

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

9. ÉVFOLYAM
2017/2

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Nagy Fal részlete (Káplár Balázs)

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Mecsí Beatrix, Salát Gergely, Szilágyi Zsolt,
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Olvasószerkesztő

Salát Gergely

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

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

A kötet megjelent 2018-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Péter Alexa

Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ISSN 2060–9655



TARTALOMJEGYZÉK

VÁRNAI ANDRÁS: Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben I. A <i>Laozi</i> 老子 és a <i>Zhuangzi</i> 莊子 fordítás- problémáinak elemzése	1
KÓSA GÁBOR: Középkori kínai források Mekkáról és Medináról	43
SOMOGYI ÁRON: Egy Ming-kori kardvívó kézikönyv bemutatása és fordítása: új távlatok a kínai hadtörténet kutatásában	69
NYIRÁDI BLANKA: A „Nóra-jelenség” és az <i>ibsenizmus</i> szerepe a 20. századi kínai dráma fejlődésében	91
KÁPOLNÁS OLIVÉR: Személyes használatra – egy mongol kéziratcsomag ...	113
DOMA PETRA: A hagyományos <i>kabuki</i> és a <i>shinpa</i> háborúja a 19–20. század fordulóján	133
TAKÓ FERENC: Fordítva: Nyugati társadalomfilozófiai koncepciók és terminusok „japanizációja” a korai Meiji érában	151

RECENZÍÓK ÉS BESZÁMOLÓK

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: Új népszerűsítő japán nyelvtörténet: Okimori Takuya 沖森卓也: <i>Nihongo zenshi</i> . 日本語全史 [Átfogó japán nyelvtörténet]. Tōkyō, 2017.	189
WINTERMANTEL PÉTER: Japanológiai bédekker: Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.): <i>Kortárs japanológia I</i> . Budapest, 2015.	195
STÉGER ÁKOS: Szabó Balázs: <i>Test és tudat – a japán harcművészeti filozófia hajnala</i> . Budapest, 2016.	199
FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: A japán konfucianizmus: Kiri Paramore: <i>Japanese Confucianism. A Cultural History</i> . Cambridge, 2016.	203
APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: Beszámoló a 60. PIAC-ról (Permanent International Altaistic Conference)	211
Absztraktok (angol)	215
Absztraktok (kínai)	219

VÁRNAI ANDRÁS

Taoista nézőpontok a nyelvértelmezésben és értékelméletben I.

A *Laozi* 老子 és a *Zhuangzi* 莊子 fordításproblémáinak elemzése

A Hadakozó fejedelemségek (*Zhanguo* 戰國) időszaka (i. e. 453–221) a bölcséleti „iskolák” (*baijia* 百家 ’száz iskola’) virágzásának és az élénk vitáknak, az egymással való ’hadakozásnak’, egymás éles kritizálásának az ideje is. A konfucianizmus és a taoizmus két ’iskola’ a számos versengő irányzat közül.¹ A *Shijiben* 史記 (*A történetíró feljegyzései*) ez szerepel: „... azok, akik *Laozit* [a *Daodejinget*] tanulmányozzák, lenézik a konfucianusokat, és a konfucianusok is megvetik *Laozit*. Talán erre vonatkozik (az a mondás), hogy »akik különböző utakon járnak, nem adhatnak tanácsot egymásnak« (*Lunyu* 論語 XV.39.)?”²

Bár a megismerkedés idején a konfucianus szövegek voltak a figyelem középpontjában, mindenekelőtt a jezsuita fordítók, majd a felvilágosodás gondolkodói számára,³ a 19–20. század folyamán a taoista szövegek kerültek a ’Nyugat’ keleti világképek iránt kíváncsi olvasói érdeklődésének előterébe.

A kínai gondolkodásban a bölcs szerepköre az archaikus-mágikus világképben a *dik*nek 帝, kultúrhéroszoknak, a régi idők szent királyainak jutott. A Zhou-kor késői időszakára a konfucianusok megőrzik ezt a hagyományt (*Lunyu* VI.28, VII.25). A taoisták az ’égalattin’ (*tianxia* 天下) felülemelkedő, ott csak vendégeskedő, misztikus életformát tulajdonítanak a bölcsnek (*shengren* 聖人). Mind a *Laozi* (II., XXII., XLVII.), mind a *Zhuangzi* (II.1., II.10., VI.1.) sokszor járja körül ennek a ’feladatkörnek’ a kivételességét. *Laozi* szerint, ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amelyet szavakban nem lehet kifejezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a „magasabb rendű” bölcs ember (*shengren*)

¹ Feng 2003: 58–63.

² Kósa 2013a: 163.

³ Várnai 1974: 130–139, Várnai 1976: 22–25, Várnai 2016: 106–114.

„tudása”.⁴ Zhuangzi pedig a bölcs (*shengren*) „misztikus” intuícióit és az általa is *daónak* nevezett „teljességgel” való egyesülése útját vizsgálta.⁵

A *Laozi* vagy *Daodejing* 道德經, másképpen *Wuqianzi* 五千字 (Ötezer írásjegyes mű) keletkezési ideje elég kérdéses, jelentős sinológusok igen eltérő érvek alapján az i. e. 5. századtól a 3. századig datálják, ennél későbbre nem tehető, mert az akkor készült *Han Feizi* 韓非子, valamint a *Zhuangzi* későbbi része idézi szövegrészeit. Valószínűtlen, hogy egy szerző munkája volna, jelentős tartalmi és stiláris eltérések találhatók a szövegegyüttesben. Szinte bizonyos, hogy a szerzőjének tartott „Öreg mester” nem volt élő személy, hanem a Lao Dan 老聃, Konfuciusz feltételezett idősebb kortársa személyéhez köthető legendából kiindulva kreált szereplő.⁶

A *Laozi* több verzióban maradt ránk. Néhány „tradicionális” változat a Han-korból, például Heshang Gongé 河上公 (kb. i. e. 180–157); a ma ismert fejezetbeosztás és számozás Liu Xiang 劉向 i. e. 1. századból való rendezése, míg a Yan Zun 嚴遵 (i. e. 83 – i. sz. 10) kommentárjában megőrzött eredeti szöveg több ponton a nemrég előkerült Mawangdui-beli verzióhoz hasonlít. Van egy változat a „Három királyság” időszakának elejéről, ezen, vagyis Wang Bi 王弼 (i. sz. 226–249) standard szövegkiadásán alapul a fordítások nagy része. Például Din Cheuk Lau sinológus, több bölcselő kitűnő fordítója a Wang Bi-verziót kiadva, annak alapján fordította le a *Laozi* szövegét. Rendelkezünk egy Tang-korban előkerült változattal is, amelyet Fu Yi 傅奕 (kb. 555–639) adott ki, s amely egy i. e. 200 körüli Han-kori sírból került elő. A 20. század vége táján két sírleletből, Mawangduinál 馬王堆 (1973) és Guodiannél 郭店 (1993) is előkerültek újabb verziók. A Mawangdui-féle két verzió (i. e. 195 és i. e. 169), illetve a guodiani lelet (i. e. 300) szerkesztésükben és az írásjegyvariánsok, illetve írásjegyhelyettesítések tekintetében is kisebb-nagyobb eltéréseket tartalmaznak a standardtól, de részben egymástól is. A guodiani lelet a *Laoziból* harmincegy fejezetet tartalmaz (a többi hiányzik). Ez a leletegyüttes tartalmazza (a C.5 szövegcsoporthoz) a *Taiyi shengshui* 太一生水 szövegét, mely tudományos körökben igen nagy érdeklődést és vitákat váltott ki a *Laozival* való összevetés révén. A két lelet szövegvariánsainak legtöbb verse ennek ellenére néhány – esetenként nem elhanyagolható – eltéréssel megfelel a standard kiadások szövegének. Az „új”

⁴ Várnai 2013: 424.

⁵ Kósa 2013b: 190–191.

⁶ Kósa 2013a: 161–165, Szojka 2007: 115–117.

variánsok, melyek persze időben a rendelkezésünkre álló legrégebbiek, felvetik azt a kérdést, hogy az „eredeti” *Laozi* mennyiben rekonstruálható, rekonstruálható-e egyáltalán. Mindenesetre a két új lelet a standardtól való eltérések alapján azt mutatja, hogy lehetséges volt egy más értelmezési hagyomány is. Robert Henricks, a Mawangdui-féle és guodiani szövegleletek fordítója és értelmezője (utóbbiban közreadja a *Taiyi* fordítását is [123–129]) azt állítja, hogy a guodiani szöveganyag egyfajta válogatás a *Laozi* akkor „forgalomban lévő” változataiból, amely nem volt teljesen azonos a ma standardként használt ismert változatokkal.⁷ A számozásokat a standard változathoz „igazítottam” a fordítások bemutatásánál.

A *Zhuangzi* szövegegyüttese, a taoista tanítás másik alapműve szerzőjének tekintik Zhuang Zhout 莊周 (i. e. 369–286), de ez is bizonyosan csak feltételezés. A tudományos kutatás alapján kimondható, hogy a szöveg nem egy szerző munkája. A Han-kortól oszthatták be részekre. A ma ismert szövegegyüttest Guo Xiang 郭象 (i. sz. 252–312) állította össze: ebben vannak „belső fejezetek”, melyek az első hetet, „külső fejezetek”, melyek a következő tizenötöt, és „vegyes fejezetek”, melyek a további tizenegyet tartalmazzák. A hagyományból ismert, hogy az első hét fejezet tekinthető *Zhuangzi* eredeti művének. A sinológiai kutatás filológiai megfontolásokkal támasztja ezt alá. A műnek ez a része stílusában, nyelvszerkezetében és mondandójának tartalmában egységes, és megjelenik benne az összes fontos motívum, amely a szerzőre jellemző. A későbbi fejezetek más szerzők munkái, a belső fejezetekhez részben és eltérő mértékben kapcsolhatóak. A tanulmányban még vizsgált fejezetek, a tizenegyedik és tizenkettedik, egy valószínűleg i. e. 3. századi szerző írásai, akire hathatott a *Laozi*. A fenti heterogenitás miatt a *Zhuangzi*-ben jelentős belső feszültség található a tanítás különböző elemei között.⁸

I. A fordítások értelmezéséről

Ebben a tanulmányban a *Laozi* és a *Zhuangzi* kulcsfontosságú terminusainak fordítási problémáit vizsgálom. Néhány klasszikus és néhány modern, kortárs fordításon és értelmezésen keresztül bemutatom azokat a problémákat,

⁷ Henricks 2000: 6–8, Roberts 2001: 3, Kósa 2013a: 164–165, Szojka 2007: 117–119.

⁸ Kósa 2013b: 186–188.

melyeket az európai interpretációk okoznak a kínai klasszikusok bölcséletének megértésében.

Mielőtt belefognánk a taoista bölcsék szövegeinek értelmezésébe, szeretném megvilágítani, mit kell érteni azon, hogy nem alkalmazhatóak a nyugati filozófiatörténeti elemzési standardok. A görög filozófiai hagyomány szellemében tevékenykedő nyugati gondolkodástól eltérően a kínai bölcséletben nem különíthető el teória és praxis, szakrális és profán, és az alkalmazott „szóhasználat” nem „konvertálható” kategóriákká. Ezek a klisék bizonyos értelemben éppen abból erednek, hogy a kínai bölcsélet terminológiáját összehasonlítják a görög filozófia kategóriáival, s többnyire megfeleltetik annak. Ez komoly problémákhoz vezet, amelyeket egy-egy konkrét esetben be fogok mutatni a tanulmány kifejtése során, de itt röviden be kell „vezetnem” az összemérhetetlenségi, inkommenzurabilitási nehézség kérdését.

A mai sinológia egyik jelentős alakja, Chad Hansen amellet érvel, hogy a kínai gondolkodás teóriáinak bizonyos aspektusai szorosan kötődnek a bennük impliciten artikulálódó nyelvelméleti tézisek benső ellentmondásosságaihoz. Azt hangsúlyozza, hogy a kínai nyelvelmélet, illetve a mögötte megjelenő előfeltevések összessége egyfajta kulcsot jelent a kínai bölcsélet általában vett megértéséhez. Ennek érdekében kísérletet tesz a kínai és az angolszász filozófia kontrasztív összevetésére.⁹ Az ilyen jellegű „összemérések” problematikusságát a tudományelméleti és tudománytörténeti vitákban – mindenekelőtt persze az európai tudomány és filozófia történetére nézvést – a paradigmaelméletek, illetve az ún. „inkommenzurabilitás”-elmélet tárgyalják. „Amikor egy elméletet vagy világszemléletet »lefordítunk« a saját nyelvünkre, ezzel még korántsem tettük magunkévá” – mondja Thomas Kuhn, a „tudományos forradalmak elméletéről” híressé lett tudománytörténész-tudományfilozófus. A különböző paradigmákhoz tartozó elméletekben vannak olyan kijelentések, amelyek fordításban értelmetlennek vagy értelmezhetetlennek tűnnek. Ahhoz, hogy a kínai bölcsélet sajátosságait megértsük, és ezért a fordítások során az eredeti gondolatot kíséreljük meg visszaadni és ne az európai filozófiai hagyománnyal, voltaképpen annak görög alapjaival mérjük össze, ezáltal félreértésekhez vezetve, szükséges maguknak a „bevett” fordítástípusoknak a kritikája.¹⁰

⁹ Hansen 1991: 75–76.

¹⁰ Várnai 2013: 386.

Sarkalatos kérdés a kínai bölcséleti kifejezések valódi, tényleges jelentés-tartalmának lefordíthatósága. A megérteni törekvés és az értelmezés, magyarázatadás során, amikor egy-egy kifejezést, jelentésadó terminust lefordítanak, az interpretáció sajátos módon ferdítést eredményezhet. Ennek során nem csupán összemérhetetlenséggel, inkommenzurabilitási problémával, hanem ezen túlmenően még összehasonlíthatósági nehézségekkel is szembe kell néznünk. Az alapvető értelmezési gond véleményem szerint azzal függ össze, hogy itt nem paradigmák vagy diszciplináris mátrixok elméleteinek lefordíthatatlanságáról van szó, és nem is csupán az egyes nyelvek közötti adott kifejezések megfeleltetésének nehézségéről a tudományos nyelvhasználat során. A jelentés elsődleges lefordíthatósági nehézsége mellé még a konceptuális, lexikális struktúra, a perceptuális mező rendezésének kérdése is odakerül.

I.1. A *Laozi* fordítási problémái

A *Laozi* szövegéből készült a legtöbb fordítás, több mint kétszázötven.¹¹ A konfucianus művekhez hasonlóan, de jóval később, már a 18. században, először latin nyelven készült fordítás, a kínai misszióban tevékenykedő, nem beazonosított jezsuita szerző által „Liber Sinicus Tao 道 Te 德 Kim 經 in-scriptus, in Latinum idioma Versus. Textus undecim ex libro Tao Te Kim excerpti, quibus probatur Sanctissimæ Trinitatis, et Dei incarnati mysteria Sinicæ genti olim nota fuisse. De SS.^{má} Trinitate.” címen. Joseph de Grammont jezsuita misszionáriustól jutott a Kelet-indiai Társaság Tanácsának vezetőjéhez, Matthew Raperhez, aki Londonban a Royal Society-ben ismertette. Elég nagy feltűnést kelthetett, hiszen akkoriban a konfucianus műveket a jezsuita fordítások hatására nagy becsben tartották, a taoistákat viszont negligálták. James Legge, akié a teljes mű első angol fordítása (1879), utal erre a szövegre (amely ma is megvan a British Library kéziratárában). Az első teljes szakszerű modern nyelvre fordítást Stanislas Julien, „az első igazi sinológus” készítette franciára, ezt 1842-ben adták ki. Azóta sokan tettek közzé igen variábilis fordításokat. Hasonlóságai és eltérései igen tanulságosak, mind a fordítók világnézetének befolyásoló volta, mind az interpretációk

¹¹ Kósa 2013a: 166.

„európaizálása” miatt. A most bemutatott fordítások ezt a palettát, reményeim szerint, többé-kevésbé leképezik.

Hansen egyik legfontosabb munkájának elején a fordításokról azt írja, hogy konvencionális klisék megőrzött, fragmentált interpretációi. Ott, ahol a *Laozi* szövegével foglalkozik, azt mondja, hogy az új verzió (Mawangdui) irreleváns abból a szempontból, hogy megválaszoljuk, mi a tradicionális textus jobb interpretációja.¹² Ennek a verzióknak két vizsgált fordításánál (Hans Georg Möller német és Henricks angol fordításánál – nála a guodiani szöveg értelmezése is ezt mutatja) sem találtam sok eltérést a többnyire standard megoldású fordításukban. A mawangdui és a guodiani szövegekből a vizsgált példákön keresztül megmutatom az esetleges eltéréseket.

A taoizmus irányzatának bölcséleti alapszövegeire, a *Laozire* 老子, illetve a *Zhuangzire* 莊子 különösen érvényes az a nehézség, hogy a kínai bölcséleti tanítások szövegeinek fordításakor és értelmezésekor az adott mű történeti háttérének és nyelvi rendszerének összefüggéseiből kiragadott fogalmi háló európai filozófiai kategóriáknak megfeleltetett átültetése könnyen vezethet ahhoz, hogy alapos félreértések áldozatává válik a szöveg mondandójával ismerkedő olvasó. Az európai sinológia első jelentős fordításai a taoista művek bemutatásakor is alkalmazták azt a nem teljesen megalapozott, és először a jezsuiták által latinra fordított konfucianus szövegek fordításakor, kompilálásakor, majd nem sokkal később a *Laozi* fordításakor is („Liber Sinicus Tao Te kim... mysteria Sinicae...”) alkalmazott módszert, hogy a kínai bölcséleti kultúra nyelvhasználatát és értelmezési gyakorlatait közel hasonlatosnak tekintették az európai filozófia meglátásainak nyelvi formáival, s így az e „hagyományt” követő fordítások meglehetősen félreértelmezték a taoista írásokat is.

Egy eklatáns példán szeretném bemutatni, mit kell érteni azon, hogy vigyáznunk kell az európeér értelmezéssel. És ezt – nem véletlenül – egy a nyugati filozófián iskolázott, azt filozófiatörténészként, fordítóként feldolgozó kínai tudós jellemző gondolatán demonstrálnám. Liu Ying, Hegel és Kant kínai fordítója kiemeli, hogy a kínai írásjegyek poliszém jellege miatt az elvontakkal együtt jelenik meg a konkrét jelentés, s közöttük sokkal szorosabb a kapcsolat, mint az európai nyelvekben. Véleménye szerint a 'Sein' szó kínai megfelelője a *Dao* 道, amely elvont fogalom ugyan, de egyben konkrét jelentéseket hordoz. Voltaképpen összehasonlíthatatlanok. „Ha az ember az

¹² Hansen 1992: 7.

írásjegyet olvassa, rögtön megjelenik a fejében egy kép, sőt akár több is, ami azonban nem jelenik meg, ha a *Sein* szót elgondoljuk vagy olvassuk”.¹³ Nos, akkor vajon miért akarja a *daót* a ’*Sein*’-nek megfeleltetni? Íme, egy világos példája annak, hogy mennyire értelmetlen a „mi” fogalmaink alkalmazásának erőltetése, ha valamit meg akarunk érteni a kínai kultúra gondolkodóinak világképéből. (Mintegy zárójelben érdemes megjegyezni: ha, amikor a kínai filozófiatörténész a *dao* írásjegyet olvassa, az „megképzik számára”, akkor talán mégiscsak beszélhetünk ideogramjáról, a manapság erről folytatott viták ellenére.)

Az a már említett nehézség, hogy az európai fordítók a kínai bölcsélet terminusaira és értelmezési eljárására rávetítették az európai filozófia kategóriáit, igencsak megnehezíti az értelmes párbeszédet. Az egyik legnevesebb sinológus és tudománytörténész, Joseph Needham például így jellemzi éppen a fogalomhasználat félreértése miatt a taoizmust:

„Az ókori taoista gondolkodók, bármennyire elmélyültek és gondolatgazdagok voltak is, kudarcot vallottak a természeti törvény ideájához legalább hasonló gondolatnak a kialakításában, talán azért, mert alábecsülték az ész és a logika erejét. Relativista beállítottságuk és az univerzum mérhetlensége és bonyolultsága iránti csodálatuk folytán egyfajta einsteini világképre törekedtek anélkül, hogy előzőleg lefektették volna a newtoni világegyetem alapjait. Ily módon a tudomány nem fejlődhetett. Nem arról van szó, hogy a *Dao*, a dolgok kozmikus rendje nem mérték és szabály szerint működött, de a taoisták ezt az elméleti gondolkodás által kifürkészhetetlennek tekintették. Talán nem túlzás azt mondani, ez az oka annak, hogy amikor évszázadokra az ő feladatuk lett a kínai tudomány ápolása, ez a tudomány főleg empirikus szinten kellett, hogy mozogjon.”¹⁴

Elég értelmetlennek tűnik egy olyan kijelentés, hogy a taoisták kudarcot vallottak a természeti törvény gondolatának a kialakításában, hiszen a taoizmus erre kísérletet sem tett, lévén világképük számára a *dao* a sajátos „homályosságában” (*yin* 隱, ’rejtettség’, ’elfedett’, ’rejtőzködés’, ’alkalmazkodás’, ’hajlékonyság’, ’visszavonult’¹⁵) egy olyan „alapképlet”, amelynek már a

¹³ Liu 1996: 128.

¹⁴ Needham 1984: 87–88.

¹⁵ Karlgren 1996: 123 (449a), Schuessler 1987: 754, Schuessler 2007: 564, 574, Wieger 1965: 660.

megnevezése is egyfajta korlátozás a 'maga olyanságának' (*ziran* 自然) felfogásában.¹⁶ A fordítók-értelmezők – mintegy saját kudarcukat előidézve – éppen ezt a fogalompart „ferdítik” ’Természet’-té. A taoizmussal kapcsolatban Nyugaton gyakran emlegetett „természetközelség” a *Laozi*ben csak metaforákban van jelen. Ugyanakkor a 'spontaneitás'-ként fordított *ziran* ('maga' és 'olyan'¹⁷) terminusa mind a *Laozi*nek, mind a *Zhuangzi*nek szerves része. Ez a *Dao* magától történő, magasabb erő hiányában mástól nem befolyásolt működése, amely megjelenhet a folyamatok spontán változásában vagy az ideális uralkodó, illetve a bölcs 'nem-tevékeny' (*wuwei* 無為) viselkedésében.¹⁸ Jól látszik, milyen mértékig erőltetik rá a kínai gondolkodástechnikára (jelen esetben a taoizmusra) azt a kategória-használatot, mely a nyugati tudományé, s éppen ezért tulajdonít Needham olyan törekvéseket, illetve „hiányokat” a taoizmusnak, amelyek valójában teljesen indifferensek annak saját gondolkörében, lévén meg sem fogalmazódnak mint kérdések. Egyszerűen: másként gondolkoznak, másként nézik és „kezelik” az 'égalatti tízezer dologát' (*tianxia wanwu* 天下萬物).

A taoista tanítás esetén a „túlinterpretálás” azért is történhetett olyan könnyen, mert ezek a szövegek „saját bevallásuk szerint is” homályosak, „rejtettek”, hiszen maga a *dao* is az. „A közönséges emberek (*suren* 俗人) ragyognak, csak én vagyok maga a homály”¹⁹ [pontosabban: *yin* 隱, 'rejtettség', 'rejtőzködés'²⁰] – mondja Laozi, és ezt az állítását ahhoz a gondolathoz fűzhetjük, melyben ezt mondja: „A *dao*, mint dolog, homályos [*yin* 隱] és megfoghatatlan.”²¹ Zhuangzi pedig így elmélkedik: „Az emberi élet homályban tapogatózó, vagy csak én vagyok homályban? [*yin* 隱]”²² Így aztán az európai fordító és értelmező „könnyen talál” olyan magyarázó értelmet a szövegekben, amely beleillik az általa demonstrálni szándékozott gondolati rendszerbe, amikor megismerteti az olvasót a taoizmus fontos fogalmaival. Ilyenkor sokszor jól érződik, hogy a fordítók vagy kompilátorok igyekeznek a taoista fogalomhasználatot minél érthetőbben és érzékletesebben bemu-

¹⁶ Várnai 1984: 103.

¹⁷ Schuessler 2007: 634, 439.

¹⁸ Kósa 2013a: 170.

¹⁹ *Laozi* XX.; Tőkei 2005b: 23.

²⁰ Karlgren 1996: 123 (449a).

²¹ *Laozi* XXI.; Tőkei 2005b: 23–24.

²² *Zhuangzi* II.2.; Tőkei 2005b: 65.

tatni, és ez nem véletlenül arra a paradox eredményre vezet, hogy szövegek nem mentesek tárgyi és értelmezésbeli félreértésektől.²³

„Ó mily zűrzavaros (a világ)! Még nincsen közepe (nincs látható rendje)! Ó mily zűrzavar!”²⁴ Ez a passzus jellegzetesen mutatja, hogy mi történik, ha a fordítás egy korai kínai bölcséleti mű esetén nem szöveghű, hanem értelmező, interpretatív. A „világra”, a mindenségre való zárójeles utalás a fordításban jellegzetes irányban elviszi az értelmezést. Ugyanígy még erősebb konnotációval ezt eredményezi a „nincs látható rendje” értelmező betoldás. Ezek nincsenek benne az eredeti szövegben.

A mondandó a következőképpen szól (csak a kategóriákat jelölve): *huang* 荒... *wei yang* 未央, fordítsuk: „Ó gyomos (!)”... „még nincs közepe” (vagy „nincs középén”, nincs kiegyensúlyozva). A *huang* ’gyomos’, ’gazos’, ’gazborította’, ’elvadult’, ’parlag’, ’sivár’, ’ínséges’, ’elhagyatott’ jelentésekben szerepel a klasszikus szövegekben.²⁵ A *yang* ’középpont’, ’központ’, ’középen’ jelentést hordoz, s a *Laozi* mondandójának megértése szempontjából nem lényegtelen, hogy eredeti „ábrája” egy emberalak (válla) tartotta szállítórúd.²⁶ (Ilyen rudakon vitték a földekre is a műveléshez szükséges dolgokat, illetve a földekről a terményt.) Úgy tűnik tehát, hogy a *Laozi* ezen a szöveghelyen inkább az emberi élet problémáiról és egyben problematikuságáról szól, s nem a világmindenség jelenségeiről. Bár a taoista szövegek flexibilis jelentéstartományt hordozó, és a különböző jelentéstartományok között elkülönböltetést és kiemelést nem alkalmazó szövegösszefüggésekkel zsúfoltak, a „túlinterpretálás” komoly veszélyeket hordoz.

Nézzünk „klasszikus” és modern fordításokat. Egyes német fordítások, hasonlóan Tőkei Ferencéhez, valamiféle egész „világot” átfogó rendezetlenségként interpretálják a fenti sort. A sinológia német klasszikusa, Richard Wilhelm meglehetősen szabadsággal fordít: „O Einsamkeit, wie lange dauerst Du?” Ernst Schwarz fordítása: „ach, endlos scheint das wirrsal dieser welt”. Yang Hsing-shun művének német fordítása: „Oh, wie chaotisch (ist die Welt), in der immer noch keine Ordnung hergestellt worden ist.”²⁷ Az orosz nyelvű variáns (mely előbb készült): „O! Как хаотичен (мир), где все ещё не-

²³ Wu 1989: 40, Wu 1995: 37, Robinet 1987: 23.

²⁴ *Laozi* XX.; Tőkei 2005b: 23.

²⁵ Karlgren 1996: 198 (742e’), Schuessler 1987: 247, Schuessler 2007: 285.

²⁶ Karlgren 1996: 188 (718a–b).

²⁷ Wilhelm [1921] 2016: 40, Schwarz 1990: 60, Jang 1955: 102.

установлен порядок.”²⁸ Az első teljes orosz nyelvű fordítás a múlt század elejéről, melynek készítője Даниил Конисси (tkp. Konishi Matsutarō 小西増太郎): „О дико! еще далеко до середины.”²⁹ A ’vadság, nyersesség’ visszaadja a hangulatot. Érdekes azonban Möllernek a Mawangduiban feltárt lelet alapján készített fordítását ideidézni, az ugyanis sokkal közelebb áll az eredeti gondolathoz a standard verzióban: „Welche Wüste! Nirgends hat sie ein Ende!”³⁰ Henricks a Mawangdui-beli szöveget hasonló szellemben fordítja: „Wild, unrestrained! It will never come to an end!” No de mi van a Mawangdui-beli szövegben? Az A verzióban itt hiányoznak az írásjegyek, a B-ben pedig a következő áll: *wang* 壘... *wei yang* 未央. A *huang* 荒 helyett *wang* 壘 áll. A *wang* jelentése: „telehold”, „a hold eltakarja a napot” (tkp. napfogyatkozás),³¹ ez utóbbi jelentés legalább olyan rettenetes kilátású, mint a „sívárság”. A guadiani lelet itt töredékes, a 20. vers ezt a sort és a következőket nem tartalmazza, így Henricks beilleszti a mawangdui fordítását.³² A standard szöveg angol fordításai is közelebb vannak a szöveg mondanójához, amennyiben a még végére nem jutó összevisszaságról, illetve az emberek közötti aggodalomról, zavarodottságról beszélnek, bár James Legge kissé túlbonyolítva és a vitákra utalva teszi ezt: „What all men fear is indeed to be feared; but how wide and without end is the range of questions (asking to be discussed)!”,³³ Wing-tsit Chan fordításában: „But, alas, how confused, and the end is not yet.” Stanislas Julien, a *Laozi* első modern nyelvre fordítója szintén az emberi világra vonatkoztatva fordít: „Ils s’abandonnent au désordre et ne s’arrêtent jamais”. A jegyzetben pedig a „Pin-tseu-tsien” szótárra ([*Xiesheng*] *Pinzjian* [諧聲]品字箋, 1673) hivatkozva azt mondja, hogy a *yang* 央 egy jelentésvariánsa ’s’arrêter, cesser’.³⁴ Francois Houang a következő megoldást választja: „Qelle insondable absurdité!”³⁵

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a fordítások nem kis része már ennek az egyetlen mondatnak a fordításával a taoizmus alapszövegét egy sajátos, „természetfilozófiai” értelmezés felé tolja el, holott ezt az eredeti mű szövege egyáltalán nem indokolja. Amitől a fordítás ilyenné lett, az egy rejtett, a szö-

²⁸ Ян 1950: 148.

²⁹ Конисси 1913: 15.

³⁰ Möller 1995: 193.

³¹ Karlgren 1996: 198 (743d).

³² Henricks 1989: 72, Henricks 2000: 91.

³³ Chan 1973: 149, Legge 1971: I.62.

³⁴ Julien 1842: 27, 162.

³⁵ Houang 1979: 29.

vegen keresztül megjelenő előfeltevés, nevezetesen, hogy az európai sinológia és filozófiatörténet-írás sajátos tradíciója a taoizmust egyszerre természetfilozófiának és misztikának állítja be.³⁶

Még nyilvánvalóbb ez a tendencia akkor, ha megnézzük azt, hogy Tőkei – mások nyomán – magát a *dao* fogalmát ’természettörvényként’ értelmezi.³⁷ Itt csak megjegyzem, hogy más sinológusok, például Needham a *li* 理 terminusát értelmezik úgy, mintha hasonlóan funkcionálna, mint a „természettörvény” fogalma. Az említett „fordításokban” közös az az előfeltevés, hogy ahol filozófia van, ott van természet-törvény-fogalom, márpedig a bevett filozófiatörténetírási praxis szerint Kínában filozófia van.³⁸ Úgy tűnik, a kérdés így nem válaszolható meg érdemben, hiszen a „filozófia” fogalmának egyértelműsítése után az alapfelvetés az kellene legyen, hogy miként tisztázható a kínai „bölcselet” fogalmának „viszonya” a nyugati „filozófia” fogalmához.

Ennek mentén kíséreljük meg értelmezni a *Laozi* vagy *Daodejing* egyik legfontosabb passzusát, amely Tőkei fordításában így hangzik: „Az ember a föld törvényeit követi. A föld az Ég törvényeit követi. Az Ég a *dao* törvényeit követi. A *dao* pedig a természet (*ziran*) törvényeit követi.”³⁹ Miklós Pál felhívja a figyelmet arra, hogy ugyanilyen jögron fordíthatnánk így is: „Az ember törvénye a föld”..., vagy ilyen módon: „Az ember törvényét a föld szabja meg”..., sőt így is: „Az ember törvénye a földben foglaltatik”... stb. Ezt a szövegösszefüggés megengedi, a többes számot, a múlt- és jövőidőt nem. S bizony, kissé más jelentést kapunk mindegyik esetben. De ha mindegyik fordítás jogos, akkor ez mind benne van az eredeti szövegben.⁴⁰ Én pedig azt kérdezném, vajon ez tényleg mind benne volna az eredeti szövegben, vagy talán a túlinterpertálás a fordítás során mégsem jogos, mert mögötte az imént tárgyalt előfeltevés-rendszer húzódik meg?

Lássuk csak a szöveget magát! Először vegyük Miklós Pál „szó szerinti” fordítását: „ember törvény föld föld törvény ég ég törvény tao (út) tao törvény maga ég (természet)”. Miközben pontosan adja vissza a szerkezet nehézségét a fordítás, egy kulcsfontosságú helyen: „maga ég (természet)” pontosan ugyanazt a túlinterpertációt követi el a mondandó lényegét tekintve, mint Tőkei a maga fordításában: “a *dao* pedig a természet (*ziran*) törvényeit kö-

³⁶ Waley 1958: 73, Lau 1994: 27, Chan 1963: 37.

³⁷ Tőkei 2005b: 14.

³⁸ Feng 1976: 133–134, Jang 1955: 47–48, Needham 1984: 89–91, Várnai 2013: 437.

³⁹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁴⁰ Miklós 1996: 29–30.

veti”. Az eredeti mű szövege nem ezt mondja: „*ren fa di di fa tian tian fa dao dao fa zi ran*” 人法地地法天天法道道法自然 – „ember követ föld föld követ (a *fa* – ’törvény’ itt igei alakban van: ’követ’) ég ég követ *dao* (’út’) *dao* követ maga olyan”. Nézzünk fordításokat! Orosz: „естественность несуть Tao” (Конисси).⁴¹ Yang munkája oroszul tökéletesen adja vissza: „dao следует самими себе”, ugyanakkor németül: „das Dao folgt (den gesetzen) der Natur”.⁴² Így befolyásol a nyugati „tradíció”. És akkor nézzünk ezek közül néhányat. Német verziók: „Und der SINN hat sich selber zum Vorbild” (Wilhelm); „das Dao folgt sich selbst” (Schwarz); „Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz” (Möller).⁴³ A francia variánsok: „le Tao imite sa nature” (Julien, s a jegyzetben hozzáfűzi: „konform a saját természetével”); „Et la Voie suit ses propres voies” (Houang).⁴⁴ Angol fordítások: „The law of the Tào is its being what it is” (Legge); „Tao models itself after Nature” (Chan).⁴⁵ A Ma-wangdui ’A’ variánsnál a vers szövegvége hiányzik, éppen a kérdéses írásjegyek nem láthatóak, de a felsorolás ugyanúgy kezdődik, mint a standardban, a ’B’ variáns a standardnak megfelelő. A guodiani szövegrész ugyanaz, a fordítás: „And the Way takes as its model that which is so on its own”.⁴⁶ A szöveg kulcsa láthatóan a *ziran* kategóriapár. A *zi* 自 ’maga’, ’önmaga’, a *ran* 然 ’ilyen, olyan, ekként’ jelentésű szó.⁴⁷ Tehát a *Laozi* egyik „kulcsmondata” így fordítandó: „a *dao* a maga olyansága törvénye”, vagy pontosabban: „a *dao* a maga olyanságát követi”. Ebben a híres laozi-i passzusban, a *dao* azt „követi”, ami a *dao* maga, vagyis a *dao* nem követ semmi mást.

Az előbb tárgyalt passzus felvet még egy, talán az előbbinél is komolyabb súlyú nehézséget. A szöveghely első gondolata a következő: „*you wu hun cheng* 有物混成”. Julien alapvető munkájának e passzushoz írott jegyzetében felhívja a figyelmet, hogy kommentátorok előszeretettel használják ezt a variánst: „*you yi wu hun cheng* 有一物混成, „existit unum ens...”, de ez így igen problematikus, mert egy olyan interpretációt ad, amely konstruált, nem a szöveg eredeti mondandójához tartozó.⁴⁸ A legkorábról ránk maradt, guodiani szövegváltozatban a *you* 有 (’van’) helyett *you* 又, a *wu* 物

⁴¹ Конисси 1913: 17.

⁴² Ян 1950: 151, Jang 1955: 105.

⁴³ Wilhelm 2016: 43, Schwarz 1990: 64, Möller 1995: 206.

⁴⁴ Julien 1842: 37, 176, Houang 1979: 32.

⁴⁵ Legge 1971: I.68, Chan 1973: 153.

⁴⁶ Henricks 1989: 77, Henricks 2000: 55.

⁴⁷ Schuessler 2007: 634, 439.

⁴⁸ Julien 1842: 173.

(‘dolog’) helyett *zhuang* 𧈧, a *hun* 混 (‘zavaros’, ‘zürzavar’) helyett *chong* 蟲 szerepel: 又𧈧蟲成, de ‘egy’ (*yi* 一) ebben sincs, csak a *you* 又 (‘is, ismét, úgy, szintén, megint’⁴⁹), a *zhuang* 𧈧 (‘minta, mintázat, alak, forma’⁵⁰), a *chong* 蟲 (‘rovar’⁵¹), a *cheng* 成 (‘valamivé lesz, befejezett, kiteljesedik’⁵²). A Mawangdui-beli ‘A’ variánsban is és a ‘B’ variánsban is *chong* 蟲 helyett *kun* 昆 (‘rendezetlen’, illetve ‘sokaság’, valamint ‘báty, utód, leszármazott’⁵³) van. Henricks a *chong* 蟲 terminus megjelenéséről a szöveg jegyzetében egy szót sem szól. Annak ellenére, hogy a *hun* egyik alakja sem szerepel, a guodiani szöveget így fordítja: „There is a form that developed from primordial chaos.” A Mawangdui-beli szövegvariánsoknál, ahol a *kun* 昆 van, ezt fordítja: „There was something formed out of chaos.”⁵⁴ Mi történhetett itt?

Mint látjuk, több írásjegy is egyfajta „helyettesítő” karakter, és ez tartalmi szempontból lehetséges. Nyilván a *chong* 蟲 is az, de vajon miként? A guodiani *Laozi*hez fűzött kommentárjában Liu Jian 劉釗 kissé körülményes magyarázatban összekapcsolja a *chong* 蟲, a *kun* 𧈧 (‘féreg’), a *kun* 昆 és a *hun* 混 írásjegyeket.⁵⁵ Ha megnézzük a *kun* 𧈧 értelmezését, szinonimaként találjuk a *kun* 𧈧 („féreg”). A *Shuowen jieziben* 說文解字 (az i. e. 3. századi *Erya* 爾雅 után az első jelentős „etimológiai” magyarázó szótár Xu Shen 許慎 összeállításában i. sz. 100-ból) és a *Guangyunben* (Zhenzong uralkodása alatt, 1008-ban készült szótár) a *kun* 𧈧 helyettesítőként szerepel a *chong* 蟲 a *kun* 昆 és a *jie* 皆 („minden, összes”) megfelelőjeként; a *Kangxi zidianban* (Kangxi rendeletére összeállított szótár 1716-ból) helyettesítők: a *chong* 虫 (‘rovar’), a *hun* 渾 (‘konfúzus’, ‘összezavart’), a *chong* 蟲 (‘rovar’), a *kun* 昆 és a *jie* 皆 (‘minden, összes’), valamint együtt a *kunchong* 昆蟲 és végül a *kun* 𧈧 (‘féreg’). A *chong* 蟲 (‘rovar’) állhat helyettesíthetőként a *hun* 渾 (‘zavaros’, ‘zürzavar’, ‘összezavart’⁵⁶) helyén. A *hun* 渾, mely a *Laozi*ben előfordul, szinonimája a *humak* 混 (‘zavaros’, ‘zürzavar’⁵⁷). Tehát úgy tűnik, az, hogy a *chong* 蟲 szerepel a *hun* 混 helyett a *Laozi* XV.-ben, nem „elírás”, hanem egy lehetséges eljárás példája.

⁴⁹ Karlgren 1996: 261–262 (995a–d).

⁵⁰ Karlgren 1996: 192 (727s).

⁵¹ Karlgren 1996: 265 (1009a–b).

⁵² Karlgren 1996: 216–217 (818a–d).

⁵³ Karlgren 1996: 117–118 (417a).

⁵⁴ Henricks 2000: 55, Henricks 1989: 77.

⁵⁵ Liu 2005: 17.

⁵⁶ Karlgren 1996: 125–126 (458b).

⁵⁷ Karlgren 1996: 117–118 (417k).

Miért fontos az, hogy a *hun* 混 jelentése „chaos”-ként interpretálódik? Azért, mert több fordító-értelmező is ugyanebből a feltevésből indul ki. Tőkei így fordít: „Van egy dolog (*wu* 物), mely a káoszban (*hun* 混) is teljes volt...”⁵⁸ A német fordításokban Schwarznál és Yang verziójában „ein etwas gibt es, aus dem Chaos geworden...” és „Es gibt etwas das im Chaos entstanden ist...” szerepel, hasonlóan Tőkei megoldásához, de Möller nem ezt választja: „Es gibt ein Ding – im Mischmasch vollbracht...”⁵⁹ Wilhelm variánsa elég furcsa: „Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander”.⁶⁰ Yang orosz verziója: „Вещь вналичии формируется из бесформенного завихрения.”⁶¹ Konisszi megoldása: „Вещество произошло из хаоса. Есть бытие, которое существует раньше...”⁶²

Nézzünk másokat, el kell ugyanis döntenünk, mi hát a helyzet. Julien fordítása nagyon tanulságos: „Il est un être confus qui existait...” s muszáj precízen sorrendben fordítani a jelentését, hogy világossá váljék a különbség: „van egy (a franciában ezt ide kell tenni, az être „szó” masculin voltát jelzendő) zavaros levő/lény, amely létrejött”.⁶³ Vagyis a *chenget* 成 úgy értelmezi, mint ’valamivé váltat’. A *huncheng* 混成 Julien azt mondja, hogy hasonló jelentésű hozzá a *hunlun* 混淪, ami a konfúziót, a világos elkülönöződés hiányát jelenti, s példaként felsorol a *Laozi* II.-ben felmutatott kettősségekhez hasonlóan megjelenő vonatkozásokat, mint meg-nem-lévőket: „il n’a ni commencement, ni fin (littéralement: neque caput neque caudam habet), il ne se modifie point, il ne change point... etc.”⁶⁴ Houang fordítása szintén nem beszél káoszról: „Un quelque chose était, non défini mais accompli”.⁶⁵ Legge megoldása: „There was something undefined and complete”⁶⁶ – ez ugyan külön kezeli a meghatározhatatlanságot és a teljességet, de hasonlóan Julienhez nem beszél arról, hogy a *dao* a káoszban volna, hogy volna egyáltalán valamiben, bár meglehetősen következetlenül, a jegyzetben a *hunchenget* ő is ’chaotic’-ként emlegeti⁶⁷. Chan fordítása hasonló, annyiban közelebbi az

⁵⁸ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁵⁹ Schwarz 1990: 64, Jang 1955: 104, Möller 1995: 206.

⁶⁰ Wilhelm 2016: 43.

⁶¹ Ян 1950: 149.

⁶² Конисси 1913: 17.

⁶³ Julien 1842: 35.

⁶⁴ Julien 1842: 173.

⁶⁵ Houang 1979: 33.

⁶⁶ Legge 1971: I. 67.

⁶⁷ Legge 1971: I. 68.

eredeti gondolathoz, hogy ő 'undefined' helyett 'undifferentiated'-et⁶⁸ alkalmaz, azaz az 'elkülönözhetlenség'-ről beszél, amely mind a *Laozi*, mind a *Zhuangzi* mondandójának döntő eleme. Vagyis Julien észrevétele jogos, a *daó*ban nem, még nem (és már nem) különülnek el a dolgok. A *dao* maga *hun* 混, 'Mischmasch', 'keverék', 'összevegyült'-ség, pontosabban 'szét-nem-vált'-ság. Mind a *Laozi* (II., XIV., XXI., XXXIV.), mind a *Zhuangzi* (II.3.) beszél erről, s arról is, hogy az ismereteinkben való szétválasztás is csupán téves látásmód. Isabelle Robinet, a taoizmus egyik nagy tekintélyű modern kutatója, Juliennel egybecsengően a *hunchenget* és a *hunlunt* hasonló jelentésűként kezeli, s azt mondja, hogy a *Laozi* XXV. versében a jelentés: „something confused and yet complete”. A *hundun*ról 混沌 azt írja, hogy szemantikája szerint „egy elmosódott, a kialakulást megelőző állapot, amely önmagába zárt, mint egy tojás, ahol semmi sem észlelhető”.⁶⁹ Írása címében, Leggéhez hasonlóan, sajnos ő is elköveti ugyanazt: „*Hundun* 混沌, Chaos; inchoate state”.⁷⁰

Nézzük meg, mit mondanak az etimológiai szótárak. Wiegernél a *hun* 混 'zavaros, homályos, konfúzus'.⁷¹ Karlgrennél a *hun* 混 'chaos', 'zavaros, összekeveredett, zűrzavar' a *Laozi*-ben.⁷² Schuessler a *hunt* 混 'chaos' és 'konfúzus', illetve 'zavaros' értelemben fordítja.⁷³ Karlgren értelmezésében a *dun* 沌 (amelyet *hundunként* 混沌 is jelöl) – 'konfúzus, stupid' a *Laozi*-ben, 'chaos' a *Zhuangziban*, a *tun* 沌 'konfúzus, stupid' a *Zhuangziban*.⁷⁴ A (*hunchengben* előforduló) *cheng* 成 'valamivé lesz', 'befejezett', 'kiteljesedik', s Karlgren úgy ítéli meg, hogy összefüggésben van a 'ciklikusság' írásjegyével.⁷⁵ A (*hunlunban* szereplő) *lun* 淪 'lüktetés, hullámozás', illetve 'elkülönözhetlenség, összevisszaság, minden együtt'.⁷⁶ Karlgren látja, hogy a taoisták szövegeiben nem szerepel a *hundun* 混沌 szó pár, mégis európeér beállítódása arra készteti, hogy alkalmazza értelmezésében a chaos fogalmát.

Miért nem helyénvaló a görög *χάος*-szal rokonítani a *hunt* 混? A görög gondolkodásban a mitológéma nyomán a *χάος* fogalmán az 'összerendezetlenséget', az anyagok még alakatlan halmazának kavargását értik, ezt követi

⁶⁸ Chan 1973: 152.

⁶⁹ Robinet 2008: 524.

⁷⁰ Robinet 2008: 523.

⁷¹ Wieger 1965: 605.

⁷² Karlgren 1996: 117–118 (417k).

⁷³ Schuessler 1987: 258, Schuessler 2007: 290.

⁷⁴ Karlgren 1996: 118–120 (427h, f).

⁷⁵ Karlgren 1996: 216–217 (818a–d).

⁷⁶ Karlgren 1996: 129–130 (470d).

a κόσμος, a rendezettség, a rendezett világ létrejötte, melynek elrendeződése az ἔπος, a 'vonzás', az első működő erő, illetve filozófiai konstrukciókban a λόγος révén áll elő. „[A] kozmosz örökké élő tűz, melyet nem alkotott senki, amely örökké felloban mértékre (λόγος) és kialszik mértékre” (Hérakleitosz B 30). „Anaximandrosznál az ἄπειρον-ból válnak ki az ellentétek” – mondja Arisztotelész (Fizika 187a12). Empedoklésznál az elemek, a négy „gyökér” (a tűz, a víz, a föld, a levegő) keverednek: „... az ἔπος révén mindenek eggyé egyesülnek, majd meg ismét egyesekké válnak szét...” (Empedoklész B17, 7–8). Ilyen gondolatmenet a kínai bölcseletben igazából nincs, a Laoziben 'még-szét-nem-válás'-ról van szó. A *daó*ban egyben van minden. A *dao* ugyanis nem 'rendezőelv', 'világtörvény', 'természettörvény' stb., nem Hérakleitosz λόγος-a, mint ahogyan hibásan rokonítani szokták, hanem „valami”, ami „mindenütt jelen van”, „mindenen keresztülhatol” és „mindent átfog”, s amelyet nem tudunk megragadni, csak „kisebbik nevén”⁷⁷ (zi 字, 'adott név') szólítani.⁷⁸

Az, hogy a kínai bölcselet nemigen foglalkoznak a *hundun*nal, nem azt jelenti, hogy a kínai mitológiában annak ne volna szerepe, bár ott sem teljesen a görög χάος értelmében, hanem azt, hogy az nem nézeteik „tárgya”. A *Laozi*-ben nem szerepel, s annak ellenére, hogy sokszor a terminuspárok egyikének jelenléte egy szövegben, hallgatólagosan „odaérteti” a pár másik tagját a jelentésértelmezésben, mégis itt a *Laoziban* elég árulkodó, hogy a *hundun* szópár mint terminus „nincs jelen”. A *dunt* ellenben megtaláljuk, mégpedig „megkettőzve”, vagyis nyomatékosítva, azon a szöveghelyen, ahol az emberek, a „közönségesek” és a szöveg első személyben „elbeszélője” közötti alapvető különbséget azzal érzékelteti, hogy magamagát nevezi *hundun*nak 沌沌, 'konfúzusnak'.⁷⁹ Amivel nyilvánvalóan a *daó*val való kapcsolatára kíván utalni, hiszen a *dao* maga *hun* 混, 'keverék', 'összevegyült'-ség, pontosabban 'szét-nem-vált'-ság, de ugyanakkor *cheng* 成 is, 'befejezett', 'kiteljesedett', vagyis egyben *huncheng*. Így tehát nem tűnik jogosultnak a *hunt* 混 'chaos'-ként értelmezni.

A *hundun* 混沌 vagy *hunlun* 混淪 „szóösszetételek” tehát nincsenek is benne a *Laoziban*. Mi az, ami megtalálható a szövegben? A következő terminusok: a *hun* 混 'zavaros, összekeveredett' (a *Laozi* XIV.-ben); a *hun* 昏

⁷⁷ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

⁷⁸ Várnai 2013: 427–428, 434–436.

⁷⁹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

'homály', 'fogyatkozás', '(alkonyi) sötétség', 'zavarosság', 'zürzavar'⁸⁰ (a *Laozi* XX.-ban és LVII.-ben, ez a terminus más értelmezésben: 'tompa, sötét, konfúzus'; illetve 'romló, sötét, stupid, tudatlan'⁸¹); a *hun* 渾 'konfúzus', 'összezavart, zürzavaros' (a *Laozi* XLIX.-ben⁸², más értelmezésben: 'zavaros, homályos, felfordulás', illetve: 'sötét, zürzavaros, konfúzus, összezagyvál'⁸³); a *hu* 惚 'homályos', 'zavaros',⁸⁴ (a *Laozi* XXI.-ben); a *huo* 惑, 'zavaros', 'zavarodott', 'káprázat'⁸⁵ (a *Laozi* XXII.-ben); a *dun dun* 沌沌, 'zürzavar' (a *Laozi* XXI.-ben). A *hun* 湣 'összezavart', 'konfúzus', 'bizonytalanság', 'homályos', 'zavaros, sáros (víz)', 'bőven áramló', 'áradat'⁸⁶ és a *tun* 沌 'konfúzus', 'stupid' nem jelenik meg a *Laozi*-ben, csak a *Zhuangzi*-ben.

A *Laozi* belső feszültségét mindenekelőtt az okozza, hogy valamilyen módon „a kimondhatatlanról” „mond” valamit, miközben „a kimondhatatlanságot mondja”. A *Laozi* a *dao* megfogalmazhatatlanságát deklarálja. Ez a dilemma a szöveg első „mondatában” nyilvánvalóan érvényre jut: „*Dao ke dao fei chang dao* 道可道非常道” – szó szerint: „A *dao*, amelyet *daó*zni lehet [vagy: *daó*zható], nem [a] tartós *dao*”. Majd a következő: „*Ming ke ming fei chang ming* 名可名非常名” – „A megnevezhető név nem tartós név.” Első megközelítésben azt lehet mondani, hogy az itt sorakozó szavak (ideogramák) valami olyan jelentéstartalommal bírnak, amely éles kontrasztban van a mondandóval, vagy legalábbis feloldhatatlan paradoxont hordoz. Ugyanakkor itt fontos lehet az az észrevétel, miszerint az, hogy itt egyszerre főnévi és igei alakkal fejezi ki a nehézséget a szöveg megformulázása, az eltérő jelentések révén a megragadhatóság-megragadhatatlanság komplexitását eredményezi.⁸⁷ Ráadásul, s ez igen fontos, maga a *dao* terminus főnévi alakjában – joggal – nem fordítatik le, igei alakjában viszont, átértelmezve a mondandót, lefordítatik, mégpedig általános jelenséggként a fordításokban, meglehetősen eltávolodva a szöveg eredeti mondandójától.⁸⁸ A fordítások többnyire olyan módon értelmezik a passzust, hogy az eredeti mondandó elsikkad. A magam részéről azt gondolom – a szokásos ellenérvekkel szem-

⁸⁰ Karlgren 1996: 125–126 (457k).

⁸¹ Wieger 1965: 605, Schuessler 1987: 258, Schuessler 2007: 291.

⁸² Karlgren 1996: 125–126 (458b).

⁸³ Wieger 1965: 605, Schuessler 1987: 259, Schuessler 2007: 290.

⁸⁴ Karlgren 1996: 138 (503p).

⁸⁵ Karlgren 1996: 244 (929q).

⁸⁶ Karlgren 1996: 125–126 (457p).

⁸⁷ Lai 2008: 74, 94–98, Várnai 2013: 396.

⁸⁸ Takó 2011: 198–201.

ben –, hogy a taoista alapműben a *dao* az csak *dao* lehet igei szerepben is. A *Laozi* a *daóra* vonatkozóan állítja, hogy a név, amit használunk (*dao*) nem „az maga”, a névvel illette „nem éri el”, a megnevezés nem visz közelebb. Hasonló a nehézség a név esetében is, bár kevésbé súlyos következményekkel: a megnevezhető név nem megfelelő név. „A név, amelyet meg lehet nevezni, nem tartós név.” A *Zhuangzi* és a *mingjia* 名家 szövegei már a nevek és a valóság (*mingshi* 名實) „egészére” nézve tételezik, hogy hiátus áll fenn a viszony két tagja között. A nevek nem képesek számunkra megragadni a valóságot, csak utalni (*zhi* 指 ’ujj’, ’rámutat’) tudnak. „A név azonban: a valóság (*shi* 實) vendége”⁸⁹ – mondja *Zhuangzi*, „A kutyát juhnek (is) lehetne nevezni”⁹⁰ – áll az egyik legfontosabb vitaköz (*bianshi* 辯士) paradoxonban.

Nézzünk meg néhány klasszikus és későbbi fordítást. A fordítások terén a francia és a német értelmezések jelentős részében a ’mondhatatlanság’ és az ’örök’ jelentés a kitüntetett. Julien így jár el: „La voie qui peut être exprimé par la parole n’est pas la Voie éternelle; le nom qui peut être nommé n’est pas le nom éternelle.” Jegyzetében ekként értelmez: A második *Dao* szó a ’mondás’ (*yan* 言) nélküli, amelyre csak utal a kimondás, hiszen ami szublimált, arról nem lehet beszélni.⁹¹ Houang elkerüli az „örökké” problémáját: „La voie qui peut s’énoncer. N’est pas la Voie pour toujours”.⁹²

Wilhelm klasszikus fordítása jellegzetesen megváltoztatja az eredeti mondanót: „Der SINN, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN.”⁹³ Az ő fordítása mindvégig a SINN-t alkalmazza, a *dao* terminológiáját nem használja. Vannak más variánsok is, például a Mawangdui szöveget fordító Möllernél: „Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist es kein stetiges Dao.”⁹⁴ Fordítása ’stetig’-ként pontos megoldás. Henricks fordítása is korrekt: „As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way”.⁹⁵

Itt egy kis kitérőt tennék, mert egy példát találhatunk a kínai „névtabu” gyakorlat érdekes sajátosságára, megjelenésére bölceleti szövegben. A *guodiani* leletből sajnos ez a kulcsfontosságú első vers hiányzik. Ami a *chang* terminus szövegbeli előfordulását illeti, a *Laozi* XXXII.-ben ebben a leletben

⁸⁹ *Zhuangzi* I.2; Tőkei 2005b: 59.

⁹⁰ *Zhuangzi* XXXIII. 7/2, 4; Tőkei 2005b: 115.

⁹¹ Julien 1842: 3, 122.

⁹² Houang 1979: 5.

⁹³ Wilhelm 2016: 30.

⁹⁴ Möller 1995: 144.

⁹⁵ Henricks 1989: 53.

a *chang* 常 helyett *heng* 恆 (ugyancsak 'tartós'⁹⁶) áll, akárcsak a Mawangdui-beli szövegben. A Mawangdui szöveg 'B' variánsában 恆, az 'A' variánsában 恒 ('tartós'). Valószínűsíthető, hogy az i. e. 180–157 között uralkodó Han Wendi 漢文帝 adott nevének (Liu Heng 劉恆) a *hengre* 恆 is kiható tabusítása után lett *chang* 常 a Han-kori szövegváltozatokban.⁹⁷ A ránk maradt hagyományos szövegvariánsokban a *chang* 常 szerepelt, ezáltal az új leletek megjelenéséig a fordítók a *changból* indultak ki. Hansen a taoizmust elemző művében utal arra a tradicionális textus elemzése kapcsán, hogy a Mawangduiban feltárt lelet azon nem változtat, hogy a fordítók az előbbit használhatták, és a gond mégiscsak az átértelmezésekben van.⁹⁸ Azt sajnos nem tudhatjuk, hogy egy szöveg „eredetileg” milyen lehetett, de hát az a probléma, hogy nem tudjuk, mi volt eredetileg. A Mawangduiban és a Guodianben talált szövegek verziók, s a „standard” szöveg esetén is előfordul, hogy a fordítások verziókat használnak, például a Julien-könyvben a kínai szövegben más írásjegy van több helyen, mint mondjuk a Jang- vagy a Tőkei-féle bilingvisekben.

Térjünk vissza a szöveg fordítóihoz. A kulcsmondandót illetően Schwarznál például ezt olvassuk: „sagbar das Dau doch nicht das ewige Dau”. Ha megnézzük Yang német fordítását, a „[d]as Dau, das in Worten ausgedrückt werden kann, is nicht das ewige Dau” formulát használja.⁹⁹ Ámde az először orosz fordításban kiadott műben a *chang* 常 'постоянное', ami a mai köznyelvben 'gyakorit' jelent, s a régi irodalmi nyelvben 'tartósat' jelentett (a német verzió korrektül lábjegyzetben jelzi az utóbbi orosz eredetijét). A paszszus így hangzik: „Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао.”¹⁰⁰ Конисси ekként fordít: „Тао, которое должно быть действительным, не есть обыкновенное Тао.”¹⁰¹

Hasonló megoldás angol nyelvű szövegekben is előfordul, Channál „The Tao (Way) that can be told of is not eternal Tao” szerepel. Arthur Waleynél a kulcsmondandó így hangzik: „The Way that can be told of is not an Unwarying Way.” Legge talán a leghelyesebb megoldást választja ahhoz, hogy a mondandó teljes jelentése „átjöjjön”: „The Tào that can be trodden is not the enduring

⁹⁶ Karlgren 1996: 235 (881d).

⁹⁷ Ivanhoe 2011: 102.

⁹⁸ Hansen 1992: 47.

⁹⁹ Schwarz 1990: 51, Jang 1955: 95.

¹⁰⁰ Ян 1950: 140.

¹⁰¹ Конисси 1913: 5.

and unchanging Tào.”¹⁰² Ezzel egybehangzóan értelmezzük ’tartósként’. A Legge-fordítás azért is elfogadható megoldás – bár kibővítés, továbbértelmezés –, mert azért, hogy a „járható (taposható) utat” akként mutatja be, mint ami változékony és nem tartós, ezzel utal a konfuciánusok útjára, amely „járandó”. Hiszen Konfuciusz 孔子 azt mondja, hogy a *junzinek* 君子 feladata „járni a követendő utat” és kötelessége „a helyes útra igazítani... a helyes úton járva vezetni”.¹⁰³

Tőkei a bevett gyakorlatnak megfelelően, a „mondani” értelmezést alkalmazza, s úgy tűnik, a francia-német klasszikus hagyományt követve, eképpen fordít: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*.”¹⁰⁴

Hansen Max Kaltenmarkra hivatkozva azt mondja, hogy a *Laozi* első mondata a kimondhatatlanság kínos („awkward”) problémájával küszködik, a fordítások és interpretációk félrevisznek. Hansen hosszabban elemzi „grammatikailag” a *Laozi* első versének ezt a mondását, de ő is a *dao* jelentésének értelmezésénél mindhárom előfordulásnál indexben együtt adja meg a ’way-speak’ jelzetet, hozzátéve, hogy a második helyen igei alakban van, de végül is nem fordítja le a mondatot.¹⁰⁵ Egy másik munkájában úgy véli, hogy a *dao* „miként való volta” és kimondhatatlansága közötti viszony teoretikus megértéséhez a „misztikus igény” nemcsak belsőleg inkoherens, de szükségtelen is. A hipotézishez – mármint, hogy itt a nevek nem-tartósságáról van szó – nem kell tudnunk magának ennek a kettősségnek a nem-tartósságáról.¹⁰⁶ Moss Roberts (aki a Fu Yi-verziót használja) viszont egy igen érdekes megoldást választ. Másokhoz hasonlóan ő is lefordítja ugyan a *Daót*, mégis, ahogyan megoldja, az részben meg tudja mutatni az eredeti gondolatot: „The Way as ’way’ bespeaks no common lasting Way”.¹⁰⁷

Mint látható, a legtöbben az igei alaknál a ’mondani’, ’beszélni’ jelentést értik bele a mondatba. Azért sem értek egyet ezzel, mert Karlgren taxációja azt mutatja, hogy a ’speak’ jelentés a *Mengziben* jelenik meg,¹⁰⁸ saját értelmezésében részben ebből indultam ki.

¹⁰² Chan 1973: 139, Waley 1958: 141, Legge 1971: I.47.

¹⁰³ *Lunyu* IX. 28, XII. 16; Tőkei 2005a: 102, 117.

¹⁰⁴ *Laozi* I.; Tőkei 2005b:17.

¹⁰⁵ Hansen 1992: 214–216.

¹⁰⁶ Hansen 1981: 334.

¹⁰⁷ Roberts 2001: 27.

¹⁰⁸ Karlgren 1996: 272–273 (1048a–c).

Érdemes visszatérni a *chang* 常 ideogramma jelentésének kérdéséhez. Mindenekelőtt az 'örök', 'örökkévaló', 'örökkévalóság' szó két világnézeti modellben van jelen ténylegesen a fogalmi jelentés rigid értelmében, mégpedig a platóni idea-elméletben és a monoteista vallásokban. A *Laozi* úgy fogalmaz a *daó*t illetően: „nem tudom, hogy szülötte-e valakinek... mint képmás (*xiang* 象) az ősoket is megelőzi”.¹⁰⁹ A *chang* az etimológiai elemzésekben nem véletlenül nem értelmeződik 'öröknek' egyetlen fontos jelentésben sem. Bernhard Karlgren az 'állandó', 'rendezett', 'mindig' stb. értelmezést szerepelteti, Léon Wieger emellett az 'ismétlődő szabályozottság' formulát mutatja be, Axel Schuessler pedig felhívja a figyelmet az 'elkerühetetlenül ismétlődő' és a 'folytonosan' jelentésekre.¹¹⁰ Egyébként nem véletlen, hogy más helyeken fordításában Tőkei is 'nemváltozónak', illetve 'állandónak' értelmezi a *dao* státuszát.¹¹¹

A *Laozi* első passzusa ezen – a bölseleti mondanó szempontjából kulcsfontosságú – terminusának jelentésértelmezése további fordítási problémát is felvet. Tőkei lábjegyzetben hívja fel a figyelmet, hogy az ő fordításában is megjelenő, a kínai és a sinológiai hagyományban egyaránt meglévő értelmezést lehet vitatni. Hoz két példát. Az 'örök' (*chang* 常) szót 'közönségesként' lehet értelmezni. A másik példa – amellyel Tőkei azt akarja bemutatni, hogy ez a felfogás ellentmondásos –, hogy a *chang* helyett egyes variánsokban *shang*ot (上) olvashatunk, amelynek értelme 'magasztos'. Nos, vizsgálódjunk visszafelé! A *shang* 'magasztos' jelentése abból ered, hogy eredeti, tényleges jelentése 'fenn', 'fenti'. A konfuciózus fogalomkörben az „Égi út” (*tiandao*) az, amelyet a nemesnek (*junzi*) figyelnie kell, követnie kell, hogy a megfelelő úton járhasson. A *Laoziban* azonban az út (*dao*) mindenké, mindenkié. Tehát ez az érvelés sántít – ha konfuciózus szöveggel volna dolgunk, akkor használható volna, de mivel szövegünk a taoista alapmű, így hát nem. A *chang* 'közönségesként' értelmezése nem véletlen a magyarzatok egy részében, hiszen bár a szöveg, lévén írásmű, az írástudók számára értelmezhető, mégis nem nekik, e „közönséges” értelmezőknek szól, hanem azoknak, akik képesek a *dao* befogadására. És végül, de mindenekelőtt a *chang* tényleges, eredeti jelentése nem 'örök', ilyen univerzalisztikus jelentésű szó a korai kínai nyelvben nincsen, nem is lehetséges, annál is

¹⁰⁹ *Laozi* IV.; Tőkei 2005b: 18.

¹¹⁰ Karlgren 1996: 190–191 (725e), Wieger 1965: 572, Schuessler 1987: 61, Schuessler 2007: 181.

¹¹¹ *Laozi* XXV, XVI.; Tőkei 2005b: 25, 22.

inkább, mert a kínai világbép nem tud elgondolni állandó, idő nélküli, vagyis „örökkévaló” létezését, csak cirkularitásos, visszatérésében és újra visszatérésében „időtlen” létezését. A *chang* jelentése: ’tartós’, ’kitartó’, ’mértéktartás’, ’szabályos’, ’rendszeres’, ’állandó’, ’mindig’ (a mai nyelvhasználatban: ’közönséges’, ’normális’, ’általában’, ’gyakran’, *feichang* – ’rendkívüli’).¹¹²

„A *dao* örök [’tartós’ – V. A.], és nincsen neve (*ming* 名)”¹¹³ – ez a megfogalmazás rögzíti a legegységelműbben azt, amit az első vers vezet be. Tekintsük a fordításokat. Legge: „The Tào, considered as unchanging, has no name.” Chan: „Tao is eternal and has no name.”¹¹⁴ A *chang* 常 (’tartós’) helyett a Mawangdui-beli ’A’-ban *heng* 恒 (’tartós’), a Mawangdui-beli ’B’-ben és a guodiani szövegben *heng* 恆 (’tartós’) áll; a *wu* 無 („nincs”) helyett *wang* 亡 („nem bír [valamivel]”¹¹⁵), de ez nem változtat a jelentésen. Henricks így fordít: „The Dao is constantly nameless”, illetve „The Way is constantly nameless”.¹¹⁶ Wilhelm: „Der SINN als Ewiger ist namenlose Einfalt.” Swarz: „ewig ist das Dau und ohne namen”,¹¹⁷ Yang németül: „Das Dau ist ewig und hat keinen namen”¹¹⁸; oroszul: „Дао вечно безымянно.” Конисси: „Вѣчное Тао не имѣтъ имени.”¹¹⁹ Julien: „Le tao est éternel, et il n’a pas de nom.” Houang: „Éternelle, sans nome, la Voie.”¹²⁰

Laozi megfogalmazásában a névvel illetett *dao* már nem az eredetit, „magát azt” nevezi meg, hiszen a *dao* név (*ming* 名) voltaképpen nem a valódi, „eredeti” név (*ming*), nincs mód a megragadására, hanem később „adott név” (*zi* 字), tehát az ezzel megnevezett státus már egy a kezdetet követő állapot.¹²¹ A *zi* írásjegy jelentésalakulását így mutatja be Karlgren: a *Shijing*ben 詩經 ’táplál’, ’gondoz’, a *Yijing*ben 易經 ’növeszt’, a *Zuozhuan*ban 左傳 ’nevel’, ’megnevezés’ és ’ifjúkori név’, amelyet felnőtté válás előtt kap a fiúgyermek.¹²² Azt mondhatnánk tehát, a *zi* jelentése az, hogy amikor valaki

¹¹² Karlgren 1996:190–191 (725e), Maspero 1971: 43, Vasziljev 1977: 188–189, Várnai 2013: 396–397.

¹¹³ *Laozi* XXXII.; Tőkei 2005b: 28.

¹¹⁴ Legge 1971: I. 74, Chan 1973: 156.

¹¹⁵ Karlgren 1996:192–193 (742a–f).

¹¹⁶ Henricks 1989: 84, Henricks 2000: 54.

¹¹⁷ Wilhelm 2016: 47, Schwarz 1990: 69.

¹¹⁸ Yang 1955: 108.

¹¹⁹ Ян 1950: 153, Конисси 1913: 24.

¹²⁰ Julien 1842: 47, Houang 1979: 38.

¹²¹ *Laozi* XXV.; Tőkei 2005b: 25.

¹²² Karlgren 254 (964n).

a család oltalmából kilép az Égalattiba, és megjelenik az emberek között a kölcsönös kötelezettségek láncolatában (a „társadalomban”, a „világ” előtt), akkor „felnőtté avató” nevet adnak neki. Tanulságos, hogyan fordítják a *zit*, hiszen világos, hogy Laozi itt is, miként az előbbieken, a konfucianus értékrendet tagadja, mintegy a nevek játékával.

A fordításokban ez nem nagyon jelenik meg. Конисси megfogalmazása: „Я не знаю его имени, но (люди) называют его Тао.” Yang orosz szövege: „Я не знаю её имени. Обозначая иероглифам назову её Дао.”¹²³ A német fordítás így szól: „Ich kenne seinen Namen Nicht. Wenn ich es bezeichne, nenne ich es Dau.” A kulcshelyet Schwarz szó szerint ugyanígy fordítja. Wilhelm itt visszafogott az átfogalmazásban: „Ich weiß nicht seinen Namen. Ich bezeichne es als Sinn.” Möller ezt a megoldást választja: „Man bezeichnet es 'Dao'.”¹²⁴ Julien leegyszerűsít: „je l'appelle Voie (Tao).” Houang kifejtőbb: „Ne sachant pas son nom je le dénomme Voie.”¹²⁵ Chan hasonlóképpen jár el, mint Julien: „I call it Tao.” Legge fordításában sikeresen ott van az „adott névre” utalás: „I give it the designation of the Tào.”¹²⁶ A mawangdui szövegben és a guodianian leletben két írásjegy más, de a mondandó ugyanaz. Henricks így fordít: „I do not yet know its name. I 'style' it the 'Way'”, illetve: „Not yet knowing its name. We refer to it as the Dao.”¹²⁷ Mégis Tőkei fordítása tűnik a legadekvátabbnak a *Laoziben* megjelenő iróniához (bár az „irodalmias” megoldás kétségtelen): „Nem tudom a valódi nevét (*ming*), kisebbik nevén szólítva (*zi*) nevezem *daonak*.” S nem véletlenül folytatja így: „Erőszakoltan nevet adva neki...”¹²⁸

A *dao* tehát névtelen, név (*ming* 名) nélküli. A megnevezés ugyanis „az égalatti dolgaihoz” tartozik, így nem is lehet azonos a megnevezett *dao* a dolgok (*wanwu* 萬物) „mögött rejtőzővel”, akkor sem, ha az megnevezve „dolog” (*wu* 物). A név mégiscsak „beazonosítható” kéne, hogy legyen a dologgal. „(De) a *dao*, amely elhagyja szájunkat, milyen sóttalan, mennyire nincs íze!”¹²⁹ – fordít Tőkei. Julien megoldása: „... le Tao sort de notre bouche...”¹³⁰ Legge verziója a kulcsrészre: „...the Tao as it comes from the

¹²³ Конисси 1913: 17, Ян 1950: 151.

¹²⁴ Jang 1955: 105, Schwarz 1990: 64, Wilhelm 2016: 43, Möller 1995: 206.

¹²⁵ Julien 1842: 35, Houang 1979: 33.

¹²⁶ Chan 1973: 156, Legge 1971: I. 67.

¹²⁷ Henricks 1989: 77, Henricks 2000: 55.

¹²⁸ Tőkei 2005b: 25.

¹²⁹ *Laози XXXV*; Tőkei 2005b: 29.

¹³⁰ Julien 1842: 51.

mouth...” Chané: „... the words uttered by Tao.”¹³¹ Henricksé a guodiani szövegnél hasonló: „... the Way utters words”, és a Mawangdui-beli szövegnél: „... of the Dao’s speaking...”¹³² Möller variációja: „... wird vom Dao gesprochen...”¹³³ Yang németül: „Wenn das Dao aus dem Munde hervortritt...”, illetve oroszul: „... Дао то, что выходит из рта...”¹³⁴

Igencsak tanulságos, hogy maga az eredeti szöveg, amely magyarítva pontosan így szól: „ami a szájon keresztül kimegy” – s a fordítások ezt vissza is adják – tartalmaz még valamit, amivel egyetlen fordító sem tud mit kezdeni, pedig igenis kulcshelye a mondandónak. Ez a ’vendég’ terminus (*ke* 客), ami nem véletlenül van ott. Később ez a terminus szerepel a *Zhuangzi* egyik alaptézisében is: „a név (名) ... a valóság (實) vendége”.¹³⁵

A megnevezhetelen, megragadhatatlan *dao* megnyilvánulása *you* 有 és *wu* 無 váltakozásában „ölt testet”.¹³⁶

„... lét (*you* 有) [’van’, ’ott van’, ’ez-az’, ’valami’, ’valamije van’, ’akár mi’¹³⁷] és nemlét (*wu* 無) [’nincs’, ’semmi (ami van)’¹³⁸] egymásból születik...”¹³⁹

„Ami a nemlétből (*wuyou* 無有 [’nemlevő’, V. A.] jön, az oda is behatol, ahol nincs közbülső tér (*wu jian* 無間). Így értem én meg a nem-cselekvés (*wuwei*) hasznosságát. Ám a szavak nélküli tanítást és a nem-cselekvés hasznosságát az égalattiban csak nagyon kevesen érik el (értik meg).”¹⁴⁰

Nem helyénvaló a „lét” – „nemlét” ’kategóriáit a kínai bölcsélet terminológiái „közé helyezni”, ami ugyanis „van”, az „levő” abban az értelemben, hogy egy konkrét, egyedi adottsággal rendelkező „dolog” (*wu* 物), ami pedig „nemvan”, azaz „nemlevő”, az nem rendelkezik ezzel, nincs „dologisága”. A „lét”, „létező” – „nemlét”, fogalmi már az univerzalizáló európai filozó-

¹³¹ Legge 1971: I. 77, Chan 1973: 157.

¹³² Henricks 2000: 59, Henricks 1989: 87.

¹³³ Möller 1995: 229.

¹³⁴ Jang 1955: 109, Ян 1950: 157.

¹³⁵ *Zhuangzi* I. 2; Tőkei 2005b: 59.

¹³⁶ Feng 1960: 147–150.

¹³⁷ Schuessler 1987: 769–771, Schuessler 2007: 580.

¹³⁸ Schuessler 1987: 646, Schuessler 2007: 517, 518–519.

¹³⁹ *Laozi* II.; Tőkei 2005b: 17.

¹⁴⁰ *Laozi* XLIII.; Tőkei 2005b: 32.

fiai fogalomrendszer kategóriahálójába tartozóak. A görög filozófiai hagyományban Parmenidészről kezdődően egészen Arisztotelészig ez az egyik kulcskérdés. Parmenidész a „Létező” (*ἔστιν*), amelynek nevei „nemszületett”, „egy”, „nem osztható”, „változatlan” és „tökéletes”, valamint a „dolgok” sokasága megkülönböztetését tekinti elsődlegesnek. A legfontosabb megkülönböztetések a dolgok, ’a létezők’ (*τα ὄντα*), az összes dolog, ’mindenek’ (*τα παντά*), illetve a minden egyes, ’mindegyik’ fogalmaiban található meg. Gondolatmenete szerint a „lét(ezés)” van, a „nemlét(ezés)” nincs, mert nem gondolható el. Arisztotelész „egy létező szubsztanciáját” annak mibenléte, funkciója alapján tartja meghatározhatónak, szükségszerűen igaz kijelentések által. Megkülönböztet önálló létezőket (*szubsztanciákat*) és önállótlan létezőket (*attribútumokat*), és e létező-osztályokon belül általános és egyedi létezőket, amelyek osztályozása alkotja a kategóriarendszert.¹⁴¹

Itt ismét érdemes megfigyelnünk a fordításokat túlinterepretálási törekvéseik okán. Először nézzük az egyszerűbb esetet. A *jian* 間 mindenekelőtt ’rés’-t, ’hasadékot’, ’köz’-t, ’között’-et jelent, de a Zhou-kori szövegekben előfordul ’helyköz’, a *Zhuangzi*-ben ’helyköz’, ’időköz’, valamint ’különbség’ jelentésben is. Karlgren azt írja, hogy az írásjegy eredeti alakja „ajtó és hold”, s a klasszikus szövegekben mindig ez a forma szerepel.¹⁴² A *wu jian*t Legge korrekten „there is no crevice”-nek fordítja, Chan a „there is no space” formulát választja, Henricks ugyanezt. Конисси fordítása és Yang orosz kiadása áll a legközelebb az eredeti szóhasználathoz, előbbi a „безпромежуточный”, utóbbi a „где нет ни промежутков” formulát használja, ez igen pontos. Yang német verziója azonban már igencsak átvitten értelmezi „überall”-ként. Schwarz „lückenlos” verziója szöveghű, Möller „ohne Zwischenraum” megoldása szintén. Julien klasszikus fordítása ugyancsak eléggé elvonatkoztat az „impénétrable”-l, Houang jól közelít, „sans-faillie”-t ír.¹⁴³

Nézzük a nehezebb kérdést, az igazi bökkenőt a *you* 有 – *wu* 無 kérdését. A standard szöveg így néz ki: 有無相生, a Mawangdui-beli változat így: ’A’: 又亡相生, ’B’: 又无相生, a *guodiani* így: 又亡相生 (a *you* 又 ’is, úgy’, a *wang* 亡 ’nem bír [valamivel]’). A szövegrészek fordításának előbbi esetében (*Laozi* II.) Tőkei ’lét’-ként értelmezi a *yout* [szó szerint: ’van’] és

¹⁴¹ Várnai 2013: 425–426.

¹⁴² Karlgren 1996: 68–69 (191 a–c), Schuessler 1987: 290, 296, Schuessler 2007: 303.

¹⁴³ Legge 1971: I.87, Chan 1973: 161, Henricks 1989: 12, Конисси 1913: 28, Ян 1950: 160, Jang 1955: 112, Schwarz 1990: 75, Möller 1995: 46, Julien 1842: 65, Houang 1979: 44.

'nemlét'-ként a *wut* 無 [szó szerint: 'nincs'], majd később (*Laozi* XLIII.) 'nemlét'-ként összetételüket, „egymásravezetéseket” (*wuyou* 無有), így meglehetősen félreértésekre adva lehetőséget. Figyelemreméltó, hogy Tőkei más helyen, például a *Shiji* 史記 egy passzusában pontosan fordít – „[a] szertartások a »van«-ból (*you* 有) születnek, s a »nincs« (*wu* 無) által elpusztulnak” –, hiszen ebben az esetben a „lét-nemlét” szó pár nehezen volna értelmezhető.¹⁴⁴

Hogyan „oldják”, illetve nem oldják ezt meg mások? Julien klasszikus munkája (a Ch. 2.-ben) a *you*-t 'l'être'-ként, a *wut* 'non-être'-ként fordítja, és (a Ch. 43.-ban) a *wuyout* szintén 'non-être'-ként, vagyis nincs különbség a *wu* és a *wuyou* 無有 között, ami komoly probléma.¹⁴⁵ Houang érdekes megoldást választ, szövegében (a 2.-ben) 'étant' és 'n'étant', illetve (a 43.-nál) 'rien' van.¹⁴⁶ Leggénél az előbbinél (*Laozi* II.2.) 'existence' és 'non-existence', utóbbiban (*Laozi* XLIII.1.) 'no (substantial) existence' szerepel,¹⁴⁷ ennél láthatóan kínlódván a 'nem (létező) létező' nyelvi és fogalmi nehézségével, nem is beszélve arról, hogy filozófiai jelentésében-jelentőségében a szubsztancialitás (*οὐσία* – 'lét', 'létezés') Arisztotelész óta alapfogalma a „mi” értelmezési keretünknek. Chan fordításában, első esetben (*Laozi* II.) 'being' és 'non-being', majd másodszor (*Laozi* XLIII.) 'non-being' áll,¹⁴⁸ talán ez sejtet valamit az eredetiből, azáltal, hogy „levés” és „nem-levés” „hangulata” úgy, ahogy közelít a „van” – „nincs” mondandójához, de itt is probléma, hogy nem tudja elkülöníttetni a *wut* és a *wuyout*. A mawangdui és a guodiani leletben a *Laozi* II.-ben a 又 *you* ('is, úgy') és a 亡 *wang* ('nem bír [valamivel]'), írásjegyek vannak, a Mawangdui szövegben a *Laozi* XLIII.-ban 無有 *wuyou* írásjegypár szerepel, a guodiani leletben nincs meg ez a vers. Henricks fordítása a Mawangdui-beli és a guodiani leletből: 'being', 'non-being' (*Laozi* II.), és 'no substance' a mawangdui leletből (*Laozi* XLIII.)¹⁴⁹ Конисси és Yang orosz fordításában a 'бытие', 'небытие' (*Laozi* II.), 'небытие' (*Laozi* XLIII.) szerepel,¹⁵⁰ Yang német fordítása először a 'Sein' és 'Nichtsein' (*Laozi* II.), másodízben (*Laozi* XLIII.) a 'Nichtsein' formulát alkalmazza,¹⁵¹ vagyis ez a

¹⁴⁴ *Shiji* 129; Tőkei 2005c. 125.

¹⁴⁵ Julien 1842: 5, 65.

¹⁴⁶ Houang 1979: 6.

¹⁴⁷ Legge 1971: I.48, 87.

¹⁴⁸ Chan 1973: 140, 161.

¹⁴⁹ Henricks 1989: 85, 12, 2000: 50.

¹⁵⁰ Конисси 1913: 6, 28, Ян 1950: 140, 160,

¹⁵¹ Jang 1955: 96, 112.

mű sem képes semmi különbséget tenni a *you* és *wu* „pár” *wu* tagja, illetve a *wuyou* „egymásravezetés” között. Schwarznál ’voll’ – ’leer’ (II.) szerepel, ami így nehezen értelmezhető, s a *wuyou* fordítását elhagyja.¹⁵² Möller megoldása igen érdekes, mert miközben ő is átértelmezi az eredetit: ’Fülle’ – ’Leere’ (*Laozi* II), illetve „keine Fülle” (*Laozi* XLIII.), a mondandó tekintetében a ’telt’ – ’üres’ szópár és a ’nem-telt’ jól adja vissza a *Laozi* gondolatvilágát.¹⁵³ Wilhelm a hagyományos felfogást képviseli: „Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander” (*Laozi* II.) és „Das Nichtseiende” (*Laozi* XLIII.).¹⁵⁴ És akkor most visszautalnék az indító gondolatokra, ahol Liu Ying példája – aki a *daót* értelmezné ’Sein’-ként – is azt mutatja, mint ezek a fordítások is, hogy finoman szólva is némi zűrzavar (*luan* 亂) látszik uralkodni interpretációink széles mezején.

A *Zhuangzi* fordításának kérdései

A *Zhuangzi* a bölcs (*shengren*) „misztikus” intuícióiról és a *daó*val, a „teljességgel” való egyesülése útjáról tanít.¹⁵⁵ A „tökéletes [megérkezett] ember (*zhiren* 至人 én [magaság] nélküli (*wuji* 無己), a szent ember (*shengren* 聖人) név nélküli (*wuming* 無名)”.¹⁵⁶ Ilyen misztikus lények szerepelnek egy beszélgetésben, amelyben előfordul – a már a *Laozi* fordítása során tárgyalt – *hundun* terminus egy variánsa: 渾沌. Karlgren etimológiai taxációjában a *hun* 渾 ’konfúzus’, ’összezavart’ a *Laoziban*, ’zavaros’ a *Zhuangziban*,¹⁵⁷ a *dun* 沌 (amelyet *hundunként* 混沌 is jelöl) – ’konfúzus, stupid’ a *Laoziban*, ’chaos’ a *Zhuangziban*, a *dun* 沌 ’konfúzus, stupid’ a *Zhuangziban*.¹⁵⁸ A *Zhuangziban* három szöveghelyen fordul elő a *hundun* 渾沌 pontosabban nem egészen így. A 7. fejezet 7-es passzusa valóban ezt 渾沌-t tartalmazza (ötször, mert egy a szövegben szereplő „mitológiai” alak neve), a 11. fejezet 4-es passzusa megkettőzött változatot 渾渾沌沌 használ, s ez szokás megerősítés gyanánt, de a harmadik szöveghely, a 12. fejezet 11-es passzusa, bizony más írásjegyet

¹⁵² Schwarz 1990: 51, 75.

¹⁵³ Möller 1995: 149, 46.

¹⁵⁴ Wilhelm 2016: 31, 55.

¹⁵⁵ Kósa 2013b: 190–191.

¹⁵⁶ *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹⁵⁷ Karlgren 1996: 125–126 (458b).

¹⁵⁸ Karlgren 1996: 118–120 (427h, f).

mutat: *chun* 純 (kétszer). Ez éppen, hogy nem valami zavarost, hanem ’keve-retlent’, ’mindent’, ’teljeset’, ’nagyot’, ’tisztát’ jelent.¹⁵⁹

Nézzünk néhány fordítást! Legge interpretációi: a szövegben három név szerepel, „Shu”, „Hu” és „Hun Dun”, ez utóbbit lefordítja ’Chaos’-ra (I.VII.7); ’in the state chaos’, a jegyzetben – Balfourra és Medhurstre hivatkozva – a szereplők neveinek értelmezéséről: „Yün Kiang” – ’the Spirit of Clouds’, „Hung Mung” – ’the Great Ether’, ’Mists of Chaos’, ’the Primitive Chaos’ (I. XI.5); ’arts of Embrionic Age’, a jegyzetben: „az az idea, hogy a korai emberek még a *dao* szerint éltek” (I.XII.11).¹⁶⁰ Wilhelm az ’Unbevußte’ kifejezést használja, nyilvánvalóan a ’SINN’ pandanjaként (VII.7); ’ungeschiedene Einheit’ (XI.4); ’die Grundsätze der Urzeit’ (XII.11).¹⁶¹ A szöveg első neves franciára fordítója, Léon Wieger verziója: ’Chaos’ (7G), ’l’inconscience’ (11D); ’sagesse l’âge primordial’ (12K).¹⁶² Az egyik újabb orosz fordításban, Владимир Малявин-éban ezek szerepelnek: ’Хаос’; ’хаос’; ’исскуства Хаоса’.¹⁶³ A *Zhuangzi* itt szereplő szövegrészeit Tőkei nem fordította, ezeket Dobos László fordításából idézem: ’Zavaros’ (VII:7); ’egybekavarodás és összezavarodás’ (XI.4); ’zavarosság nemzedékének tudása’ (XII.11).¹⁶⁴

A fordításokat tekintetbe véve, úgy tűnik, többségüknél a ’káosz’ fogalmát találjuk az értelmezéskor, akárcsak az etimológiai elemzőknél. Ez nagyon problematikus megoldás. Az első szöveghelyen mitológiai szereplők vannak jelen, akik közül az egyik neve *Hun Dun* (vagyis „neve” van!). A második szöveghely is mitológiai szereplők párbeszéde, ott úgy jelenik meg a *hundun* 渾沌, mint amihez a *wanwu* 萬物, a ’tízezer levő’ „élete végéig” kötve van, s az előtte levő mondatban arról van szó, hogy a dolgok (*wu*) visszatérnek gyökerükhöz. Mint tudnivaló, ez a „gyökér” maga a *dao*, amely *huncheng* 混成 ’zavaros-teljes’, mondja a *Laozi* (XXV). A *hundun* tehát *huncheng*. A harmadikban pedig Konfuciusz utal az úgynevezett „Aranykor”, a mitikus ősidők emberére. Vagyis csupa olyan szituációval van dolgunk, amely a *dao* „szülte” ’levőkre’ (*wu*) vonatkozik, egy a *dao* általi „elrendezettségben”, az „égalattiban” (*tianxia* 天下).

¹⁵⁹ Karlgren 1996: 118–120 (427n).

¹⁶⁰ Legge 1971: 267, 300, 302, 322.

¹⁶¹ Wilhelm 1940: 60, 80, 90.

¹⁶² Wieger [1913] 2004: 269, 292, 304.

¹⁶³ Малявин 1995: 112, 130, 143.

¹⁶⁴ Dobos 2010: 71, 95, 108.

Norman J. Girardot, egy tanulmányban, mely a konfuciánus és taoista *hun* (*dun*) és *luan* 亂 terminusokat állítja párba, mint a „zűrzavar” állapotának leírásait, azt mondja, hogy a konfuciánus „aranykor”-elképzelések és a taoista „elveszett paradicsom”-ideák között az a kapcsolat, hogy a taoisták – hozzátehetjük, mintegy saját elsőbbségüket hangoztatva – a paradicsomi mitikus időket a konfuciánus kulturhérosok kora elé vetítik. A *Zhuangzi*ben, akárcsak „más korai taoista művekben” e „frekvenciált páros” egy „kontrasztos út” állomásai, ezen keresztül mutatkozik meg a taoista ideál az „égalatti” és az egyes ember lehetséges harmóniájáról.¹⁶⁵

Márpedig a görög *χάος*-fogalom, mint arra a *Laozi* adott szöveghelyeihez kapcsolódóan volt szó, az „összerendezetlenséget”, a még alakatlan kavargást jelenti, melyet követ a *κόσμος*, a „rendezettség”. Na de akkor hol a *dao*, amely „született” (*Laozi* XXV.), ha még *χάος* van? Úgy tűnik, hasonlóan a *Laozi*hez – s az annak értelmezése kapcsán elmondottakkal összhangban – a *Zhuangzi*-ben sincs szó „chaos”-ról.

A *Zhuangzi* szövegegyüttesének szövevényéből a „Dolgok egyenlőségéről” szóló fejezet foglalkozik behatóan a nyelvhasználat és a valóság viszonyával. Ezért ebben a tanulmányban erre a szövegrészre koncentrálok. Korábban a *Zhuangzi* természetesen kevésbé keltette fel a fordítók figyelmét, mint a *Laozi*, és a szöveg terjedelme is részletfordításokra vezetett. Van néhány klasszikus fordítás, de erős interpretatív készséggel megáldva. Ma már több jelentős fordítása is van a teljes műnek, itt azonban azt a megoldást választottam, hogy mivel válogatni kellett a bemutatásban, s ezek a klasszikus fordítások elég erős „ráhatással bírtak” a későbbiekre is, ezeket tárgyalom, bemutatva még egy orosz fordítást is, úgy, mint a *Laozi*-fordításoknál.

A „Dolgok egyenlősége” (*Qiwulun* 齊物論) fejezet kulcshelyei a *Zhuangzi* szövegértelmezésének legnehezebb kérdéseit vonultatják fel. Emellett egyfajta kettősség feszültségét hordozza, ugyanis egyszerre jelenik meg benne a dolgok relationalizálásának és „egyenlőségének” (*qi* ’egyezőség’, ’egységesség’, ’megfelelőség’, ’kiegyenlítődésség’, ’rendezettség’, ’párosság’, ’sorban’, ’ugyanúgy’, ’egyező helyzet’¹⁶⁶) gondolata. A fordítások igen árulkodóak. Az angol fordításoknál Chan „The Equality of Things”-nek fordítja, Legge sajnos „The Adjustment of Controversies”-ként, holott éppen nem

¹⁶⁵ Girardot 1978: 309, 313.

¹⁶⁶ Karlgren 1996: 158–159 (593a-e), Wieger 1965: 576, Schuessler 1987: 468, Schuessler 2007: 421.

erről szól maga a gondolat. Német változatban Wilhelm elég meglepő módon „Ausgleich der Weltanschauungen” értelmezést ad. Wieger szintén kissé elvonatkoztat, „Harmonie universelle” címet emel ki. Малявин közelebb jár, ’kiegyenlített’-ként, ’kiegyensúlyozott’-ként visszaadva a jelentést: „О том как вещи друг друга уравновешивают”.¹⁶⁷

A *Zhuangzi* a bölcs ember (*shengren*) álláspontja felől értelmez. A bölcs (*shengren*) számára nincs „ez” (*shi* 是) vagy „az” (*bi* 彼), illetve bármely dolog vagy érték kitüntetettsége. Hiszen egységben látja a dolgokat, a *dao* egységében, amelynek „lényege (*qing* 情 [itt inkább: ’sajátosság’, ’valaminek a veleje’, ’tökéletesség’¹⁶⁸, V. A.] van csupán, de teste (*xing* 形) nincsen”¹⁶⁹, és mintegy önmagától (*zi* 自) megszabadulván, számára a dolgoknak nincs az énjéhez (*ji* 己) kötődő megkülönböztetettsége. Ezért is különbözik a „közönséges embertől” (*suren* 俗人), aki „... eleget tesz a külső formáknak (*xing* 形)... s nem ismeri a lényeg[et] (*qing* 情)”.¹⁷⁰ (Tőkei ’alakot öltött’-nek is fordítja a *xinget*.¹⁷¹) A „... tökéletes embernek (*zhiren* 至人 [*zhi* ’eljut valahová’, ’megérkezett’, ’végső pont’¹⁷²]) nincs énje (*wuji* 無己).”¹⁷³

Az „énjé”-nek fordított *ji* 己 terminus értelmezése komoly gondot jelent. A legtekintélyesebb sinológusok egyike, R. Wilhelm, aki az ún. „misztikus” szövegek, pl. a *Yijing* legjobb ismerőjeként és fordítójaként szerzett hírnevet, a *Zhuangzi* fordításában ’vom Ich’-et ír. Legge, egy másik „őstekintély” így fordítja: ’(thought of) self’. A nehézség abban áll, hogy a „maga”-ság, „saját”-ság nem „személy”-ség, hanem „az”-ság. A szó „eredeti” értelmében vett „partikularitás”-ra, „alaki rész” voltra utalnak ezek a jelentések.¹⁷⁴ Jól jellemzi a zavart, hogy a *Zhuangzi* egy néhány mondattal későbbi szöveghegyén a klasszikus írott nyelven (*wenyan* 文言) a *wu* 吾 személyes névmást adja vissza a fordítás ugyanebben az „én”-ség értelemben, másutt pedig a *wo* 我 ma is használt egyes szám első személy „én”-jét fordítja így: ’elvesz-

¹⁶⁷ Chan 1973: 179, Legge 1971: I.II.176, Wilhelm 1940: 8, Wieger 2004: 2. 215, Малявин 1995: 10.

¹⁶⁸ Schuessler 2007: 433, Wieger 1965: 600, 638, 584, Karlgren 1996: 214–215 (812a–d, s, c’, g’).

¹⁶⁹ *Zhuangzi* II.2; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷⁰ *Zhuangzi* VI.5; Tőkei 2005b: 86.

¹⁷¹ *Zhuangzi* II.2; Tőkei 2005b: 69.

¹⁷² Karlgren 1996: 116 (413a–c).

¹⁷³ *Zhuangzi* I.1; Tőkei 2005b: 59.

¹⁷⁴ Wilhelm 1940: I.1.4, Legge 1971: I. I.3.169, Karlgren 1996: 251 (953a–e).

tettem az éneket¹⁷⁵ (Csak zárójelben jelzem, ha már a „mikrokozmosz” „központjával” ilyen bajban vagyunk az értelmezésekkor, hogy a „makrokozmoszsal” sincs ez másképp: néhány passzussal később a *Zhuangzi*-ben szerepel egy szópár, amelyet Tőkei ’világegyetem’-nek, Wilhelm ’Weltall’-nak, Legge ’all space and all time’-nak, Малявин pedig „всяленная”-nak fordít, illetve valójában interpretál. A szópár: *tian di* 天地 ’Ég (és) Föld’.)¹⁷⁶

A *Zhuangzi* a megnevezések (*ming*) körüli praxiselméleti csatározások kapcsán a megismerésnek a megkülönböztetéseken alapuló módszerét megkérdőjelezve ilyen kérdéseket tesz fel: „Hogyan homályosodhatik úgy el az értelem (*dao* 道), hogy létezhesék [*you* ’van’] igaz és hamis? Hogyan homályosodhatnak el úgy a szavak [*yan* 言 ’beszéd’], hogy létezhesék [*you* ’van’] helyes és helytelen?”¹⁷⁷ Itt meg kell állnunk a fordítás problematikussága miatt. A passzus eredetileg így szól: „*dao wuhu yin er you zhi wei yan e hu yin er you shi fei* 道惡乎隱而有質偽言惡乎隱而有是非.” A kulcsszavak jelentése: *yin* ’rejtett’, ’rejtőzködés’, ’titkos’, ’elfedett’, ’ellensúlyoz’, ’kiigazít’; *you* ’van’; *zhi* ’jelleg’, ’állag’, ’valaminek a veleje’, ’egyszerű’, ’szilárd’, ’tömör’, ’áthatolhatatlan’, ’minőség’; *wei* ’helytelen’, ’alaptalan’, ’csalárd’; *shi* ’ez’, ’így-úgy’, ’úgy van’, ’jól van’, ’valóban’, ’helyes’; *fei* ’nem’, ’nem úgy’, ’hibás’, ’rossz’, ’hárít’, ’helytelen’.¹⁷⁸ Így hát a gondolatot a következőképpen érdemes fordítani: „Hol rejtőzködik a *dao*, hogyan van áthatolhatatlanság és alaptalanság, hogyhogy a beszéd elfedő, és van úgy van – nem úgy [van].” Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy ebben az összefüggésben a *dao* terminusa nem jelenthet mást, mint az „Út”-at, „magamagát”. Az adott szövegrész ugyanis úgy folytatódik: „[m]errefelé nem létezik [*bucun* 不存 ’nincs ott’, ’nem őrződik meg’, ’nem marad fenn’¹⁷⁹, V. A.] az értelem (*dao*)?”¹⁸⁰ Aminek így semmi értelme, viszont abban az esetben, ha az eredetinek megfelelően, a *dao* mindenütt jelenvalóságaként fogjuk fel, természetesen igenis van.

¹⁷⁵ *Zhuangzi* II.1; Tőkei 2005b: 62.

¹⁷⁶ *Zhuangzi* II.9; Tőkei 2005b: 72, Wilhelm 1940: 19, Legge 1971: I.II.9.193.

¹⁷⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

¹⁷⁸ Karlgren 1996: 123 (449a), 134–135 (493a), 26–27 (27k), 228–229 (866a, s), 155 (579a), Schuessler 1987: 144, 754, 833, 641, 545, 546, 158, Schuessler 2007: 223, 564, 574, 620, 513, 464, 232.

¹⁷⁹ Karlgren 1996: 120 (K 432a), Wieger 1965: 652, Schuessler 1987: 105, Schuessler 2007: 200.

¹⁸⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65.

Éppen azért nem értelmes itt a *Zhuangziben* a *shi-fei* terminuspárt 'helyesnek-helytelennek' fordítani, mert éppen ez a szövegrész mondja ki, hogy a *shengren* számára nincs 'ez' (*shi* 是) vagy 'az' (*bi* 彼), illetve bármely dolog vagy érték kitüntetettsége. Ha egy dolgot 'olyan'-nak (*ran* 然) tekintünk, akkor az adott dolog ott és akkor 'az'. Ha ellenben, 'nem-olyan'-nak (*bu ran* 不然) tekintjük ugyanazt a dolgot, akkor az nem 'az'. A kettőség egymás mellett való megnevezése nem adhat nehézséget, hiszen a dolgokban van lehetőség arra is, hogy másmilyenek legyenek, és a mi nézőpontunk is megváltozhat. A bölcs belátja, hogy a *daoban* nincs helyes (*zheng* 正) és helytelen (*buzheng* 不正), ezért nem szükséges harcot kezdeni a mások meggyőzésért.

Nézzük meg, miként oldják meg ennek a passzusnak az interpretálását más fordítók. „Szerencsére” a többség a *Daoról* beszél, bár némi európeér áthallással. Legge értelmezése: „But how can the Tào be so obscured, that there should be ‘a True’ and ‘a False’ in it? How can speech be so obscured, that there should be ‘the Right’ and ‘the Wrong’ about them? Where shall the Tào go to that it will not be found?”¹⁸¹ Chané igen hasonló: „How can Tao be so obscured, that there should be a distinction of true and false? How can speech be so obscured, that there should be a distinction of right and wrong? Where can you go and find Tao not to exist?”¹⁸² Wilhelm a szokásos módon SINN-ről beszél, s nála – akárcsak Tőkeinél – a zárómondat értelmezhetetlenné lesz: „Wie kann aber der SINN des Dasein so verdunkelt werden, daß es einen wahren und einen falschen gibt? Wie können die Worte so umnebelt werden, daß es Recht und Unrecht gibt? Wohin soll den der SINN des Daseins gehen, so daß er zu existieren aufhörte?”¹⁸³ Wieger igencsak átértelmez és „tömörít”: „il n’y a d’erreur dans la norme, que pour les esprits bornés”.¹⁸⁴ Малявин: „Отчего так затемнен Путь, что существует истинное и ложное? Почему так невнятна речь, что существует правда и обман? Куда бы мы ни направлялись, как можем мы быть без Пути?”¹⁸⁵

A *Zhuangzi* az „égalatti iskoláit” vizsgálgatva azt állítja, hogy bizony, a konfucianusok, a motisták és mindenki más tanítására is áll, hogy mondanodók oly mértékig eltérőek és vetélkedők, hogy „úgy van”-ságuk és „nem

¹⁸¹ Legge: 1971: I.II.3. 181–182.

¹⁸² Chan 1973: 182.

¹⁸³ Wilhelm 1940: 13.

¹⁸⁴ Wieger 2004: 2C. 219–220.

¹⁸⁵ Малявин 1995: 10.

(úgy van)''-ságuk (*shi fei* 是非) megítélhetetlen. A *shi fei*-t igen jellegzetesen fordítják: Tőkei itt 'ellentétes vélekedések'-nek (később 'helyeslés'-nek és 'tagadás'-nak, majd 'igaz'-nak és 'hamis'-nak, a II.10-ben 'igazság'-nak, 'igaz'-nak, 'igaza van'-nak, illetve 'téves'-nek és 'nincs igaza'-nak; ezzel ott részletesebben foglalkozom), Legge 'contentions between'-nek, Chan 'controversies'-nek, Wilhelm 'gegenseitigen Verurteilungen'-nek, Wieger 'distinction des disciples'-nek, Малявин pedig 'различие во мнения'-nak.¹⁸⁶

„A dolgok (*wu* 物) közt nincs, amelyik ne lehetne az [*bi* 彼], s a dolgok közt nincs, amelyik ne lehetne ez [*shi* 是]. Ha az »az«-ból indulunk ki, de nem sikerül meglátnunk a dolgot, akkor kiindulhatunk a tudásunkból, és meg fogjuk ismerni a dolgot. Ezért mondják, hogy az »az« mindig az »ez«-ből jön létre, de az »ez« is alapozódik [*ben* 本 'gyökeredzik'] az »az«-on. Az »az« és az »ez« egy-egy oldalról (*fang* 方) jellemzi az életet. Ami azonban egyik oldalról élet, az más oldalról halál; ami egyik oldalról halál, az más oldalról élet; ami egyik oldalról lehetetlen, az más oldalról lehetséges.”¹⁸⁷ Az 'az' – 'ez' szópárt Legge is és Chan is 'that' – 'this'-szel adja vissza, Wilhelm viszont a 'Stadpunkt des Nicht-Ichs' kifejezést használja, amely erősen eltér az eredetitől. Wieger a 'ceci' – 'cela', Малявина a 'то' – 'это' szópárt használja¹⁸⁸ A *ke bu ke* 可不可 'lehetséges' – 'nem lehetséges', 'elfogadható' – 'nem fogadható el' terminus, amelyet a motista vitatkozók is használnak, Leggénél 'admissibility' – 'inadmissibility', Channál 'possibility' – 'impossibility', Wilhelmnél 'möglich' – 'unmöglich', Wiegernél 'possible' – 'impossible', Малявин fordításában 'возможно' – 'невозможно'.¹⁸⁹

Zhuangzi ezzel, miközben felmutatja a dolgok sokféleségét, a megnevezések relativitására utal, és ezen utaláson keresztül mondja ki, hogy alapjaiban minden dolog ugyanolyan, tudniillik változó, 'nem-tartós' (*buchang* 不常). Mint arról szó esett, a *chang* 常 a *dao* egyik legfontosabb *epitheton ornansa* a *Laoziben*. (A *Zhuangzi* szövegegyüttese Guo Xiang szerkesztésében maradt ránk, így értelemszerűen nem érinti a *heng* 恆 karakter Han-kor előtti használatának kérdése.) Ezért csak „minősítés” kérdése minden döntés, és

¹⁸⁶ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 65, Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 182, Wilhelm 1940: 13, Wieger 2004: 2C 219–220, Малявин 1995: 11.

¹⁸⁷ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁸⁸ Legge 1971.I.II.3.182–183, Chan 1973: 182–183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004:2C 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁸⁹ Legge 1971: I.II.3.182–183, Chan 1973: 182–183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C 219–220, Малявин 1995: 12.

egy meghatározott „oldal” melletti állásfoglalás is. „Így a megalapozott helyesléssel [*shi* 是] egy időben megalapozottan tagadni [*fei* 非] is lehet, s a megalapozott tagadás egyben megalapozott helyeslés is lehet.”¹⁹⁰ A *shi-fei* terminológiapár ’affirmation’ – ’denial’ alakban van Legge szövegében, ’right’ – ’wrong’-ként Channál, és ’Ja’ – ’Nein’, illetve ’Bejahung’ – ’Verneinung’ formában Wilhelmnél. Wiegernél ’vérité’ – ’erreur’, illetve ’oui’ – ’non’ szerepel, Малявин-nál ’так’ – ’нетак’, illetve ’да’ – ’нет’.¹⁹¹

Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemszögből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részizgazságra tehet szert. A bölcs ember tudja, hogy hogyan van az ’ez’ (*shi* 是), de azt is tudja, hogy hogyan van az ’az’ (*bi* 彼), és érti azt is, hogy az ’ez’ voltaképpen nem különbözik az ’az’-tól. Mindegyik ugyanannak a „levésnek” részeit jelenti. „Ezért a bölcs ember (*shengren* 聖人) nem ezekből (a megkülönböztetésekből) indul ki, hanem az ég [az örökkévalóság] fényében látja a dolgokat.”¹⁹² Az ’ég fényében’ (*tianming* 天明) terminust nemcsak Tőkei értelmezi „interpretatívé”, Legge ’light of Hevan(-ly nature)’, Chan ’illuminates the matter with Nature’, Wilhelm, Tőkeihez hasonlóan, ’Lichte der Ewigkeit’ formulával „adja vissza”, s ráadásul az alfejezetnek is címet adva a „Sub specie aeternitatis” terminológiát használja, Wieger ’régle céleste’-et ír, ami közelít az eredetihez,¹⁹³ Малявин pedig marad az eredetinél: „всвете Небес”.¹⁹⁴

A bölcs „is támaszkodhatik az »ez«-re, de az »ez« számára egyben »az« is, és az »az« számára egyben »ez« is [itt az »ez« *ci* 此, nyilvánvalóan a *shi* 是 való megkülönböztetés miatt – V. A.]. Az »az« ugyanúgy lehet egyszerre igaz [*shi* 是, ’úgy van’] is, meg hamis [*fei* 非 – ’nem úgy’] is, mint ahogy az »ez« egyszerre lehet igaz [*shi* 是, ’úgy van’] is meg hamis [*fei* 非 – ’nem úgy’] is. S végeredményben létezik-e [*you* ’van’] egyáltalán »az« [*bi* 彼] és »ez« [*ci* 此]? Vagy egyáltalán nem is létezik [*wu* ’nincs’] »az« és »ez«? Az »az«-t és az »ez«-t sohasem fogni fel (ellentét-)párnak [az „ellentét” természetesen nem szerepel az eredetiben, hiszen a párok egymásba átalakulók

¹⁹⁰ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Hansen 1992: 143.

¹⁹¹ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C. 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁹² *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66.

¹⁹³ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, 13, Wieger 2004: 2C 219–20.

¹⁹⁴ Малявин 1995: 12.

(*yin-yang*) – V. A]: ezt nevezzük az értelem [a *dao* – V. A.] fordulópontjának.”¹⁹⁵ Itt, ezen a szöveghelyen válik egészen nyilvánvalóvá a különbség az európai és kínai felfogásmód között. Míg Legge a ’centre of ring (of thought)’ megoldást választja, Wilhelm pedig egyenesen ’Angelpunkt des SINNS’-ről fantáziál (egyébként az ő fordítása végig a SINN-t használja, a *daó*val, akárcsak a *Laozi* fordításakor, itt sem találkozunk), addig Chan korrektül ’axis of Tao’-t ír, Wieger ’dans l’unité primordiale’-t, Малявин az ’Ось Пути’ megoldást választja, s még ez közelít leginkább Chanéhoz.¹⁹⁶

A továbbiakból nyilvánvaló, hogy a *Zhuangzi* nem az értelemről beszél, hanem a *daó*ról magáról, amely az igazi „tengely”, „fordulópont”. „E fordulópont körül, mint középpont körül forogva kezdettől fogva összhangban maradnak a határtalannal [*qiong* 窮 ’végső’, ’legtávolabbi’, ’teljes’, ’elhagy(at)ott’, ’rendkívüli’¹⁹⁷]. Így a helyes éppen úgy határtalan lesz, mint ahogy határtalan a helytelen is. Ezért mondtam, hogy az a legjobb, ha igazi [nincs az eredetiben, V. A.] világosságra (*ming* 明) törekszünk.”¹⁹⁸ A *qiong* illetén fordítása, értelmezése azért nem helyénvaló, mert a ’határtalan’ fogalma a filozófiai terminológiában „foglalt”. Anaximandrosz *ἄπειρον*-ja, a ’meghatározhatatlan’ a ’határtalan’, a ’végtelen’, s nyilvánvaló, hogy ez egészen más jelentésű, mint a ’legtávolabbi’, a ’végső’. A *qiong* terminust Legge ’without end’-nek, Chan ’infinity’-nek, Wilhelm ’unendlichen findet’-nek fordítja, Wieger elég távoli értelmezést ad: ’tout indéterminité’, Малявин ’бесконечных превращений’ formulát alkalmaz. A *ming* 明 szövegkörnyezete Legge fordításában „nothing like the proper light (of the mind)”, Chanéban „nothing better than to use the light (of Nature)”, Wilhelmében „besseren Weg als die Erleuchtung”, s ez utóbbiban itt „feltűnik” az „út”, de korántsem eredeti vonatkozásában, Wieger a „par éclairer l’objet avec la lumière” „megoldást” választja, Малявин „átláthatóság”-ra asszociál: ’кпрозрению’.¹⁹⁹

A *Zhuangzi*ben hangsúlyos szerepet kap, hogy a kérdés, megragadható-e a valóság, ki látja jól a „valóságot”, nem eldönthető, így értelmetlen.²⁰⁰ Ekként érvel: Ha vitatkozunk valakivel, hogyan lehetne megállapítani, hogy

¹⁹⁵ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Várnai 2011: 19.

¹⁹⁶ Legge 1971: I.II.3.182, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2015: 2C 219–220, Малявин 1995: 12.

¹⁹⁷ Karlgren 1996: 264–265 (1006h), Schuessler 1987: 492, Schuessler 2007: 433.

¹⁹⁸ *Zhuangzi* II.3; Tőkei 2005b: 66, Várnai 2011: 19.

¹⁹⁹ Legge 1971: I.II.3.183, Chan 1973: 183, Wilhelm 1940: 14, Wieger 2004: 2C. 219–220, Малявин 1995: 12.

²⁰⁰ Várnai 2013: 459–460.

kinek a nézőpontja „helyes”, hogyan is ’van úgy’ (*shi*). Aki felülkerekedik a vitában, az „jól” tudja, a „valóban”-t tudja (*shi*²⁰¹)? Vagy ez nem megfelelő mérce? Egyikünknek „sincs úgy”, „rosszul” tudjuk (*fei*²⁰²), vagy mindkettőnknek „úgy” (*shi* 是) van? Nyilván mi nem tudjuk eldönteni a vitát, kell hát egy bíró. Van-e bíró, aki tud dönteni? Hiszen ő vagy egyikkel ért egyet, vagy a másikkal, vagy mindkettővel, vagy egyikkel sem. Egyik esetben sem léptünk előre. Hogyan lehetne így érvényes megállapítást tenni? Nincs mód erre.²⁰³ A *shi* terminust Tőkei ’igaz’-nak, illetve ’igazság’-nak fordítja, a *fei* 非 ’nincs igaza’-ként, Legge ’partly right’-nak, illetve ’partly wrong’-nak értelmez, Chan ’really right’ és ’really wrong’-ot használ (a „really” van viszonylag közel az eredeti jelentéshez), Wilhelm ’Recht’ – ’Unrecht’ szópárt alkalmaz, Wieger a ’vraie’ – ’fausse’ kifejezéseket, Малявин az ’истинное’ – ’неистинное’ párt és a ’valóban’-ra az ’истинно’-t látja megfelelőnek.²⁰⁴

Azért nem megfelelő a *shi fei* szópárra az „igaz – hamis”, „helyes – helytelen” stb. értelmezés, mert az „ez”, „úgy van” – „nem ez”, „nem (úgy van)” nemcsak az emberi ítéletre vonatkozó állítás, hanem arra vonatkozó is, hogy a dolgok maguk „hogyan vannak”. Hansen kiemeli, hogy míg pl. Mozinél a *shi fei* ’pattern of response’, addig a taoistáknál ’rise to a name pair: the opposites’. Ő a *shit* ’this’-nek, a *feit* ’not this’-nek értelmezi.²⁰⁵

Christoph Harbsmeier felhívja a figyelmet arra, hogy az antik kínai gondolkodók egyáltalán nem rendelkeztek a nyugati „igazság”-gal megegyező fogalommal, és olyannal sem, amely fedné a nyugati „igaz” predikátumot. Nem létezett a nyugati gondolkodásban megkülönböztetett jelentőségű görög ἀλήθεια fogalmának megfelelő tethető „igazság” fogalom sem. A kínaiak azt, hogy valami „igaz”, különféleképpen fejezik ki attól függően, hogy miről beszélnek éppen, vagyis a szóhasználatot befolyásolja az adott szövegkörnyezet, a mondat felépítése stb. A görög hagyománnyal ellentétben az „igazság” fogalmának tisztázása, magának az „igazság” kutatásának jelentősége nem mutatható ki a kínai bölcsélet fennmaradt szövegeiben.²⁰⁶ Hozzá kell tenni, hogy az „igaz”–„hamis”, illetve a „helyes”–„helytelen” ítéletet, az arisztote-

²⁰¹ Karlgren 1996: 229 (866a, s), Schluessler 1987: 545, 546, Schluessler 2007: 464.

²⁰² Karlgren 1996: 155 (579 a–b), Schluessler 1987: 158, 159, Schluessler 2007: 232.

²⁰³ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73, Allinson 1990: 126, Maspero 1978: 397, 399–400.

²⁰⁴ *Zhuangzi* II.10; Tőkei 2005b: 73, Legge 1971: I.II.10.195, Chan 1973: 189–190, Wilhelm 1940: 20, Wieger 2004: 2H 226–227, Малявин 1995: 19.

²⁰⁵ Hansen 1992: 211, 201, Hansen 1981: 335.

²⁰⁶ Harbsmeier 1991: 127–129, Graham 1978: 87–93, Needham 1960: 117–123, 438–441.

lési eljárásban a kijelentést, az ítéletet definiálás alapján, „tisztá”, egyértelmű kategóriában lehet megadni, csak egy jelentést lehet a (filozófiai) fogalomnak tulajdonítani, különben nem lehetséges „igaz, igazolt” tudás.²⁰⁷

A „szókratészi” bizonyítás, illetve az arisztotelészi következteteskalkulus az empirikus tudás, valamint „az igaz, igazolt vélekedés” (ἐπιστήμη) talaján áll. Az igazolás megalapozása a definiálásban van. A definíció – mondja Arisztotelész – egy elsődleges szubsztancia formulája „hozzáadás révén”. Elsődleges az, amiről nem állítható más. A definíció nem az, amikor „a név azonos azzal”, amit a formula jelent (*Metafizika* 1030a 8–10; 1031a 1–5). A meghatározásnak a kategóriákon kell alapozódnia, és az arisztotelészi definiálásnak nem feleltethető meg az, amit a „behatárolással”, „megkülönböztetéssel” (*bian* 辨) a kínai motisták, a vitakozók csinálnak, amikor ezzel kísérlik meg a nevek és a valóság (*mingshi*) viszonyának tisztázását. Amikor a *Zhuangzi* ennek kapcsán arról szól, hogy a probléma abban áll, mármint az „igazság” (*shi*, „úgy van”), kiderítésének tárgyában, hogy „a név... a valóság... vendége”, akkor, hogy világos legyen, fel sem merülhet az ἀλήθεια kérdése. A kínai nyelv és a rajta keresztül megfogalmazódó kínai bölcsélet gondolkodásmódja nem „a mi logikánk” szerint, az Arisztotelész „grammatikájában” (*Herméneutika*) leírt rendszeren alapul. Arisztotelész így ír: „... az igazság és a tévedés a kapcsoláson és szétválasztáson múlik. Nos, a névszók és az igék önmagukban véve kapcsolat és szétválasztás nélküli gondolathoz hasonlóak; pl. »ember, fehér« – amikor semmit sem teszünk hozzá – egyáltalán nem téves és nem igaz... vagyis, hogy »van«, vagy hogy »nincs«...” (*Herméneutika* 16a 13–19).²⁰⁸

Zhuangzi szerint a vita egy dolog mikéntisége, egy helyzet megítélése feletti döntésről szól, csak hogy az „ez”, „úgy van” – „nem ez”, „nem (úgy van)”, mivel a dolgok „ez”-sége, „az”-sága, s az maga is váltakozó, „[v]agy egyáltalán nem is létezik [*wu* – ’nincs’] »az« és »ez«? Az »az«-t és az »ez«-t sohasem fogni fel párnak”,²⁰⁹ így a róluk való vita csupán értelmetlen beszéd. „... [k]éptelenek vagyunk egymást megérteni... Felejtjük el a tehát az érveket, felejtjük el a vélekedéseket (*yi* 義), emelkedjünk a határtalanságba [*qiong* 窮, ’végső’]...”²¹⁰ Itt megint érdemes megállnunk. Tőkei ebben a passzusban a *yi* ’vélekedések’-nek fordítja, de mint láttuk korábban, a II.3-ban,

²⁰⁷ Várnai 2013: 404–405.

²⁰⁸ Várnai 2013: 440.

²⁰⁹ *Zhuangzi* II. 3; Tőkei 2005b: 66.

²¹⁰ *Zhuangzi* II. 10; Tőkei 2005b: 73.

egy helyütt a *shi feit* értelmezte 'ellentétes vélekedések'-nek. Az előbb említett fogalmi tisztaság okán, ez elég zavartkeltő lehet az olvasó számára.

Nézzük fordításainkat! Legge a 'the conflict of opinions' és 'Infinite' formát kölcsönöz a terminusoknak, Chan a *yit* nem fordítja le, a *qiong* 'the process of infinite evolution is the way', Wilhelmnél a 'die Meinungen' és a 'Grenzenlose' szerepel, Wieger a 'des raisonnements' és a 'l'infini' mellett dönt, Малявин az 'обязанность' és a 'беспредельный' kifejezéseket használja.²¹¹ A többség tehát 'véleménynek, vélekedésnek' értelmezi a *yit*, s a szövegnek lehetne egy ehhez közeli konnotációja is, de csak közeli, mert a *yi* ebben a megismerésre vonatkozó jelentésében valójában 'becslés', 'feltevés', 'megfelelőség', 'helyénvalóság'.²¹² Egyedül Малявин 'kötelezettség' jelentésű 'обязанность' értelmezése ragaszkodik, joggal, a *yi* eredeti, 'méltanyosság, kötelesség'²¹³ jelentéséhez. Itt ugyanis Zhuangzi nemcsak azt mondja, hogy értelmetlenek a viták, hanem az emberek közötti viszonyokból – amelyek zömükben kötelezettségekből állnak – való, a *daó*hoz „emelkedő” távozást ajánlja.

A kínaiak gondolkodásmódja és a kínai mondatok nyelvtani felépítése alapján valószínűnek tartható, hogy a kínai nyelv természete olyan, hogy igen erősen befolyásolja a gondolkodás jellegét, és egy sajátos mederbe tereli azt. Úgy tűnik, az e kérdésre adódó válaszok nyomán világossá válhat, hogy a kínai gondolkodás a nyugatitól gyökeresen eltérő módon reflektál a nyelvre, így teljesen más rendszert is konstruál.²¹⁴ Ezt kellene tekintetbe vennünk a fordítások alkalmával is.

Elsődleges források

- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princetown University Press.
- Henricks, Robert G. 1989. *Lao-Tzu Tao-Te Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books.
- Henricks, Robert G. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press.

²¹¹ Legge 1971: I.II.10. 196, Chan 1973: 190, Wilhelm 1940: 21, Wieger 2004: 19,

²¹² Karlgren 1996: 19–20 (2u), Schuessler 1987: 739, 749, Schuessler 2007: 570.

²¹³ Kósa–Várnai 2013: 539–540.

²¹⁴ Harbsmeier 1991: 125–129, Hansen 1991: 75–78, Várnai 2013: 455.

- Houang, Francois – Leyris, Pierre 1979. *Le Voie et sa vertu. Tao-tê-king*. Paris: Editions du Seuil.
- Ян Хин-Шун 1950. *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*. Москва–Ленинград: Наука.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laudse und seine Lehre*. Berlin: Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Julien, Stanislas 1842. *Lau Tseu Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertue*. Paris: A l'imprimerie Royale.
- Конисии, Даниил Петрович 1913. *Тео-Те-Кингъ. Писаніе о нравенности*. Москва: Изд. Тип. Т/Д. «Печатное дело».
- Legge, James [1891] 1971. *The Texts of Taoism. [The Tao Teh King.] The Tao Te Ching of Lao Tzŭ. [The Writings of Kwang-Ze] The Writings of Chuang Tzŭ. Part I*. Reprinted; New York: Dover Publ.
- Малявин, Владимир Вячеславович 1995. *Чжуан-ьцзы*. Москва: Мысл.
- Möller, Hans-Georg 1995. *Laotse Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Schwarz, Ernst (übrs., hrsg.) 1990. *Laudse. Daudesching*. Leipzig: Reclam.
- Tökei Ferenc 2005a; 2005b; 2005c. *Kínai filozófia. Ókor. I, II, III. kötet*. (Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette Tökei Ferenc.) Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Wieger, Léon [1913] 2004. *Les Pères du système taoïste. Nan-hoa-Tchenn-King. Oeuvre de Tchoang-Tzeu*. Chicoutimi: Université du Québec.
- Wilhelm, Richard 1940. *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Leipzig: Druck der Spammer A. G.
- Wilhelm, Richard [1921.] 2016. *Laotse Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*. Berlin: Hofenberg Sonderausgabe.

Másodlagos szakirodalom

- Allinson, Robert E. 1990. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*. Albany, NY: SUNY Press.
- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao Tzu*. New York: Macmillan.
- Couvreur, Séraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping: Henri Vetch.
- Feng, Youlan [= Fung, Yu-lan] 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. (Translated by Derk Bodde) New York: Macmillan.
- Feng, Youlan [= Fung, Yu-lan] 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. [Ed. by Derk Bodde] New York: The Free Press.
- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Girardot, Norman J. 1978. „Chaotic ‘Order’ (*hun-tun*) and benevolent ‘Disorder’ (*luan*) in the Chuang Tzu.” *Philosophy East and West* 28/3: 299–321.

- Hansen, Chad 1981. „Linguistic Skepticism in the Lao-Tzu.” *Philosophy East and West* 31/3: 321–336.
- Hansen, Chad 1991. „Language in the Heart-mind.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 75–124.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Harbsmeier, Christoph 1991. „Marginalia Sino-logica.” In: Robert E. Allinson (ed.) *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*. Hong Kong – Oxford: Oxford University Press, 125–166.
- Ivanhoe, Philip J. 2011. *Master Sun’s Art of War*. Indianapolis: Hackett Classics.
- Kaltenmark, Max 1969. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Karlgren, Bernhard [1959] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm – Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Kósa Gábor 2013a. „Laozi és a *Daodejing*.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 161–185.
- Kósa Gábor 2013b. „Zhuangzi.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 186–211.
- Lai, Karin L. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York: Alfred A. Knopf.
- Liu Zhao 劉釗 2005. *Guodian Chujian jiaoshi* 郭店楚簡校釋 [A Guodianben talált Chu-beli bambuszlapok szövegkiadása magyarázatokkal]. Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.
- Liu, Ying 1996. *Sprache. Verstehen und Übertragung, Hermeneutische Grundlage der philosophischen Übersetzung*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoïsme et le religions chinoises*. Paris: Gallimard.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.
- Miklós Pál 1996. *Tus és ecset. Kínai művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest: Liget.
- Needham, Joseph 1960. *Science and Civilisation in China. Vol. 2*. Cambridge – London: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények.” *Filozófiai Figyelő* VI/3: 79–100. [Needham, Joseph 1956. „Human Law and the Laws of Nature in China and the West.” In: Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 518–583.]
- Roberts, Moss 2001. *Dao De Jing. The Book the Way*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao te king*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robinet, Isabelle 2008. „Hundun. Chaos: inchoate status.” In: Fabrizio Pregadio (ed.) *The Encyclopedia of Taoism. Vol.1*. New York: Routledge, 523–525.
- Schuessler, Axel 1987. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Szójka Éva Szilvia 2007. „A Laozi filozófiájának főbb fogalmai.” *ELPIS Filozófiai folyóirat* I/1: 114–133.
- Takó Ferenc 2011. „A daoizható dao.” In: Takó F. (szerk.) „*Közel, s Távol*” – az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2009–2010. Budapest: Eötvös Collégium, 191–202.
- Várnai András 1974. „Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.” In: Kaniczay Gábor et al. (szerk.) *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. Budapest: ELTE BTK, 125–154.
- Várnai András 1976. „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai.” *Világosság* XVII/1: 19–27.
- Várnai András 1984. „Az emberi törvény és a természeti törvények needhami felfogásáról.” *Filozófiai Figyelő* VI/3: 101–107.
- Várnai András 2011. „Egyenes nevek” (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölceletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2: 9–31.
- Várnai András 2013. „A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, 382–494.
- Várnai András 2016. „Kína arculata a felvilágosodás gondolkodóinak tükrében.” *Műhely. Kulturális folyóirat*. XXXIX. évf. 5–6: 106–114.
- Vasziljev, Leonyid Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York: Grove Press.
- Wieger, Léon [1915] 1965. *Chinese Characters. Their origin, etymology, history, classification and signification*. New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Wu, Joseph 1995. „Taoism.” In: Donald H. Bishop (ed.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 32–58.
- Wu, Yi 1989. *The Book of Lao Tzu (Tao Te Ching)*. San Francisco: Great Learning Publishing Company.