfajta földhözragadt történést érdekelné, soha semmit nem szól. Illetve hazafelé elárul néhány köznapi dolgot is.

Már századunk elején voltak kínai tudósok, akik – s nyomukban európaiak is – megkockáztatták, hogy Faxian felfedezte Amerikát. De legalábbis tudtán kívül ott járt, Mexikó vagy Ecuador partjain. A veszélyekkel terhes hajóját valóban szokatlanul hosszúra nyúlt: a feljegyzés szerint Ceylontól Jáváig 90 nap. Ez a Jávaország okozhat fejtörést a feljegyzés olvasójának, mint minden idegen nyelvről történő átírás a korlátozott számú kínai írásjeggyel. Az eredeti szövegben a név két szótagja ugyanis (mai kiejtés szerint) *ja* (vagy *je*) és *p'o* – minthogy az akkori kínai átírás szerint *Je-k'o-t'o-er* Ecuador neve, világos tehát egynémely század eleji kínai tudós számára az azonosság (nem tudván, hogy a szó spanyol!). Innen a

nemzeti büszkeségtől dagadó „tudományos megállapítás”: Amerikát nem Kolumbus fedezte fel, hanem egy kínai, név szerint Fa-xian, vándor buddhista.

Ezen ugyan ma már csak mosolygunk. (Nem így Kínában, ahol nemrég jelent meg egy könyv, nyugdíjas pártkorifeus műve, amely ezt a teóriát melegíti fel.) A hajósok kiléte igen izgalmas kérdés, de erre sohasem kapunk már választ. Annyi bizonyos, hogy nem kínai hajó volt, amely Fa-xiant vitte. De akkor miféle? S kik voltak az útitársak? Csak annyi bizonyos, hogy idegen kereskedők. Másfelől származó, elszórt feljegyzések szorgos tanulmányozóitól tudjuk, hogy ilyen hosszú tengeri utakra kínaiak ekkoriban nem vállalkoztak, a hajó arab vagy perzsa hajósoké lehetett, a kereskedők pedig mindenféle közel-keleti népek (arabok, perzsák, szíriaiak, zsidók stb.). A hajó lehetett kínai építésű, mert az arab hajósok szívesen vásároltak a kitűnő kínai hajóépítőktől.



Azt a kérdést, hogy ez a Ceylonból (ma Srí Lanka) elindult hajó miért vergődött Jáváig 90 napon át, s azt a kérdést, hogy egy másik hajó miként jutott el viszonylag hamar, bár az is késéssel, a kínai Santung tartomány partjaiig, meghagyom az efféle történelmi rejtvények kedvelőinek. Magam inkább közlöm Fa-xian feljegyzésének befejező részét, fordításban.<sup>51</sup>

(Fa-xian megáll az Oroszlán Földjén – Ceylonban –, a „Ne félj”-hegy melletti nagy kolostor Buddha-csarnokának zöld jadeitből faragott képmása mellett.)

„Fa-xian ekkor már sok esztendeje távol volt szülőföldjétől, a Hanok országától, s azok az emberek, akikkel dolga akadt, mind idegen országok lakói voltak; a hegyek, a vizek, a növények és a fák, amikkel szeme találkozott, nem azok voltak, amikhez a régi időkben (hozzászokott): azonkívül mindazok, akik vele együtt indultak útnak, megváltak tőle – egyesek visszamaradtak amazokban az országokban, mások

---

<sup>51</sup> Fordításom alapjául Herbert A. Giles munkája szolgált: *The Travels of Fa-hsien (399–414 AD), or Record of the Buddhistic Kingdoms.* Cambridge, 1923. (Ne zavarja meg az olvasót, hogy Fa-xian olykor harmadik személyben beszél önmagáról!)

elhaláloztak. Mostanában, pusztán saját árnyékát látva, szívében folytonosan bánat lakozott. És amikor váratlanul annak a jadeit képmásnak a közelében megpillantott egy kereskedőt, aki áldozati felajánlásként egy Kínából való fehér selyem legyezőt helyezett el, érzései annyira hatalmukba kerítették, hogy szemét elöntötték a könnyek.”

„Fa-xian két esztendeig maradt ebben az országban (Ceylonban). Ismételt kérésére végül is kapott egy másolatot a Regulákból, mégpedig az Uralkodó Hit iskolájának megfelelőt; azután kapott másolatot a kozmogóniai témájú hosszú Ágamákból, valamint az elragadtatott elmélkedésről szóló különféle Ágamákból, végezetül egy kivonatos gyűjteményt a Kánonból – csupa olyan művet, aminek Kínában híjával vannak. Amikor mindezt szanszkrit nyelven megkapta, helyet foglalt egy nagy kereskedelmi hajón, amelyen már kétszáz lélek volt, s amelynek a fara mögé egy kisebb bárka is csatolva volt kötélén, arra az esetre, ha valami baleset történne a tengeren, s a nagy hajó tönkremenne. Jó szelet

kifogva vitorláztak kelet felé két napon keresztül; akkor azonban egy súlyos viharba kerültek, s a nagy hajó léket kapott. A kereskedők át akartak szállni a kis bárkára, de azok, akik az utóbbin voltak már, attól való féltükben, hogy a sokaság előzönlí őket, gyorsan kettévágták a bárka vontatókötelét. A kereskedők megrémültek, mert a halál kéznyújtásra volt, s félve, hogy a hajó megtelik (vízzel), gyorsan fölkapdostak minden súlyos holmit és a tengerbe dobálták. Fa-xian is felkapta kannáját és kiöntőjét és minden mást, amit nélkülözhetőnek tartott, és bedobta a tengerbe. Hanem nagyon félt attól, hogy a kereskedők majd a könyveit és a képeit is vízbe akarják vetni, ezért minden gondolatát Guan-yin, a Könyörületes felé küldötte és életét a Hit kínai patrónusának a kezébe ajánlotta, mondván: Nagyon messzire utaztam a Hit szolgálatában, ó, bárcsak megadnád nekem rettentő hatalmadnál fogva a biztos hazatérést vándorlásaimból!

A vihar tizenhárom napon és éjszakán át dühöngött, mikor végre egy szigetnek a partjai mellé

érkeztek. Ekkor, az apály alkalmával meglátták a hajónak azt a részét, ahol léket kapott és haladéktalanul befoldozták. Ezután pedig ismét folytatták útjukat.

Ezen a tengeren nyüzsögnek a kalózkodók, s azokkal találkozni maga a halál. Az óceán kiterjedése határtalan, kelet és nyugat nem különböztethető meg, csak a nap, a hold és a csillagállások megfigyelésével lehet haladni. A felhős és esős időben hajónkat a szél kénye-kedve szerint hányta, s nem tudott semmiféle irányt tartani. Az éjszaka sötétjében semmit sem lehetett látni, de a hatalmas hullámok egymást érték, s a tűzként megvillanó fényességben óriási teknőcök, tengeri kígyók és a mélységek szörnyetegei bukkantak elő. Ekkor a kereskedők elcsüggedtek, nem tudván, hová s merre megyünk, a tenger pedig mély volt, feneketlen, és sehol egy hely, ahol kivethették volna a kőmacskát, hogy megálljunk. Amikor az égbolt végre kitisztult s képesek voltak a keletet a nyugattól megkülönböztetni, (a csillagok) ismét megindultak a maguk útvonalán. De ha egy víz alatt

megbúvó szirtbe ütköztünk volna, semmi módon meg nem menekülünk.

És így haladtunk tovább, több mint kilencven napig, míg egy országba értünk, amelyet Jávának neveznek. Itt az eretnokségek és a Brahma-hit virágzanak, Buddha hite azonban igen rossz körülmények közt van.

Ebben az országban Fa-xian körülbelül öt hónapig maradt, akkor újra hajóra szállt. Egy másik nagy kereskedelmi hajót választott, ez is kétszáznál több embert vitt. Ötven napra való készleteket szereztek be és a 4. hónap 16. napján bontottak vitorlát. Fa-xian pedig magányba vonult a fedélzeten.

Északkeleti útirányt vettünk, hogy így érjük el Kantont. Több mint egy hónap telt el, amikor egy éjszaka a második őrseg idején (este 9–11 óra) heves vihar támadt, zuhogó esővel, s ettől az utazó kereskedők és kalmárok, akik haza készültek, nagyon megrémültek. Fa-xian azonban még egyszer a Könyörgések Meghallójához (Guan-yinhoz) fordult és meg is kapta a rettentő hatalmú védelmét, míg végre

megvirradt. Mihelyt kivilágosodott, a bráhmínok egybegyűltek és tanácsot tartottak, mondván: Az okozta romlásunkat, hogy ez a pap itt van velünk a fedélzeten, ez az oka annak, hogy bajba kerültünk. Legjobb lenne, ha ezt a kolduló szerzetest kiraknánk a partra valamelyik szigeten. Nem helyes egyetlen ember miatt kockára tenni mindannyiunk életét. Volt azonban egy hithű védelmezője Fa-xiannak, aki válaszolt nekik, mondván: Ha ezt a kolduló szerzetest partra teszitek, vele együtt tegyetek ki engem is; ha nem, akkor viszont jobb, ha megöltök, mert, ha tegyük fel, partra teszitek, akkor én, mihelyt Kínába érünk, jelentem ezt a királynak, aki a buddhista tannak áhítatos híve és tiszteli a kolduló szerzeteseket. Erre a kereskedők tétovázni kezdtek és nem merészelték őket partra tenni.

Időközben az ég elsötétült (és állandóan sötét maradt), és a kapitány nem tudta többé megállapítani a hajó helyzetét. Így mentek tovább hetven napon keresztül, míg a készletek és a víz majdnem teljesen elfogyott, és kénytelenek voltak tengervizet használni

a főzéshez, az ivóvizet pedig elosztották úgy, hogy minden egyes embernek körülbelül két pint jutott. Amikor már majdnem mind elfogyott, a kereskedők tanácsot tartottak egymás közt, mondván: A szokásos utazási idő Kantonig pontosan ötven nap. Mi most már sok nappal túlmentünk ezen a határidőn; nem lehetséges, hogy eltértünk útirányunktól?

Ezek után pedig északnyugati irányt vettek és így haladtak, folytonosan szárazföldet lesve. És tizenkét nap és éj elteltével a Lao-hegy déli oldalához érkeztek (a Shandong-félsziget hegyfoka), a Zhang-guang járás (a mai Jiao-zhou) határán, ahol is friss vízhez és zöldségekhez jutottak.

És most, miután túlélünk oly sok veszedelmet, nehézséget, bánatot és félelmet, hirtelen partot értünk és megláttuk a régi, ismerős zöltségfélét, tudtuk, hogy ez itt a szülőföldünk. De, minthogy lakosai közül senkit sem láttunk, még nyomukat sem, nem lehetett tudni, hogy melyik részen vagyunk. Egyesek azt mondták, hogy még nem jutottunk olyan messzire, mint Kanton, mások viszont

kijelentették, hogy régen túlhaladtunk rajta. Ebben a bizonytalanságban néhányan egy kis bárkába szálltak és egy öblöcskében elindultak keresni valakit, akit megkérdezhetnének a hely felől. Összetalálkoztak két vadással, akiket magukkal hoztak a hajóra. Megkérték Fa-xiant, hogy tolmácsként működjék és kérdezze ki őket. Fa-xian azzal kezdte, hogy bátorította őket, majd nyugodtan megkérdezte: Miféle emberek vagytok? Azt válaszolták: Buddha követői vagyunk. És mi lenne az, aminek a keresésére a hegyek közé jöttetek? – folytatta a kérdezést Fa-xian. Ekkor azok hazudozni kezdtek, mondván: Holnap lesz a hetedik hónap 15. napja, szeretnénk volna szerezni valamit, hogy följajánljuk Buddhának. Fa-xian ekkor megkérdezte: Milyen ország ez? Azok pedig így válaszoltak: Ez itt a Zhang-guang járás határa, még pedig Jing-zhouban; ezek a vidékek itt mind a Liu család birtokai. Amikor ezt a kereskedők meghallották, nagyon megörültek, és egyszeriben azt kérték, hogy ingóságaikat partra tehesék s embereket küldhessenek velük Zhang-guangba.



A járási előjáró, Li Yi Buddha tanának buzgó híve volt, és amikor meghallotta, hogy egy szerzetes érkezett, aki szent könyveket és képmásokat hozott magával a hajón messze tengerentúlról, nyomban a tengerpartra sietett kíséretével, hogy illő módon fogadja ezeket a könyveket és képeket és elszállíttassa azokat hivatali rezidenciájára. A kereskedők ekkor elutaztak Yang-zhouba (Jiangsu tartomány), Fa-xian pedig elfogadta a meghívást, hogy maradjon egy télen és egy nyáron át Jing-zhouban. Amikor tehát a nyári visszavonulás időszaka elmúlt, Fa-xian, aki már sok esztendeje távol volt egyházi előjáróitól, nagyon vágyott arra, hogy visszajusson Chang-anba. De éppen vállalkozása roppant fontossága miatt beleegyezett, hogy előbb délre megy az ottani fővárosba (Nankingba) és átadja az egyháziaknak azokat a Szútrákat és Regulákat, amiket összegyűjtött.

Fa-xian hat esztendőt töltött úton Chang-antól Közép-Indiáig; hat esztendeig tartózkodott ott, s további három esztendejébe került, míg elérkezett Jing-zhouba. Az országok száma, amiken

keresztülment, nem kevesebb, mint harminc. A Homoksivatagtól nyugat felé egész úton Indiába a szerzetesek méltóságteljes viselkedése és a Tan jótékony hatása elmondhatatlanul teljes volt. És, minthogy a hazai szerzeteseknek és híveknek a legcsekélyebb tudomása sem volt ezekről a dolgokról, Fa-xian semmit sem gondolt a saját jelentéktelen életével, hanem haza igyekezett a tengeren keresztül, igen sok nehézségen és veszedelmen át. Szerencsére, a Drága Hármasság isteni méltóságának oltalmában részesült, s így túlélte a veszélyek óráit. Ezért írta le bambusztáblácskákra és selyemre mindannak a történetét, amin keresztülment, azzal a jámbor óhajjal, hogy a nemes olvasó is részesedjék ezekben a tudnivalókban.”

(1995)

## *Ennin shonin útleírása*

A Tang kor sok feljegyzést hagyott ránk: a hivatalos történetírás és kiegészítői, az udvari kancellária iratai mellett privát feljegyzések sorát. A kínai „esszé”, ez a rendkívül vegyes tartalmú írástudó-műfaj ebben az időszakban bontakozik ki: a visszavonult és a soha hivatalba nem jutott írástudók között egyre gyakoribb, aki személyes jellegű vagy éppen lokális történelmi érdekű feljegyzéseket készít. Eleinte inkább csak más munkák bevezetőjeként, idővel azonban önálló művekre törekedve. A korszak végére megszorodnak a hétköznapiakra vonatkozó írások.

Az efféle, a „történelem alulnézetben” jellegű írások között a Tang korban az útleírások a legfontosabbak. A korai nagy útleírás, Xuan Zang műve (Da Tang Xi-yü ji: A Nagy Tang birodalom nyugati vidékéről) a 7. század elején Indiába tett zarándokútját mondja el; a jeles buddhista szerzetes

azonban fő figyelmét mindenütt a buddhista kultivációra összpontosítja, egyébként pedig nem a hanok lakta vidék érdekli, hanem az akkori nyugati szomszédok és India.

A másik útleírás, amely igen sok érdekes dolgot mesél el a Tang kori Kínáról, furcsa módon nem kínai szerző munkája, hanem egy külföldi zarándoké. Ez is Buddha követője, rangos japán szerzetes, aki kínaiul (legalábbis Kínába érkezésekor) nem beszél, ellenben tud írni és olvasni (a buddhizmus latinja ekkoriban a Távol-Keleten a kínai nyelv), és igen szorgos naplóírónak bizonyul. Ennin shonin feljegyzéseit közel évtizednyi (838–847) kínai tartózkodás, vándorlás alatt készítette. Végigjárta az akkori Kína nagy területét, a keleti tengerpartoktól a Wu-tai-hegyig, majd tovább, a fővárosig s onnan más úton vissza a tengerpartig. Ottléte idején zajlott le a nagy buddhistaüldözés, ilyenformán a kínai buddhizmus virágzásának utolsó hiteles tanúja. Feljegyzésre érdemesít olyan jelenséget is, amit kínai kortársai nem tartottak említésre méltónak. Munkája sokáig

kéziratban lappangott; ma egy 13. századi szerzetes másolatában fennmaradt szöveget ismerünk japán kiadásokból.<sup>52</sup>

Ennin (793–864) 9 éves korától kolostorban nevelkedik, 818-tól a Todaji-ban. Saicho, a Tendai (Tian-tai) alapítójának híveként tanít, több kolostorban működik (Hiei-hegyen, Naraban a Horiujiban, Osakában, majd ismét a Hiei-hegyen). 834-ben jelölik ki a Kínába küldendő követség tagjának, pontosabban kísérete tagjának. Az előkészületek több évet vesznek igénybe – a követség tagjainak kiválasztása, a hajók felkészítése, a készletek és az ajándékok összeállítása után indulhatnak. Két indulási kísérlet azonban kudarcba fullad (836-ban és 837-ben). A harmadik kísérlet végre sikerrel jár: 838. hetedik hónapjában érkezik a 4 hajón 650 ember a kínai partokra. A parti sekély vizeken zátonyra futnak, így szállnak partra (a mai Jiangsu partjain). Yangzhou városába viszik őket a helyi hatóságok, a

---

<sup>52</sup> Nyugati tolmácsolója Edwin O. Reischauer (*Ennin's Travels in China*. Ronald Press C. New York, 1955).

követség onnan azonnal elindul a főváros felé. Ennin és társai – öten vannak – Yangzhou-ban maradnak, a fővárosi engedélyre várnak, hogy a buddhista központ, a híres Tian-tai felé indulhassanak. Ennin azonban túl rangos a kínai megítélés szerint, s ezért nem kaphat engedélyt. Ennin úgy dönt, lemarad a hazatérő hajóról s megkísérel eljutni a Tian-tai helyett a Wu-tai-ra. Egy koreai kolostorban húzzák meg magukat a Chi-shan-on – Shandong tartományban a part menti városkaiban több koreai kolónia működik ez időben, a koreaiak közt akadnak japánul tudók is. Több kísérletük kudarcra végződik, a helyi hatóságok elfogják őket s visszaviszik a kolostorba. Végül a koreai szerzetesek tanácsára választanak megfelelő időpontot – a tél végét, s így két év múlva, 840 második havában indul el a három japán és egy koreai szerzetesből álló zarándokcsoport a Wu-tai-shan felé. A hosszú (kb. 1500 km-nyi) utat gyalog teszik meg, kb. 3 hónap alatt. Az ötödik hó végén érkeznek meg „Mandzsusri birodalmába”, a Wu-tai-hegyre. Itt hónapokat időznek, több

kolostorban töltenek hosszabb időt: a rangos szerzetesektől, előljáróktól és mesterektől tanítást kérnek, szútrákat másolnak, illetve szútrákat és képeket vásárolnak. Mindent megnézegetnek és részt vesznek a vendéglátó kolostorok ünnepein és szertartásain. A hetedik hónap végén indulnak el a főváros felé. 840 nyolcadik havának végén érkeznek el Chang-an-ba.

A fővárosban aztán hosszú éveket töltenek a zarándokok. Itt is kolostorokat látogatnak, szútra-tekerceket vásárolnak, ha nem tudják megvásárolni, lemásolják azokat. Képeket is vesznek, sőt másolatokat is készíttetnek helybeli festőkkel. A naplóbejegyzések itt megritkulnak, de azért kitűnik belőlük, hogy életüket sok bürokratikus nehézség keseríti: császári hivatalok ellenőrzik tevékenységüket. Voltaképpen már 842-től kezdik kérvényezni a hazatérési engedélyt a császári hivataltól. Az engedély huzavonája még kínosabb lesz a következő években. 843-ban ugyanis a taoista befolyás alá került császár minden „idegen” vallást

betilt. A japán zarándokoknak épp az a szerencsájük, hogy a hatóságok ezeket a császári rendeleteket a látogatókra nem terjesztik ki. 844-ben, amikor megkezdődik a fővárosi buddhista kolostorok lerombolása, még nehezebbé válik helyzetük. Végül 845 ötödik hónapjában döntenek úgy, hogy szerzetesi mivoltukat eltitkolva, polgári öltözetben útnak indulnak a tengerpart felé. Buddhista szerzetesek és velük rokonszenvező világiak adnak nekik baráti segítséget az egész hosszú és kalandos úton. Egy esztendei vándorlás után jutnak el a tengerpartra, ahol az egyik koreai rezidencián (Deng-zhou-ban, a shandongi tengerparton) várják a kedvező alkalmat, azaz Japán vagy legalább Korea felé induló hajót, amelyik elvinné őket. 847 ötödik havában jutnak fel egy koreai hajóra, de hónapokba telik, míg – többszöri kudarcba fulladt kísérlet után – elindulhatnak hazafelé. Amikor végre elindulhatnak, 847 őszen (kilencedik hó), akkor aztán pár nap alatt – egy koreai kikötés után – megérkeznek Japánba; Kyushu szigetén kötnek ki, s innentől már a testvéri szerzetesi



küldöttségek adják őket kézről kézre, s üdvözlők ünnepelesen a kincsekkel – szent írásokkal – megtért zarándokokat. (A naplóból nem tűnik ki világosan, hogy a 840-ben útnak indult három szerzetesből Ennin mellett ki tért még haza. Egyikük ugyanis még a fővárosi tartózkodás idején elhunyt. Hasonlóképp homályos a koreai kísérő sorsa is. Az eredeti öt szerzetesből egyik az érkezés után, Yangzhou-ban elvált Enninéktől, egy sorsa ismeretlen. Enninnek tehát egy társával kellett hazatérnie, de ez homályban marad, a szűkszavú befejező feljegyzések nem szólnak erről.)

Ennin további sorsáról nincsenek részletes információk. Valószínűleg békésen tanított tovább, mint élete első felében. Bizonyára hasznosította kínai zarándokútjának tapasztalatait is, a hazahozott kincseket is. Talán fordított a hozott szútrákból. Biztosat nem tudunk, csak annyit, hogy 864-ben távozott az élők sorából.

Útinaplójával, kínai nyelven írott feljegyzéseivel mindenestre örökre beírta nevét a kínai művelődés

történetébe: a Tang korról páratlan forrásmunkát hagyott ránk.

## **Tengeri hajózás**

Az első terület, amelyről értékes információkat kapunk Ennin naplójából, az a tengeri utazás, amelyet előtte sokan megtettek Japán és Kína között. A Heian korszak első évtizedei (794–838) különösen élénk forgalmat mutatnak: ekkor járt Kínában Saicho is (802), aki a Tendai szektát alapította, s így lett Ennin mestere és példaképe, de ez időre esik (804) Kukai látogatása is, aki a Shingon szektát alapította. A Tang kori kínai kultúra óriási vonzóerőt gyakorolt a korszak japán írástudóira: nemcsak a buddhizmus két fő szektáját hozták át a kontinensről, hanem a különféle ismeretek és technikák roppant kincsesárát a kézműves mesterségek titkaitól az irodalom és költészet alkotásaiig. (Japán feljegyzések szerint az ekkoriban Japánba behozott kínai könyvek

száma kb. másfélezer, kötetszáma pedig mintegy 16 000!)

Pedig a tengeri átkelés, amint erről Ennin naplója tanúskodik, nem volt mindennapos vállalkozás, és egyáltalán nem volt kockázatmentes. Ennin nem szakember e téren, tehát csak a jámbor utas szemével lát mindent, amin keresztülmegy, így is értékes információkat ad. Azért is érdekesek megfigyelései, mert ez a hivatalos követség az utolsó volt a Heian korszakban, s utána évszázadokra megszakadt az ilyenfajta kapcsolat a szigetország és a kínai császárság között. (A Tang kor végét jelző Huang Zhao-felkelés hírére a japánok leállították a követségek küldését.)

Enninék flottája négy hajóból állott, s a feljegyzés szerint 650 ember volt rajtuk. Ez a hajónként másfélszáznál több ember (a hajósokkal együtt) óriási szám: ebből következtethetünk a hajók méretére. A hajók legénységéről sem tudunk semmit, csak gyaníthatjuk, hogy koreaiak is voltak köztük, akik ebben az időben ennek a tengernek legismertebb

hajósai. A flottának nyílt tengeren kb. 600 tengeri mérföldet (kb. 1100 km) kellett megtennie, miután kihajózott a japán beltengerekről és (Tsushima-sziget érintésével) elindult nyugat felé.

Iránytűjük nincsen. (A kínaiak ugyan már rég föltalálták, de a hajózásban ők is csak később kezdték használni.) Vitorlázási technikájuk igen kezdetleges: csak hátszéllel tudnak haladni. Meteorológiai ismereteik is igen fogyatékosak lehetnek, valószínűleg az empiria legalsó fokán állnak (uralkodó széljárást nem ismernek). Ennin azt figyelni meg, hogy néhány napi vitorlázás után (nem tudjuk, pontosan mennyi ideig tartott az út) elkezdik figyelni a víz színét: van-e hordaléka (ami folyótorkolatról árulkodnék), és szorgalmasan mérik a víz mélységét. Majd madarakat fedeznek fel: közel kell lennie a partnak. A vízmélység mérése sem védi meg őket attól, hogy zátonyra üljenek. Mentőcsónakjaik vannak: néhányan azzal közelítik meg a partot, majd parti emberek segítségét is igényelve, biztonságos kikötőbe viszik a hajókat: öbölbe, melynek partjai

lakatlanok. A megkönnyebbült Ennin a kikötést már nem írja le.

(Azt már más forrásból tudjuk, hogy a követség hazaútja igen kalandosra sikerült. Két év múlva [840] egy kilenc hajóból álló flotta indult el velük kelet felé. Hét hajó három hét múlva meg is érkezett Japánba. Ez a hosszú idő is arra vall, hogy a nyár végi tájfunok időszaka lehetett ez [mint említettem, erről nem voltak általánosított tapasztalataik], az még inkább, hogy szörnyű viharba kerültek és két hajót a flottából könyörtelenül elsodort a vihar. Utólagos beszámolójukból tudjuk, hogy heteken át sodorta őket az áramlás dél felé, míg végre egy ismeretlen szigeten értek partot, természetesen hajótöréssel. Itt bennszülöttek fenyegették életüket, a tőlük elvett fegyverekkel védték meg magukat. Hajóik roncsaiból tutajokat ácsolva elindultak észak felé, és kilenc hónap múlva érkeztek meg Japánba, 140 emberből 35-re fogyatkozott létszámmal. Ez is csodaszámba ment.)

Ismét Ennin naplójából tudjuk, bár ekkoriban már igen kevés feljegyzést készített, hogy hazafelé simán

és gyorsan telt az út. 847 ötödik hónapjának elején szálltak fel (Ennin és egy társa) egy koreai hajóra, de indulásuk több hónapig húzódott: kedvező szélre vártak. Ez a kilencedik hónap második napján érkezett el (több hiábavaló indulási kísérlet után). Már másnap meglátták Korea partjait (ha Ennin nem téved!). Az ötödik napon kikötnek Koreában, aztán, tovább hajózva, látják Tsushima szigetét és már aznap este elérkeznek (?) Kyushu partjaira. Azt sejtethetjük, hogy ez a rövid, gyors hajóút annak köszönhető, hogy a nyár végi tájfunok időszakában zajlott le. (Mai tudásunk szerint ezek a tájfunok D-ről, az indonéz szigetek felől érkeznek a kínai partokra s onnan ÉNy felé fordulva érik el Japán szigeteit.)

## **Folyami hajózás**

Ennin társaival együtt több ízben hajózott kínai folyókon, illetve a Nagy Csatornán. Partra szállásuk után a helyi hatóságok értesítették a tartományi székhelyet (ez valószínűleg Yangzhou volt), s

hamarosan katonák érkeztek, hogy Yangzhou-ba kísérik őket. Ezt az utat a Nagy Csatornán tették meg: az egész delegációt hajókra ültették s az egymáshoz kötözött flottát bivalyok vontatták a parton végig. Több helyen megálltak, s az éjszakát a parti városkákban töltötték. Útközben sok szembejövő hajóval találkoztak, Ennin néha megjegyzi, mit szállítanak: sót, gyékényszöveteket stb. Az út a partraszállástól (illetve hajótöréstől) a Yangzhou-ba érkezésig három hétig tartott.

Később, két év múlva, a Wu-tai felé zarándoklásukban a három japán szerzetes és koreai tolmácsuk átkel a Sárga Folyamon. Azt tudjuk meg a naplóból, hogy a rév kitűnően működik: egy embert 5, egy szamarat 15 rézgarasért visz át a révész hajóján, a sárgán és örvénylőn vágató vízen. A túlparton fogadó áll; a fogadóst meg is hökkenti a négy kiéhezett vándor, akik fejenként négy csésze zabkását falnak be.

Sok esztendő múltán, hazatérőben Chang-an-ból a keleti tengerpartra, Ennin társával (ekkor már valószínűleg csak ketten vannak) ismét többször

hajóra száll, hihetőleg a Sárga Folyamon, illetve mellékfolyóin tesz meg néhány útszakaszt. Erről az utazásról azonban csak elejtett szavakból értesülünk, hiszen ez ekkor sietős menekülés (845). Egyébként is lankad már a figyelme, ekkoriban kevés feljegyzést készít.

## **Utazás gyalogszerrel és szamáron**

Hatalmas vándorútjának legnagyobb részét Ennin társaival együtt gyalog tette meg. Ennint mint rangidőst éri rendszerint az a megtiszteltetés, hogy számárra ültetik s így könnyítik meg utazását. Ritkán a többieknek is jut számár – Yangzhou közelében –, de a nagy zarándokutat bizony mindannyian gyalog járnak végig.

Pihenőt csak annyit tartanak, hogy éjszakára megszállnak, az út elején (Shandong tartomány keleti részén) egy-egy faluban, lehetőleg buddhista hívónél kérnek szállást, vagy fogadóban (ahol fizetni is kell).



Az út másik felén, közeledve a Wu-tai-hegyhez, buddhista kolostori fogadók szervezett sora áll a zarándokok rendelkezésére. Előfordul, Ennin panaszolja naplójában, hogy a fogadós goromba vagy pimaszul sokat kér; ilyesmi azonban később, a buddhista fogadók esetében is előfordul. Máskor viszont naplójában elismerően dicséri a vendéglátó házigazda kedvességét. Külön érdekesség a házigazdák közt egy „vasmunkás”: a közelben, írja Ennin, vasérctelepek vannak, ott dolgozik. (Az nem derül ki, hogy bányász vagy kohász.) Itt említem meg, hogy a főváros felé haladva (Tai-yuan táján) megcsodál egy szénbányát, az éghető fekete kő eredetéről is elmélkedik.

A kolostorok vendégszeretők általában (kivétel is akad). De többnyire fizetni kell, legalább az étkezésért. Nos, zarándokaink egy zacskó aranyport hordanak a nyakukban, ebből vesznek kínai garast s azzal fizetnek. A közbiztonság jónak ítélnélhető, már csak abból is, hogy Ennin nem számol be soha incidensről. (Valószínű, hogy a szerzetesi öltözet és

kopasz fej is jelentett valami védelmet. A kopaszságuk őrzésére magukkal hordott borotva egyszer okozott gondot: egy városkapunál ellenőrzéskor.)

Az úton más gondjuk nincs. A velük tartó koreai szerzetes ellátja a tolmács feladatát. Olykor őket is koreainak nézik. Shandong területén a koreai megszokott idegen, ott telepeik vannak, kereskedőik járnak a vidéket.

## **A jószemű utazó**

Ennin Kínában tartózkodása idején, különösen az érkezést követő időben, érdeklődve figyel mindenre, amit lát, s meg is örökíti élményeit naplójában.

Ekkoriban rendszeresen megörökíti a látott tájak jellegzetes vonásait. A látottakat nemigen értelmezi, minden különös dolgot tudomásul vesz. Így veszi tudomásul azt, hogy a tengerparton, amelyre kiszállnak, nádas húzódik. (Mai olvasója csak arra gondolhat, hogy a táj folyótorkolatot rejthetett.) Ugyanilyen tárgyilagosan veszi tudomásul a Csatorna

partjain zöldellő bambuszligeteket, magasságukat is megfigyeli: negyvenlábnyiak (10-12 m), fajtájuk wuzhu (fekete bambusz). Később is tesz egy-egy tárgyias megjegyzést, amikor Shandong tartományban visz az útjuk: napokig sűrű erdőben. Ez annál érdekesebb, mert napjainkban azon a vidéken keresve sem lehet erdőt találni, még fát se sokat. Köztudott, hogy ezeken a vidékeken az elmúlt századok folyamán a népsűrűség növekedésével párhuzamosan kiirtották az erdőket; nemcsak a termőföld növelése miatt, hanem az olcsó tüzelőanyagért is. A szenet, mint Ennin is tanúsítja, már a 9. században ismerték, de kellemetlen füstje miatt háztartásban sosem használták (használható füstelvezető technikát meg nem találtak fel). Ennin leírásából úgy tűnik, hogy a Wu-tai-hegy és környéke is sokkal gazdagabb vegetációjú és bőségesebb csapadékú volt, mint napjainkban. A nyár végi színpompás lomboszat leírása tanúsítja, hogy a hegység teraszait (amikről a nevét kapta) kivéve, sok az erdő.

A városok közül kettőről számol be alaposabban: első állomásukról (még a követséggel együtt): Yangzhou-ról (Yangfu néven). Megtudjuk tőle, hogy ebben a városban – amelynek nagyságát jelzi, hogy 20 000 katona állomásozik itt – 49 buddhista kolostor működik. Néhány kolostort meg is látogat, másokból ő fogad látogatókat. Szemtanúja egy íjászünnepnek: 200 lovas és 600 gyalogos katona vonul fel itt.

Részletesen elmondja találkozását egy magas fővárosi hivatalnokkal: Li De-yu miniszter meglátogatja az Ennint elszállásoló kolostort, a vendég tiszteletére adott teázáson ő is jelen van. A miniszter érdeklődésével tünteti ki. Ekkor derül ki, hogy Ennin írástudása jól működik: bár nem beszél kínaiul, az „ecsetnyelvet” jól kezeli. A konvencionális társalgásban a legérdekesebb, hogy Li miniszter megkérdezve a japán vallások híveinek számát, Ennin mulatságára, azt feszegeti, hogy sok taoista hívő van-e Japánban. Ennin válaszára – egy sincs! – nagyon elcsodálkozik.

Ennin számos jellegzetes kínai eseménynek tanúja itt. Átél a kolostor és a város megdöbbenésében osztozva egy csodás jelenséget: egy „fénylő kardot” az égbolton. (A dátumból ma megállapították, hogy ez a Halley-üstökös volt: 838 őszén.) Itt éri a téli napforduló ünnepe (11. hó 25.), majd itt éli át az újévi ünnepeket – és a lámpákhoz szokott japán számára újdonságként ható rakétapuffogatást –, két hét múlva pedig a lampion-ünnepet. (Ezek máig így zajlanak le Kínában.) Az ünnepek a kolostor számára is ünnepi banketteket jelentenek, olykor nagy vendéglátást (Ennin kolostora központi lévén, mintegy 500 szerzetest lát vendégül a környékről).

A legérdekesebb mozzanat, amely nemcsak ennek a Tang kori nagyvárosnak, hanem az egész kínai kultúrának jelképi erejű vonása: újév közeledtével Ennin betér egy városi könyvesboltba és egy jövő évre szóló naptárt vásárol magának. Hangsúlyozom: a dátum 838., a helyszín Kína egyik akkor legnagyobb városa (kereskedelmi központ, a Csatorna alsó végpontja, sok külföldi kereskedővel, félmillió

lakossággal). Ezt a vásárlást Ennin hétköznapi ügyként jegyzi fel. Később is előfordul, hogy új naptárra van szüksége a fővárosban, akkor azonban másol magának egyet (nem tudjuk, takarékoság vagy pénzhiány miatt). A Yangzhou-ban vásárolt naptárt nem minősíti, de nyilvánvaló, hogy nyomtatott naptárról van szó. Tudjuk különböző forrásokból, hogy az ekkortájt megjelenő újdonság, a nyomtatott írás, majd könyv elsőnek praktikus termékek formájában jelent meg. Ilyennek számított a naptár. A birodalom éves tevékenységét az egész lakosság számára megszabta a császári udvari hivatalnokok által összeállított naptár: ünnepek, fontos és szerencsés napok kijelölésével – az udvari csillagászok által kiszámított és kijelölt időpontok és szakaszok tervével. Természetes, hogy a buddhisták által feltalált és általuk a hit népszerűsítésére terjesztett nyomtatványok technikáját az udvar is igyekezett a maga céljaira felhasználni. Az első, dátumot viselő nyomtatvány, ami fennmaradt (Dunhuangban, Stein Aurél leletei között) a 868. év jelzést viseli, de

technikai tökélyéből is lehetett tudni, hogy több évtizedes előzményei lehettek. Ezt azóta írásos feljegyzések is megerősítették, ha a dunhuangi buddhista nyomtatványt (amely ráadásul illusztrált) világi nyomtatvány lelete azóta sem igazolta. Ennin feljegyzése azonban fontos közvetett bizonyítéka, hogy a fatáblás nyomtatás a 9. század elején már mindennapos dolog volt a kínai kultúrában.

Enninnek egy másik megjegyzése ugyancsak érdekes, és bár nem túlságosan jelentős dologra utal, jó színfolt. Deng-zhou-ban járnak, úton társaival a Wu-tai-hegy felé, amikor ezen a körzeti székhelyen, ahol koreai kolónia is működik, valamilyen engedélyt kell beszerezniük. Valószínűleg rutinengedélyről van szó, a továbbutazáshoz. A városka másik neve Peng-lai, igen sokáig a koreai hajóforgalom legfontosabb kikötője volt. Ennin megjegyzi, hogy késve érkezett az engedélyért, s a tisztviselőt már nem találta a helyén: az ilyentáiban szokásos szórakozásra távozott, a „labdapályára”. Ismét a dolog köznapi, megszokott jellegét jelzi, hogy semmiféle kommentárt nem fűz a

tényhez. A mai olvasónak azonban írott forrásokból, sőt, egy jóval későbbi képről azért lehet fogalmat alkotnia arról, hogy miféle labdázás volt az, amivel a hivatali idő letelte után a 9. századi kínai tisztviselő szórakozott. Valóban labdarúgás volt: nagyméretű, szőrrel tömött bőrlabdát rugdaltak. Közelebbit persze nem tudhatunk. Mindenesetre a városi és a hivatalnoki kultúra fejlettségét mutatja, hogy a hivatalnokok a hivatali idő leteltével rendszeresen, erre kijelölt pályán sportolnak. Gondoljuk meg, hol tart ebben az időben Európa!

Idővel eltompul Ennin fogékonysága: a fővárosba érkezve már nem nagyon talál feljegyezni való érdekességet. Világi monumentumot egyet említ, azt is azért, mert a híres zarándokhoz, Xuan Zhuang-hoz fűződik: a Vadlúd Torony (Ennin úgy tudja, Xuan Zhuang építtette). Az utazó átadja helyét a hitbuzgó zarándoknak.



## A buddhista zarándok

Ennint mindvégig a buddhizmus helyzete érdekli, minden vonatkozásában. Elterjedtsége és társadalmi helyzete, kolostorainak működése, épületei és azok dekorációja, irodalma, szent könyvei és élőszóbeli tanításai, szokásai és ünnepei, ereklyéi és hagyományai – mindent megnéz, meghallgat, tanulmányoz, megtapasztal, s ha különös értéket talál, igyekszik megszerezni: szent könyveket másol le, szent képeket másoltat le vagy képtípusokat festet meg mesteremberekkel.

Már Yangzhou-ban megkezdte ezt a gyűjtést. Az ott regisztrált 49 kolostorból jó néhányat meglátogat és találkozik a szállását adó kolostorba látogatókkal. Már itt elkezdte a vásárlást: egy Vimalakirti-szútrát vesz, fel is jegyzi: a 4 tekercsért 450 rézpénzt fizet. Még a shandongi koreai szerzetesek kolostorában, a zarándokútra indulás előtt, 840 újéve táján lemásol egy az évi naptárt. (Itt már nincs könyvüzlet!)

A zarándokút viszontagságai közepette nem említi a szent ügyeket. Legfeljebb akkor, ha egy-egy útba eső kolostorban udvariatlanul fogadják a betérő vendégeket a házat vigyázó szerzetesek. (Pl. Zhaozhou kolostorában, nem messze a Sárga Folyam révjétől.) Hanem amikor megérkeznek Mandzsuszi birodalmába, a Jin-se shi-jie (aranyos világ) területére (így tisztelik a Wu-tai-shan-t, a kínai buddhisták ekkori „szentföldjét”), akkor aztán nem győzi csodálni és részletesen is leírni a szent helyeket, kolostorokat, kultikus építményeket és felszerelésüket (festményektől harangokig, szobroktól könyvkincsekig mindent). Egyik kolostorban indiai szútrákat őriznek, a táblák közé kötött pálmalevelekre rótt írásokat ereklyeként tisztelik és őrzik. Az egyik hatalmas méretű falfestmény Mandzsusrit és Vimalakirtit örökíti meg – Ennin hosszasan bámulja és le is írja.

Itt éri a császári küldött szokásos évi látogatása. Hozza az udvar ajándékát a Wu-tai-hegy 12 nagy kolostorának: ruhaanyagokat (selymet is),

kéztörlőket, füstölőt és teát (mindből 1000-1000 fontnyit). Ebből az alkalomból a kolostorok ünnepi vacsorát rendeznek, amelyen – a szerény étek mellett – a Hua-yan-szútrát recitálják az összehívott szerzetesek. (A Hua-yan-szútra eredeti neve Avatamsaka szútra, Japánban Kegon szútra néven ismert – mindkét országban igen népszerű és szekták alapjául szolgáló könyv.) Nemcsak az ajándék miatt. Néhány nap múlva csendesebben (füstölők égetésével) ünneplik meg a kolostorok a császár születésnapját. Ebben az időben tehát igen jó a kapcsolat a buddhisták és az udvar között.

Ezt a jó kapcsolatot Ennin nem sokáig élvezheti. A fővárosba érkezése után eleinte még a szokásos látogatások és kegytárgy-gyűjtögetések töltik ki hónapjait, a ritkuló feljegyzésekből is tudni lehet: éli a kínai főváros életét. A téli napforduló ünnepe inkább az udvaré, az újév inkább a népé – a buddhista szerzeteseket mindegyik érintette. De 843 tavaszán ijesztő jelek sűrűsödnek: császári rendeletekre szerzetesek és apácák térnek vissza a világi életbe a

buddhista kolostorokból, a manicheus hitűeket halálbüntetés fenyegeti. A feljegyzések egy része csak híreszteléseket rögzít, olykor formálisan is: „azt beszélük...” bevezetéssel. A hírek egyszersmind a taoisták erősödéséről szólnak. Ezek egyre nagyobb hatalmat kapnak, s a kolostori tevékenységet korlátozó császári rendeletek mögött nem nehéz felfedezni kártékony befolyásukat.

844 tavaszán írja le először: a császár taoista! Betiltják a kolostorok ceremóniáit, s az ünnepekre érkezett ajándékokat át kell adniok a főváros nagy taoista templomának. Ennin értesülései szerint ezek az intézkedések a lakosság nemtetszésével találkoznak. A helyzet kritikus: helyenként rebelliók megtorlására is sor kerül.

845 tavaszán jelenik meg a császári rendelet: a főváros 300 buddhista kolostorát le kell rombolni. Ekkor már Ennin és társai türelmüket veszítik. Évek óta kérvényezik a császári udvarnál, hogy hazatérhessenek. (Nem világos, hogy miért nem kapták meg az engedélyt, amikor még nem kezdődött

meg az üldözés.) Enninnek még maradt humorérzéke, lejegyez egy taoista elixír-receptet, amely a császár számára készült: csupa nehezen megszerezhető minőségű és mennyiségű természetes anyag (szilvamaghéj, barackszőr, tojáshártya, teknőc-szőr, nyúlzarv, de fontsámra!), s hozzáteszi: sehol sem kaphatók.

845-öt írnak már, amikor elindulnak. Álruhában (nem tudni, hogy az milyen, csak annyit, hogy nem barátcsuha), valamilyen fejfedővel (arról sem lehet tudni semmit, csak azt, hogy takarni kell borotvált fejüket), nagy búcsúzások után, vízi úton indulnak el. Barátaik, köztük világi hívők is, elkísérik őket egy darabon. De az 1300 li (kb. 800 km) útról a napló nagyon keveset szól – érthető okokból.

Nyár végén érkeznek meg Deng-zhou-ba, s itt a koreai rezidencián (alighanem kereskedők szállásán) kapnak menedéket. Az út utolsó szakaszáról feljegyez néhány érdekességet: a szerzetesi csuhákat a fenyegető halálbüntetés miatt el kellett égetni. Itt aztán tapasztalják a fővárosi rendeletek túlbuzgó

végrehajtását: minden fekete színű állatot leöletnek a hivatalnokok (mert színe a buddhista csuhára emlékeztet), eltiltják az egykereű taligákat (Ennin egy lábúnak írja), mert tönkreteszik az „út szívét” (kínaiul: dao-zhong-xin) stb.

De a taoista rémuralom nem tart már soká: 846 tavaszán érkezik a hír: meghalt a császár. Az új császár tüstént visszavonja az előd rendeleteit és amnesztiát hirdet. De Ennint és társait ez már alig érinti: a koreaiak védelmében a tengeri átkelésre készülődnek. Ez viszont soká tart.

Vége, 847 tavaszán feljutnak egy hajóra. Azon várják az indulást, a kedvező szelet. Csak hónapok múlva, 847 őszén indulnak el, akkor aztán szerencsésen, néhány nap múlva kikötnek Japán partjain.

\*

A jámbor japáni zarándok roppant értékes útinaplót hagyott az utókorra. Értesüléseit, adatait

természetesen gondosan ellenőrizni kell, összevetni más források adataival. De vannak események, ahol Ennin feljegyzése perdöntő lehet. Ilyen a buddhistaüldözés néhány szomorú esztendeje, amelynek szemtanúja és szenvedője volt Chang-anban, a birodalom fővárosában. Wu-zong császár rémtetteit a kínai krónikások, udvari történetírók – és érzékeny cenzorok felügyelete alatt működő – nem hivatalos történetet író kortársak elhallgatják, kisebbitik, szépítgetik. Egy kínai számára egyébként roppant kínos, szégyellnivaló dolgok történtek itt. Nos, Ennin néhány szóbeszédre, „pletykára” alapozott feljegyzése után joggal támad az olvasóban az a meggyőződés, hogy a császár elmebeteg volt. Ezt egy kínai történetíró ma sem ismerné el szívesen.

(1994)

# *Egy kínai „zöld” a középkorban*

Amikor Petrarca megmászta az Avignon melletti Mont Ventoux-t, csak öccsét vitte magával, és mentségeket keresett akkoriban meghökkentően szokatlan vállalkozására. Európában még a 19. században sem volt ildomos, főleg nem veszélytelen a céltalan bolyongás vad erdők, magas hegyek között. Normális ember, ha valami gyakorlati célja – utazás, vadászat – nem volt, nem is merészkedett arra.

A távol-keleti embernek nagyon régi idők óta más a természethez való viszonya. Sem a félelem, sem a céltalanság nem volt akadálya a természetben bolyongásnak a kínai írástudó előtt, hiszen mindig azt vallotta, amit Lao-zi így summázott: „Az ember a föld törvényeit követi, a föld az ég törvényeit követi, az ég a tao törvényeit követi, a tao pedig a természetét.” (XXV.) Nagyon régi hagyomány a társadalmi



kudarcok és sérelmek okán a remeteségbe vagy kolostorba menekvés, s ez mindig a természethez fordulást és abban vigasztalódást jelentette. A középkor buddhista kolostorai számos, világtól elforduló költőnek és festőnek adtak menedéket, mondhatni, ez egyike volt fontos funkcióiknak az írástudó elit számára. Versek és festmények tanúskodnak erről. És van egy jeles írástudó, költő és bölcselő a Tang-dinasztia korában, *Liu Zong-yuan* (773–819), a középkori kínai próza egyik nagy reformere, akinek életművében a természet személyes élményként foglal el fő helyet: száműzetésében a természet fölfedezése és leírása lett enyhet adó foglalatossága. S műve a régi kínai próza remeke.

Liu Zong-yuan a Tang kori fővárostól nem messze lévő kisvárosban született (ma Sanhszi tartomány). Apja írástudó hivatalnok volt, de csak kisebb tisztségekig jutott (állítólag puritán volta miatt), azokhoz is főleg távolabbi, déli vidékeken. A fiút anyja nevelte, később is ő felügyelte tanulmányait a

mestereknél. A fiú már tizenhárom éves korában figyelmet keltő írásokat írt: mesterei nagyra becsülték. Aránylag fiatalon tette le a fővárosban a második fokozat vizsgáit, amikkel jin-shi rangot és húszéves korában állást kapott a császári könyvtárban. Harmincegy éves, amikor császári cenzor lesz: igen fontos hivatal, afféle titkár a császár közvetlen környezetében. Ezt elsősorban irodalmi tehetségének és műveltségének elismeréseként kapta: az akkori fővárosban, Changanban a szellemi élet a magas rangú hivatalnokok viszonylag szűk körében zajlott. (A nyomtatott könyv csak Liu halála után ötven évvel lesz a szellemi élet közvetítője.) A tudós hivatalnokok körében a viszonylag fiatal tudósok esszéi és költeményei korán megalapozták rangját. Annál is inkább, mert írásaival a kor legtekintélyesebb írástudója, az ugyancsak magas hivatalban lévő Han Yü (768–824) eszméi és reformtörekvései hívének bizonyult. Han Yü a túldíszített korabeli stílusminta helyett a régi irodalom (gu-wen), azaz a Han kori (800 éves) írásművészet normáit helyezte vissza jogaiba, s

annak egyszerű, sallangmentes stílusát követte. (Han Yü ellentmondásos egyénisége miatt kiérdemelhetné a „konzervatív reformer” jelzőt; merev buddhistaellenessége miatt később egy buddhista császár száműzöttje lett.)

A régi írásművészet hívei azonban egy fiatalabb írástudó hivatalnok vezetésével politikai reformokat is igényeltek. Wang Shu-wen vezetésével be is jutottak a hatalomba, amikor De-zong császár elhunyt, s a trónörökös lépett nyomába: Sun-zong császár alatt Liu a Szertartások Főhivatalának „titkára” lett, s a mozgalom többi tagja is magas hivatalokba került. Reformjaikat a lakosság örömmel fogadta, hiszen a birodalom kíméletlen adóit enyhítették, a hadsereg és az eunuchok hatalmát nyirbálták meg. Egy jellemző adat: hatszáz énekesnőt és táncosnőt bocsátottak szabadon, akik addig gyakorlatilag a császári hárem rabjai voltak. Annál inkább fölbőszítették a régi vágású hivatalnokokat és az eunuchokat, akik ez időben vették teljesen kezükbe a birodalmat. Hat hónapig tartott a reformerek

uralma: a régi hatalom hívei lemondatták a betegeskedő császárt, s az eunuchok újat ültettek a trónra 806-ban. Néhány fő reformer életével lakolt, Liu Zong-yuan száműzetéssel bűnhődött: „áthelyezték” délre, egy kisvárosba (Changantól kb. 2000 km-re) „helyettes előljáró” rangban. A korban „nyolc alprefektus” néven emlegették őt és társait, akik ugyanebben a büntetésben részesültek.

Yongzhou, ahol Liu közel tíz esztendő-t töltött (a mai Hunan tartomány Lingling városkája), nemcsak távol van a fővárostól, hanem meglehetősen vad vidék ekkoriban: a hanok mindössze két-háromszáz éve telepedtek meg itt tömegesen, s akkor is inkább a folyók termékeny völgyeiben, ahol fejlett agrotechnikájukkal hamarosan meggyökereztek, míg az őslakosok – kevert etnikumú, többnyire délről származó, primitív életmódú törzsek – a hegyek közé húzódtak (s utódaik máig ott élnek). Liu írásaiban megemlékezik ilyen különös erkölcsű barbárokról is, de közelebbi kapcsolatba nem került velük. A városka

és környéke lett élete és írásművészete utolsó másfél évtizedének színhelye – és témája.

Mert írásművészete itt érik teljessé. Ekkor ismeri meg közelebbről a parasztok életét s nyomorúságát, és ekkor fedezi föl a környék tájait, természeti szépségeit. Megvásárol magának egy elhagyott birtokot, s a festői környezetben csak a természet élvezetének és az írásnak él. Eredeti felfogásának szellemében, egyszerű, de erőteljes, tömör, de szemléletes nyelven írja esszéit. Persze a száműzött fájdalom is megszólal: „Az elválás elégiája” (Li sao) versciklus címével is Qu Yuant, a nagy ókori költőt (340–278) és sorsát, a száműzetést idézi. De ez talán csak afféle illendőségből, írástudói konvencióból született önsajnálát. Nekem sokkal őszintébbek és meggyőzőbbek azok a sorai, amelyekben önmagára talál: „Amikor megbüntettek bolondságom miatt és ide száműztek a Xiao folyó vidékére, beleszerettem ebbe a patakba (amely a Xiao-ba ömlik), és követtem két-három mérföldnyire, míg a legpompásabb pontjához nem értem. Ezt valaha a Bolond

Csermelyének hívták... Én újra így nevezem...” (Aztán történelmi példákat említ híres ál-bolondokra, s így folytatja:) „Most jó kormányzás alatt élek, de a józan ész ellen cselekedtem s hibáztam munkámban; így hát nincs énnálam nagyobb bolond. Ezért aztán a világon senki sem vitathatja el jogomat ettől a csermelytől: megtartom magamnak, s úgy hívom, ahogy nekem tetszik... Bár alkalmatlan vagyok a világ ügyeiben, vigaszom meglelem az írásban: megírok minden témát, fölveszek minden formát, semmit sem kerülök el. S ha a Bolond Csermelyéről éneklek bolondos dalaimat, úgy tűnik, mintha zavartalanul olvadnék bele, s feloldódnék a tér végtelenjében, önmagamat levetve, nagy-nagy békességben.”

Még néhány évet élt egy nevét viselő városka hivatalnokaként (úgy emlegették ettől fogva: Liu Liuzhou-ból), békésen írogatva. Itt halt meg, de jelentős életművet hagyott hátra. Az utókor nagyra becsülte, s becsülik ma is: összegyűjtött munkái szép kiadásokban élnek, s bár mai olvasóit kora nyelve nehéz feladat elé állítja, olvassák – ha „fordításban” is.

Az írásokhoz nem kell sok kommentár. Nyelvi és stílussajátságokat nem nagyon lehet visszaadni. Liu újításait még kevésbé lehet érzékeltetni. Valamit mégis megpróbálok. Itt van leghíresebb négysorosa, amelyet száműzetésbe indulva írt. Példás antológiadarab. A sorokban elhelyezett párhuzamok és ellentétek (ezer-tízezer, madár-ember, magányos-árva stb.) talán megéreztetnek valamit a költészet szigorú béklyóiból. S abból, hogy – szemben az esszék konkrét leírásaival – itt minden fiktív, a benső érzést, a száműzött magányát kivéve. A vers később számos festői parafrázist szült, utólag hitelesítve a költői hasonlatot – a festők is önmagukra utalnak mindig az árva halászbán.

*Ezernyi hegy. Madarak: mind elszállt.*

*Tízezer ösvény. Embernyom: nincs már.*

*Magányos csónak. Sáscsuklyás öreg:*

*árva halász. Havas folyó. Hideg.*

Ilyen, a régebbi prózát is jellemző gondolatpárhuzamokat, ellentéteket, jelzőhalmozást a közölt írásokban csak egy helyütt találunk: a *Játékos italozás* – egyébként indokolt – összehasonlításában.

Néhány művelődéstörténeti megjegyzés:

„Púpos Guo” történeti személyiség. Több korabeli forrás említi. Érdemét keveset tudni róla, hiszen nem volt írástudó hivatalnok, aki a történelembe bekerülhet.

Song Jingről nem tudni többet. A kornak a gyógyszerek iránti vonzalma és kultúrája közismert, kereskedelme fejlett volt: egy szecsuan városban minden októberben megrendezték az országos gyógyszerpiacot, ahová minden vidékről elvitték a híres patikaszerket a mandzsúriai ginszengyökértől a déliek pythonmájáig. Innen érthető a kígyász története is: az udvari orvosoknak kivételes ellátásuk és saját fűvészkertjük volt. A „vízbefúló” derekára a szokások szerint van felkötve a súlyos pénzfüzér. A váltópénzeken lyuk van, hogy felfűzhessék a nagyobb összegeket. A játékos italozás,



a patak vizén úsztatott csészékkal régi s többször megörökített írástudó-szórakozás. Az ital pálinkaféle és kis fém- vagy kerámiacsészből isszák. (A porcelánt csak később fogják föltalálni. Szőlőbort ekkor még csak az udvarban ittak, ritka külföldi ajándékból.)

## **Liu Zong-yuan: Púpos Guo, a faültető kertész**

Nem tudni, hogy Púpos Guónak mi volt az eredeti neve. Betegségtől görbe volt a háta, s nyakát behúzva járt, olyan volt, mint egy púposteve. Falujabéliek akasztották rá ezt a csúfnevet. Amikor meghallotta, csak annyit szólt: „Nagyon jó! Ezt a nevet megtartom magamnak.” El is hagyta eredeti nevét, s azontúl Púpos Guónak mondta magát.

Falujának a neve Fenglo; a fővárostól, Changantól nem messze nyugatra van. Púpos Guo mesterségére kertész volt, faültető. A fővárosban minden gazdag házból, ahol díszkertet akartak, minden gyümölcsösből, ahol piacra dolgoztak, mindig csak őt

keresték meg. Minthogy azok a fák, amiket ő ültetett el vagy ültetett át, kivétel nélkül megeredtek, aztán szépen növekedtek, s korán és bőségesen hoztak gyümölcsöt. A többi gyümölcskertész irigykedve figyelte s utánozni is próbálta, de nem tudták olyan sikerrel művelni mesterségüket, mint ő.

Amikor efelől faggatták, így válaszolt: „Púpos Guo sem tudja a fát kénye-kedve szerint növeszteni vagy gyümölcsöztetni. Hanem egyet tud: igazodik a fák égadta természetéhez, eredeti hajlamaihoz. Ennyi az egész! Minden ültetett fának olyan a természete, hogy ki akarja nyújtani a gyökereit, terjeszkedni akar. Kívánja a megszokott földjét, sűrűre döngölve. Ha pedig egyszer el van ültetve, nem szabad mozdítani vagy zavarni. Ott kell hagyni, vissza se kell nézni rá! Ültetéskor is úgy bánik vele az ember, mint tulajdon gyermekével, de utána is úgy hagyja magára. Akkor teljesedik ki égadta természete, akkor érvényesülnek eredeti hajlamai. Az én dolgom csak annyi, hogy nem akadályozom a növekedését, hiszen nincs mód ösztökélni, meg csak annyi, hogy nem teszek kárt

benne, hiszen nem tudom megsürgetni. Más kertészek azonban nem így tesznek: a gyökerek összegyűrve, a föld laza, a terítése meg vagy túl sok vagy túl kevés. Aztán olyanok is vannak, akik nem ebben hibáznak, hanem hogy túlságosan szeretik, túlságosan féltik a fát: nappal vizslatják, éjjel tapogatják, folyvást visszajárnak hozzá. Még olyan is akad, aki a kérgét kapargatja, hogy eleven-e, a gyökerét ásogatja ki, hogy elég sűrűn nőtt-e, így aztán a fa természetes életerege napról napra fogy. Azt mondják ugyan, hogy szeretik, valójában tönkreteszik, azt mondják, hogy aggódnak érte, valójában azonban tartanak tőle. Így aztán nem is jutnak sokra. Dehát mit is tudnék még tenni?”

Az érdeklődő megkérdezte: „Vajon ez a fanevelési módszer alkalmazható a nép kormányzásában is?” Púpos Guo így felelt: „Én csak fát tudok ültetni. A nép kormányzása nem az én mesterségem. De falun élek, s látom, amit látok. Látom, hogy a nagyfejúek abban lelik kedvüket, hogy folyton parancsolgatással zaklatják a népet. Úgy tesznek, mintha nagyon

szívükön viselnék a gondjukat, de csak kárt okoznak ezzel. Hajnaltól napszálltáig járnak a fullajtárok és kiáltozzák: 'A hivatal elrendeli, hogy sürgősen szántsatok, a hivatal arra buzdít, hogy vessetek, figyelmeztet, hogy arassatok! Siessetek selyemgubót áztatni, igyekezzetek hamar legombolyítani és megszőni a selymet! Neveljétek a gyermekeket, gondozzátok a tyúkokat és a malacokat!' Hol a dobot verik, hol meg a csattogtatót, így csődítik össze a népet. Mi meg, a kisemberek, igyekszünk a hívásra, sokszor úgy, hogy étlen-szomjan maradunk. De ha nem hagynak bennünket békén egy szusszanásra sem, akkor hogyan virágozzék a gazdaságunk, hogyan éljük megszokott életünket? Ezért aztán soványak vagyunk meg fáradtak. Bizony, így vagyunk. Ugye, hasonlít ez egy kissé az én faültetési dolgaimra?"

A kérdező nagyot nevetett: „Nagyon jó, bátyám! Én csak a fanevelésről kérdeztelek, de az embernevelésről kaptam leckét!"

Azért adom tovább ezt a történetet, hogy a hivatalt viselőket okuljanak belőle.

## A patikáros

Song Jing-nak a főváros nyugati negyedében, az orvosságok piacán volt az üzlete. Jó patikaszereket tartott raktáron, mert jól bánt a vándor gyűjtőkkel, s azok mindent hozzá hordtak, amit a hegyek között és a mocsarakban összeszedtek. Amikor a fővárosi orvosok az ő gyógyszereit írták elő receptjeikben, azok mindig hatásosnak bizonyultak, így mindegyik csak jót mondott róla. Aztán a betegek is hozzá fordultak orvosságért, gyors javulásban bizakodva, és Song Jing előzékenyen szolgálta ki őket. Ha egy vevő nem hozott pénzt, akkor is a legjobbat adta neki. Az adóslevelek halomra gyűltek nála, de ő sosem sürgette a törlesztést. Még a külföldiek is kaphattak hitelbe nála. Azután, az év végén, ha valamelyik adósáról úgy gondolta, hogy nem tud majd fizetni, elégette az adóslevelet és többé szóba sem hozta a dolgot. Ez zavarba ejtette a többi kereskedőt. Kinevették. „Milyen bolond!” – gúnyolódtak. De

akadtak néhányan, akik csodálták: „Lehet, hogy Song Jing szent ember?”

Amikor ezt meghallotta, csak ennyit mondott:

„Igyekszem pénzt keresni, hogy eltartsam a családomat. Nem vagyok én szent. De akik bolondnak néznek, azok is tévednek.”

Idők folyamán, míg orvosságot árult, úgy negyven esztendeig, elégetett egy rakás adóslevelet. Ezek az adósok időközben jól fizetett tisztviselőkké léptek elő különböző járásokban. Most, egyik a másik után, küldözgették ajándékaikat a házába. Így aztán, bár sokan nem fizettek készpénzzel, igen sokan meg egyáltalán nem fizettek neki, mégis meggazdagodott. Song Jing előrelátó volt, ennek eredményeként nagyobb haszonra lelt, mint azok a kicsinyes kereskedők, akik tüstént dühbe gurulnak és visszaélést kiáltanak, ha valaki nem készpénzzel fizet, s így csak ellenségeket gyűjtenek maguknak. Az ilyenfajta üzletelés nagyon rövidlátó. Voltaképp ezek az emberek a bolondok!

Song Jing azonban okosan viselkedett. Egyáltalán nem volt bolond, csak ragaszkodott a saját útjához, mely végül jómódhoz vezetett. Minden nap több vevőt hozott neki, ő pedig mindüket rendesen ellátta. Sosem bánt gorombán a kegyvesztett emberekkel, akiket pedig barátai és rokoniak is elkerültek, ellenkezőleg, továbbra is a legjobb orvosságokkal látta el őket. Így aztán, amikor újra visszakerültek a hatalomba, ezek bőségesen viszonzottak neki mindent. Ez mutatja, milyen előrelátó volt.

De én azt látom ma, hogy a napos oldalon lévőket körülserglik, az árnyékba kerülteket meg elkerülik. Song Jing példáját kevesen követik. Megvetően szokták emlegetni a „piaci barátságot”. Nos, Song Jing ugyan kereskedő volt a piacon, de manapság kevés olyan barát akad, amelyik hozzá hasonló előrelátást tanúsítana az adósságok tekintetében. Ha többen lennének olyanok, mint ő, akkor a szűkös helyzetbe kerültek közül kevesebben vesznének el teljesen. Bizony úgy látszik, hogy a „piaci barátságra” nagyon is szükség lenne.

Erre azt mondhatják:

„Song Jing nem volt közönséges kereskedő.”

Csak azt felelem:

„Ezzel egyet tudok érteni. Bár Song Jing üzletet tartott fenn, sosem viselkedett úgy, mint egy kereskedő. Sajnos, sokan, akik magukat nemes embernek tartják – a kormányhivatalokban és testületekben ülők –, éppen úgy viselkednek, mintha kereskedők lennének. Song Jing nemcsak a piactéren magaslik ki közülük.”

## **Az ácsmester tudománya**

Pei Feng-su háza Kuangde-ben volt. Egy napon egy ácsmester kopogtatott kapuján, hogy kibérelje üres szobáját. Nem hozott magával egyebet, mint mérőrudat, körzőt és mérőzsinórt, de nem tartott otthon vonókést, szekercét és más efféle szerszámot. Mikor arról kérdezték, hogy miben áll a tudománya, így felelt:



„Jól értek a faanyag kiméréséhez. Megnézem a készülő ház tervét, kiválasztom a magasságban, vastagságban és hosszúságban megfelelő anyagot, és csak irányítom a munkások kétkezi munkáját. Ha én nem lennék, a munkások egy házat sem tudnának befejezni. Ezért aztán a fizetség, amit a hivatal rendel nekem, a többiekének háromszorosa. Ha meg magánembernek csinálom a munkát, akkor az egész munka bérének nagyobbik felét én kapom.”

Egy napon, belépve szobájába, láttuk, hogy az ágyának kitörött az egyik lába, de nem tudta megjavítani.

„Majd elhívom az egyik ácsot, hogy csinálja meg” – mondta. Én igen nevettem ezt. Úgy találtam, hogy ez az ember csak egy tudatlan és pénzéhes himpellér.

Később egyszer, amikor a főváros főmandarinja átépíttette a hivatal székházát, arrafelé sétáltam. Nagy rakás faanyag volt ott felhalmozva, seregnyi munkás összegyűjtve. Szekérrel, fűrészszel, mind őt veszik körül és utasításait hallgatják. A mester középen áll, bal kezében mérőrudat, jobbában egy

botot tart. Méregeti a ház terjedelmét, vizsgálgatja a faanyag minőségét. Majd, fölemelve botját, így szól: „Szekercét!” Erre a szekercét markoló munkások mind jobbfelé rohannak. Nézelődik, aztán újra mutat valamit és szól: „Fűrész!” Erre a fűrészrel fölszerelt munkások sietve balfelé igyekeznek. Kis idő múltán a szekercések igencsak faragnak, a vonókéssel dolgozók szorgosan hámoznak – mindegyik az ő arcát lesi, az ő szavára vár, egyikük sem mer egyedül dönteni. Ha valamelyik közülük nem tesz eleget kötelességének, azt, haragra gerjedve, elbocsátja. De senki sem mer rá megharagudni. A ház rajzát a falra illeszti, egy lábnyinál sem nagyobb rajzán az építés teljesen kitűnik, hajszálnyi pontossággal körvonalazza a hatalmas épületet, sem erre, sem arra nincs eltérése.

Amikor az építkezés befejeződött, még egyszer alaposan szemügyre vettem. Akkor hökkentem meg igazán. Akkor értettem meg, hogy a mester milyen nagy tudománnyal milyen nagy munkát végzett.

## A kígyász

Yongzhou környékén él egy különös kígyó – fekete, fehér foltokkal. Ami növényt megérint, elszárad. Marása halálos. De fogdossák és kiszárítva orvosságnak használják: gyógyítja a leprát, a gutaütést és a furunkulusokat, gennyes fekélyeket, és féken tartja a mérgező testnedveket. Még régen hoztak egy olyan rendelkezést, hogy az, aki évente két kígyót beszolgáltat a császári udvar orvosának, mentesül minden adó fizetése alól. Ezért aztán Yongzhouban mindig akadnak olyan emberek, akik igyekeznek kígyókat fogni.

Beszélgettem egy Jiang nevezetű emberrel, akinek a családja három nemzedéken át kígyófogásból élt.

„Nagyapám kígyómarásba halt bele. De így járt az apám is.” Nagyon szomorúan mondta ezt. „Már tizenkét esztendeje, hogy a nyomukba léptem, s bizony jó néhányszor éppen csak elkerültem a halált.”

Nagyon megsajnáltam. Így szóltam:

„Ha gyűlölöd ezt a megélhetést, közbenjárhatok a hivatalnál, hogy mentsenek föl a kígyófogástól, s inkább fizeted a földadót, mint mások. Jó lesz?”

Jiang elsápadt, könnyek gyűltek a szemébe. Sírva szólalt meg:

„Könyörülj rajtam, uram! Bármily nyomorult így az élet, még mindig jobb, mint adót fizetni. Ha nincsenek ezek a kígyók, már rég tönkrejutottam volna. A hatvan esztendő alatt, míg nagyapám, apám és én itt éltünk, szomszédaink sorsa egyre nehezebb lett. Amikor a földjük kimerült, tartalékaiknak végére érték, elhagyták otthonaikat, hogy aztán sírva vesszenek éhen vagy szomjan az útszélen, vagy pedig maradtak s télen-nyáron, esőben-szélben gürcöltek, hogy végre valami ragály vigye el őket s tetemeik halomra gyűljenek. Nagyapám nemzedéke? Tízből egy ha maradt. Apámé? Tízből legfeljebb három. A velem egyívású szomszédokból, akik tizenkét éve itt éltek, talán öten vannak még. A többiek vagy meghaltak vagy elvándoroltak. Csak én maradtam meg – én is azért, mert kígyász vagyok. Amikor azok az erőszakos

adószedő fickók megérkeznek a járásunkba, ordítóznak és szitkozódnak, tombolnak a falun végighosszant, hogy még a madarak s a kutyák sem nyughatnak. Akkor én kióvakodom az ágyamból, lábujjhegyen odamegyek a korszómhöz; csak egy pillantást vetek rá, s amikor meglátom a kígyóimat, megkönnyebbülten fellélegzem és visszafekszem. Mindig gondosan etetem a kígyóimat, aztán a kellő időben beszóglátatom őket. Utána hazatérek, hogy békésen élvezhessem földemet és gazdaságomat. Évente kétszer kockára teszem az életem, de a többi napon boldogan élek. Nem úgy, mint a szomszédaim, akik mindennap a halállal néznek szembe. Ha holnap meghalok, akkor is túléltem legtöbbjüket. Hogyan gyűlölhethném hát ezt a megélhetést?”

Ekkor még inkább megsajnáltam.

Mindig kételkedve emlékeztem Konfuciusz mondására: A zsarnokság a tigrisnél is falánkabb. De Jiang esete meggyőzött igazáról. Jaj nekünk, ha az adózás irtózatossabb lehet, mint egy halálos mérgező kígyó!

Azoknak írtam le ezt, akik a vidéki életet akarják minden oldaláról megismerni.

## **Gyászolom a vízbefúltat**

Yongzhouban az egyszerű nép mind tud úszni. Egy napon a folyó nagyon meg van áradva. Öt-hat ember azonban csónakra száll, hogy átkeljen a Xiang folyón. A víz közepén a csónak fölborul. Mindannyian úszni kezdenek. Egyikük azonban hiába erőlködik, csak nem jut előbbre. Egyik társa odaszól neki:

„Te tudsz legjobban úszni közülünk, hogyhogy most lemaradsz?”

Az így válaszol:

„Ezer pénz van a derekamra kötözve, nagyon súlyos, azért maradok le.”

Mondják neki a többiek: „Miért nem dobod el?”

Az nem válaszol, csak a fejét rázza. Kis idő múlva még fáradtabbnak látszik. Az átkelők időközben partot érnek, onnan kiáltozva biztatják:

„Ostoba vagy! Elment az eszed! Ha az életednek vége, mire jó a pénz?”

Az megint csak a fejét rázza. Addig, addig, hogy elmerül. Vége.

Gyászolom őt. De ha ilyen a világ, nem kell lennie még sok olyan embernek, aki a pénzéért fullad a vízbe?

## **Első látogatás a Nyugati**

### **Hegyen**

Miután lefokoztak s ebbe a járásba kerültem, nagyon nyugtalan életet éltem itt. Hosszú sétákkal, céltalan kóborlással töltöttem az időmet. Kísérőimmal együtt mindennap hegyeket másztunk meg, sűrű erdőket és kanyargó patakokat fedeztünk fel, eldugott forrásokot és furcsa alakú sziklákat kerestünk meg, ha mégoly messze voltak is. Ilyen alkalmakkor a fűre telepedve addig töltögettük italunkat, míg végül, megittasodva, elnyomott mindünket az álom. Egymásnak támasztott fejjel szundikáltunk – álmaim követték csapongó

képzeletemet. Amikor fölédretünk, föltápáskodtunk s hazaballagtunk. Ebben az időben azt hittem, hogy ismerem már járásunk minden arra érdemes látnivalóját. Pedig még sejtelmem sem volt a Nyugati Hegy csodáiról.

Ebben az évben, a kilencedik hónap 28-ik napján, ott üldögéltem a Törvény Lótusza Kolostor nyugati pavilonjában és elbámultam a Nyugati Hegy irányába. Ekkor ütött meg különös szépsége. Utasítottam a szolgálakat, hogy vigyenek át a révnél a Xiang folyón. Azután a Ran patak folyását követtük egészen a forrásáig. A tüskés bokrok és a káka közt késsel, tűzzel vágunk utat magunknak. Így értünk fel a hegy tetejére.

Mihelyt fölkínlódtuk magunkat a csúcsra, lekuporodtunk pihenni. Több járás földjei terültek el alattunk. Hullámzó dombok voltak ott völgyekkel és szakadékokkal, de kis halmok és üregek is akadtak. Ezer mérföld távolság egy lábnyinak vagy épp csak hüvelyknyinek tűnt, s olyan sűrű volt, hogy semmi sem maradt ki látkörünkből. A hegy, amelyet fehér



felhők és kék égbolt fogtak közre, egyetlen egészé olvadt össze velük.

Akkor ébredtem rá, hogy ez nem közönséges hegy. Úgy éreztem, hogy akadálytalanul beleolvadtam az égbolt határtalan kiterjedésébe, belevesztem a természet végtelenjébe. Messziről sötét éjszaka közeledett, nemsokára semmit sem lehetett látni. De nekem még nem akarózott indulni. Úgy tűnt, mintha a szívem megszűnt volna dobogni, úgy éreztem, hogy elszabadulva testemtől egyé olvadok a teremtett dolgok tízezer alakjával. Ráébredtem ekkor, hogy eddig sohasem okozott ilyen gyönyörűséget a kirándulás. Ez az első ilyen élményem.

Ezért vettem papírra ezt a feljegyzést a Yüan-he ciklus negyedik esztendejében (809-ben).

## **A Kőváros Hegy**

A Nyugati Hegytől észak felé vezető út leszállva keresztezi a Sárga Szittyó Csúcsot, azután kétfelé ágazik. Egyik ága nyugat felé tart, de ezen a tájon

semmi érdekeset sem találtam. A másik északkelet felé fordul, de alig százlábnyi távolságra megállítja egy patak, mellette egy kőhalom, mintegy a határt jelezve. Odafenn a sziklák olyanok, mint egy város falai, s egy kapu az egyik oldalon mintha egy erődítménybe vezetne be. Odabenn igen sötét van. Ledobtam egy kavicsot, leérve egyet loccsant, s egy ideig tisztán visszhangzott utána. Megmászhatod a sziklákat övező hegyet, s ha egyszer fölértél a tetőre, nagyon messzire elláthatsz. Itt ugyan nincs termőföld, de a vékony fák és karcsú bambuszok, amik itt nőnek, igen különös formájúak és erős gyökereik vannak. Egyesek magasak, mások alacsonyak, itt csoportosan állnak, ott meg külön-külön. Mintha csak egy ügyes kéz ültette volna így őket.

Megvallom, régóta szeretném megtudni, hogy vajon létezik-e egy „teremtő”. Ez a látvány azt az érzést erősíti bennem, hogy bizonyosan kell egy ilyennek lennie. Mindazonáltal különös, hogy ezek a csodák nem az ország szívében vannak elhelyezve, hanem olyan barbár vidéken, mint ez is, ahol évek

százai múlhatnak el, míg valaki végigjárja és méltányolja őket. Bizony, így ez hiábavaló fáradozás volt – ami nem nagyon illik egy istenhez. Eszerint lehetséges, hogy még sincs?

Egyesek szerint ez a vidék csak arra való, hogy megvigasztalja azokat a derék embereket, akiket kegyvesztettként ide száműztek.

Mások viszont azt tartják, hogy ez az éghajlat nem terem embereket, csak természeti csodabogarakat. Ezért aztán Zhu déli vidékein kevés az ember, de sok a szikla.

Magam azonban egyik nézetet sem osztom.

## **Játékos italozás**

Amikor megvásároltam az én kis dombomat, az első napot gyomlálással töltöttem, a másodikat takarítással. Azután pedig italozást rendeztem a patakparti szikláknál.

Ezek a sziklák, amint már máshol leírtam, kis vízbivalyokra emlékeztetnek. Itt üldögéltünk

szétszórtan, de nem messze egymástól. Először is megtöltöttük a csészéket s a patak vizére helyeztük őket, hogy a többiek kifogdossák és megigyaék. Akkor hoztunk egy ilyen játékszabályt: akire sor kerül az ivásban, annak három, egyenkint tízhüvelykes bambuszbotot el kell hajítania a folyással szemben; ha a botocskákat nem kapja el az örvény, nem állítja meg egy szikla és nem is süllyednek el, akkor gazdájuknak nem kell inni. De mindahányszor valamelyik eset bekövetkezik, a gazdának ki kell innia egy csészével.

Elkezdtek hát hajigálni a botocskákat. Forogtak azok körben, táncoltak meg ugráltak a habokon, hol gyorsan, hol lassan haladtak, egyik-másik messzire úszott, olyik meg megakadt. Mi meg mindannyian előrehajolva figyeltük és tapsolva biztattuk őket, míg csak valamelyik mindenén túljutva biztonságba nem ért. Így néhányan csak egy csészével ittak, mások kettővel.

Volt a vendégek közt egy Lou Tu-nan nevű férfi. Az első botocskáját elkapta egy örvény, a második fennakadt, a harmadik meg elmerült: így aztán ő volt

az egyetlen, akinek mind a három csészét föl kellett hajtani. Nagyokat hahotáztunk, s igen vidáman voltunk.

Nekem rossz az emésztésem, s így nem ihatom, de ezen a napon még én is be voltam csípve. Később változtattunk a szabályokon, s úgy folytattuk a játékot későig. Senki sem gondolt a hazatérésre.

Úgy hallottam, hogy amikor a régiek iddogáltak, voltak, akik mély meghajlással, szertartásos mozdulatokkal fordultak egymáshoz, voltak, akik kiáltoztak és teljesen fesztelenül táncoltak, ismét mások, hogy természetesek legyenek, ledobálták ruháikat, ismét mások muzsikáltak, hogy megteremtsék a harmóniát, végül olyanok is voltak, akik, hogy társaságkedvelőknek mutatkozzanak, csoportba verődve, keményen ittak.

A mi italozásunk másféle. Illedelmes, de nem szertartásos, nem mesterkél, de nem is hangoskodó, természetes, de meztelenség nélkül, harmonikus muzsika nélkül is, és társaságkedvelő tömeg nélkül is. Egyszerű, de barátságos, szabad és könnyed, mégis

udvarias, kényelmes, de méltóságteljes; kitűnő társaság a természet élvezésére és illő pihenés nemes emberek számára.

Ezért emlékszem meg erről az utánunk jövők számára.

*(Liget, 1994/7)*