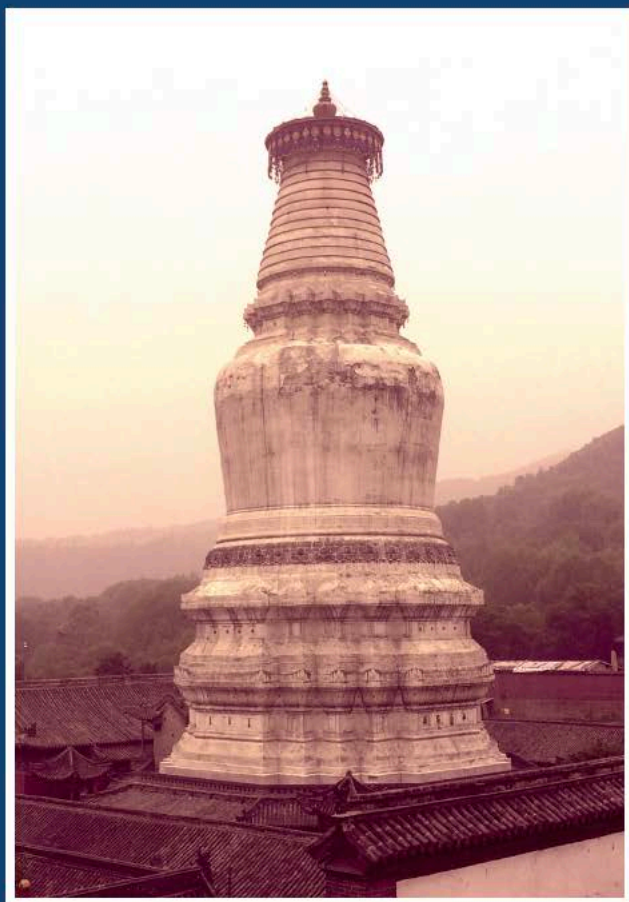


TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

13. ÉVFOLYAM

2021/2



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

13. ÉVFOLYAM

2021/2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Nagy sztúpa, Wutai-hegy, Shanxi tartomány, Kína.
Fotó: Hamar Imre

Szerkesztőbizottság
Apatóczy Ákos Bertalan, Károli Gáspár Református Egyetem
Árokay Judit, Heidelbergi Egyetem
Birtalan Ágnes, Eötvös Loránd Tudományegyetem
Eschbach-Szabó Viktória, Tübingeni Egyetem
Fajcsák Györgyi, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum
Kósa Gábor, Eötvös Loránd Tudományegyetem
Mecsi Beatrix, Eötvös Loránd Tudományegyetem
Salát Gergely, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Szántó Péter-Dániel, Leideni Egyetem
Szilágyi Zsolt, Bölcsészettudományi Kutatóközpont

Szerkesztő
Takó Ferenc

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

A folyóirat korábbi számai és a kéziratok benyújtására vonatkozó információk a <http://ojs.elte.hu/tkt> honlapon érhetők el. A folyóirat stíluslapja alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu e-mail címre kérjük beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2022-ben.
Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest



Felelős kiadó: Borhy László
Felelős szerkesztő: Hamar Imre
Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina
Nyomdai kivitelezés: CC Printing

ISSN 2060–9655 (Print)
ISSN 2786–2976 (Online)

TARTALOM

TANULMÁNYOK

SZABÓ BALÁZS: Tanárok vagy kormánytisztviselők? Egyetemi autonómia, kutatói szabadság a Meiji Japánban.....	1
ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND: A sinojapán írásrendszer hatása a gyorsírásra.....	29
BALOGH MÓNIKA: A kollektívizmus egyes megjelenési formái a japán ipari vállalkozási kultúrában Magyarországon.....	49
JÓNÁS ZSOLT: „Az erényekkel való kitöltődés”. Han Feizi elképzelései az önművelésről.....	87
LITKEI JÁNOS: A kínai írászat története. Egy Ming-kori írászati útmutató ..	105
YE QIUYUE: Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének hallgatói körében végzett motivációkutatás.....	135
VÖRÖS ERIKA: Kígyókultusz Cheju szigetén a <i>ponp’uri</i> -k tükrében	153

IN MEMORIAM

Emlékezés Mártonfi Ferenc (1945–1991) halálának 30. évfordulója alkalmából

BARTOS HUBA: Mártonfi Ferenc halálának 30. évfordulójára	181
OSVÁTH GÁBOR: Mártonfi Ferenc a koreai nyelvről és irodalomról	187
IVÁNYI TAMÁS: Emlékeim Mártonfi Ferencről	191
Mártonfi Ferenc műveinek bibliográfiája (<i>Iványi Tamás</i>).....	197

Emlékezés Szerb János (1951–1988) születésének 70. évfordulója alkalmából

RÓNA-TAS ANDRÁS: Emlékeim Szerb Jánosról	199
--	-----

RECENZIÓK

OLAJOS ISTVÁN: A magyar sinológia nagyjainak nyomában. <i>Művészet, vallás, kultúra. Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére</i> . Szerk.: Csibra Zsuzsanna. Konfuciusz Könyvtár 3. Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2019. <i>Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére</i> . Szerk.: Hamar Imre – Takó Ferenc. Konfuciusz Könyvtár 4. Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2020	207
--	-----

DOMA PETRA: Új fejezet(ek) a japonizmuskutatásban. Mirjam Dénes – Györgyi Fajcsák – Piotr Sławski – Toshio Watanabe (eds.): <i>Japonisme in the Austro-Hungarian Monarchy</i> . Budapest, Ferenc Hopp Museum of Asiatic Arts, 2020	215
PATAKI-TÓTH ANGELIKA: Harminchét év missziós tevékenységének méltó lezárása. Nemeshegyi Péter SJ: <i>A kelet-ázsiai vallások története</i> . Budapest, L' Harmattan Kiadó, 2020.....	219
KRÓNIKA	223
Absztraktok (kínai)	233

TABLE OF CONTENTS

SZABÓ, Balázs: Professor or Civil Servant? University Autonomy, Scholarly Freedom in Meiji Japan.....	1
ALBEKER, András Zsigmond: The Effect of the Sino-Japanese Writing System on the Shorthand Writing Method	29
BALOGH, Mónika: Attributes Related to Collectivism in Japanese Industrial Organizations in Hungary.....	49
JÓNÁS, Zsolt: “Indwelling of the Virtues” – The Thoughts of Han Feizi on Self-cultivation	87
LITKEI, János: The History of Chinese Archery. An Archery Manual from the Ming Era.....	105
YE, Qiuyue: Motivation Research amongst the Students of the Department of Chinese Studies of Eötvös Loránd University.....	135
VÖRÖS, Erika: The Characteristics and Changes of Snake-worship on Cheju Island Examined through Ponp’uri Literature.....	153
 In memoriam.....	 181
 Reviews.....	 207
 Chronicle.....	 223
 Abstracts (Chinese)	 233

目录

萨布 (SZABÓ, Balázs) 教授还是公务员? 日本明治的大学自治 和学术自由	1
阿尔贝克尔 (ALBEKER, András Zsigmond) 中日书写系统对速记 方法的影响	29
貝滿寧 (BALOGH, Mónika) 在匈日本工业组织与集体主义相关 的属性	49
周侗 (JÓNÁS, Zsolt) “内在美德”－韩非子的自我修养思想.....	87
李彦龍 (LITKEI, János) 中国射学史－明代射学指南	105
叶秋月 (YE, Qiuyue) 对罗兰大学中文系学生汉语学习动机的研究.....	135
艾丽 (VÖRÖS, Erika) 透过本解(<i>Ponp'uri</i>)看济州岛蛇崇拜的特征 及变化	153
纪念.....	181
书评.....	207
纪实.....	223
摘要 (中文).....	233

E SZÁMUNK SZERZŐI

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

Kyōto Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Japán nyelv és irodalom szak;
Tōkai Gakuin Egyetem Humán Kapcsolatok Kar; ToBuCo Szakiskola Üzleti
tanulmányok szakirány, óraadó
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7256-7730>
e-mail: kikuchi.anzu@gmail.com

BALOGH MÓNIKA

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japanológia Doktori Program,
PhD-hallgató
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8854-3231>
baloghmonika@student.elte.hu

BARTOS HUBA

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, egyetemi docens / MTA BTK,
Nyelvtudományi Intézet, tudományos főmunkatárs
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0225-1386>
email: bartos@nytud.hu

DOMA PETRA

KRE BTK, Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete, Japanológia Tanszék,
egyetemi adjunktus
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7214-0190>
email: doma.petra@kre.hu

IVÁNYI TAMÁS

ELTE BTK, Orientalisztika Intézet, Sémi Filológiai és Arab Tanszék,
ny. egyetemi docens
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7451-6008>
ivanyi.tamas@btk.elte.hu

JÓNÁS ZSOLT

NKE, ÁNTK, Kína-tanulmányok Tanszék, egyetemi tanársegéd
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0465-7846>
jonas.zsolt@uni-nke.hu

LITKEI JÁNOS

ELTE BTK, Sinológia mesterképzési program, mesterszakos hallgató

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6182-3348>

janos.litkei@gmail.com

OLAJOS ISTVÁN

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia Doktori Program,

PhD-hallgató

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4194-3123>

oliuaab@student.elte.hu

OSVÁTH GÁBOR

BGE Keleti Üzleti Akadémia, megbízott előadó

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4669-8382>

email: osvath.gabor1946@gmail.com

PATAKI-TÓTH ANGELIKA

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japanológia Doktori Program,

PhD-hallgató

ORCID ID: <https://0000-0001-5643-157X>

p3x13w@student.elte.hu

RÓNA-TAS ANDRÁS

SZTE BTK, Altajisztika Tanszék, professor emeritus, akadémikus

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7856-7563>

email: aronatas3@t-online.hu

SZABÓ BALÁZS

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, egyetemi adjunktus

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3661-363X>

email: szabo.balazs@btk.elte.hu

YE QIUYUE

ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, egyetemi adjunktus

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9284-5534>

email: ye.qiuyue@btk.elte.hu

VÖRÖS ERIKA

ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Koreanisztika Doktori Program,

PhD-hallgató

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3049-9909>

era.voros321@gmail.com

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK
2021/2

SZABÓ BALÁZS

Tanárok vagy kormánytisztviselők? Egyetemi autonómia, kutatói szabadság a Meiji Japánban

Abstract

Professor or Civil Servant? University Autonomy, Scholarly Freedom in Meiji Japan

The budding Meiji state, in its pursuit of Western technology, recognised that in order to understand it fully the introduction of basic sciences and scientific methods was also necessary – this led to the establishment of modern Japanese higher education, with the Tokyo Imperial University as its first result. Although in accordance with the development of scientific and academic spheres corresponding ideas of university autonomy and freedom of research were introduced, it was not long before conflict broke out between the government, which was in the very process of creating the ideological foundations of the nation, and academics publishing their results. In this article I aim to examine two of these cases: the Kume incident of 1893 and the Tomizu affair of 1905. Both cases ended with the suspension, and then the dismissal of the professors, but there were significant differences: while in the case of the historian Kume Kunitake the government pushed its decision through without any opposition from the university, the Tomizu affair ended in a scandal which rocked the whole Japanese academic world, forcing the government to retreat.

Keywords: higher education, freedom of research, Meiji Japan, Kume Kunitake, Tomizu Hirono, shinto, Russo-Japanese war

Szinte közhelynek számít, hogy a modern, demokratikus Japán 1945 után született meg, és jutott el sok erőfeszítés, némi szerencse és kemény munka árán oda, hogy az 1980-as évek elejére a világ második legerősebb gazdasága, igazi bezzegország legyen. A háború előtti Japánra használt jelzők az imperialistától a militaristán át a fasisztáig terjednek, azt a képet sugallva, hogy az állam teljes elnyomó hatalma alatt az önálló véleménynek, bármiféle autonómiának, szabadságnak helye sem volt, és valóban, a mindenkori politikai akarattal szembeszegülő politikai állásfoglalásokat szigorúan megtorolták. Azt gondolnánk, ebben a hangulatban az ország vezetői külön odafigyeltek arra, milyen nézetekkel szembesül az ifjúságnak a felsőoktatásban tanuló része, és erős kontroll alatt tartották az egyetemeket, különösen az állami fenntartású, úgynevezett császári

egyetemeket (*teikoku daigaku* 帝国大学) – valójában azonban az egyetemi autonómia az egyik utolsó olyan terület volt, ahol az ott dolgozók fontosabbnak tartották a vélemény szabadságát a lojalitásnál, és kockázatokat is hajlandók voltak vállalni a megóvása érdekében.

Az egyetemi autonómia Európában évszázados eszméje nem volt teljesen ismeretlen Japánban, hiszen az Edo-kor oktatása leginkább magániskolákban, minden állami kontroll nélkül folyt, a korszak második felében felbukkanó, a sóguni kormányzat által működtetett iskolák (például a konfuciánus Shōheizaka gakumonjo 昌平坂学問所 vagy a nyugati tudományokra szakosodott Bansho shirabesho 蕃書調所) inkább kivételnek számítottak. A Meiji-restauráció után kezdődő erőltetett modernizációval együtt Japán vezetői értették a hazai felsőoktatás létrehozásának a szükségességét éppúgy, mint azt, hogy hatékony tudományos kutatás csak úgy valósítható meg, ha az állam a lehető legkevesebbet szól bele a kutatók munkájába, hagyja, hogy érdeklődésük vezesse őket az eredményeik kijelölte utakon – olyan terület ez, ahol a kézi vezérlés még tanszéki szinten is kontraproduktív, még inkább az minisztériumi íróasztalok mögül.¹ Ezt a szabadságot azonban a modernizáció első, intenzív szakaszának lezárulta után támadások érték, amelyekkel kapcsolatban rendkívül érdekes megvizsgálni, mi történt, és mi volt az érintettek, az egyetemi közösség, valamint a kormányzat reakciója. Írásomban két ilyen ügyet, az 1893-as Kume-ügyet és Tomizu Hirono jogászprofesszor 1905-ös felfüggesztésének az esetét vizsgálom meg, tanulságok után kutatva.

A modern japán felsőoktatás születése

Az 1868, a Meiji-restauráció után erőltetett iramban nyugati típusú modernizáción áteső Japán új vezetőinek egyik legfontosabb törekvése az volt, hogy országukat a nyugati nagyhatalmakhoz közelítsék, azokkal egyenrangú státuszt harcoljanak ki számára. Ez a kezdeti időkben vitán felül a nyugati technológia és a mögötte álló nyugati tudomány átvételét jelentette,² és bár az első időkben a jelszó a „nyugati tudomány, keleti morál” volt,³ nem kellett sok idő hozzá, hogy

¹ Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy az egyetemi autonómia és a kutatói szabadság eszményének a pusztá megléte még nem garancia semmire: sokszor elhangzott, hogy Japánban európai értelemben vett kutatói szabadság a császári egyetemeken nem létezett, ezért is tolóthatott a társadalom militáns, szélsőséges irányba – ugyanakkor Németország nagy múltú egyetemeivel az egyetemi szabadság egyik hazája volt, mégis kialakulhatott a hitleri rendszer (Marshall 1977: 20).

² Már az 1868 elején megfogalmazott úgynevezett Ötcikkelyes eskü (Gokajō no seimon 五か条の誓文) egyik pontja is arról szólt, hogy Japánnak keresnie kell a tudást a világban, hogy így erősítse meg saját alapjait (Breen 1996: 410).

³ A hangulatot, ahogy a rohamtempóban modernizálódó ország még mindig őrizte a múltját

rájöjjenek, a technológiai haladáshoz szükséges tudományos módszer elsajátítása és a felnövő generációkba plántálása legalább olyan fontos, mint egyszerűen tervrajzokat másolni, és át kell venni a nyugati társadalomfilozófiai és filozófiai ismereteket is. Sajátos módon ez volt az a terület, ahol teljesen máshogy látták Japán célkitűzéseit és hozzáállását a japánok és az országgal kapcsolatba kerülő külföldiek (kereskedők, tanácsadók diplomaták): míg a helyiek már-már túlzásnak érezték, amilyen messzire mennek a kulturális háttér és a szokások lemásolásában, addig a nyugatiak meg voltak győződve róla, hogy a japánokat csak a technológia érdekli, kulturális változásra nem hajlandók. Amilyen rohamtempóban érte utol Japán technológiailag az irigyelt Nyugatot, úgy adta át az elmaradottsága miatti lesajnálás a helyét egy egyre erősödő aggodalomnak Nyugaton, hogy az ország még mindig elmaradott a jogrend és az általános társadalmi erkölcs területén.⁴

Ennek megfelelően az egyetemalapítások során a szempont a nyugati modell másolása volt, még konfliktusok vállalása árán is: az első császári egyetem, a Tōkyō Teikoku Daigaku 東京帝国大学 (a mai Tokió Egyetem) alapítása előtt Iwakura Tomomi 岩倉具視 volt a kormányzat azon vezetője, aki vállalta az új felsőoktatás alapjainak megvetését, ennek megfelelően már pár hónappal a restauráció után néhány, a bizalmát élvező embert bízott meg azzal, hogy dolgozzák ki az első japán egyetem koncepcióját. Éveken át tartó küzdelem kezdődött meg azonban ekkor három csoport között az új felsőoktatás központi szerepéért: az akkoriban (ahogy a Tokugawa-kor során mindvégig) értelmiségnek számító konfuciánus tudósok (*jusha* 儒者), a restaurációt saját szellemi terméküknek tartó kokugaku tudósok (*kokugakusha* 国学者) és a nyugati tudományokra felkészült, a kor szelleméhez legjobban illeszkedő *yōgakusha*-k 洋学者 között. A kokugaku képviselői a restaurációs időket megelőző zavaros másfél évtizedben élesen szembenálltak az ország megnyitását, a nyugati országokkal való kapcsolatfelvételt támogató *yōgakusha*-kkal, akiknek fő intézményét, az edo-i Yōgakusho-t 洋学所 még a Tokugawa-kormányzat hozta létre. Az első konfliktus azon a vonalon robbant ki, hogy a magukat a restauráció szellemi atyjainak tartó kokugaku tudósok szerint a korábbi sōguni kormány által hivatalba helyezett, nyugati tudományokat művelő tanárok lényegében a győztes, császárpárti oldal politikai ellenfelei voltak, retorzió nélkül maradásuk, sőt intézményük fenntartása felháborította őket.

is, szépen fejezi ki Basil Hall Chamberlain, a Tokiói Császári Egyetem brit származású professzorának híres mondása: „végigélmi Japán átmeneti korszakát azt jelenti, az ember természetellenesen öregnek érzi magát: itt vagyunk a modern korban, mégis pontosan emlékszünk a középkorra is” (Chamberlain 1890: 1).

⁴ Hall 1965: 9.

A kezdeti időben, amíg a kormányzat még Kiotóban működött, és a kormányzati szervek kialakítása a Heian-kori állami berendezkedés „újraélesztésének” szándékával, azon intézményeket újraélesztve zajlott, a kérdés az volt, hogyan, kiknek a részvételével szerveződik meg a Daigakuryō 大学寮, az ókori japán állam tudományos szervezete, amely a várakozások szerint afféle állami egyetem lett volna. Mivel a *kokugakusha*-k intézménye, a Kōgakusho 皇學所 Kiotóban működött (vezetője a kokugaku nagy alakjának, Hirata Atsutane-nak 平田篤胤 az örököse, Hirata Kanetane 平田鍊胤 volt), jó esélyük látszott arra, hogy az ő iskolájuk legyen az új egyetem alapja,⁵ elképzelésük szerint a humántudományok oktatásának a kokugaku lett volna a központi eleme, más tudományágak, mint a konfuciánus tanulmányok vagy a nyugati filozófia csak kiegészítő képzésként csatlakoztak volna ehhez. A *kokugakusha*-k mozgástere nagyban leszűkült, amikor a főváros Kiotóból Tokióba került, reményeik, hogy intézményük egy az egyben alakulhat át egyetemmé, végképp szertefoszlottak, amikor a kormányzat döntést hozott arról, hogy egy központi állami egyetemet alapítanak, amely alá fog tartozni minden fontosnak tartott tudományág.

Az új intézmény három karral (iskolával, ahogy akkor nevezték) nyitotta meg kapuit, a fő karnak számító Daigakkō 大学校, amely a humántudományok oktatásáért felelt, mellett a Keleti Iskola (Daigaku-tōkō 大学東校) orvosi karként működött, a Déli Iskola (Daigaku-nankō 大学南校) pedig a többi nyugati tudományág oktatását végezte. Bár Hiratáék törekvése, hogy az egész egyetemet ellenőrzésük alá vonják, kudarcot vallott, a Daigakkō tizenöt professzori helyéből hetet ők szereztek meg, a karon folyó kutatás fő feladatául pedig a kormány „a *kokutai* 国体 (nemzeti egység) mibenlétének és a *kōdō* 皇道 (császári út) feltárását” jelölte meg. Az először a restaurációban érdemeket szerzett tosa-i *daimyō*, Yamanouchi Yōdō által elnökkölt egyetemen nem kellett sokáig várni az első konfliktusok kirobbanására: a *kokugakusha*-k és a konfuciánusok összekülönböztek azon, hogy a fő karon folyó oktatásban milyen szempontok alapján válasszák ki a tanulmányozandó szövegeket, és azokat milyen központoszással (japán szórend szerint átformálva vagy őrizve az eredeti kínai szerkezetet) kell felolvasni, valamint azon is, hogy az egyetemi ünnepeket miként tartsák. Az addigi rendszer az volt, hogy a konfuciánus iskolákban Konfuciuszhoz kapcsolódó ünnepeket tartottak, a kokugaku iskoláiban pedig a japán isteneknek szenteltek – az ellentét odáig jutott, hogy az akkori kormányzati rendszer „képviselőháza”, a Shūgiin 衆議院 elé került az ügy, amely 1869-ben a *kokugakusha*-knak kedvező döntést hozott, elrendelve, hogy a japán ünnepeket tartsák, a szövegeket japán központoszással olvassák fel, sőt helyt adva annak a *kokugakusha*-k részéről megnyilvánuló követelésnek is, hogy a tananyagból

⁵ Az új állam ideológiai alapját jelentő japán nacionalizmust, mondhatjuk, a kokugaku „találta fel” (Teeuwen 1997: 295).

maradjanak ki Menciusz bizonyos szövegei, amelyek szerintük ellenkeztek a *kokutai* eszméjével.

A *kokugakusha*-k győzelme bár teljesnek látszott, nem tartott sokáig, közvetve pedig majdnem az egyetem bukásához vezetett. 1871-ben a kormányzat a vitákra és az elavult struktúrára hivatkozva megszüntette az egyetemet közös intézményként, és ez leginkább a fő, humántudományi kar tanáira sújtott le: az oktatók szétszóródtak, sokan az állami bürokráciába kerültek, mások, mint maga Hirata is, visszamentek a magániskoláikat irányítani – a tizenöt professzorból mindössze kettő kapott később szerepet az újraalakuló egyetemen. Az 1870-es évek során jellemzően az egyes minisztériumok gondoskodtak a hozzájuk szakmailag kötődő felsőoktatás működtetéséről, a Közmunkák Minisztériuma mérnöki, az Igazságügyminisztérium jogi iskolát alapított, a Külügyminisztérium pedig idegen nyelvi intézetet hozott létre, 1874-től a Pénzügyminisztérium is indított közgazdaságtani kurzusokat.⁶ Az első Meiji-kori egyetem túlélője a Déli Iskolából kialakított Kaisei Gakkō 開成学校 volt, amely az Oktatási Minisztérium alá tartozott, nyugati természet- és műszaki tudományokat oktatva.

Hazai, képzett szakemberek kibocsájtására képes felsőoktatás híján a korai Meiji-kormányzat két területre összpontosított: külföldi szakemberek Japánba hívására és japán diákok nyugati tanulmányainak a szervezésére. Utóbbi projektet erős kezdés után (1869–1870-ben százhetvennégy diákot küldtek ki nyugati intézményekbe) a rendkívül magas költségek miatt visszavágták, 1873-ban mindenkit hazarendeltek, és a program csak 1875-ben indult újra, jóval kisebb létszámmal, a következő tíz évben összesen ötvennyolc diák tanulhatott külföldön állami pénzen. A külföldi szakemberek Japánban való foglalkoztatása bár szintén óriási költségekkel járt (az egyes szakmákban Nyugaton megszokott fizetéseknel csak jóval magasabb bérrel lehetett külföldieket az akkor még veszélyesként számon tartott országba csábítani), kettős haszonnal kecsegtetett, hiszen ezek az emberek amellet, hogy működtették a Japán számára oly szükséges technikai rendszereket és technológiákat, a velük dolgozó japánok oktatásával a jövő japán szakembereinek a képzésében is részt vettek. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy bár a japán kormányzat deklarált szándéka a „gyakorlati tudományok” (*jitsugaku* 実学) átvétele volt, azon belül is a hadsereg és az ország infrastruktúrájának a fejlesztését szolgáló tudományok lettek favorizálva, a meghívottak szakterület szerinti megoszlását figyelembe véve világos, hogy szintén fontosnak tartották a társadalom átalakítását és a kulturális fejlődést is

⁶ Marshall 1977: 73. A külföldi szakemberek Japánban való foglalkoztatása nem a Meiji-restauráció után kezdődött: már 17. századi előképei voltak ennek holland orvosok formájában, 1854 után pedig a Nagasaki tengerészeti iskolában huszonnégy holland hajózási szakember oktatott (Jones 1974: 308).

– a Japánban dolgozó nyugati szakemberek mintegy fele olyan területekről jött, amelyet ma bölcsészettudománynak vagy társadalomtudománynak neveznénk.⁷

1877-ben a Kaisei Gakkō-t átnevezték Tōkyō Daigaku-ra 東京大学, a „császári egyetem” (*teikoku daigaku* 帝国大学) címet hivatalosan csak 1886-ban kapta meg az intézmény, amely igen gyorsan nőtt, sorra olvasztva magába a minisztériumok alatt működő felsőfokú iskolákat: még 1877-ben hozzá került az addig önállóan tevékenykedő nyugati orvostani intézet, 1886-ban a mérnöki iskola és az állami levéltár, 1890-ben pedig mezőgazdasági kart alapítottak, egyben megszüntetve a Mezőgazdasági Minisztérium addig külön fenntartott hasonló iskoláját. Mindezeket a karokat azon a területen gyűjtötték össze, amely a Maeda daimyō család edo-i rezidenciája volt korábban Tokió Bunkyū 文久 kerületében – a mai napig ez az egyetem fő kampusza. A minisztériumok alatt működő iskolák közül legtovább az Igazságügyminisztérium jogi iskolája őrizte meg függetlenségét (pontosabban a minisztérium alá tartozását), ám 1884-ben a kormány bezáratta, és az egyetemnek adott felügyeleti jogot minden jogi képzés fölött, beleértve még a magánkézben levő jogi iskolákat is – ez alapozta meg a Tokiói Egyetem későbbi, a japán elit képzésében betöltött egyedülálló szerepét.⁸

Az egyetem újraindulását követő éveiben még nagyon magas (kétharmad körüli) volt a külföldi oktatók aránya, ez azonban gyorsan csökkent, 1890-re már húsz százalékra esett vissza – ez persze azt is jelentette, hogy rohamléptekkel haladt az új, japán oktatók képzése, akik közül sokan meglepően fiatalon lettek professzori székbe és magas tisztségekbe helyezve, Hozumi Nobushige 穂積陳重 például négy év angliai és két év berlini tanulmányi idő után huszonöt évesen tért vissza Japánba, hogy a következő évben már teljes professzor és a jogi kar dékánja legyen az egyetemen. A bölcsészettudományi kar kivételével jellemző volt az oktatói gárdára, hogy valamennyien külföldi tanulmányokban vettek részt, ezt nagyban megkönnyítette az is, hogy az egyre szűkösebb lehetőségek odaitéléséről (az 1870-es, 1880-as években már csak évi nyolc-tíz tanuló mehetett külföldre állami pénzen) éppen az egyetem tanárai dönthettek, nem csoda, hogy volt olyan év, amikor minden ösztöndíjas a Tokió Egyetem diákja volt. A bölcsészettudományi karon annyiban volt más a helyzet, hogy az ottani professzori státuszok között több mint a fele a kínai és japán tanulmányok oktatóinak volt fenntartva, ezek a tanárok jellemzően idősebb, még a Tokugawa-korban tanult emberek voltak, míg a fennmaradó állásokat nyugati filozófiát és társadalomtudományokat tanító fiatalabb oktatók töltötték be.

Az egyes karok, tanszékek oktatói gárdájának az utánpótlása hasonló módon kezdett működni, ami azután minta lett a többi császári egyetem számára is.

⁷ Marshall 1992: 29–30.

⁸ Az egyetemnek a korabeli japán gazdasági elit képzésében betöltött fontos szerepéről lásd Marshall 1967.

A jellemzően egy elit középiskolából az egyetemre bejutó és valamely professzor figyelmét felkeltő hallgató a diploma megszerzése után rövid ideig tanársegéd lett a professzor mellett, majd annak segítségével külföldi tanulmányútra ment, ahonnan visszatérve professzori kinevezés várta őt még mindig a patrónus professzor szárnyai alatt, akinek azután az örökébe is lépett később. A kor elitjébe való betagozódásukat segítette az is, hogy szokásosan olyan családokból érkeztek, ahol a tudást nagy becsben tartották, legtöbbször tanárok, orvosok voltak a szülei, testvéreik is értelmiségi pályára mentek. Szokásosnak számított az is, hogy a professzorok ígéretes tanítványaik közül választottak férjet lányaik számára, tovább erősítve az egyetemi világ elkülönülő kaszttudatosságát.

A japán állam vezetői kezdettől fogva nagy szerepet szántak az állami egyetem oktatóinak az ország működtetésében, a közvélemény formálásában is, amit státusszal és fizetéssel is jutalmaztak: a köztisztviselők 1890-ben átdolgozott rendszerében az egyetemi karok dékánjai a *chokunin* 勅任 (közvetlenül a császár által kinevezett) rangba tartoztak, amely a második legmagasabb rang volt a rendszerben, a professzorok pedig a közvetlenül ez alatt elhelyezkedő *sōnin* 奏任 (felirattal kinevezett) számítottak, mindez az állami bürokrácia felső nyolc százalékába helyezte őket. A komoly várakozás, amellyel az állam tekintett rájuk, a fizetésükben is megjelent: míg a *sōnin* fokozat átlagfizetése évi kilencszáznegyven yen volt, a professzorok éves fizetését ezer és háromezer yen között határozták meg. Az akkor már működő magánegyetemek, mint a Keiō 京王 vagy a Waseda 早稲田 fizetései eltörpültek ezek mellett a juttatások mellett. Mindemellett az állam úgy is hasznosítani kívánta az általa finanszírozott állami egyetem professzorainak a tudását, hogy számos minisztériumi bizottságban, döntéshozói testületben kellett szakértőként részt venniük, a jogi kar tanárai pedig aktív szerepet vállaltak a törvények szövegezésében is, ami azon túl, hogy plusz honoráriumot jelentett a számukra, bekapcsolta őket az államirányítás rendszerébe is, növelte befolyásukat és kapcsolati hálójukat az állam vezetésében.

A teljesen egyértelmű törekvés az állam részéről, hogy a császári egyetemet saját intézményének tekintse, státusszal, fizetéssel és kormányzati megbízatásokkal kösse magához a professzorokat, ugyanakkor nem eredményezte azt, hogy ezek az emberek ne lettek volna tisztában azzal, mit jelent az egyetemi autonómia vagy az oktatás, kutatás szabadsága. Köreikben jól ismertek voltak azok a viták, amelyek már a Meiji-kor elején, a Meirokusha 明六社 néven ismert filozófiai kör tagjainak vezetésével folytak, és a kör egyik szószólójának, Fukuzawa Yukichi-nek 福沢諭吉 a kirohanásai állam és tudomány szétválasztása érdekében (Fukuzawa az állami egyetemek által háttérbe szorított magánegyetemek egyikének, a Keiō-nak az alapítójaként is érintett volt a kérdésben). Ezen túl, ahogy már szó esett róla, az oktatók nagy része külföldet megjárt,

nyugati egyetemeken tanult emberként tisztában volt az ottani elképzelésekkel is, az egyetemi tanárok közössége pedig egyre markánsabb formát öltött, mint ahogy látni fogjuk, nemcsak egy adott intézményen belül, de egyetemeken átnyúló, sőt a magánszektorig érő érdekszövetséget hozva létre.

Az állam, illetve annak vezetői jelentős szerepet játszottak a magánegyetemek alapításában is, erre jó példa a Takushoku 拓殖 Egyetem: ezt az iskolát az 1899-ben megalakuló Taiwan Egyesület (Taiwan Kyōkai 台湾協会) hozta létre, amely egyesület elnöke Katsura Tarō akkori hadügyminiszter volt. Az iskola eredeti neve a Taiwan Egyesület Iskolája (Taiwan Kyōkai Gakkō) volt, és azzal a céllal jött létre, hogy Japán frissen szerzett tajvani gyarmata és egyéb külföldi érdekeltségei számára képezzenek hivatalnokokat és ott vállalkozni képes üzletembereket. Ennek megfelelően mandarin kínait és tajvani dialektust, angolt, orosz és koreait tanítottak a nemzetközi jog, közgazdaságtan, diplomácia- és gyarmattörténet mellett – az iskola, bár alapításakor a kormánytól való függetlenségét és politikamentességét hangsúlyozták, már a kezdetekkor évi tízezer jent kapott Tajvan japán kormányzójától, diákjai és az ott végzetek pedig tolmácsként és hírszerzőként is segítették a japán birodalmi törekvéseket Koreában, Mandzsúriában és Mongóliában is.⁹

Annak ellenére, hogy mint láthattuk, az állam az egyetemeket állami intézményeknek tekintette, és semmilyen törvényi garanciát nem szolgáltatott a független működésük biztosítására, az egyetemi autonómia ténylegesen mégis megvalósult. Az egyetem minden személyi, tanrendi és belső kutatásfinanszírozási kérdéseit a rektor döntésére bízta, aki viszont az egyes karokra vonatkozó ügyeket a dékánokra bízta, mellette pedig egy rangidős professzorokból álló tanácsadó testület működött, ahogy a dékánok is a kar professzorainak bevonásával (*shijunkai* 諮詢会, amolyan Kari Tanács, persze hallgatói képviselő nélkül) hozták meg döntéseiket. A Tokiói Császári Egyetemnek eredetileg öt kara volt (1918-ig ezeket iskoláknak, *gakkō* 学校 hívták): jogi, orvosi, mérnöki, természettudományi és bölcsészettudományi, ezekhez csatlakozott a mezőgazdasági (1890) és a közgazdaságtudományi (1919). 1897-ben nyílt meg a második császári egyetem Kiotóban, ettől kezdve az addig pusztán Teikoku Daigakunak, Császári Egyetemnek nevezett tokiói egyetem a Tokiói Császári Egyetem nevet viselte, megkülönböztetendő a Kiotói Császári Egyetemtől.¹⁰

Az első komoly megrendelési kísérlet a császári egyetemre vonatkozóan Mori Arinori 森有礼 oktatási miniszterre történő kinevezése, 1885. december 22-e után zajlott le. Az alkotmányozási folyamat részeként ekkor állt fel Japán első kabinetrendszerű kormánya Itō Hirobumi 伊藤博文 vezetésével, és Mori az ország történelmének első oktatási minisztere lett. Őt bár szoros kapcsolatok

⁹ Lone 2000: 54–55.

¹⁰ Smith 1972: 6.

fűzték az egyetem számos professzorához, óriási küldetéstudattal látott neki a szívügyének számító oktatás átalakításának, ami nagyon hamar szembe is állította őt az egyetem rektorával, Katō Hiroyuki-val 加藤弘之, aki le is mondott posztjáról – helyette Watanabe Kōki-t nevezték ki, aki még sohasem dolgozott az oktatásban, azt megelőzően Tokió főpolgármestere volt. A miniszter hadat üzent a karok addigi önállóságának, megszüntette a dékánok mellett működő *shijunkai* bizottságokat, helyette egy egyetemi szintű tanácsot (*hyōgikai* 評議会) hozott létre, amelybe minden kar két főt delegálhatott, ám egy idő után már csak a dékánok kaptak meghívást. A miniszter igénye az egyetem fölötti nagyobb ellenőrzésre részben azzal volt magyarázható, hogy az alkotmányozási folyamat derekán járt a kormányzat (ez majd az 1889-es Meiji-alkotmányban tetőzik), amely munkában a Tokiói Császári Egyetem számos professzora részt vett, akadémiai szabadságuk biztosítása pedig azzal a félelemmel tölthette el Mori-t, hogy a jogalkotási folyamat kicsúszik a kormány vezetőinek kezéből.

Az egyetem már 1888-ban megpróbált fellépni jogainak csorbitása ellen: miután belátták, hogy az oktatási miniszter nem téríthető jobb belátásra, fiatal, nyugati tanulmányútjaikról nemrég visszatért oktatók egy csoportja Matsukata Masayoshi pénzügyminisztert kereste fel, hogy arra kérjék őt, vesse latba befolyását egy nyugati mintájú, önrendelkező egyetem létrehozása érdekében – az egyetem presztízsét jól mutatja, hogy még alacsony beosztású oktatói is be tudtak jutni egy miniszterhez. Ugyanakkor Matsukata nem vállalta fel a kormányon belüli konfliktust, ezért támogatása elmaradt. Minden megváltozott azonban a következő év, 1889 elején, amikor az új alkotmány kihirdetésének ceremóniájára igyekvő Mori Arinori oktatási minisztert egy szélsőjobboldali merénylet megkéselte, és a miniszter még aznap belehalt sérüléseibe.¹¹ Nem sokkal később az egyetem professzorainak egy csoportja beadványt nyújtott be a kormányhoz javaslataikkal, ebben egy, a minisztérium hatalma alól kiszabaduló, önrendelkező egyetem képét vázolták fel. Elképzelésük szerint a rektort nem a kormány, hanem a császár nevezte volna ki, melléje az oktatók szavazatai alapján egy rektorhelyettest választottak volna, aki egyben a szenátus elnöke is lenne, amelynek huszonöt tagját a karok választanák. A dékánokat szintén az adott kar oktatói választanák három évre többségi szavazással, az oktatói kinevezéseket pedig a kari tanácsok hoznák meg, amelyeknek az adott kar összes teljes állású professzora a tagja volna. Ennek a beadványnak nem volt ugyan

¹¹ A Mori elleni merényletnek nem volt köze az egyetemmel vívott harcához, a nyugatias gondolkodású és viselkedésű minisztert sokan gyűlölték a szélsőjobboldalon – olyan pletyka is terjedt róla, hogy a sintó legszentebb helyére, az Ise-templomba látogatásakor nem volt hajlandó levenni a cipőjét, így meggyalázta a templomot. Ha ez talán nem is volt igaz, az biztos, hogy a szélsőségesen Nyugat-barát Mori komolyan javasolta a japán nyelv elhagyását a gyorsabb nyugatizálódás érdekében (Hall 1965:12).

közvetlen hatása a kormány felsőoktatási politikájára, de 1893-ban az oktatási minisztérium módosította az egyetem működéséről szóló rendeletét, a módosítás pedig számos enyhítést tartalmazott Mori szabályozásához képest, ha úgy tetszik, az egyetemi autonómia javára: az új szövegben a rektor már nem a miniszter utasításai (*mei* 命), hanem felügyelete (*kantoku* 監督) alatt működött, az oktatói kinevezésekhez és felmentésekhez pedig beillesztették, hogy azokat bár a miniszter hozza meg, de „a rektor ajánlásai” szerint.

Az egyetem tanárainak társadalmi helyzete és véleményük kinyilvánítására vonatkozó lehetőségei újra és újra kérdéssé váltak: az egyetemről szóló 1881-es kormányrendelet a tanárokat a közszolgálat tagjaivá tette, ezzel viszont érvényes lett rájuk a közszolgálati alkalmazottakra hozott 1871-es rendelkezés, amely kimondta, hogy nem bírálhatják nyilvánosan a kormány bel- vagy külpolitikáját – természetesen nem fogalmazva meg pontosan, mi számít nyilvánosnak. Mindez nem igazán okozott problémát egészen az első képviselőházi választásokig 1890-ben, amely után viszont a japán politikában megjelent a hivatalos ellenzéki politizálás mint olyan, meglehetősen felkészületlenül érve a kormányzatot. Attól kezdve a japán kormány vezetőinek (akik még mindig nagyrészt a restaurációban magukat kitüntető, ifjúkorukat a Tokugawa-időszakban töltött emberek voltak) meg kellett ismerkedniük azzal, hogy a képviselőházban jelen levő ellenzéki pártok „hivatalból” bírálják a kormányzatot, és nekik érvekkel kell megvédeniük a kormány politikáját. Ez felértékelte a császári egyetem tanárainak hozzáértését és szolgálatait, akikre a kormány tanácsadókként, szakértőkként és álláspontjának vitaképes védelmezőiként is igényt tartott.

Ezzel egy időben viszont a politikai vezetés szerette volna elérni, hogy ellenfelei ne használhassák fel ellene az egyetemen felhalmozódott tudást: a parlament megalakulása után majd évente rendeleteket adtak ki, amelyben figyelmeztették a császári egyetem tanárait és diákjait, hogy „az oktatás függetlenségének megőrzése érdekében” tilos részt venniük politikai kampányokban és tevékenységekben. Az, hogy az egyetem tanárait a kormányzat fontos partnereinek látta az ország irányításában, jól látszott az állami elismeréseikben is, amelyeket kaptak: ezek között az egyik első a *hakushi* 博士 cím volt. Ez a cím (amely ma a PhD tudományos fokozatnak felel meg) eleinte a mai használathoz hasonlóan az egyetem által adományozott, a professzori kinevezéshez szükséges cím volt ugyan, de 1888-ban új rendelkezés jelent meg, amelyben ezt a titlust a tudományhoz való kiemelkedő hozzájárulás jutalmazására a kormány által odaítélt címként határozták meg (bár az ebben részesülők későbbi névsorát nézve egy sor bírón, kormányalkalmazásban álló jogászon túl szép számmal találunk minisztereket és más, az állami bürokrácia csúcsán álló, tudományon kívüli embereket is), és bőven részesítették benne a császári egyetem profeszszorait. Az 1888 és 1917 között kiadott kétszázhetvenöt *hakushi* cím harmadát

az ott oktatók kapták meg, a kép csak 1897, a Kiotói Császári Egyetem alapítása után lett árnyaltabb – a *hakushi* címek mintegy háromnegyede jutott egyetemi tanároknak, a maradékot politikusok kapták meg. Ezen túl az állami elismertség másik jelzése a felsőházi taggá történő kinevezés volt: 1890–1891-ben az első parlament felsőházába tizenöt egyetemi oktató került be a Tokiói Császári Egyetemről, akik szakértelmét és vitakészségét azután a kormány a felsőházi vitákban és a törvényjavaslatok elbírálásánál is igyekezett kihasználni.

Ahogy Japán befejezte az alkotmányozási folyamatot, 1889-ben kihirdették a Meiji-alkotmányt, a következő évben megalakult az első parlament, és ugyanabban az évben kiadták az oktatásról szóló császári rendeletet, új lendületet kapott a nacionalista kultusz építése is, amelynek gyorsan meg is lettek az áldozatai. Már 1888-ban meghurcolták Naka Michiyo-t 那珂通世, amiért publikálta megállapítását, hogy a Nihonshoki korszakolása szerint Nintoku császár két fia is az anyjuk halála után született,¹² 1891-ben pedig a jeles keresztény háttérű gondolkodót, Uchimura Kanzō-t 内村鑑三 felségárulás vádjával eltávolították a középiskolából, ahol tanított, mert hitére hivatkozva nem volt hajlandó meghajolni a rendelet minden osztályteremben kifüggesztett példánya előtt. A kifüggesztett rendelet előtti meghajlás gondot okozott a keresztény tanároknak, amit az új kurzus támogatói nem haboztak kihasználni, 1892-ben a császári egyetem első japán származású filozófiaprofesszora, Inoue Tetsujirō az ügy kapcsán a teljes japán keresztény közösséget vádolta meg a császár iránti tisztelet hiányával. A téma összekapcsolódott a családjogi törvényekről folyó vitával is, számos japán keresztény szerző (a legismertebb köztük talán Tamura Naooimi 田村直臣 volt) kemény támadásokat kapott a hagyományos konfuciánus-buddhista családfelfogás kritikájáért.¹³

A Kume-ügy

Nem sokkal később az új politikai kurzus (amelyet lelkesen támogattak jobboldali sajtóorgánumok) megtalálta első célpontját a császári egyetemen is, Kume Kunitake 久米邦武 történészprofesszor személyében, ez tekinthető az első, kormányzati szintről elrendelt, egy kutató felmentésével végződő esetnek.¹⁴ Kume jól ismert alakja volt a formálódóban lévő modern japán törté-

¹² Naka azon kijelentése is botrányt kavart, hogy a krónikákban olvasható kivételesen hosszú uralkodási idők úgy jöttek létre, hogy a krónikák szerkesztői egyszerűen elosztották az uralkodók számával az első császár, Jinmu trónra lépésének állítólagos időpontjától azokig az V. század végi uralkodókig eltelt időszakot, amikortól az uralkodók uralkodási idejét egyáltalán feljegyezték (Mizoguchi 2013: 12).

¹³ Mehl 1993: 338.

¹⁴ Brownlee 1983: 165.

nettudománynak, hírnevét még Iwakura Tomomi személyi titkáráként alapozta meg, akit elkísért 1871–1873 között a nyugati államokat bejáró körútjára, és ő írta meg az utazás hivatalos krónikáját *A teljes jogú követ amerikai és európai tanulmányútjának krónikája* (*Tokumei zenken-shi beiō kairan jikki* 特命全權大使米欧回覧実記) címmel, majd 1888-ban a császári egyetem történészprofesszora lett, mellette ellátta a szintén az egyetemen készülő, Japán modern történetéről szóló mű főszerkesztői feladatait is. Kume munkái jól ismertek voltak szakmai körökben, a történészek új generációjához tartozott, akik a történelem forráskritikai tanulmányozásában látták az egyetlen lehetséges utat – annyiban különbözött talán pályatársaitól, hogy többnek érezte a történész felelősségét a források egyszerű kutatásánál.

Kume felszólalt az ellen a konfuciánus gyakorlat ellen (bár ő maga az egyetem bölcsészettudományi karának azon oktatói közé tartozott, akik konfuciánus háttérrel rendelkeztek, szemben a kokugaku vonalról érkezettekkel), hogy a történelemből folyton „tanulságokat” próbáljanak levonni, és a történelmi eseményeket tanmeseként adják elő, a történelmi alakokat pedig „hősökként” állítsák az új nemzedékek elé, ahogy ennek hangot is adott *A történelmet a moralizáló hagyománytól megszabadítva kell szemlélni* (*Kanzen chōaku no kyūshū o aratte rekishi o miyo* 勸善懲惡の旧習を洗って歴史を見よ) című tanulmányában.¹⁵ Illusztrálandó törekvését kritikai vizsgálat alá vetette a *Taiheiki-t* 太平記, ezt a XIV. századi történelmi krónikát, amelyet a déli udvarhoz, azaz a rövid életű, a samurájkormányzat ellen végrehajtott császári restaurációs kísérlethez kötődő szerzők írtak, ezért a Meiji-korban a samurájhatalom hétszáz évét a gonosz uralmának tekintő „kormányhoz közel álló” teoretikusok nagy becsben tartották, mint a sötétben is pislákoló (a császárhoz való) hűség bizonyítékát. Vizsgálatai eredményét a provokatív *A Taiheiki-nek nincsen történettudományi értéke* (*Taiheiki wa shigaku ni eki nashi* 太平記は史学に益なし) címmel publikált esszéjében foglalta össze, amelyben nagy gonddal elemezte a krónikában leírt eseményeket, összevetve azokat más szövegekkel és újonnan felfedezett forrásokkal, és arra a következtetésre jutott, hogy a *Taiheiki* narratívája túlnyomórészt egyszerű mese.¹⁶

Kume írásai nem a legjobb időben jelentek meg: a kormányzat támogatásával éppen „szakemberek” sora dolgozott azon, hogy miután a Nyugathoz való technológiai felzárkózást és Japán modernizálását sikeresen befejezettnek tekintették, egy újfajta nacionalizmust plántáljanak el a köztudatban, amely

¹⁵ Egyik korai, nagy vitát kiváltó eredménye volt Shōtoku 聖徳 herceg történetiségének a róla szóló forrásanyag kritikai vizsgálatán keresztül történt kétségbe vonása (Pradel 2014: 191).

¹⁶ Kume kritikája nem csak a *Taiheiki*-re sújtott le, majd minden történelmi forrással kapcsolatban fenntartotta kritikai attitűdjét, gyakran hívta fel arra is a figyelmet, hogy ezeknek a szövegeknek 70-80%-a csak másolatokban maradt fenn, az eredetit nem ismerjük (Kume 1989: 519).

törekvésben pedig az „emlékezetpolitika” fontos eszközzé vált, például olyan korai császárhú hősök kiemelésével, mint Kusunoki Masashige 楠木正成 vagy Kojima Takanori 小島高德, akik mindketten kizárólag a Taiheiki-ben bukkantak fel.¹⁷ Utóbbinak Kume még a pusztá létezését is kétségbe vonta, amiért megkapta a jobboldali sajtóban a „kitörlés doktora” (*massatsu hakase* 抹殺博士) gúnynevet. Kume személyével szemben tehát már addig is komoly ellenérzések halmozódtak fel, nem sok kellett a robbanáshoz – ebben a helyzetben jelentette meg a sintóról szóló tanulmányát.¹⁸

Ez az írás, ami *A sintó egy, a természet tiszteletén alapuló régi szokás* (*Shintō wa saiten no kozoku* 神道ハ祭天ノ古俗) címmel jelent meg több részben a *Shigaku zasshi* 史学雑誌 szakfolyóirat 23–25. számában, 1891. októbertől decemberig, eleinte nem váltott ki komoly érdeklődést szakmai berkeken túl, ám felfigyelt rá a *Shikai* 史海 című, népszerű történelmi ismeretterjesztésre szakosodott folyóirat főszerkesztője, amelynek a 8. számában, 1892. január 25-én publikálták a szöveget. Az esszé szándékosan provokatív hangvételű volt, a lényegét összefoglalva arról szólt, hogy a sintó a természetimádat kultusza, ami nem sokat változott Japánban az ősidők óta – ezek a kultuszok az emberiség hajnalán alakultak ki, amikor az ember még teljesen az elemeknek kiszolgáltatva élt. A legnagyobb sintó ünnepek ennek megfelelően termékenységi rítusokból erednek, ahogy az Ise-szentély is a természet kultuszának a központja, annak a Napistennőhöz kapcsolása egy későbbi döntés volt. Bár a sintóra hatottak a Japánba bejutó későbbi eszmék, mint a buddhizmus, a konfucianizmus vagy a yin-yang elmélet, alapjaiban még mindig változatlan, és semmiképpen sem felel meg egy fejlettebb vallásnak, amelynek dogmatikája, morálja van.¹⁹

Ezek a nézetek természetesen a mai kutató számára semmi meglepőt nem tartalmaznak,²⁰ de a korban sem voltak ismeretlenek – sokkal keményebb bírálatok is érték a japán ösvallást az 1870-es években, még kormányzathoz közel állók részéről is. Az az állítása pedig, hogy a sintó igazából nem is tekinthető vallásnak, valójában találkozott a hivatalos kultúrpolitika álláspontjával: az állami sintót igyekeztek elkülöníteni a vallási tevékenység minden formájától, megtiltották például a sintó papok számára, hogy a közoktatásban etika- vagy

¹⁷ Kusunoki-val kapcsolatban Kume olyan pontatlanságokra mutatott rá a krónika szövegében, amelyek ha a létezését nem is, de a vele kapcsolatos események időpontját mindenképpen kétségbe vonta (Maeda 2012: 254).

¹⁸ Mehl 1993: 340–341.

¹⁹ Mehl 1993: 341–342. Modern kutatók arra is felhívják a figyelmet, hogy a sintó éles elválasztása a buddhizmustól, amelyet a Meiji-időszakban kormányzati szintről szorgalmaztak, megfosztotta azt attól a magas szintű vallásos filozófiától, amit japán gondolkodók sora dolgozott ki addigra, valójában egy primitív természetvallássá degradálva azt (Kuroda et al. 1981: 19).

²⁰ Az Ise-szentély rítusainak buddhista eredete például széles körben elfogadott (Kuroda et al. 1981: 3).

hittantanárként tevékenykedjenek, vagy temetési szertartásokat vezessenek, azzal a nyilvánvaló szándékkal, hogy a sintó Japán ideológiájaként fölülte álljon a vallási életnek, vagyis mindenféle vallású japán állampolgár azonosulhasson vele.²¹ Az első reakciók a cikkekre a pozitívtól a közömböségig terjedtek, több lap is jó kritikákat hozott le róla, méltatták a szerző bátorságát, amellyel az érzékeny témához nyúlt, néhányan vitatkoztak vele, de tudományos alapokon, igaz, volt olyan recenzió is, amelyik felvetette, hogy a császári intézmény iránti tisztelet egyáltalán megenged-e ilyen vizsgálódásokat. Az igazi botrány akkor tört ki, amikor 1892. február 28-án a sintoista magániskola, a Dōseikan 同性館 négy tanára látogatást tett Kume házában, ahol öt órán keresztül vitatkoztak vele az írás tartalmáról, majd az egész vitát (a saját nézőpontjukból) cikk formájában jelentették meg a Tōkyō Nichinichi Shinbun 東京日日新聞 március 4–6. közötti számaiban.²²

A találkozó Kume vitapartnereinek beszámolója szerint azzal végződött, hogy a professzor ígéretet tett rá, visszavonja az írását, nem azért, mert nem igaz, amit leírt, hanem mert belátja, nagy az esély arra, hogy félreértik a szavait. Ez valóban meg is történt – Kume március 3-án több lapban megjelenő újsághirdetésben jelentette be, hogy visszavonja cikkét, de ez már kevésnek bizonyult, ellenfelei bepanaszolták őt a belügyminisztériumban, az oktatási minisztériumban és a császári udvar minisztériumában is. 4-én az oktatási minisztérium tájékoztatta őt a felfüggesztéséről, a hónap végén pedig el is bocsájtották az egyetemről – az esszét először megjelentető szakfolyóíratra három, a *Shikai*-ra

²¹ Az állami sintó propagátorainak tervei szerint a vallásos hiten felülemelkedő, minden japánra egyöntetűen vonatkozó meggyőződés kellett, hogy legyen, lényegében a hazafiasság szinonimája volt (Shogimen 2010: 142). Ezen túl nem okozott problémát olyan, elvileg a „tisztá” japán gondolkodással összeegyeztethetetlen elemeket is vegyíteni vele, mint a kínai őskultusz (Morioka 1977: 184). A korai Meiji állam vallási elképzeléseiben a sintó valamiféle minden vallás fölött álló entitásként fogalmazódott meg, eleinte nemcsak a buddhista papságnak, de a különféle újonnan felbukkanó vallási mozgalmak képviselőinek is csatlakoznia kellett a sintó papsághoz (Hardacre 1988: 298).

²² Beszámolójuk szerint négy pontot találtak különösen aggályosnak Kume írásában, és ezeket tisztázandó látogatták meg őt: 1) az istenek az emberi képzelet termékei; 2) az Ise-szentély nem a Napistennő tiszteletének a helye; 3) Amaterasu fia, Ama-no-oshio-mimi-no-mikoto 天之忍穂耳命 koreai hátterű istenség; 4) a buddhizmus fektette le a japán vallásosság alapjait. Elmondásuk szerint az első két pontban Kume nem volt hajlandó engedni, ragaszkodott hozzá, hogy mind az istenek, mind leszármazottaik emberek voltak, és hogy az Ise-szentélyben a természetet tisztelték eredetileg, nem pedig a Napistennőt. A harmadik pontról elismerte, hogy bizonytalan benne, mások kutatásaira támaszkodva írta, amit, a buddhizmus Japán vallásosságát megalapozó voltáról pedig elfogadta, hogy túlzóan fogalmazott, amikor megalapozásról (*honki* 本基) beszélt, helyesebb lett volna, ha hozzájárulást mond. Sintoista vitapartnerei szerint Kume úgy érvelt, nem volt szándékában tiszteletlenséget tanúsítani a császár iránt, sőt, arra akart rámutatni, hogy a sintó kifejezi minden vallás közös eredetét, ezért akár külföldiek is imádkozhatnak Ise-ben – bár ilyen kijelentés nem volt a cikkben (Mehl 1993:344–345).

pedig egy számra kiterjedő megjelenési tilalmat szabnak ki büntetésként, utóbb a szakfolyóirat több szerkesztőjének is távoznia kellett.²³

Az ügy nem lett a kutatói szabadság próbája, ami részben annak volt köszönhető, hogy maga Kume nem állt ki az igaza mellett, elfogadta eltávolítását az egyetemről (professzori állásáról és a történelmi munka szerkesztőbizottságában betöltött elnöki tisztségéről is le kellett mondania), így kollégái nem kerültek abba a helyzetbe, hogy döntenüik kelljen, kiállnak-e mellette. Ezen túl, többen úgy tekintették (még az őt támadó, a bukását kiharcoló sintóista szerzők is), hogy tulajdonképpen ő is csak a *Shikai* főszerkesztőjének, Taguchi Ukichi-nek 田口卯吉²⁴ az áldozata volt, aki a piacon éppen a lábát megvetni próbáló folyóiratába akart valamilyen provokatív, nagy figyelmet kiváltó témát találni, ahogy az világosan kiderült Kume esszéjéhez írt előszavából is, ahol a tudós nézeteit éppen bátor voltuk okán méltatta.²⁵ A teljes hallgatás egyetemi oldalról, ami Kume elbocsájtását övezte, betudható volt annak is, hogy mindenki számára világos volt, mennyire a kormányzat szívügye az állami sintó, mint a császárkultusz alapjának a kérdése – igen valószínű, hogy sokan egyszerűen kalandornak tekintették Kume személyét, aki csak azt kapta, amit kiharcolt magának. Ez persze annak a kimondatlan elismerését is jelentette, hogy vannak bizonyos témák, amelyeket az aktuális kormányzat kijelöl bármilyen okból, mint neki fontosakat, a császári egyetem oktatóinak pedig (akik fizetésüket a kormánytól kapják) tiszteletben kell tartaniuk azt, hogy ezekben a témákban a kormányzati állásponttól eltérő vélemény, bármennyire is tudományosan megalapozott, nem fogalmazható meg. Ez az álláspont természetesen elkendőzte azt a ténytet – márpedig a Meiji-kormány mindent elkövetett azért, hogy így láttassa a helyzetet –, hogy a kormány csak védelmezője a nemzet érdekeinek, amelyeknek pedig nem biztos, hogy a tudományos kutatás korlátozása ilyen vagy olyan éppen most fontos szempontok miatt, megfelel.

Bár Kume visszavonulása, a folyóiratok megbüntetése akár véget is vehetett volna az ügynek, a sintoista/állami ideológus oldalon nem tudták ezt elengedni: olyan, ezt az irányt támogató folyóiratok, mint a *Kokkō* 国光 vagy

²³ Mehl 345–346.

²⁴ Taguchi maga is sokat publikált a japán ősi legendák történetiségéről, korábbi megállapítása, hogy a krónikák Jinmu 神武 császár előtti, az istenekre vonatkozó része nem tekinthető történetinek, csak a japán nemzet eszményének a szimbóluma, viszonylag elfogadottá vált még a korban (Shimazono 2009: 110–111).

²⁵ Taguchi volt az is, aki Kume-val ellentétben nem adta fel a harcot, március 12-13-án két cikkben is válaszolni próbált a támadásokra, úgy érvelve, hogy Japán múltjának tudományos kutatása nem tekinthető felségárulásnak, hiszen az csak növeli az emberek ismereteit az ország valódi történelméről. Éppen az ezt az álláspontot támadók, mondta, viselkednek úgy, mint az általuk megvetett keresztény egyház, amely minden új gondolatot eretneknek bélyegezve vetett el az elmúlt ezerhatszáz évben (Mehl 1993: 346).

a *Kamunagara* 隋在天神 különszámokat szenteltek a témának, nagy általánosságban nem Kume állításai ellen érvelve, hanem morális-nemzetpolitikai alapon támadva őt, és egy idő után azokat is, akikre hivatkozott: így került a célkereszt olyan kutatókra, mint Shigeno Yasutsugu 重野安釋 vagy Hoshino Hisashi 星野恒, utóbbit szintén felmentették a japán történelméről szóló mű szerkesztőbizottsági tagságából. Az ügy annyira elszabadult, hogy az újságok már kénytelenek voltak bocsánatot kérni, hogy nem tudják az összes, a témában kapott olvasói levelet közölni, a császári udvar minisztériuma hatvanegy petíciót kapott huszonegy prefektúrából, többségében felháborodott sintó papoktól, akik a sintó elleni támadások bűncselekménnyé nyilvánításáért szólaltak fel. A tudományosság látszatát fenntartani kívánó hozzászólók úgy érveltek, hogy a történettudomány az államot kell, hogy szolgálja, a túlzásba vitt kritikai szövegelemzés pusztán Nyugat-majmolás, ami nem illik a japán történelem kutatásához, mert az teljesen más, mint a nyugati történelem.²⁶

Egy évvel a Kume-ügy után, 1893 tavaszán az oktatási miniszter, Inoue Kowashi 井上毅 bezáratta az egész Historiográfiai Intézetet (ez volt a császári egyetemen a modern japán történelem megírásáért felelős részleg, itt dolgozott Shigeno Yasutsugu), arra hivatkozva, hogy az intézet kutatói túl sok időt és pénzt pazaroltak el látható eredmény nélkül, illetve hogy a művet *kanbun* 漢文 stílusban szövegezték, ami már elavultnak tekinthető. Inoue egy, a miniszterelnöknek, Itō Hirobumi-nak írt levelében ugyanakkor azt állította, az intézet bezárására azért került sor, mert „felháborító megjegyzések” jelentek meg néhány szövegben, ami hozzájuk köthető – Kume neve nem hangzott el, de egyértelmű, hogy róla volt szó. Az intézet 1895-ben nyílt meg újra, akkor már Mikami Sanji 三上参次 vezetése alatt, szigorú szabályokkal arra nézve, hogy a kutatók mit és hol publikálhatnak eredményeikről.²⁷

Kume eltávolításával kapcsolatban kollégái némák maradtak, pedig az ügy, hogy egy egyetemi tanárt felfüggesztettek az állásából egy sajtóban megjelent cikke miatt, egyértelműen veszélyes precedens volt.²⁸ Diákok egy csoportja, a későbbi neves történész, Ōmori Kingorō 大森金五郎 vezetésével felkeresték a rektort, Katō Hiroyuki-t 加藤弘之, hogy a véleményét tudakolják arról, helyese-e egy egyetemi tanárt elbocsájtani egy cikke miatt, ez nem rombolja-e az egyetem tekintélyét? Katō azt mondta nekik, a közvéleményben támadt felhördülés miatt

²⁶ Mehl 1993: 347.

²⁷ Mikami a háború előtti Japán legmegbecsültebb történészei közé tartozott, számos állami kitüntetést kapott. Azt tartotta, hogy olyan tudósok mint Kume és Shigeno elmulasztottak különbséget tenni tudomány és nevelés között, véleménye szerint egy tudós kutathat ugyan, amit akar, de eredményeinek szigorúan az egyetem falai között kell maradniuk – ebben Mikami olyan alapos volt, hogy amikor egy előadásán kényes téma került szóba, bezárta az ajtót, és becsukta az ablakokat is (Brownlee 2000: 352).

²⁸ Ienaga 1972: 38.

az egyetemnek gyorsan kellett cselekednie, és ő kihasználta azt a lehetőséget, hogy felfüggeszthet egy oktatót, ha a munkájára pillanatnyilag nincsen szükség, de ne aggódjanak, Kume vissza lesz helyezve az állásába, ha a botrány elül. A diákok később tudták meg, hogy a rektor szavai annyira nem voltak igazak, hogy Kume utódját már ki is választották addigra. Az egyetemi világ hallgatása még a kortársaknak is feltűnt: az *Asahi Shinbun* több cikket szentelt az ügynek, felvetve még az is, hogy a Kume-val együtt megtámadott Shigeno és Hoshino is csendben maradtak.²⁹ Shigeno Yasutsugu mondhatjuk, tanult a leckéből, egy évtizeddel később már azon történészek sorában találjuk, akik a japán katonai erények, a *bushidō* 武士道 ősidők óta fennállásáról értekeztek.³⁰

Kume Kunitake az egyetemről való elbocsájtása után is a tudományos közélet fontos személyisége maradt, publikált a *Shigaku zasshi*-ban, előadásokat tartott országszerte, majd 1895-től a Tōkyō Senmon Gakkō-ban 東京専門学校 (a Waseda 早稲田 Egyetem elődje) oktatott, amely egyetemnek utóbb a professzora is lett, utóbb olyan nagy műveket adva ki, mint a *Nihon kodaishi* 日本古代史, *Nara jidaishi* 奈良時代史, *Nanbokuchō jidaishi* 南北朝時代史 vagy a *Komonjogaku* 古文書学, kitörölhetetlen nyomot hagyva a japán historiográfiában.³¹ A kollegialitás hiánya miatti lelkiismeret-furdalást, amit talán oktatótársai éreztek, amiért nem emelték fel a hangjukat érte, ez biztosan segítette csökkenteni, mint ahogyan az is, hogy maga Kume, személyiségéből adódóan inkább kedélyesen fogta fel meghurcolását – az őt búcsúztató fogadást állítólag kifejezetten jó hangulatúvá tette vidámságával.³²

A Tomizu-ügy

Amilyen egyszerűen és zökkenőmentesen ért véget Kume Kunitake ügye az egyetem, a minisztérium és a kormányzat számára, tíz évvel később egy meglehetősen hasonló afférból akkora harc lett, hogy a rektortól kezdve az oktatási miniszteren át egészen a miniszterelnökig többen belebuktak.³³ Ez persze nem jelenti azt, hogy a két ügy között eltelt időben nem voltak kisebb-nagyobb összecsordulések egyetemi oktatók és kormányzati személyiségek között, főleg tankönyvek tartalmát illetően (ez elkerülhetetlen volt azért is, mert az akkor még igen szűk körű tudományos elit, akik a tankönyveket is írták, szinte minden

²⁹ Mehl 1993: 350–351.

³⁰ Ravina 2010: 704.

³¹ Mehl 1993: 354.

³² Mehl 1993: 346.

³³ A belebukni persze talán nem a legjobb szó itt, hiszen a Meiji-kori japán politikai elit szorosán összetartó társaság volt, amikor valaki valahonnan felállt vagy felállították, gyorsan találtak neki egy másik széket, amit elfoglalhatott.

tagja a Tōdai-on tanított vagy ott végzett), de azokat mindig sikerült korrigálni, fejek nem hullottak. Tomizu Hirono 戸水寛人 a Tokiói Császári Egyetem jogi karának volt a professzora, aki már 1900 óta rendszeresen hallatta a hangját az Oroszországgal szembeni japán külpolitikát érintő kérdésekben, és az év augusztusában hat kollégájával együtt egy memorandumot fogalmazott meg, amelyben felszólította a kormányt, tegyen meg mindent, hogy megakadályozza az Észak-Kínába, Mandzsúriába és Koreába irányuló további orosz előrenyomulást.³⁴ A hét professzor fellépése miatt ezt az esetet a japán sajtó „a hét doktor memoranduma” (*shichi hakushi ikensho* 七博士意見書) néven kezdte emlegetni. Ez persze nem számított annyira bátor cselekedetnek, hiszen 1898, a Liaodong-félsziget orosz koncessziós területté válása óta a japán közvélemény és a politikai elit oroszellenes hangulatban égett,³⁵ de egy idő után a japán kormány vezetőit bosszantani kezdte, hogy a professzorok akarják nekik megmondani, milyen külpolitikát folytassanak. A helyzet csak még idegesítőbbé vált a kormányzat számára, amikor a külföldi sajtó is cikkezni kezdett a két ország közti feszültségről, úgy idézve Tomizu cikkeit, mint a japán kormány hivatalos álláspontját.

Nem sokkal később a professzorok meghívást kaptak, hogy találkozzanak a kormány több prominens személyiségével: Yamagata Aritomo 山形有朋 miniszterelnökkel, majd miután az ő második kormánya október 19-én lemondott, utódjával, Itō Hirobumi-val 伊藤博文 (akinek ez a negyedik kormánya volt) és utóbbi külügyminiszterével, Katō Takaaki-val 加藤高明. A professzorok egyike, Terao Tōru a külügyminisztérium tanácsosa volt, őt a külügyminiszter külön is figyelmeztette, hogy a pozíciójával nem fér össze olyan nyilvános kijelentéseket tenni, amelyek befolyásolják a külügyi kormányzat mozgásterét. A professzorok fellépése sajátos helyzetbe hozta a kormányt: valójában már évek óta azon dolgoztak, hogy a közvéleményt Oroszország ellen hangolják, még egy leplezetlen kormányzati támogatással működő „egyesület” is létrejött *Tairo dōshikai* 対露同士会 (Oroszellenes Szövetség) néven, amelybe szinte elvárt volt belépni minden, az elithez tartozó személynek, ám az, amikor néhá-

³⁴ Tomizu-n kívül az aláírók Terao Tōru 寺尾亨, Tomii Masaakira 富井政章, Onozuka Kibeji 小野塚喜平次, Takahashi Sakue 高橋作衛 és Kanai Noburu 金井延 a Tokiói Császári Egyetemről, valamint a kiotói Gakushūin professzora, Nakamura Shingo 中村進午 voltak. Tomizu azért lett a sajtó szemében a csoport emblemátikus figurája, vezetője, mert az ő nyilatkozatai voltak a legradikálisabb hangvételűek (Tachibana 2005: 259).

³⁵ Japán 1895-ben megszerezte gyarmatként Tajvant, az ország első szerzeményét az imperialista terjeszkedés útján, ami euforikus hangulatot okozott mind az elit, mind a lakosság körében – sajátos módon viszont éppen ez indította el azokat a társadalomtudományi, gazdasági kutatásokat, amelyek a Tokiói Császári Egyetem gyarmatügyi tanszékének létrehívásához vezettek. Az itt folyó munka során a problémák sorával szembesülő tudósok sokszor kifejezetten progresszív eredményekre jutottak, lásd Yanaihara Tadao 矢内原忠雄 munkásságát (Townsend 2000: 5–7).

nyan memorandumokban igyekeztek diktálni a kormánynak, milyen lépéseket tegyen, többen úgy érezték, túllép egy határon. Ezzel együtt egy ideig a dolgot diszkrétan kezelték, a professzorok engedtek a kormányzati kérésnek, hogy ne publikálják elképzeléseiket, cserébe ígéretet kaptak rá, hogy figyelembe veszik tanácsaikat az oroszokkal való tárgyalások során. 1903-ban azonban olyan hírek kaptak szárnyra Tokióban, hogy Katsura Tarō 桂太郎 kormánya arra készül, hogy megegyezzen az orosz kormánnyal: ha szabad kezet adnak Japánnak Koreában, cserébe lemondanak minden érdekeltségükről Kína északkeleti régiójában, Mandzsúriában – ez volt a japánul *mankan-kōkannak* 滿韓交換, Mandzsúria–Korea-cserének nevezett nem hivatalos elképzelés, amelyet Itō Hirobumi vetett fel először néhány évvel azelőtt.³⁶ Ez a terv megosztotta a közvéleményt, és a memorandumot író professzorok felháborodottan kértek magyarázatot Katsura miniszterelnöktől.

Katsura végül júniusban hajlandó volt találkozni velük, ahol biztosította ugyan őket, hogy az oroszokkal folyó diplomáciai tárgyalásoknak nem témája a Mandzsúria–Korea-csere, de nyomatékosan figyelmeztette őket, hogy egyetemi oktatóként ne akarjanak belefolyni a kormány dolgaiba, és ne is gondoljanak arra, hogy ők fogják diktálni a japán külügyi stratégiát. Tomizu és társai nem voltak elégedettek a miniszterelnök hozzáállásával, és mivel érezték, olyan ügyet képviselnek, ami még a kormány tagjait is megosztja, ráadásul a (részben a kormány által) felkorbácsolt oroszellenes hangulatban igen népszerű álláspontnak számít, újabb feljegyzést írtak a miniszterelnöknek – biztos, ami biztos, annak egy-egy példányát eljuttatva Yamagata Aritomo korábbi miniszterelnökhöz, valamint a külügy-, a hadsereg és a flottaminisztérium vezetőjéhez is. Katsura miniszterelnök igen rossz néven vette, hogy így próbálják kész helyzet elé állítani, és úgy vett revansot, hogy kiszivárogtatta a professzorok levelét a kormánypárti sajtónak, a *Tōkyō Nichinichi Shinbun* 東京日日新聞 pedig 1903. június 11-én vezércikkben igyekezett nevetségessé tenni a fellépésüket a szövegből kiragadott részletekkel. Ezzel együtt az ügy tovább burjánzott, amikor 24-én a *Tōkyō Asahi Shinbun* az egész levelet közzétette, a professzorok pedig

³⁶ Az elképzelés oda vezetett vissza, hogy Japán már 1885-ben a tiencsini egyezményben a Koreában fenntartott érdekei miatt egyezett meg Kínával, majd az 1894–1895-ös első kínai–japán háború kirobbanásának az oka is éppen a két ország Korea fölötti vetélkedése volt, az ott aratott japán győzelem pedig az országban széles körben úgy volt értelmezve, hogy ettől kezdve Japán szabad kezet kapott Koreában. A háborút lezáró shimonoseki békeegyezmény bár a koreai félsziget tövénél fekvő Liaodong-félszigetet Japánnak adta, az Oroszország szervezte háromhatalmi beavatkozás Kína területi épségének a garanciáját ürügyként használva megfosztotta a japánokat területi szerzeményüktől – Japánban a közvélemény tisztában volt azzal, hogy a megalázó beavatkozást az orosz diplomácia készítette elő. Az oroszellenes hangulat a tetőfokára hágott, amikor néhány évvel később Oroszország koncessziós területként a befolyása alá vonta a félszigetet, és jelentős katonai kikötőt (Port Arthur) kezdett építeni ott.

sajtótájékoztatón védték álláspontjukat, és támadták a miniszterelnököt, akit túl óvatosnak tartottak, az oroszokkal szembeni diplomáciai fellépésében pedig a gyengeség jeleit vélték felfedezni.³⁷

Az ügy ezen a ponton kezdett nagyobb hullámokat vetni: már a sajtótájékoztató másnapján Tomizu-t és Tōdai-on tanító társait magához kérte az egyetem rektora, Yamakawa Kenjirō 山川健次郎, aki bár alapvetően egyetértett a fellépésük alapján álló aggodalmaikkal, figyelmeztette őket, veszélyes kilépniük tudományos és oktatói szerepükből. Ezzel együtt a rektor hamarosan találkozott Kikuchi Dairoku 菊池大麓 oktatási miniszterrel, és előtte is megvédte kollégáit – a miniszterrel való egyeztetését nyilván megkönnyítette a tény, hogy a miniszter a Tōdai előző rektora, matematikusként a természettudományi kar professzora volt. Az egyetem ilyen módon a miniszterrel a háta mögött igyekezett úgy akadályozni meg az ügy eszkalálódását, hogy közben ne kelljen sem az intézmény, sem az érintett professzorok felelősségét firtatnia. 1904 februárjában azután kitört az orosz–japán háború, amely alig másfél év alatt japán győzelemmel végződött, ez a tény azonban nem csitította a kedélyeket az ügyben, Tomizu-ék a japán sikerek láttán igazolva látták saját álláspontjukat, hogy a kormány alulbecsülte Japán erejét, és indokolatlan gyengeséget mutatott, amikor nem lépett fel keményebben az oroszokkal szemben.³⁸ A kör már a háború utolsó időszakában sorra tartotta az előadásokat, jelentette meg írásait arról, milyen követelésekkel kell a béketárgyalásokhoz leülni – Tomizu egész egyszerűen Oroszország a Bajkál tónál keletebbre fekvő szibériai területeinek az elcsatolását követelte, amiért meg is kapta a sajtótól a „dr. Bajkál” gúnynevet.³⁹

Mindez természetesen újabb fejfájást okozott a kormánynak, különösen, hogy a béketárgyalásokat élénk figyelemmel kísérő nyugati sajtó hajlamos volt az újságcikkek tartalmát a japánok valódi szándékaiként láttatni, rámutatva arra a tényre, hogy a Tokiói Császári Egyetem professzorai lényegében kormánytisztviselők, nincs ok feltételezni, hogy amit írnak, az ne a japán kormány félhivatalos álláspontja lenne. A japán kormányzat viszont (és ez a Tomizu-csoport tagjairól nem mondható el) tisztában volt a háború folytatásához szükséges erőforrások fogyatkozásával éppúgy, mint a rendkívül magas emberáldozat jelentette politikai kockázattal, ezért a háború mielőbbi lezárásában volt érdekelt – ehhez azonban közvetítő, semleges hatalomra volt szükség, az oroszok csak így voltak hajlandók tárgyalni, mindenképpen fenn kellett tartani a látszatot, hogy a japán fél korrekt módon kezeli majd a kérdést. Különösen nagy volt a Tomizu-csoport tevékenységének a visszhangja Kínában, ahol érthetően megütközést keltett, ahogyan a japán sajtóban megjelent cikkek úgy üzleteltek

³⁷ Marshall 1977: 87–88.

³⁸ Marshall 1977: 88–89.

³⁹ Tachibana 2005: 255.

Mandzsúriával, mintha az már orosz vagy japán kézben lenne. A professzorok tevékenysége a háború alatt már a rektort is aggodalommal töltötte el, három alkalommal is konzultált velük, arra kérve őket, mutassanak nagyobb önmérsékletet a nyilvánosságának szánt megszólalásaikban – ugyanakkor Tomizu-t és társait láthatóan elégedettséggel töltötte el a figyelem, amely a közvélemény felől megnyilvánult.

1905 májusában a japán flotta nagy győzelmet aratott Tsushima-nál, és az orosz fél számára világossá vált, hogy a háború már nem nyerhető meg, ráadásul a háborús erőfeszítés hazai rossz visszhangja miatt forradalmi hangulat is fenyegetett. Japánnak ugyan ilyennel nem kellett szembenéznie, de szintén érdekükben állt a rendkívül költséges konfliktus gyors lezárása – márpedig a harcok Mandzsúriában, kínai területen folytak, az orosz határ még nagyon messze volt, az orosz csapatok pedig – elvileg – folyamatos utánpótlást kaphattak a transzszibériai vasúton keresztül. A tapogatózást a japánok kezdték meg az Egyesült Államok irányába, az elnök, Theodore Roosevelt szívesen vállalta a közvetítést, ám az orosz fél csak a tsushima-i vereség után reagált pozitívan arra, amikor már végképp odalett az esélye a japán tengeri utánpótlási vonalak elvágásával fordítani győzelemre a rosszul haladó háborút.⁴⁰ Végül júniusban megindultak a tárgyalások, Katsura miniszterelnököt pedig végképp felbőszítette, amikor a Tomizu-csoport tagjai a sajtón keresztül lényegében tollba akarták mondani neki, milyen feltételekkel tárgyaljon. Az oktatási miniszter, Kubota Yuzuru 久保田譲 június közepén értesítette a rektort, hogy a minisztérium büntető intézkedéseket fog szorgalmazni a professzorok, különösen vezetőjük, Tomizu Hirondo ellen, amennyiben nem hagyják abba a béketárgyalásokkal kapcsolatos követeléseik propagálását – Yamakawa rektor erről tájékoztatta Tomizut, aki viszont nem volt hajlandó erre. Álláspontja szerint a közvélemény mélyen egyetért velük, és ha (amint egy cikkében fogalmazott) a végleges békeszerződés pontjai jelentősen eltérnek attól, amit ők javasolnak, a zavargások elkerülhetetlenek lesznek Japánban.⁴¹

A Katsura-kabinet augusztus végén már világosan látta, hogy a kialakított szerződés tartalma messze elmarad majd attól, amit Tomizu követelt (Szahalin szigetének, a Kamcsatka-félsziget egészének, valamint a távol-keleti orosz Tengermellék Vlagyivosztk kikötőjével együtt történő átengedésén túl három

⁴⁰ Az oroszok első feltétele a tárgyalások elindítására az volt, hogy semmilyen pénzbeli jóvátételről nem hajlandók beszélni – ezt persze a japán oldal nem hozta nyilvánosságra (Steinberg 2008: 5).

⁴¹ Marshall 1977: 89. Tomizu profétának bizonyult, röviddel a békeszerződés pontjainak nyilvánosságra hozása után több politikai csoport is gyűlést hívott össze a császári palota melletti Hibiya parkba a békeszerződés – általuk vélt – túlzott engedékenysége miatt, a tüntetések zavargásokba, gyújtogatásba torkolltak, végeredményben tizenhét ember halálát, százak sérülését, mintegy kétezer ember letartóztatását okozva (Gordon 1988: 141).

milliárd yen jóvátétel), és mivel számítottak rá, hogy a professzor heves támadásokat intéz majd a kormány ellen, amint a szerződés pontjai nyilvánosságra kerülnek,⁴² megelőző támadást kívántak indítani. Augusztus 25-én egy rövid közleményben értesítették az érintetteket (Tomizu-t és a rektort), hogy további rendelkezésig a professzort felfüggesztik a császári egyetemen betöltött állásából. Nem tudni, hogy ezt fenyegetésnek szánták-e, arra számítva, hogy az egyetem majd nyomást gyakorol Tomizu-ra publicisztikai tevékenysége felfüggesztése érdekében, vagy annak a jogalapját akarták megszüntetni, hogy a császári egyetem professzoraként nyilatkozzon, mindenesetre az ügy gyorsan kiszabadult a minisztérium ellenőrzése alól. Nemcsak a tokiói, de a kiotói császári egyetem tanárai is petíciókkal bombázták a minisztériumot, az esetet egyértelműen az egyetemi autonómia és a kutatói szabadság elleni támadásként értelmezve. A felháborodás láttán Yamakawa rektor benyújtotta a minisztériumhoz a lemondását, jelezve, ő már nem képes kezelni a helyzetet, ám lemondására a minisztériumból még csak választ sem kapott. A rektor ettől kezdve egyensúlyozni kezdett a kormányzati akarat és az egyetemi kollektíva egyre nyíltabb kiállása között, kihasználva a tény, hogy jogában állt a minisztériummal való egyeztetés nélkül is külön megbízással óraadó tanárokat felvenni, visszafoglalkoztatta Tomizu-t ezen az alapon – láthatóan nem a kormány meglegedésére, mert december 2-án váratlanul helybenhagyták a lemondását, felmentve őt a rektori tisztségéből.⁴³

Ez nyílt hadüzenet volt az egyetemnek, amelynek tanári gárdája nem is hagyta azt annyiban: a Tōdai-on mintegy kétszáz oktató írt alá egy petíciót, amelyben tömeges felmondással és az oktatás azonnali beszüntetésével fenyegették meg a kormányt, amennyiben nem teljesül három feltételük, Tomizu és Yamakawa rektor azonnali visszahelyezése állásukba, Kubota oktatási miniszter felmentése, illetve garancia a kormányzattól arra nézve, hogy a későbbiekben ilyen beavatkozás az egyetemi autonómiába nem fordulhat elő. A petíciókra a kormány csak szűkszavúan reagált, hivatkozva az Oktatási Minisztérium személyzeti politikát szabályozó rendeletének arra a pontjára, amely kimondta, a miniszter elbocsájtathat vagy felmenthet bármely a minisztérium hatáskörébe tartozó kormánytisztviselőt (a császári egyetemek oktatói azok voltak), ha a körülmények azt szükségessé teszik. További magyarázatot találunk a kormányzati álláspont alátámasztására az oktatási miniszter által a rektornak küldött levélben, illetve kormánypárti újságcikkek, parlamenti felszólalások szövegében,

⁴² Ez így is lett, Tomizu lényegében úgy állította be a béketárgyalások menetét (amelyekről semmilyen információval nem rendelkezett), hogy a japán tárgyalók az oroszokat megelőzve jelezték, hogy nem tartanak igényt sem jóvátételre, sem területi szerzeményekre (Tachibana 2005: 273).

⁴³ Marshall 1977: 89–90.

ezek egyöntetűen arra hivatkoztak, hogy törvény mondja ki, a köztisztviselőknek tartózkodniuk kell a kormány nyílt bírálataól, egy egyetemi tanár nem kritizálhatja a kormányzati működést a hallgatói előtt, illetve, hogy Tomizu bűnös a japán diplomácia munkájának akadályozásában is. Az oktatási kormányzat meglepetésére a tiltakozási hullámhoz csatlakoztak a másik császári egyetem, a kiotói professzorai is, félretéve a két intézmény közötti rivalizálást.⁴⁴

A Tomizu-t védelmezők – köztük neves jogászok, akik a modern japán jogrend kialakításában is részt vettek – vitatták a kormány leegyszerűsítő álláspontját, hogy az egyetemi oktatók köztisztviselők, ezért minden érvényes rájuk, ami a köztisztviselőkre általában. A követelmény velük szemben, érveltek, hogy mindenkor szigorúan követniük kell az aktuális kormányzat politikáját, a munkájukat tenné lehetetlenné, hiszen például olyan területek kutatói, mint a történelem, a közgazdaságtan, a jogtudomány vagy a politikatudomány számos olyan problémával kell, hogy tudományos megközelítéssel foglalkozzanak, amelyek az politikát is érdekelhetik.⁴⁵ Tudósként a feladatuk az, hogy ezeket a kérdéseket a tudomány jelen állása és saját tisztán tudományos megközelítésük alapján vizsgálják, és publikálják eredményeiket, akkor is, ha azok nem egyeznek az éppen hivatalban levő kormány elképzeléseivel. A felfüggesztett Tomizu mellett – aki politikai nézetei alapján mai értelemben leginkább szélsőjobboldalinak lenne tekinthető – olyanok is kiálltak, akik a politikai paletta másik oldalán álltak, de érezték, hogy az akadémiai szabadság kérdése közös ügyük, például Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, a Tōdai filozófiai tanszékének professzora, akit pedig ellenzékiiséggel aligha lehetett vádolni.⁴⁶

Katsura Tarō kormánya körül végül elfogyott a levegő, a portsmouth-i béke miatti felháborodás olyan mértéket öltött, hogy a társadalmi béke megőrzése érdekében megegyeztek a mérsékelt ellenzéki Seiyūkai 政友会 párt vezetőjével, Saionji Kintomo-val 西園寺公望 a kormányzás átadásáról (erre végül a következő év január elején került sor). A küszöbön álló lemondás fényében a kormány nem vállalta fel a Tomizu-ügyben sem a harcot, 1905. december 14-én lemondott az oktatási miniszter, Kubota Yuzuru, egyszersmind a Tōdai minisztérium által Yamakawa helyére kinevezett új rektora, Matsui Naokichi 松井直吉 is, aki mindössze tizenkét napig töltötte be tisztségét. Az új rektor személyében volt ugyan némi feszültség a minisztérium és az egyetem között, de Katsura-ék végül ezt a kérdést is elengedve az egyetem jelöltjét, Hamao Arata 濱

⁴⁴ Marshall 1977: 90.

⁴⁵ A Tōdai 1919-ben alakult közgazdaságtudományi tanszéke gyűjtőhelye lett a politikai felhangokkal bőven ellátott vitáknak, erről lásd Byron K. Marshall és Shogimen Takashi remek tanulmányait (Marshall 1978; Shogimen 2014).

⁴⁶ De a hangjukat felemelők között volt Minobe Tatsukichi 美濃部達吉 alkotmányjogász is, aki majd a harmincas években éppen liberális jogfelfogása miatt lesz meghurcolva (Miller 2021: 333).

尾新 professzort nevezték ki rektorrá. Amikor januárban az új Saionji-kormány visszahelyezte állásába Tomizu Hirondo-t, az egyetem győzelmé teljessé vált.

Konklúzió

A Kume- és a Tomizu-ügy nagyon hasonló okból robbant ki: mindkét tudós az egyetemi körökön kívül publikálta provokatív hangvételű írásait, amelyek felkeltették a közvélemény figyelmét, majd pedig a kormány retorzióját vonták maguk után, ami a professorok felmentéséhez vezetett. Mindkét ügy a kutatói szabadság és az egyetemi autonómia határait feszegette, illetve azt a kérdést, hogy az állami egyetem (1893-ban még csak a tokiói létezett, 1905-ben már a kiotói is) tanárai, bár jogállásuk szerint köztisztviselők, tekinthetők-e olyan közszolgálatot ellátó személynek, mint egy minisztérium hivatalnok? Ugyanakkor óriási volt a különbség a két ügy kimenetele és az akadémiai közösség hozzáállása között: Kume felmentését csendes beletörődés fogadta, Tomizu mellett azonban kiállt mindkét egyetem professzorainak, oktatóinak a többsége, az ügyet a japán jogállamiság alapjaival összekapcsoló cikkek sora látott sajtót, végül pedig az oktatási miniszter lemondásához vezetett. Kume Kunitake bukása után legfeljebb az őt jól ismerők sajnálkoztak a kiváló történész balsorsán, és próbáltak (nem nagydobra verve azt) segíteni neki, Tomizu viszont hősként dicsőült meg azt eset kapcsán, 1908-ban politikai pályára lépett, amikor is a képviselőház tagjává választották, ezt követően őt cikluson át volt parlamenti képviselő.

A két eset között több jelentős különbség volt, amelyeknek hatásuk volt a végkifejletre. Először is, a Kume cikkében (kritikusai szerint) megtámadott sintó ideológia a korabeli japán államfelfogás alapja volt, amely ráadásul annyi tudatosan kialakított elemet tartalmazott, hogy még hirdetői is bizonytalanok voltak koherens voltában, ez a bizonytalanság pedig csak még érzékenyebbé tette őket. Ezzel szemben Tomizu írásai külügyi kérdésekre vonatkoztak, nem az állami eszmét, hanem csak az aktuális kormány külpolitikáját támadták, mondhatni, napi politikai véleménynyilvánításnak voltak tekinthetők.⁴⁷ Ezen túl, teljesen más volt a közhangulat, amit nyilatkozataikkal megérintettek, hiszen Kume azt az ideológiát támadta, amelyben az ország lakosságának nagy része az oktatásnak és a propagandának köszönhetően fenntartás nélkül hitt, de még azok is elfogadták mint a nemzeti egység szempontjából szükségeset, akik amúgy kételkedtek a megalapozottságában. Tomizu viszont, mondhatjuk, tudományos látszatú hangot adott a köz véleményének: a birodalom Oroszor-

⁴⁷ Mehl 1993: 352.

szág kárára történő kiterjesztése rendkívül népszerű gondolat volt, ahogy az is, hogy Japánnak valamiképpen bosszút kell állnia a háromhatalmi beavatkozásért, amely megfosztotta az országot a Kína fölötti győzelem gyümölcseitől. A Tomizu-ügy esetében a kormányzat lényegében a saját csapdájába esett: tudatosan korbácsolta fel az oroszellenes hangulatot politikájának támogatására, azután próbálta tompítani annak életét, amikor már a diplomáciának kellett volna következnie, valamint elfedte a valóságot a háború áráról költségben és emberéletben a lakossági támogatás fenntartása érdekében, majd szembesült azzal, hogy az emberek nem értik, egy ilyen jól haladó háborút miért kell a teljes győzelem kapujában befejezni?⁴⁸ A Tomizu-csoport a lakosság döntő többségéhez hasonlóan nem volt birtokában a megfelelő helyzetértékeléshez szükséges információknak, de megrészegítette őket a kedvező fogadtatás, amely írásait üdvözölte, és amelyhez nagyban hozzájárult egyetemi tanári tekintélyük – az emberek talán biztosak voltak benne, ha valaki, ők tájékozottabbak náluk, ezért, ha ők is a háború mellett állnak, nem lehet más a helyes út. A kormányzat így végül a saját bukásához vezető helyzetbe manőverezte magát, ennek a tudósok fellépése nem volt a közvetlen oka ugyan, de bizonyosan hozzájárult a bizalomvesztéshez.

Bár az egyetemi világ Tomizu melletti kiállításakor használt érvek legnagyobb része Kume ügyében is bevethető lett volna, abban az esetben teljes volt a csönd, pedig a történész írásai sokkal inkább saját kutatási eredményeinek a publikálásáról szóltak, mint a külpolitikába beleköttyogó jogászoké a második esetben. Kume mindent, amit mondott, alá tudott támasztani, a hiba, amit elkövetett az volt, hogy nem „olvasta” a politikai hangulatot megfelelően, és amire azt gondolta, pusztán követ dob a téma állóvizébe, valójában a miniszteriumig érő botrányt kavart. Hozzájárult a két eset különböző kimeneteléhez az is, hogy 1893-ban még csak egy császári egyetem létezett, igen zárt közösséggel, míg 1905-ben már a Tōdai mellett a Kyōdai kollektívája is felemelhetette a hangját, ami a személyes szintről (kollégák aggódnak társukért) általános, a jogokat firtató megmozdulássá tette kiállításukat. További tényezőként figyelembe kell vennünk a két kormányzat és a két főszereplő különbségét, a stabil 1893-as kormány helyett 1905-ben egy népszerű háború népszerűtlen lezárásán dolgozó kormányzat küzdött a professzoroknál nagyobb gondokkal, amíg pedig Tomizu harcosan kiállt felmentése ellen, addig Kume csendes beletörődéssel távozott. Mindenesetre az az egységfront és kiállítás az egyetemi autonómia, kutatói szabadság mellett, amely 1905-ben mutatkozott, nem tért vissza többé a háború előtti Japán felsőoktatásának a történetében.

⁴⁸ A békeszerződés után kitört zavargások egyik hívószava volt, hogy a kormány elárulta azt a százezer japán katonát és családjaikat, akik meghaltak a háborúban, végül is a semmiért (Gordon 1988: 165).

Felhasznált szakirodalom

- Breen, John 1996. "The Imperial Oath of April 1868: Ritual, Politics, and Power in the Restoration." *Monumenta Nipponica* 51.4: 407–29. <https://doi.org/10.2307/2385417>
- Brownlee, John S. 1983. *History in the service of the Japanese nation*. Toronto: University of Toronto – York University. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.2000.tb01444.x>
- Brownlee, John S. 2000. "Why prewar Japanese historians did not tell the truth?" *The Historian* 62.2: 343–356. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.2000.tb01444.x>
- Chamberlain, Basil Hall 1890. *Things Japanese. Being notes on various subjects connected with Japan*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Gordon, Andrew 1988. "The Crowd and Politics in Imperial Japan: Tokyo 1905-1918." *Past & Present* 121: 141–170. <https://doi.org/10.1093/past/121.1.141>
- Hall, John Whitney 1965. "Changing conceptions of the modernization of Japan." In: Marius B Jansen ed. *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*. Princeton: Princeton University Press, 7–42. <https://doi.org/10.1515/9781400875672-002>
- Hardacre, Helen 1988. "The Shintō Priesthood in Early Meiji Japan: Preliminary Inquiries." *History of Religions* 27.3: 294–320. <https://doi.org/10.1086/463124>
- Ienaga Saburō 家永三郎 1972. Tsuda Sōkichi no shisōshiteki kenkyū 津田左右吉の思想史的研究. Tokyo: Iwanami.
- Jones, H. J. 1974. "Bakumatsu foreign employees." *Monumenta Nipponica* 29.3: 305–327. <https://doi.org/10.2307/2383670>
- Kume Kunitake 久米邦武 1989. „Komonjo no kenkyū 古文書の研究 [A régi dokumentumok vizsgálatá].” In: Ōkubo Toshiaki et al. (eds.) *Kume Kunitake rekishi chosaku shū* 4. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Kuroda, Toshio – Dobbins, James C. – Gay, Suzanne 1981. "Shinto in the history of Japanese religion." *The Journal of Japanese Studies* 7.1: 1–21. <https://doi.org/10.2307/132163>
- Lone, Stewart 2000. *Army, empire and politics in Meiji Japan. The three careers of General Katsura Tarō*. Basingstoke: MacMillan. <https://doi.org/10.1057/9781403919632>
- Maeda Tamaki 2012. "From feudal hero to national icon: the Kusunoki Masashige image, 1660–1945." *Artibus Asiae* 72.2: 201–264.
- Marshall, Byron K. 1967. *Capitalism and nationalism in prewar Japan. The ideology of the business elite, 1868-1941*. Stanford: Stanford University Press. <https://doi.org/10.2307/1853834>
- Marshall, Byron K. 1977. „Professors and politics: the Meiji academic elite." *The Journal of Japanese Studies* 3.1: 7–97. <https://doi.org/10.2307/132013>
- Marshall, Byron K. 1978. „Academic factionalism in Japan. The case of the Tōdai economics department, 1919–1939." *Modern Asian Studies* 12.4: 529–551. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00006314>
- Marshall, Byron K. 1992. *Academic freedom and the Japanese imperial university, 1868–1939*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520912533>
- Mehl, Margaret 1993. „Scholarship and ideology in conflict: the Kume affair, 1892." *Monumenta Nipponica* 48.3: 337–357. <https://doi.org/10.2307/2385130>
- Miller, Frank O. 2021. *Minobe Tatsukichi: interpreter of constitutionalism in Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Mizoguchi Koji 2013. *The archeology of Japan. From the earliest rice farming villages to the rise of the state*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139034265>
- Morioka Kiyomi 1977. "The appearance of 'ancestor religion' in modern Japan: the years of transition from the Meiji to the Taishō periods." *Japanese Journal of Religious Studies* 4.2-3: 183–212. <https://doi.org/10.18874/jjrs.4.2-3.1977.183-212>

- Nakai, Kate Wildman 2017. "Between Secularity, Shrines, and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan." *Japan Review* 30: 97–127.
- Pradel, Chari 2014. "Portrait of Prince Shōtoku and two princes': from devotional painting to Imperial object." *Artibus Asiae* 74.1: 191–219.
- Ravina, Mark J. 2010. "The apocryphal suicide of Saigō Takamori: samurai, 'seppuku', and the politics of legend." *The Journal of Asian Studies* 69.3: 691–721. <https://doi.org/10.1017/S0021911810001518>
- Shogimen, Takashi 2010. „'Another' patriotism in Early Shōwa Japan (1930-1945)." *Journal of the History of Ideas* 71.1: 139–160. <https://doi.org/10.1353/jhi.0.0072>
- Shogimen, Takashi 2014. "Censorship, academic factionalism, and university autonomy in wartime Japan: the Yanaihara incident reconsidered". *The Journal of Japanese Studies* 40.1: 57–85. <https://doi.org/10.1353/jjs.2014.0011>
- Smith, Henry D. 1972. *Japan's first student radicals*. Cambridge: Harvard University Press.
- Steinberg, John W. 2008. "Was the Russo-Japanese war world war zero?" *The Russian Review* 67.1: 1–7. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9434.2007.00470.x>
- Tachibana Takashi 立花隆 2005. *Tennō to Tōdai: Dai Nippon teikoku no shō to shi* 天皇と東大 大日本帝国の生と死 [A császár és a Tokió Egyetem: a Nagy-Japán Császárság születése és bukása]. Tokyo: Bungei-shunjū.
- Teeuwen, Mark 1997. "Poetry, Sake, and Acrimony. Arakida Hisaoyu and the Kokugaku Movement." *Monumenta Nipponica* 52.3: 295–325. <https://doi.org/10.2307/2385631>
- Townsend, Susan C. 2000. *Yanaihara Tadao and Japanese colonial policy. Redeeming empire*. Richmond: Curzon.

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

A sinojapán írásrendszer hatása a gyorsírásra

Abstract

The Effect of the Sino-Japanese Writing System on the Shorthand Writing Method

Japanese shorthand was created by adapting the system of Lindsley and Graham, and its first application can be dated to 1883. However, the developers and users also incorporated elements of the Sino-Japanese writing system, such as 1. *okototen* 乎古止点; 2. *kana* 仮名; 3. *kanji* 漢字 and *bushu* 部首. Other effects are the direction of writing, and the indication of *dakuten* (濁点) and *hatsuon* (撥音), as well as the usage of Japanese-and Sino-Japanese doublets. These effects are not limited to Meiji-era shorthand, but they can also be seen in modern shorthand systems.

Keywords: Japanese linguistics, Meiji Japan, Japanese language, shorthand, stenography, Sino-Japanese writing system

I. Bevezetés

Korábbi két tanulmányomban áttekintettem a japán gyorsírás kialakulását, valamint a Meiji-kori gyorsírásos átiratokkal kapcsolatos problémákat.¹ Ezúttal azt kívánom bemutatni, hogy a sinojapán írásrendszer milyen formában hatott a különböző japán gyorsírásrendszerekre. Elsősorban a Meiji-kori gyorsírásokkal kívánok foglalkozni, de bizonyos esetekben a Meiji utáni gyorsírásokra is kitérek majd.

Ami a forrásokat illeti, az új típusú koronavírus terjedése miatt elsősorban az interneten elérhető anyagokat kívánom vizsgálni, leginkább a Japán Országgyű-

¹ *A Meiji-kori japán nyelv forrásai: A gyorsírásos átiratok I–II.* *Távol-keleti Tanulmányok* 2016(2): 127–148, 2018(1): 195–217. Jelen tanulmány elkészüléséhez Károlyi Orsolya nyújtott segítséget.

lési Könyvtár digitális gyűjteményére támaszkodva.² A Meiji-kori gyorsírási anyagok felméréséhez Miyata Masao (szerkesztő) 宮田雅夫 kronológiáját és bibliográfiáját;³ a Meiji- és Shōwa-kori gyorsírásokkal kapcsolatban Takebe Yoshiaki 武部良明 munkáit⁴ vettem figyelembe.

II. A gyorsírás hajnalán

1882 októberében nyitotta meg Takusari 田鎖 vagy Minamoto 源 Kōki 綱紀 (mivel a könyveit gyakran Minamoto 源 családnéven jelentette meg, ezért a továbbiakban ehhez igazodom) gyorsírótanfolyamát, amely a Graham-féle rendszeren alapult; a következő év júliusában jelentette meg Kuroiwa Dai 黒岩大 és Hioki Eki 日置益 a gyorsírástankönyvüket, amely a Lindsley-rendszer japán nyelvre való adaptálása.⁵

1883 augusztusában Ōtsuka Sukehide 大塚祐英 kiadta *Enzetsu tōron kaigi sekkyō hikkhō* 演説討論会議説教筆記法 [Szónoklatok, viták, értekezletek és prédikációk lejegyzési módja] című könyvét. A könyvből kiderül, hogy szerzője írónként szükségét érezte egy olyan jelrendszernek, mint amilyen a nyugati gyorsírás, és hallott is Minamoto találmányáról, de még nem volt alkalma kapcsolatba kerülni vele, így jobb híján a saját tapasztalatai alapján állított össze egy rövidítésrendszert, amely a sinojapán íráson alapul.⁶ Első lépésként

² 国立国会図書館デジタルコレクション Kokuritsu kokkai toshokan dejitaru korekushon <https://dl.ndl.go.jp/> (Utolsó megtekintés: 2021. VI. 30.)

³ Miyata 1983:1–210.

⁴ Takebe 1942, 1951–1952, 1955–1956.

⁵ Geometrikus gyorsírási rendszerek az angol nyelvre: Isaac Pitman gyorsírására alapozva Andrew J. Graham 1858-ban jelentette meg tankönyvét; David Philip Lindsley 1869-ben tette közzé saját gyorsírási rendszerét.

⁶ Minamoto is kezdetben a sinojapán írásrendszerrel és a latin betűkkel kísérletezett, míg végül eljutott Graham gyorsírásához:

...私は第一に困難を感じたのは文字の制定でござりまする、ドウ云ふ仕方に依つたら宜いか、或は片仮名を崩し或は平仮名を崩し或は漢字の字画を省き或は羅馬字の字画を省きましたけれども、自分でさへも之を残らず記憶し居られないやうに数が余計になってドウも好い文字が出なかつた、然るに段々西洋の速記術の書物を見、或は話を聞きまして、是れはドウも我々の不学の考へよりは寧ろ西洋の方法を其儘採つた方が宜からうと思ふて私はアメリカのアンドリュージュー グレーハム氏の方法を学びました、

„Leginkább a jelek kialakításával voltam gondban, azaz, hogy milyen módszerre kellene alapozni azokat. Hol a katanát, hol a hiraganát kurziváltam, hol pedig a kanjikat és a latin betűket egyszerűsítettem, de végül annyira megnőtt a jelek száma, hogy képtelen voltam megjegyezni őket. Sehogy nem tudtam megfelelő jeleket kialakítani. A nyugati gyorsírástankönyvek olvasása és a szóbeli magyarázatok hallgatása során azonban arra jutottam, hogy érdemesebb lenne a nyugati gyorsírásra alapozni a szakmai ismeretek nélküli ötletelés helyett, így az amerikai Andrew

az írásjegyek egyszerűsítését ajánlja és a *kaisho* 楷書, *gyōsho* 行書, *sōsho* 草書 szabad alkalmazását. A könyvben 76 *kanji* egyszerűsítését mutatja be, de nyomdatechnikai okok miatt csak *kaisho* formában. Ezek az egyszerűsített (*zokuji* 俗字, *ryakuji* 略字) *kanji*-k vagy írásjegyváltozatok (*itaiji* 異体字) részben megfelelnek a mai japán és kínai szabványos írásjegyeknek (*shinjitai* 新字体, *jianhuazi* 简化字): 党 (黨), 礼 (禮), 旧 (舊), 气 (氣), 惧 (懼) stb., de találni a mai olvasónak szokatlan variánsokat is: 厖 (廟), 才 (撮), 夸 (誇), 竟 (競), 庖 (親) stb. Ezt követően szórövidítéseket (ezeket Ōtsuka *fugō*-nak 符号 hívja) mutat be 27 oldalon keresztül *iroha* sorrendben, amelyekhez a *kana* szótagírás mellett *kanji*-t és latin betűket is felhasznál. A rövidítéseket nagy vonalakban az alábbiak szerint lehet csoportosítani:

- Kezdőhang / kezdő szótag jelölése: *seishin* 精神 → *s*, *hongarī* ホンガリー → *ho* ほ, *nōryoku* 能力 → *no* 代, *ninmen jūshin* 人面獸心 → *nin* 人. Ez a leggyakoribb módszer.
- A szó első felének jelölése, esetenként egyes hangok kihagyásával: *yūshisha* 有志者 → *yushi* ユシ, *yūkitai* 有気体 → *iki* イキ, *shuppan* 出版 → *shitsu* しつ.
- A szó elejének és végének jelölése: *rokudō no tsuji* 六道之辻 → *rotsu* ロツ, *chāresu issei* チャーレス一世 → *chi ichi* チー.
- Bizonyos hangok elhagyása: *keisō* 軽躁 → *keso* けそ, *shintai* 身体 → *shita* シタ, *shinbun* 新聞 → *shibu* シブ、*kekka* 結果 → *keka* けう.
- Egyszerűbb *kanji*val való helyettesítés: *sunawachi* 則 → *sunawachi* 乃.

A könyvben bemutatott rövidítésalkotási módszerek nagyjából ugyanazok, mint amelyeket a gyorsírás is alkalmaz: *omou* 思フ → *ou* ㄞ (Kiyosawa 1884)、*yoki* 善キ → *yo* ㄟ (Morimoto–Kishigami 1885), *nippon* 日本 → *np* ㄨ (Minamoto–Maruyama 1885), *sunawachi* すなわち → *s* (Sairaiji 1955), *roshia* ロシア → *ro* ロ (Nihon daigaku 1967), de ez nem csak a japán gyorsírásra jellemző, hanem például a magyarra is: *sincs* → *si* ㄆ, *teljes* → *tes* ㄌ (Bersényi 2015) stb.

Hogy Ōtsuka később elsajátította-e valamelyik japán gyorsírásrendszert, jelenleg nem ismert, de 1886-ban az ő neve szerepel kiadóként a Minamoto-tanítvány Katagiri Wakichi 片桐和吉 gyorsíráskönyvének a végén. Ōtsuka műve nem szerepel Miyata bibliográfiájában, de Wakiyama Yoshiyasu-é 脇山義保 igen, annak ellenére, hogy ő szintén nem gyorsírással, hanem másolással, kézírattisztázással kereste a kenyerét. Wakiyama 1885-ben kiadott könyvecskéjében 13 fejezetben osztja meg másolóknak szánt tanácsait, amelyekben találni közös pontokat Ōtsukával, illetve a gyorsírással: írásjegyek egyszerűsítése,

J Graham gyorsírását tanulmányoztam” Minamoto 1904: 87–88 (az idézetekben a *kanji*-kat a ma használatos írásjegyekre írtam át).

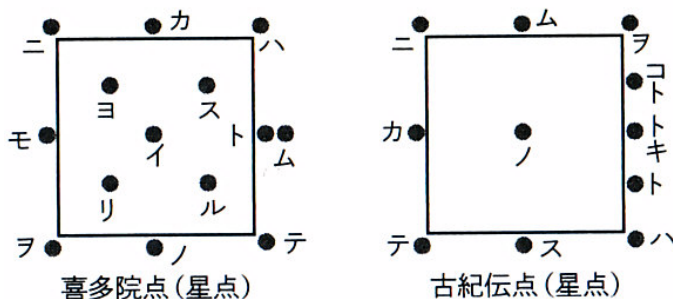
helyettesítése (難 → 雑/ 叵, 類 → 类), gyakran előforduló szavak rövidítése (自由 → 自、法律政治 → 法、政、).

III. A japán írásrendszer hatása a gyorsírásra

Bár a japán gyorsírás Lindsley és Graham rendszerének adaptálásával született meg, hatott rá a japán írásrendszer is, és a Meiji-kor végére megjelenik az első próbálkozás egy *kana* alapú gyorsírás kidolgozására. A következőkben ezeket a hatásokat kívánom áttekinteni az alábbi pontokra szedve: 1) *okototen*; 2) a *kana* használata; 3) a *kanji* használata; 4) egyéb átvételek, hatások.

III.1. *Okototen* 乎古止点

Az *okototen* a klasszikus kínai szövegek (*kanbun* 漢文) *kun* 訓 olvasata során használt jelrendszer, amely a gyakrabban előforduló partikulákat, toldalékokat⁷ stb. jelölte a nehézkes *man'yōgana* 万葉仮名 helyett.⁸ Ezeket a pontokból és egyszerű vonalokból (●○フノ stb.) álló jeleket az illető írásjegy köré vagy a belsejébe helyezték el; a jel olvasata az írásjegy körül elfoglalt helyzetétől függően változott. Már a Heian-kor elején alkalmazták a buddhista iratokban, de a Heian-kor közepére a konfucianus szövegek, valamint az irodalmi alkotások olvasására is használni kezdték. Mivel számos változata alakult ki, egyfajta „titkosírás” jelleget öltött, de a Kamakura-korszaktól egyre inkább felváltotta a ma is használt rendszer, amely bárki számára könnyen olvasható.



1. ábra. Példa a buddhista (*kitanointen* 喜多院点) és a konfucianista (*kokidenten* 古紀伝点) jelrendszerre (Moriyama–Shibuya 2020: 47)


⁷ A japán nyelvtani kategóriák magyar elnevezése Kiss Sándorné 1998-on alapul.

⁸ A kelet-ázsiai párhuzamokról lásd Kin 2010.

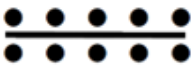
A japán gyorsírásban is kialakítottak egy hasonló rendszert (*katenhō* 加點法, *tōtenhō* 投點法 stb.), amely a szórövidítések (szójelek) köré helyezve jelöli a partikulákat, toldalékokat.⁹ Ez először Minamoto tankönyvében jelenik meg 1885-ben, de később más gyorsírók is kifejlesztették a saját rendszerüket, így az *okototen*hez hasonlóan számos változata alakult ki. Az alábbi példák a Japán Országgyűlési Könyvtár digitális gyűjteményéből letölthető anyagokból származnak:¹⁰

a) Főnév / ige + partikula


Minamoto 1885

ga/wa no ni wo e

 mo to de zo ya


Maruyama 1885 / Katagiri 1886 / Niwa 1889

ga/wa no ni wo e

 mo to de zo ya/yo


Morimoto-Kishigami 1885

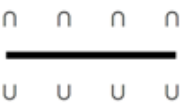
ga wa no ni

 e mo wo to

Kojima 1885


ga / wa no ni / e

 mo wo to

Kanayama-Shida 1886

ga zo te to ni

 no e mo ya wo

niwa hodo made yori

 kara demo dewa nite

Niwa 1907


mo

 te ga to


⁹ Az alapul szolgáló angol gyorsírásban (Pitman/Graham) a magánhangzókat jelölték pontokkal.

¹⁰ Katagiri, Kojima, Maruyama és Morimoto Minamoto tanítványai voltak. Minamoto 1904, függelék 17–21.

Látható, hogy a jelölhető partikulák száma négy és tizennyolc között van, de a *mo*, *to*, *wo*, *ni*, *ga*, *no*, *e* partikulákat a legtöbb rendszer jelöli.¹¹

Találni példát arra is, hogy a megfelelő pozícióba nemcsak a partikulát jelző pont helyezhető, hanem a következő szó is, így az magába foglalja a kérdéses partikulát:

kore + *a* *to* pozíciójába írt *mo* = *kore to mo*  (Niwa 1889)

kangae + *a* *ga* pozíciójába írt *arimasu* = *kangae ga arimasu*  (Niwa 1907)

b) Ige+ partikula / toldalék

Az igék esetében egy bonyolultabb jelölési módot alakítottak ki, amelyet sok esetben egy ragozási táblázatban foglalnak össze. A fenti jelrendszerhez hasonlóan ennek is számos változata alakult ki. A Japán Országgyűlési Könyvtár digitális gyűjteményéből letölthető anyagok alapján a következő gyorsírók dolgoztak ki ilyen rendszert (az alábbiakban a jellegzetességük alapján csoportosítva):

- 1) Minamoto 1885, Maruyama 1885, Katagiri 1886, Niwa 1889
- 2) Morimoto-Kishigami 1885
- 3) Kojima 1885
- 4) Kanayama-Shida 1886 (egyes elemei az 1. csoporthoz hasonlítanak)
- 5) Suzuki Hikosaburō 1889, Suzuki Masao 1895
- 6) Ōnishi 1907
- 7) Niwa 1907 (csak tagadás: *neba/nakereba/nkereba*)

Ezekben a ragozási táblázatokban gyakran az írott nyelvi toldalékok vannak feltüntetve, de arra is van példa, hogy ugyanaz a jel írott és beszélt nyelvi alakot egyaránt tükrözhet (lásd 2. és 3. ábra).¹²

¹¹ Morimoto–Kishigami és Kanayama–Shida csak a névmásokra alkalmazza ezt a jelölési módot. Minamoto, Maruyama, Katagiri, Niwa és Kojima a *ga* és *wa* partikulákat ugyanazzal a ponttal jelölték; Kojimánál a *ni* és *e* partikula sincs megkülönböztetve.

¹² Ez a kettősség a szórövidítések esetében is kimutatható. Bővebben lásd Albeker 2021: 24–35.

九四 不定法

能受		能働		受働	
		可	否	可	否
時限	可	スル	セス	セラル	セラレス
	否				
現在	可	スル	セス	セラル	セラレス
	否				
半過去	可	セリ	セザル	セラレシ	セラレズ
	否				

2. ábra. A *suru* ige ragozási táblázatának egy részlete Maruyama tankönyvében (1885: 49)

能受		能働		受働	
		可	否	可	否
時限	可	スル	セス	セラル	セラレス
	否				
現在	可	シマス	シマセス	セラレマス	セラレマセス
	否				
半過去	可	シマシタ	シマセタ	セラレマシタ	セラレナカッタ
	否				

3. ábra. A *suru* ige ragozási táblázatának egy részlete Katagiri tankönyvében. Írott és beszélt nyelvi alakok (1886: 83)

A gyorsírásos mintaszövegek (előadások, beszédek) és azok átíratait megvizsgálva azonban úgy látszik, hogy azok a jelek, amelyek ezekben a táblázatokban írott nyelvi toldalékokként vannak feltüntetve, az átiratokban beszélt nyelvi alakban is megjelenhetnek, és ez a kettősség az 1. pontban említett ige + partikula esetében is megfigyelhető. A következőkben ezt Minamoto egy előadásátíratával kívánom szemléltetni. Az előadás gyorsírásos szövege Maruyama tankönyvében (1885), az átírata Minamoto és Maruyama tankönyveiben (1885), és a végleges szöveg a *Tōyō Gakugei Zasshi* 東洋学芸雑誌 42. számában található (1885. március, *Nihon bōchō hikkihōno hanashi* 日本傍聴筆記法のはなし [A japán gyorsírásról]).

a szójel + <i>okototen</i> átbetűzése	gyorsírás	Maruyama átírata	a <i>Tōyō Gakugei</i> <i>Zasshi</i> cikkében
<i>suru+tari+to</i>		<i>shita to</i>	<i>shita to</i>
<i>kōfu suru+tari naru+ba</i>		<i>kōfu shita naraba</i>	<i>kōfu shita naraba</i>
<i>suru+tari koto gara +nite</i>		<i>shitaru kotogara nite</i>	<i>shitaru kotogara nite</i>
<i>aru+te</i>		<i>arite</i>	<i>arite</i>
<i>shitagau+te</i>		<i>shitagōte</i> (Minamoto 1885 <i>shitagatte</i>)	<i>shitagatte</i>

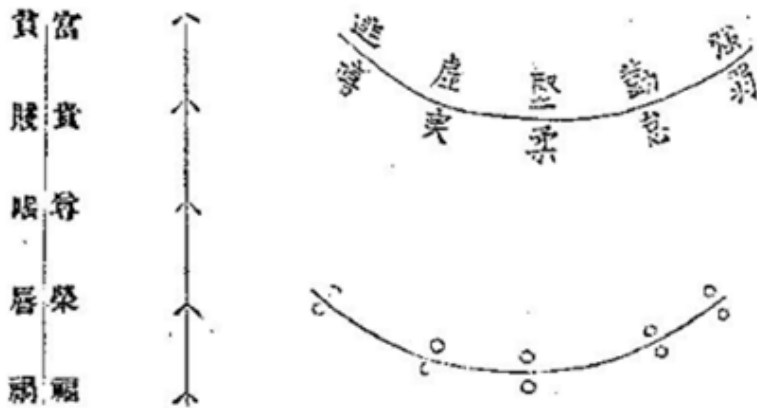
Látható, hogy a *okototen*hez az írott nyelvi *tari* toldalékot párosították, de az átiratokban, illetve a magazincikkben a beszélt nyelvi *ta* alakban is előfordulhat. A *te* kötőpartikula az igehez kapcsolódva hol hangzóváltozást (*shitagatte*, *shitagōte*) okoz, hol pedig az írott nyelvi kapcsolatos alakban (*arite*) jelenik meg.

Az *okototen* nem csak a Meiji-korra jellemző, a modern gyorsírásokban is előfordulhat, így például a Kotani Masakatsu 小谷征勝 által kidolgozott V-rendszerű gyorsírásban (V式速記) a következő elemek jelölhetőek ponttal: *koto / shita*, *node / ori*, *suru*, *wake de / iru*, *mono / shite*.¹³

¹³ Kotani 2011: 124. Kotani Masakatsu 小谷征勝 hivatásos gyorsíró, aki 1963-ban kezdte el kidolgozni a saját gyorsírásrendszerét SVSD néven (Same Vowel Same Direction, rövidítve V), amelyet 1968-ban mutatott be a gyorsíró társadalomnak, majd 1975-ben nagyobb változtatásokat hajtott végre rajta.

c) Ellentétes jelentésű szópárok

Ez Makita Torazō 牧田虎蔵 1892-ben megjelent könyvében látható (4. ábra). Hat kategóriát (人, 乾坤, 氣, 心, 万物, 川) állít fel, amelyet egyenesekkel és körívvel fejez ki. Az ezek köré tett pontok, vonalak segítségével pedig az ellentétes jelentésű szópárokat jelöli (君臣, 同異, 甲乙, 海陸, 強弱 stb). Nem világos azonban, hogy a melléknevek, igék esetében hogyan képzelte el a ragozott alakok jelölését.



4. ábra. Példa Makita szópárjaira (Makita 1892: 13; 17)

III.2. A kana írás használata

A grafikus gyorsírásjelek mellett megfigyelhető a *kana* használata is, egyrészt rövidítések alkotására, másrészt pedig főleg az idegen személy- és földrajzi nevek, szavak lejegyzésére, mégpedig azért, mert a gyorsírásjelekkel összehasonlítva a *kana* esetében kisebb a félreolvasás veszélye.¹⁴ A kiegészítő szerep mellett azonban már Meiji-korban is találni arra példát, hogy különböző indítástól az alapjelek egészét vagy egy részét a kanára alapozzák.

Először a III.1. pontban említett Makita volt az, aki az alapjelek körülbelül felére a *katakana* és a *hiragana* szótagírásokat vette át. Ennek oka leginkább

¹⁴ Wakabayashi 1902: 122–123; Kumazaki 1907: 269–271.

Bizonyos esetekben az angol gyorsírásban is alkalmazzák a közönséges írást: "The initials of titles should usually be written in the common longhand", "When the pronunciation of a proper name is doubtful, it should be written in the common hand" (Graham, 1858 [II.]: 52).

abban keresendő, hogy Makita nem boldogult a Pitman-rendszer elsajátításával, így inkább egy új, egyéni gyorsírást alakított ki (lásd 5. ábra).¹⁵ Takebe szerint¹⁶ a következő *kana* jeleket vette át (egy részük leegyszerűsítve): ウ カ ケ セ つ て ニ ヌ ノ ヒ フ ヘ ム メ ヤ ユ ヨ リ ル
レ, de az *u* ㄩ jele származhat a gyorsírásból is; a *yi* ㄩ megegyezik a ㄩ *katakanával*, és a *o*, *ku*, *ne*, *chi* esetében is feltételezhető a kapcsolat a *katakanával* vagy annak kurzív változatával: オ→フ, ク→フ, 子→フ, ㄩ→ㄩ.¹⁷

Szintén Meiji kori Kusakabe Yōtetsu (Tadatsugu) 日下部洋鉄 (忠次) gyorsírása, amelyet teljes egészében a *kanára* alapozott (5. ábra).¹⁸ Kusakabe álláspontja szerint a japán nyelvet nem lehet lejegyezni a nyugati gyorsírás-jelekkel, mivel ezen nyelvek alapvetően különböznek egymástól, így a grafikus gyorsírás helyett a már jól bevált *katakanát* ajánlja. A *katakana* előnyeit Kusakabe szerint a következők:

- képes a japán nyelv teljes rögzítésére,
- szükségtelen az áttétel készítése,
- bárki számára olvasható,
- a *katakanát* ismerők számára könnyen elsajátítható,
- nem jelent fizikai és lelki megterhelést.

Kusakabe a függőleges írásmódot¹⁹ választotta, és a gyorsírástól eltérően nem alkalmaz rövidítéseket, valamint a jeleket sem köti össze. E helyett mentális erőfeszítéssel próbálja a beszédírás sebességét megközelíteni.

¹⁵ ...英国「アイザックピストマン[sic!]」氏ノ發明スル速記術ノ都鄙ニ行ハレテ世人往々挙テ其便ヲ贊シ此法ヲ学ブモノ日一日ヨリ多キヲ見ル於是余窃ニ感スル所アリ遂ニ速記ノ指南ヲ受ケ粗々其術ヲ知り得ルモ未ダ練習ノ熟セザルヲ以テ完全ナル記述ヲ得ルニ能ハス然レニ之ヲ廃業スルニ忍ビス夙夜刻苦思フ售[sic!]シ工夫ヲ費シ更ニ新記号ヲ撰ビ常ニ談論アル毎ニ記シテ以テ其遲速ヲ試ムルニ即チ筆記スルニ速カニシテ其使用スルノ便ナルヲ得因テ之ヲ梓ニ録シ將ニ世ニ公ニセントス

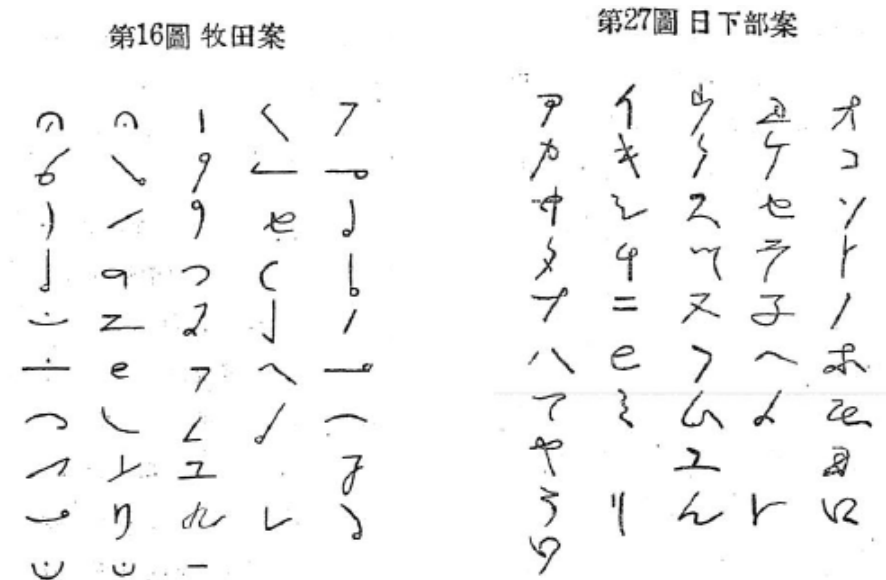
„Az angol Isaac Pitman által feltalált gyorsírás vidéken és a nagyvárosokban egyaránt használatos. Az emberek dicsérik, és látni, hogy napról napra egyre többen tanulják. Titokban magam is elismertem hasznosságát, és végül leckéket vettem belőle. Nagyjából megtanultam a jeleket, de a gyakorlással nem haladtam, emiatt nem tudtam tökéletesen elsajátítani a gyorsírást. Kár lett volna azonban az eddig tanultakat eldobni; reggeltől estig törtem a fejem, és végül egy új jelrendszert állítottam össze. Víták, beszélgetések alkalmával kipróbáltam az új jelek sebességét, míg sikerült a megfelelő gyorsaságot elérni, így úgy döntöttem, hogy kinyomatva a nyilvánosság elé tárom” (Makita, 1892, előszó).

¹⁶ Takebe 1942: 39–40.

¹⁷ Vesd össze a későbbi *kana* alapú gyorsírásokkal: *ku* Kusakabe ㄩ, Iwamura ㄩ; *chi* Kusakabe ㄩ, Iwamura ㄩ (Takebe 1942: 64–69; 120–124). A kurzív ㄩ képfájl forrása Jiten kana 字典かな 2003: 30.

¹⁸ Mivel Kusakabe könyve csak a Japán Országgyűlési Könyvtár belső hálózatan érhető el, így kénytelen vagyok Takebe monográfiájára hagyatkozni.

¹⁹ Nem világos azonban, hogy a sorok jobbról balra vagy balról jobbra haladnak.



5. ábra. Makita 牧田 (1892) és Kusakabe 日下部 (1910) gyorsírásjelei *gojūon* sorrendben (Takebe 1942: 38; 66)

Látható, hogy a Meiji-kori próbálkozások leginkább a gyorsírás meg nem értéséből fakadnak, de a Taishō-korszaktól megjelennek azok a rendszerek, amelyek sikeresen ötvözték a *kana* írást a gyorsírás jelölési módjaival.²⁰ Az alábbi modern példa Kotani Masakatsu 小谷征勝 gyorsíró egyik könyvéből származik.²¹ Kotani azoknak ajánlja ezt, akik gyorsabb írásmódra vágnak, mint a *kanji-kana* vegyesírás, de nem tudnak megbarátkozni a gyorsírásjelekkel. Ez az írásmód a *kana* (*katakana*, *hiragana*) szótagjeleit ötvözi a gyorsírás alapelveivel:

1) A *hiragana* átlag vonásszáma 2,9, a *katakanáé* 2,4, ezért elsősorban a *katakanát* ajánlja, de lehet a *katakana* többvonásos jeleit az egyszerűbb *hiraganával* is helyettesíteni: ㇿ → し, ツ → つ stb. Emellett alkalmazza a latin betűket, szimbólumokat és az egyszerűbb *kanjikat* is: 入, 人, 上, 下, 中, X stb.

2) A *dakuten*²² 濁点 a szokásos két vessző helyett egygel jelöli: *ga* ガ、*za* ザ、*da* ダ、, de sok esetben el is hagyható.

²⁰ Például Sugawara Chōtarō 菅原 長太郎 (1929), Iwamura Manabu 岩村学 (1930), Otobe Senzaburō 乙部泉三郎 (1941), Sairaiji Hideo 西来路秀男 (1955), Nakane Masao 中根正雄 (1958) stb.

²¹ Kotani 2011: 232–238.

²² A *kana* jobb felső sarkába tett kettős vonás, amely a zöngétlen mássalhangzójú szótag zöngésségét jelöli.

3) A *yōont*²³ 拗音 a következő módon egyszerűsíti: や : ㇇, ゆ : ㇇, よ : ㇇
pl. シト: *shuto* 首都, ㇇: *ocha* お茶, シ㇇: *josei* 女性.

4) A *sokuon*²⁴ 促音 esetében az azt megelőző szótagot egy sorral lejjebb írja, de ahol nem világos az alsó és felső sor különbsége, a *kana* fölé írt vízszintes vonallal jelöli: ㇇ *wa?*

5) A *hatsuont*²⁵ 撥音 az azt megelőző szótagjel vízszintes nyújtásával fejezi ki: ㇇ *ka*, de ㇇ *kan*.

6) A magánhangzó nyújtását a kérdéses szótagjel függőleges nyújtásával jelöli: ㇇ *okāsan*.

7) Tetszőleges rövidítések alkalmazása (ezek egy sorral feljebb kerülnek):
㇇ *kangae*, ㇇× *kangaenai* / *kangaemasen* stb.

III.3. Kanji-k használata

A *kanā*hoz hasonlóan az egyszerűbb (vagy bizonyos esetekben egyszerűsített) *kanji*-kat szintén használhatták alkalmi vagy állandó rövidítések jelölésére.²⁶ Az utóbbira néhány példa elsősorban Takebe²⁷ alapján:

Fukuda Ukichi 福田宇吉 (1901) ㇇ *nihon* (←日) ㇇ *mondai* (←問)

Watanabe Kiseji 渡辺喜勢治 (1901) ㇇ *sunawachi* (←乃)

Teikoku Sokkigakkai (szerk.) 帝国速記学会 (1902) ㇇ *nihon* (←日)

Kumazaki Ken'ichirō 熊崎健一郎 (1906) ㇇ *sukunashi* (←少)

A rövidítések döntő többsége azonban a fenti rendszerekben is a grafikus gyorsírásjeleken alapul.²⁸

²³ C + ya / yo / yu felépítésű összevont szótagok (pl. *katakana* キヤ *kya*, キユ *kyu*, キヨ *kyo* stb.).

²⁴ Gégezárhang (つ, ヅ).

²⁵ Szótagalkotó *n* hang (ん, ㇇).

²⁶ Itt érdemes megemlíteni Nakane Masao 中根正雄 (a Nakane-gyorsírást kidolgozó Nakane Masachika 中根正親 öccse) kísérletét, aki 1958-ban a kiotoi rendőrségen tartott gyorsírótanfolyam apropójából a *kanjik* egyszerűsítésére, összevonására alapozva alkotott rövidítéseket a rendőrségi szakzsargonra: 窃盗 *settō* → 盜 → ㇇ → ㇇ stb. Ezek létrehozására a buddhista írássok rövidítései inspirálták (Nakane Toshio et al. 2003: 216–217).

²⁷ 1942: 280.

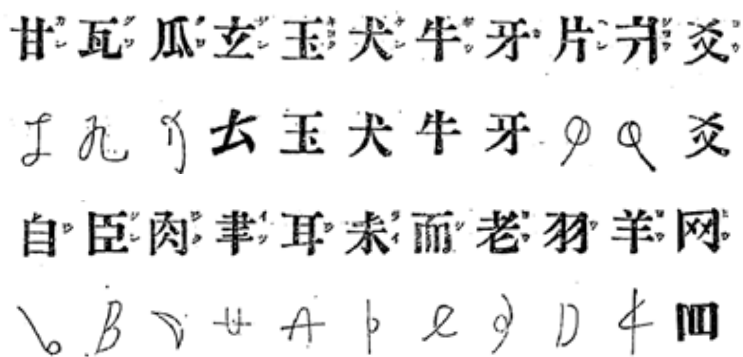
²⁸ A *katakana* コ és ト összevonásával képzett ㇇ *kotot* szintén használhatták a gyorsírásban: Kiyosawa Yojū 清沢与十 (1884), Suzuki Hikosaburō 鈴木彦三郎 (1889), Ōnishi Kaizan 大西快山 (1907) stb.

Ezzel szemben a korábban is említett Makita Torazō egy saját rövidítésrendszert dolgozott ki, amely a *Gyokuhēn* 玉篇 213 *bushuján* 部首 alapul.²⁹ Ezt *kuntemnek* 訓典 nevezte el. A *bushu*-khoz olvasatot rendelt, amelyek száma egytől tizenötig terjedhet. Előbbire a következő nyolc példát lehet találni: 丿 *hidari e modoru*, 冫 *fushi*, 厶 *watakushi*, 匚 *hitsugi*, 冫 *iwao*, 十 *tō*, 儿 *tsukue*, 非 (儿-ra egyszerűsítve) *nira*. Tizenöt olvasata csak a 心-nak van (㇇ -ra egyszerűsítve): *kokoro / awaremu / oboyu / sewashiki / hoshūmamani / ayashimihaji / hore / mune / anadoru / omou / isogawashi / habakari / nigiwasu / tsuzuka / shitou*.

Mint látható, az olvasatok nemcsak főnevek, de igék, melléknevek és határozósók is lehetnek. Az olvasatok között elvétve találni olyat is, amelyik az *on* olvasaton alapul (félkövérrel jelzem): 气 **ki** / *keshiki* / *saiwai*, 肉 **niku** / *katamuku* / *hadae* / *shishi* / *katayoru* / *makasu* 食 **shiki** / *kuimono* / *tsukusu* / *kazari* / *meshi* / *kurou* / *taberu* / *ue*.

Ezzel a módszerrel a 213 *bushu* több mint ezer szót képes jelölni. A szavak végződését *okurigánával* jelöli, de ahol ezek egybeeshetnek, mellékjellel különbözteti meg őket.

Ahogy fentebb is jeleztem, a 心 és a 非 alakját leegyszerűsítve használja. Bár van néhány kivétel, de alapvetően öt vonás felett alkalmaz egyszerűsítést, amelyek eredete nem minden esetben világos (6. ábra).



6. ábra. Néhány példa Makita egyszerűsítésére (Makita 1892: 53; 56)

Az alábbiak esetében feltételezhetően a következő módszereket alkalmazta:

1) *Kanával* való helyettesítés: 麻 → マ, 里 → リ

²⁹ Hogy pontosan melyik írásjegyszótárt használta, amelynek címében előfordul a *gyokuhēn* 玉篇 szó, további kutatást igényel.

2) Gyorsírásjelekkel való helyettesítés: 衣 → $\dot{\cap}$ ($i \cap$), 鬼 → $\dot{\cup}$ ($ki \cup$),
 豆 → $\dot{\downarrow}$ ($ta \downarrow + u \downarrow$), 田 → $\dot{\omega}$ ($te \omega + n \omega$), 老 → $\dot{\rho}$ ($ro \rho + u \rho$)

3) *Sōsho*-n 草書 vagy *zokuji*-n 俗字 alapuló rövidítések. 馬 → $\dot{\mathcal{S}}$,
 鳥 → $\dot{\mathcal{B}}$, 長 → $\dot{\mathcal{L}}$, 風 → $\dot{\mathcal{F}}$, 飛 → $\dot{\mathcal{F}}$, 瓦 → $\dot{\mathcal{K}}$, 車 → $\dot{\mathcal{R}}$

4) Vonásszámcsökkentés, radikális egyszerűsítés: 艸 → $\dot{++}$, 玄 → $\dot{-}$,
 色 → $\dot{\mathcal{C}}$, 非 → $\dot{||}$, 韭 → $\dot{||}$, 鬯 → $\dot{\mathcal{C}}$, 龜 → $\dot{\mathcal{C}}$

5) Ősi alakok, képjelek használata: 月 → $\dot{\mathcal{D}}$, 肉 → $\dot{\mathcal{V}}$

A fenti rövidítésrendszert a többi gyorsíráshoz hasonlóan az alapjelekkel, illetve egyéb rövidítésekkel együtt használja, és a szintén *kana* alapú Kusakabétól eltérően, vízszintesen, balról jobbra írja a sorokat (7. ábra.)



7. ábra. Makita 1892: 65

A fenti szövegben a következő *kanji*- vagy *kana* alapú rövidítések fordulnak elő:


非 → $\dot{||}$ arazu, 示 → $\dot{\mathcal{E}}$ shimeshi, マ → $\dot{\mathcal{M}}$ masu.

Az eddig ismertetett három pont — *okototen*, *kana*, illetve a *kanji* használata — alapján úgy gondolható, hogy Makita az, aki a legtöbbet merített a sinojapán írásrendszerből,³⁰ de kérdés, hogy gyorsírása a gyakorlatban mennyire működött, és hogy mennyire lehetett (el)ismert a korabeli gyorsírotársadalomban.

³⁰ Ahogy korábban is említettem, ennek háttérében az állhat, hogy kudarcot vallott a Pitman-gyorsírás elsajátításával.



III.4. Egyéb átvételek, hatások

– Írásirány:³¹ bár a legtöbb gyorsírás nyugati mintára vízszintesen, balról jobbra halad, elvéve ugyan, de találni olyat is, amely a függőleges írásirányt követi.³² Ilyen Kobayashi Kihei 小林喜平 (1903) és a már említett Kusakabe (1910) gyorsírása is, de a Shōwa kori Mimura Yūkō 三村侑弘 (1953) gyorsírásjelei is függőlegesen sorakoznak, igaz, balról jobbra.



– *Hatsuon* 撥音: az *h* jelölése igen sokszínű, történhet mellékjellel, a Graham-rendszer *n* jelének kicsinyítésével , de sok esetben egy *ノ* vagy *✓* alakú jelet alkalmaznak. Ez igen hasonló a katakana *ン* jelére, és Morimoto–Kishigami alapján feltételezhető, hogy valóban a *katakana* egyszerűsítésére vezethető vissza:


尚此外ニ (ン) ノ音アリ是亦吾国固有ノ音ニハ非レト元ト (ム) ヨリ転化シタルモノニシテ近世ニ至テハ其用甚タ広シ今記号ヲ以テ之ヲ書スルトキハ (ン) 字ノ一点ヲ略シテ単ニ (ノ) トナシ以テ此音ヲ表スルモノナリ.³³

Ezenkívül itt van az *n* hang is, amely szintén nem ősi japán hang. Eredetileg a *mu*-ból lett, és az utóbbi korokban széles körben használatos. Ezt írásban egyszerűen a pont nélküli *ン*-nel jelöljük.

– A *dakuon* 濁音 jelölése sok esetben a kérdéses jel vastagításával történik, úgy, ahogy a Graham- és a Pitman-gyorsírásban is, de egyes gyorsírók a *dakuten*hez hasonló mellékjelet alkalmaznak, de a szokásos két vessző helyett csak egyet. Ezt a módszer a modern gyorsírásokban is megfigyelhető, például a Waseda-rendszerben egy ponttal ( *ga*), a V-rendszerben a kérdéses jelet átmetsző vesszővel jelölik ( *ga*).

– Az ismétlőjel esetében szintén meríthettek a japán írásrendszerből (*ゝ* *く* *ゞ*):

Hayashi Shigeatsu 林茂淳 (1885)  *sama* →  *samazama*

Wakabayashi Kanzō 若林紺蔵 (1886) ↓ *chi* →  *chichi*

³¹ A vízszintes írásirány Japánban való megjelenéséről és elterjedéséről lásd Yanaike Makoto 2003.

³² Kína első gyorsírása is a függőleges írásmódot követte. Ezt Cài Xīyǒng 蔡锡勇 tette közzé 1896-ban *Chuányīn kuàizì* 传音快字 címmel. Ez a Pitman-rendszeren alapul, de eredetileg nem a gyorsírás, hanem az írástudatlanság felszámolása volt a célja. Gyorsírásként való felhasználása Cài Xīyǒng fiának, Cài Zhāngnak 蔡璋 volt az érdeme (Zhōngguó sùjìxué 中国速记学, 1912). Vö. Kaneko 1984: 1–10. A *Chuányīn kuàizì* egy javított és bővített változata (补订传音快字) megtalálható Lú Jìng 卢靖 1897-es *Hé shēng yìzì* 合声易字 című könyvének függelékében is. Lú Jìng könyve külön kutatást igényel.

A kínai gyorsírástörténetnek van magyar vonatkozása is, ugyanis Galánthay Glock Tivadar a német Gabelsberger-rendszert alkalmazta a kínai nyelvre. Vö. General Theodore v. Galanthay Glock 1937: 37–42.

³³ Morimoto–Kishigami 1885: 11.

- A Meiji-kor gyorsírásában találni példát arra, hogy a sinojapán/japán szó-párokat ugyanazzal a jellel jelölik, esetenként mellékjellel különböztetve meg őket egymástól,³⁴ de a Taishō-korba lépve Nakane Masachika³⁵ 中根正親 egy olyan rövidítésrendszert dolgozott ki, amelyhez a *kun* 訓 és az *on* 音 olvasatpárokat használta fel, mégpedig úgy, hogy a *kun* olvasatú szavakat az *on* olvasattal jelöli.³⁶ Pl. 徒 *itazura* → *to*, 即 *sunawachi* → *soku*, 煩うて *wazurōte* → *hante* stb. Ennek a módszernek előnye, hogy a több szótagú japán szavak egy-két szótaggal leírhatók lesznek, de hátránya, hogy sok az azonos *on* olvasatú *kanji*, ami megnehezítheti a visszafejtést. Emiatt a későbbi gyorsírásokban, így például a parlamenti felsőház gyorsírásában csak a gyakran használatos szavakra alkalmazzák ezt a jelölésmódot.³⁷

IV. Befejezés

A fentiekben bemutattam, hogy az alapvetően angol rendszereken alapuló japán gyorsírás Meiji-kori fejlesztői különböző mértékben és módon, de merítettek a japán írásrendszerből, és ezek a hatások kimutathatók a modern gyorsírásokban is.

Közismert, hogy a gyorsírásos átiratok, illetve a gyorsírók tevékenysége nagy hatással volt a *genbun itchi* mozgalomra (言文一致運動), valamint az új írott stílus kialakulására (言文一致体),³⁸ de felmerül a kérdés, hogy a Meiji-kori gyorsírók milyen mértékben vettek részt az új japán írásrendszer kidolgozásával kapcsolatos vitákban,³⁹ illetve milyen kapcsolatban álltak az egyes irányzatok (*Rōmaji Kai* 羅馬字会, *Kana no Kwai* かなのくわい stb.) képviselőivel. Erre egy későbbi tanulmányban szeretnék választ adni.

³⁴ Például *kōfuku* 幸福 / *saiwai* 幸ヒ, *gekiretsu* 激烈 / *hageshiki* 烈シキ. Kanayama-Shida 1886: 44.

³⁵ Nakane Masachika a Kiotó Egyetem diákjaként kezdett a gyorsírással foglalkozni, de mivel elégedetlen volt az addigi japán gyorsírásokkal, az angol Pitman-rendszer újragondolásával saját gyorsírást alkotott, amelyet 1914-ben adott közre (Miyata 1983: 242–243).

³⁶ Nakane 1916 (reprint 1981): 11.

³⁷ Például *okotae* お答え → *otō*, *otazune* お尋ね → *ojin* (Sangiin sokkisha yōseijo 2004: 54).

³⁸ Például Yamamoto Masahide 1965: 361–398; Shimizu Yasuyuki 2004: 259–282 stb.

³⁹ Érdemes megemlíteni, hogy Kínában 1892 és 1910 között 28 fonetikus írásrendszert alkottak, amelyek közül öt a gyorsírásjeleken alapul (Zhou Youguang 1961: 53–57).

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Bersényi Ivánné 2015. Gyorsírás: Bersényi Ivánné rovata. *Szóvilág* 5–6: 21, 7–8: 20.
- Fukuda Ukichi 福田宇吉 1901. *Hatsukakan sotsugyō jitsuyō sokkijutsu kyōkasho* 二十日間卒業実用速記術教科書 [Húsz nap alatt elsajátítható gyakorlati gyorsírás]. Tōkyō: Teikoku sokkikyōkai.
- Hayashi Shigeatsu 林茂淳 1885. *Hayagakitori no shikata* 早書き取りの仕方 [A gyorsírás módszere]. Tōkyō: Kōbunsha.
- Kanayama Shūchō-Shida Tamesaburō 金山秀徴・志田為三郎 1886. *Shimpen dainihon bōchōhikkihō yoben* 新編大日本傍聴筆記法与便 [Új japán gyorsírás]. Tōkyō: Inada Uemitsu.
- Katagiri Wakichi 片桐和吉 1886. *Kotoba no shashinhō hitorigeiko* ことばの写真法独稽古 [A nyelv fényképezésének módszere önálló tanulásra]. Tōkyō: Chitsuzandō.
- Kawaguchi Mitsuru 川口晃玉 1994. *Sokki ga kakeru* 速記が書ける [Tudok gyorsírm]. Tōkyō: Waseda kyōiku shuppan.
- Kiyosawa Yojū 清沢与十 1884. *Bōchōhikkihō shimpō dokugaku* 傍聴筆記法新法独学 [Új gyorsírás önálló tanulásra]. Tōkyō: Kōbunsha.
- Kojima Shūji 小島周二 1885. *Nihon bōchō hikkihō dokugaku zensho* 日本傍聴筆記法独学全書 [Japán gyorsírás önálló tanulásra]. Niigata: Hori Jisaku.
- Kotani Masakatsu 小谷征勝 2011. *Zōho kaitei V-shiki de rakuraku gōkaku sokki nyūmon* 増補改訂版V式でらくらく合格速記入門 [Sikeres vizsga a V-rendszerű gyorsírással. Bevezetés a gyorsírásba. Bővített és javított kiadás]. Tōkyō: Indekkuszu komyunikēshonzu.
- Kumazaki Ken'ichirō 熊崎健一郎 1906. *Shinshiki kanmei sokkigaku kyōjusho* 新式簡明速記学教授書 [Tankönyv az új és világos gyorsíráshoz]. Tōkyō: Teikoku sokki gakkai.
- Kumazaki Ken'ichirō 熊崎健一郎 1907. *Saishin sokkijutsu* 最新速記術 [A legújabb gyorsírás]. Tōkyō: Hakubunkan.
- Makita Torazō 牧田虎蔵 1892. *Shinsen sokkihō* 新撰速記法 [Új gyorsírás]. Nagoya: Tōundō.
- Maruyama Heijirō 丸山平次郎 1885. *Kotoba no shashinhō* ことば乃写真法 [A nyelv fényképezésének módszere]. Ōsaka: Gyokurindō.
- Minamoto Kōki 源綱紀 1885. *Nihon bōchōhikkihō no hanashi* 日本傍聴筆記法のはなし [A japán gyorsírásról]. *Tōyō gakugei zasshi* 東洋学芸雑誌, 42. szám (Az Ōzorasha kiadó digitálizált kiadása, 2011).
- Minamoto Kōki kōjutsu – Maruyama Heijirō hensan 源綱紀口述・丸山平次郎編纂 1885. *Minamoto Kōki shi nihon bōchō hikkihō* 源綱紀氏日本傍聴筆記法 [Minamoto Kōki japán gyorsírása]. Tōkyō: Sawaya Sokichi.
- Minamoto Kōki 源綱紀 1904. *Zōho teisei shinshiki sokkijutsu reidai shōkai* 増補訂正新式速記術例題詳解 [Új gyorsírás gyakorlófeladatokkal és részletes magyarázatokkal. Bővített és javított kiadás]. Tōkyō: Aoki Sūzandō
- Morimoto Daihachirō-Kishigami Misao 森本大八郎・岸上操 1885. *Hikkigaku kyōkai bōchō hikkihō* 筆記学協会傍聴筆記法 [Gyorsíró egyesület: a gyorsírás technikája]. Tōkyō: Hakubunsha.
- Nakane Masachika 中根正親 1916. *Nakaneshiki nihongosokkihō* 中根式日本語速記法 [A Nakane-rendszerű japán gyorsírás] (reprint 1981). Kyōto: Kyōto sokkigakkō.
- Niwa Takio 丹羽滝男 1889. *Dokugaku jizai nihon sokkihō* 独学自在日本速記法 [Japán gyorsírás önálló tanulásra]. Tōkyō: Sōsōkan.

- Kaneko Tsuguo 兼子次生 1984. *Chūgoku no sokki. Hyakka seihō no rekishi* 中国の速記—百花齊放の歴史 [A kínai gyorsírás – a virágozzék száz virág történelme]. *Ajia keizai junpō* アジア経済旬報 1311: 1–10.
- Kasama eiinsōkan kankōkai 笠間影印叢刊行会 2003. *Jiten kana* 字典かな [Kana írásjegyszótár]. Tōkyō: Kasama shoin.
- Kin Bunkyō 金文京 2010. *Kanbun to higashi ajia – kundoku no bunkaken* 漢文と東アジア—訓読の文化圏 [A klasszikus kínai nyelv és Kelet-Ázsia. A kun olvasat kultúrköre]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Kiss Sándorné Székely Ilona 1998. *Japán nyelvtani összefoglaló*. Budapest: Tárogató Kiadó.
- Miyata Masao szerk. 宮田雅夫 1983. *Nihon sokki hyakunen kinenshi* 日本速記百年記念誌 [Emlékkötet a japán gyorsírás századik évfordulójára]. Tōkyō: Nihon sokki hyakunen kinenkai.
- Moriyama Takurō 森山卓郎 – Shibuya Katsumi 渋谷勝己 2020. *Meikai nihongogaku jiten* 明解日本語学辞典 *The Sanseido Dictionary of Japanese Linguistics*. Tōkyō: Sanseidō.
- Nakane Toshio 中根敏雄 et al. 2003. *Sokki hitosuji. Nakane Masao jijoden* 速記一筋—中根正雄自叙伝 [A gyorsírásnak élve. Nakane Masao önéletrajza]. Kyōto: Sokki hitosuji kankōkai.
- Shimizu Yasuyuki 清水康行 2004. *Sokki to genbun itchi* 速記と言文一致 [A gyorsírás és a genbun itchi] in. Hida Yoshifumi 飛田良文 szerk. *Genbun itchi undō* 言文一致運動 [A genbun itchi mozgalom]. Tōkyō: Meiji shoin.
- Takebe Yoshiaki 武部良明 1942. *Nihon sokki hōshiki hattatsushi* 日本速記方式発達史 [A japán gyorsírás fejlődéstörténete]. Tōkyō: Nihon shobō.
- Takebe Yoshiaki 武部良明 1951–52. *Kokugo sokkishi taiyō jō ge* 国語速記史大要 上下 [A japán gyorsírás rövid története I–II.]. Tōkyō: Nihon sokki kyōkai.
- Takebe Yoshiaki 武部良明 1955–56. *Kokugo sokki gaisetsu jō ge* 国語速記概説 上下 [A japán gyorsírás áttekintése I–II.]. Tōkyō: Shūyūkai.
- Zhou Youguang 周有光 1961. *Hanzi gaige gailun* 汉字改革概论 [A kínai írásreform áttekintése]. Beijing: Wenzhi gaige chubanshe.
- Yamamoto Masahide 山本正秀 1965. *Kindaibuntai hassei no shitekikenkyū* 近代文体発生の史的的研究 [A modern írott nyelvi stílus kialakulásának történeti kutatása]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Yanaike Makoto 屋名池誠 2003. *Yokogaki tōjō* 横書き登場 [A vízszintes írásirány megjelenése]. Tōkyō: Iwanami shoten.

BALOGH MÓNIKA

A kollektívizmus egyes megjelenési formái a japán ipari vállalkozási kultúrában¹ Magyarországon

Abstract

Attributes Related to Collectivism in Japanese Industrial Organizations in Hungary

The present article develops a view of attributes related to collectivism in Japanese industrial organizations (companies) located in Hungary, on the basis of fieldwork. After a short overview of research in the field of individualism and collectivism, several arguments and also incidents are presented which reveal the collectivistic nature of the examined social sample. The evaluation and analysis of the related phenomena will be conducted based on sociological concepts such as *kojinshugi*, 個人主義, *dantaishugi*, 団体主義, *kosei*, 個性, *uchi*, 内, *soto*, 外 and others. Both the concepts and the terminology used in monocultural and cross-cultural studies are examined, before being compared and differentiated from each other.

Keywords: individualism, collectivism, groupism, tateshakai, independent self, interdependent self, conformity, ingroup, outgroup, tatemaie, honnne, kosei

Bevezetés

Az olyan társadalomtudományokban, mint a szociológia vagy szociálpszichológia, a kulturális antropológia vagy a kultúrpszichológia gyakran alkalmazzák az egyes társadalmak leírására az *individualizmus-kollektívizmus* fogalom párt. Ezt az *identitásdimenzió*nak is nevezett terminust a relatíve új és ennek megfelelően billegő státuszú, „interdiszciplináris diszciplína”-ként is emlegetett² kultúráközi kommunikáció is használja. Az individualista vagy éppen kollektívista jegyek megjelenése, valamint ezek hatása az egyes társadalmak vagy csoportok

¹ Ipari vállalkozási kultúrán (Industrial enterprise culture) az ipari tevékenységet végző vagy az ipar köré szerveződő, elsősorban nagyvállalatok vagy vállalatcsoportok kultúráját értem. A kutatott cégek mindegyike multinacionális vállalat.

² Földes 2007: 15–16.

működési mechanizmusaira még a fenti tudományterületekhez kapcsolódó olyan – a gazdasági szereplők élénk érdeklődésére számot tartó – vizsgáladások tárgyát is képezi, mint a fogyasztói kultúra kutatása.³

Jelen írásban kísérletet teszek annak bizonyítására, hogy a magyarországi japán vállalatok döntéshozatali mechanizmusait és értékítéletét jellemzően a kollektivisták identitás határozza meg. Ennek során bemutatok néhány kollektivismusra utaló jelenséget, valamint megvizsgálom a kapcsolódó vitatott fogalmak értelmezését japán kontextusban, rámutatok ezek értelmezésbeli különbségeire a japán, illetve a nemzetközi szóhasználatban.

A jelen cikkben tárgyalt kérdések részét képezik egy nagyobb volumenű kutatási projektnek, amelyben a japán vállalatok természetét és kulturális jegyeit vizsgálom különböző szempontok alapján a japán társadalom jellegzetességeinek a tükrében, illetőleg a magyarországi japán vállalatok működésén keresztül. A kutatás módszertanát tekintve a résztvevő megfigyelésre, az úgynevezett kritikus incidens⁴ eszközén alapuló interkulturálistanmenedzsment-tréningek és mediációtapasztalatainak a feldolgozására, a nem strukturált interjúkra, valamint az egyik kultúra képviselői által a másik kultúra képviselőihez intézett, főbb konfliktusforrásokat és az ezzel kapcsolatos kívánt változásokat tartalmazó összefoglalók elemzésére épül. A cikkben ismertetett esetek a 2006 és 2021 közötti időszakból származnak. Kutatásom során egyaránt merítettem a krosszkulturális kutatások eredményeiből, valamint a témakörhöz kapcsolódó monokulturális megközelítésű munkák megállapításaiból.⁵

Az individualizmussal és a kollektivismussal összefüggő kutatások javarészt az 1960-as években kezdődtek (Kluckhohn 1961), majd a későbbiekben többek között olyan társadalomtudósok munkájával folytatódtak, mint Hui (1988), Kitayama (1991), Trompenaars (1993), Yamaguchi (1994), Schwartz (1994), Singelis (1995), Triandis (1996), Gelfand (1996), Matsumoto (1997), Hofstede (2001), Oysermann (2002) vagy de Mooij (2004). A japán kultúra jellegzetességeit vizsgáló és egyebek mellett az individualizmus-kollektivismus kérdéskörét

³ A fogyasztói kultúrakutatás japán vonatkozásairól lásd még Papp 2019: 1–28 és Papp 2012: 196–213. Az individualizmus és kollektivismus fogyasztói kultúrára gyakorolt hatásairól lásd még többek között Mooij–Hofstede 2010 vagy Clammer 2003.

⁴ „Critical incident”, vö. Brislin 2009: 379–391; Salzman 2018: 18–122.

⁵ A kutatás hátterét az adja, hogy 1998 óta folyamatosan végzek munkát japán multinacionális nagyvállalatok számára. A 2002 és 2012 közötti időszakban vezetői, majd felsővezetői-döntéshozói minőségben dolgoztam japán multinacionális nagyvállalatoknál Magyarországon, valamint japán kiküldetésben. 2013 és 2021 között különböző japán cégek, illetve japán vállalatokat tömörítő, illetve ezek munkáját segítő szervezetek számára végeztem tanácsadási, oktatási, valamint mediációs tevékenységet Magyarországon, Japánban és több európai ország japán leányvállalatánál. Az adatok mintegy tizenöt vállalat és három fent leírt egyéb szervezet tapasztalataiból származnak.

is tárgyaló munkák közül néhányat kiemelve egyrészt a *nihonjinron* klasszikus irodalmát gazdagító Doi (1970, 1985), Nakane (1971, 1978) írásait kell megemlíteni. További, úgyszintén monokulturális megközelítéssel dolgozó kutatók közül többek között Hamaguchi (1997), Lebra (1976), Befu (1980), Hendry (1987) és Sugimoto (2010) nevét szükséges kiemelni.

A témakörben végzett kutatások közül a legismertebbek minden bizonnyal a Hofstede (2001) által végzett, több mint hetven országot érintő krosszkulturális megközelítésű kutatásokat nevezhetjük. A Hofstede által kidolgozott modell célja az volt, hogy mérhetővé váljon az egyes nemzetek közötti hasonlóságok és különbségek mértéke a *hatalmi távolságok*, *maszkulinitás-femininitás*, *bizonytalanságkerülés*, *hosszú távú és rövid távú orientáció* mellett és legfőképpen az *individualizmus-kollektívizmus*⁶ tengelyén is. Hofstede ez utóbbi dimenzió mentén a nyugati társadalmakat, ezen belül az európai társadalmakat a korábbi kutatásokkal megegyezően kvantitatív alapokon is az individualista társadalmak közé, míg az ázsiai társadalmakat, benne a japán társadalmat a kollektívista társadalmak közé sorolja. Igaz ugyan, hogy e szerint a kvantitatív elemzés szerint a japánok gyengébb kollektívista jegyeket mutatnak, mint kelet-ázsiai társaik,⁷ ugyanakkor az individualista országokkal összehasonlítva a kollektívista jegyek vannak túlsúlyban.⁸

A kulturális pszichológia és a neurológia területén végzett legutóbbi kutatások nyomán megkérdőjeleződött az individualizmus-kollektívizmus mint teoretikus keret alkalmazhatósága,⁹ és ez egyben a kelet-ázsiai és nyugati kultúrák ilyen módon történő kategorikus besorolásának a kritikáját is eredményezte. A kutatók mindenekelőtt arra a körülményre hivatkoztak, hogy a mai ember nem tekinthető monokulturálisnak, mégpedig azért nem, mert különböző kulturális hatásoknak van kitéve, amelyek együttesen alakítják a gondolkodását.¹⁰ Számos felmérésben bizonyították továbbá, hogy az individualista és a kollektívista gondolkodás (kogníció) egyaránt jellemző minden emberre,¹¹

⁶ Hofstede faktoranalízisében az individualizmus és a kollektívizmus tengelyén az egyik oldalon olyan elemek jelennek meg, mint az egyéni szabadságnak, lehetőségeknek, egyéni célok elérésének vagy az elismerésnek a fontossága, míg a másik oldalon az együttműködés szükségessége, harmóniára való törekvés, a munkahelyi kapcsolatok illetőleg mások elvárásának való megfelelés fontossága stb.

⁷ Lásd még Hidas 2004: 41.

⁸ A japán társadalom kollektívista jellege tehát Hofstede számai alapján nem annyira erős, mint más, kevésbé fejlett keleti társadalmaké. Ezt később többek között Hofstede is elsősorban azzal magyarázza, hogy a gazdaságilag fejlettebb, gazdagabb országok kultúrája hajlamosabb az individualista működésre (Hofstede 2001: 253). A japán társadalom speciális kollektívizmusának jellegéről a monokulturális megközelítések eredményei kapcsán a továbbiakban még szó esik.

⁹ Cai–Fink 2002: 70–71.

¹⁰ Han 2017: 10.

¹¹ Čeněk 2015: 216.

és helyzetfüggő az, hogy éppen melyik identitás aktiválódik, azaz az identitás ilyen értelemben instabil. A kutatók felhívják a figyelmet arra is, hogy a viselkedés megváltoztatása, azaz a helyi kultúrához való alkalmazkodás lehetséges. Ennek bizonyítására egyebek mellett a fordított kultúrsokk jelenségét hozzák fel.¹² Az etnográfiai kutatások és az empirikus felmérések eredményei között tapasztalható diszkrepanciák feloldására D’Andrade a *személyes értékek* és az *intézményesített értékek* közötti megkülönböztetés szükségessége mellett érvel.¹³ Több kutató is kiemeli, hogy ugyanaz a kutatás más eredményt hozhat, ha egyéni, illetve ha kulturális szinten vizsgálódunk.¹⁴

Elfogadva a fent említett kutatási irányok szükségességét és megállapításait, fenntartom, hogy a japán csoport, jelen esetben a japán vállalat vezetése nemcsak mint az ezt alkotó individuumok összessége, hanem mint egység, önálló entitás is vizsgálható. A kollektívizmuskutatások középpontjában ugyanis jelenleg is a csoport áll.¹⁵ Ugyanígy nem vitatott az sem, hogy a csoportszintű működés tekintetében meghatározható, és ennek megfelelően kutatható, hogy egy adott csoport viszonylatában a kollektivista, avagy az individualista jegyek dominálnak. Hofstede úgy fogalmaz, hogy ez társadalmi, nem pedig egyéni dimenzió.¹⁶ A mások mellett D’Andrade által megfogalmazott kutatási irányt is figyelembe véve úgy értékelem, hogy a japán vállalatok meghatározó identitását a csoport intézményesített értékei mentén szükséges vizsgálni. Ezt a szervezet egészére jellemző értékítéletet is közvetítő döntéshozatali mechanizmusok vizsgálatával célszerű megtenni.

A kérdés a japán kultúra, azon belül a japán ipari vállalkozási kultúra tanulmányozása során tehát úgy merül fel, hogy a vizsgált szervezetekben, illetve ezek működésében hogyan jelennek meg a kollektivista jegyek a mindennapi működésben, illetőleg hogy a nyugati kollektívizmuskutatások eredményei hogyan fésülhetők össze a japán társadalom kollektivista jellegét vizsgáló monokulturális kutatások – ez utóbbin belül a *nihonjinron* 日本人論 – eredményeivel.

Az individualizmus és a kollektívizmus (I/C) problematikájával foglalkozó kutatások tárgyukat, alkalmazott módszertanukat, valamint megközelítési módjukat tekintve rendkívül szerteágazók. A vizsgálatok fókuszában – az egyik lehetséges csoportosítás szerint – a társadalmak *egyénerőtelmezése*; a *mentális folyamatok*, a *szociális folyamatok*, valamint a kommunikáció, ez utóbbin belül

¹² Brislin 2009: 390.

¹³ D’Andrade 2008.

¹⁴ Salzman 2018: 21.

¹⁵ Cialdini et al. 1999: 1243.

¹⁶ Hofstede 2011: 11.

az *interkulturális konfliktusok* leírása és elemzése áll.¹⁷ Ezen belül a kutatott témák között olyanokat találunk, mint az *egyén* csoporthoz történő alkalmazkodására vagy éppen az ebből való kiemelkedésre irányuló igény felmerülésének a háttere, a csoport tagjaival (*ingroup*) és a csoporton kívül állókkal (*outgroup*) való kapcsolata; a hierarchiára vagy egyenlőségre, az autonómiára vagy a kooperációra irányuló törekvések megjelenésének a háttere, az attitűdök vagy a normák által meghatározott viselkedési modellek vagy éppen az adott társadalom által preferált konfliktuskezelési stílusok. Úgyszintén gazdagon kutatott terület ebben a tárgykörben az egyes társadalmak karakterisztikájának az adott társadalom gazdasági jellemzőivel való összefüggése.¹⁸ Ezen belül egyebek mellett az identitás kapcsolata a társadalom termelékenységével, *statikus vagy dinamikus hatékonyságával*, azaz például az, hogy adott az társadalom mennyiben alkalmas egy adott iparág sikeres működtetésére vagy az innovatív gondolkodásra.¹⁹ A kapcsolódó szakirodalomban többek között olyan további fogalmakkal találkozhatunk, mint a *relacionális kapcsolatrendszerek*, *helyzetfüggő viselkedés*, *ingroup és outgroup*, *vertikális és horizontális individualizmus és kollektívizmus*,²⁰ *idiocentrikus vagy allocentrikus kollektívizmus*, *dependens és interdependens én*, *holisztikus vagy analitikus kognitív stílus*.

Az individualizmus és a kollektívizmus leírására számos definíció született, amelyek jellemzően olyan elemeket foglalnak magukba, mint a társadalom egyénhez, valamint a csoporthoz való viszonya, a csoport iránt fennálló kötelezettségek helye, funkciója és mértéke, a csoport harmónia megőrzésére irányuló törekvések szerepe és értéke, a mássággal, egyediséggel szemben tanúsított társadalmi attitűd vagy a felelősséghez való viszony.²¹ Míg mind az individualizmus, mind a kollektívizmus fogalmáról elmondható, hogy azok tartalmilag világosan és egyértelműen körülhatároltak, ezek közül az egyik vagy a másik attribútumot megvalósító világnézeti, gondolkodásmódbeli vagy cselekvési minták rendkívül összetettek és bonyolultak lehetnek. A témakör feldolgozhatóságát az is nehezíti, hogy a legújabb krosszkulturális kutatások törekszenek a korábbi individualizmus-kollektívizmus bipoláris vagy dualisztikus megközelítésétől eltávolodni²² és helyette az ortogonális megközelítést alkalmazni, megengedve, hogy a kollektívista társadalmakban előfordulhatnak individualistának tekinthető jegyek, és megfordítva; valamint azt, hogy ezek a jegyek egyenként sem kétpólusú módon, hanem egy szélesebb skálán mozogva

¹⁷ Mooij–Hofstede 2010: 86.

¹⁸ Pinillos–Reyes 2009: 23.

¹⁹ A kollektívizmus és az innováció kapcsolatáról, valamint a gazdaság és a kollektívizmus kapcsolatáról lásd még Gorodnichenko–Roland 2013: 5–9.

²⁰ Singelis et al. 2009: 240.

²¹ Hamamura–Bettache–Yi 2018: 365.

²² Morales et al. 2000: 36; Kilic–Kamasak 2009: 28–29.

realizálódnak a társadalom egyes tagjainak a viselkedésében.²³ Ebben a tekintetben kutatásomban az interkulturális diszciplínák elméleti alapvetései nyomán a kutatás tárgyát homogénnek és koherensnek tekintem, a nemzeti kultúrákat elsősorban a különbségek felől vizsgálom, és a japán kultúra képviselőire mint etnikai kultúrájuk reprezentánsára tekintek.

Mivel a nevezett tárgykör volumenében és mélységében is messze túlmutat e cikk határain, a következőkben csupán néhány, a szakirodalomban is meghatározó, az individualizmus-kollektívizmus jegyeit leíró attribútumpár gyakorlatban történő megjelenési formáinak az elemzésével foglalkozom. Ezek az *egyénnel* és a *világgal* kapcsolatos képzetek gyakorlati megnyilvánulásai; a *kontextusfüggő, képlékeny én*, a *konformitással* kapcsolatos jelenségek; a csoporttagokkal, valamint a csoporton kívüliekkel való kommunikáció relatív jellege. Fenti jellegzetességeket a Magyarországon működő japán tulajdonú vállalatok gyakorlatában, az e vállalatok mindennapjaiban előforduló esetek kapcsán elemzem.

Fogalmak és koncepciók a japán és nemzetközi kutatásokban

A japán kultúra kollektivistá jegyeinek vizsgálatakor a nyugati – jellemzően étikus – individualizmus-kollektívizmus kutatások eredményein túlmenően célszerű és szükséges tanulmányozni a monokulturális kutatások eredményeit is. Ezen belül figyelmet kell fordítani az úgynevezett *nihonjinron* elméletekben²⁴ megjelenő, a japán társadalomra szabott, ennek célzott vizsgálata eredményeként született egyedi megközelítésekre és koncepciókra, amelyek saját *termini techniciv*vel egészítik ki a nemzetközi szakirodalom által alkalmazott terminológiát.

A japán és a külföldi kutatók által kidolgozott és alkalmazott terminológiában, illetve gondolatrendszerben természetesen számos esetben találhatunk átfedéseket, hasonlóságokat. Ez egyrészt a meglévő fogalmak egyik vagy másik nyelvre történő fordításából, másrészt a különböző kultúrákban akár egymástól függetlenül megalkotott fogalmak tartalmi hasonlóságaiból ered. Ilyen egymásnak többé-kevésbé megfeleltethető terminus például az *ingroup* és *outgroup*, avagy *uchi-soto* 内・外; a *harmónia*, avagy *wa* 和; a *homlokzat*(óvás), avagy a *tatema* 建前; a kötelezettségek vagy az érzelmek által vezérelt működés, avagy a *giri* 義理, és a *ninjō* 人情. Ebbe a körbe sorolható továbbá az *independens* és *interdependens én*, avagy *kojin* 個人 és *kanjin* 閑人; a *vertikális kollektívizmus*, avagy *tateshakai* 縦社会 koncepciója is. Az ezek mögött meghúzódó nyelvi, gondolati és kulturális konstrukciókat mélyebben megvizsgálva

²³ Coon 2001: 348.

²⁴ A *nihonjinron* definíciójáról és alfajairól lásd még Ando 2009: 34 és 36.

azonban arra a következtetésre juthatunk, hogy ezek lényegileg ugyan nagyon hasonló társadalmi jelenségeket írnak le, ekvivalensnek azonban csak nagyon ritka esetben nevezhetők. Ennek az az oka, hogy vagy tartalmukat, vagy működési mechanizmusukat, vagy az általuk jelölt attribútumok megvalósulásának a mértékét tekintve találunk közöttük eltéréseket, még ha sokszor csak árnyalattani különbségekről is van szó.

Azt, hogy az individualizmus-kollektívizmus köré szerveződő fogalmakat a japán kultúrára egy az egyben alkalmazzuk, nehezíti az is, hogy az egyes fogalmak japánra fordításakor ezek jelentése torzulhat, vagy kulturálisan módosulhat.²⁵ Az individualizmus japán megfelelőjének a *kojinshugi*-nak 個人主義 például jellemzően negatív a konnotációja. Ezt a kifejezést a japánok ugyanis sokszor gyakorlatilag az egoizmussal, az egocentrizmussal azonosítják,²⁶ azaz olyan konstrukciónak tekintik, ahol az *egyén* nem veszi figyelembe a *csoport-érdekeket*, illetve egyéb tekintetben sem figyel oda a közösség más tagjaira.²⁷ A *kojinshugi*-hoz ezen túlmenően is számos olyan, a japán társadalom klaszszikus csoportértékeinek a kikezdésére alkalmasnak gondolt jelenség imázsa társul, mint a nyugatiasodás, az iparosodás, a modernizáció, az urbanizáció.²⁸ Nakane szerint az, hogy a japán társadalomban még nem alakult ki az individualizmus, annak a bizonyítéka, hogy nem ment végbe teljes mértékben a modernizációs folyamat.²⁹

A *dantaishugi* 団体主義, azaz kollektívizmus fogalmát a japánok úgyszintén nem vagy nem minden esetben használják szívesen saját társadalmuk leírására. Ennek az lehet az egyik oka, hogy a kollektívizmus kifejezés elhangzásakor a japánok gyakran olyan országok identitására asszociálnak, mint a hajdani Szovjetunió vagy a Kínai Népköztársaság, azaz olyan konstrukcióra, ahol a közösség érdeke felülírja ugyan az egyén érdekét, de ez jellemzően egy központi hatalom szándéka szerint történik, nem pedig a csoportból, a közösségből vagy a társadalomból magából fakadó igény alapján. Az orosz és a japán kollektívizmus összevetésekor Miyazaki például mindkettőt *dantaishugi*-nak nevezi. Amíg azonban az orosz társadalom identitását *kosei ga kesareteiru dantaishugi*-nak, 個性が消されている団体主義-nak, azaz olyan kollektívizmusnak hívja, amelyben az *egyéniség elveszett*,³⁰ addig a japán társadalom identitását *kosei sōshitsu wo tomowanai dantaishugi*-nak, 個性消失を従わない団体主義-nak, azaz olyan kollektívizmusnak nevezi, amely a *nem jár együtt az egyéniség eltűnésével*.³¹

²⁵ Hendry 1987: 53.

²⁶ Lanham 1986: 295.

²⁷ Ozaki 1983: 182.

²⁸ Moeran 1976: 63.

²⁹ Nakane 1978: 12–13.

³⁰ A cikkben szereplő minden angol, illetve japán nyelvből történő fordítás saját fordításom.

³¹ Miyazaki 2017: 11.

A japán társadalom identitásának leírására a kollektívizmus kifejezés helyett azonban inkább az úgynevezett *grupizmus*, *gurupizumu*, グルピズム fogalmát használják. Miyazaki a japán vállalkozási kultúrát japán terminussal élve ugyan *dantai-jun'ōshugi*-nak, 団体順応主義-nak nevezi, amely nagyjából annyit tesz, hogy a *kollektívához, a csoporthoz való alkalmazkodás, idomulás izmusa*, de ennek a kifejezésnek az angol fordításakor ő maga is a *groupism* kifejezést használja.³² Ezzel a fajta distinkcióval, illetőleg hasonló dualista jellegű megközelítéssel számos más akadémikusnál is találkozhatunk. Ezekben az elméletekben az a közös, hogy a japán kollektívizmusról szólva mindegyik szükségét érzi kiemelni, hogy a társadalmon belül éppen az egyén attitűdje az, ami megkülönbözteti *ezt a fajta kollektívizmust, azaz a grupizmust* más kollektivistákultúráktól. Hamaguchi az individuuum autonómiájának és a szervezet integrációjának kettős keretében határozza meg a japán társadalom identitásának jellegét.³³ Lanhem úgy fogalmaz, hogy Japánban az egyén bizonyos értelemben szabadnak nevezhető, hiszen viselkedését elsősorban nem a külső szabályok, hanem sokkal inkább egyfajta társadalmi érzékenység, illetve az egyén társadalmi elfogadottságának meghatározó szerepe befolyásolja.³⁴ Doi úgy fogalmaz:

Egy japán ember számára mindig fontos az, hogy melyik csoporthoz tartozik. [...] nem igaz ugyanakkor, hogy a japánok teljes mértékben elkötelezettek lennének a csoport mellett, és figyelmen kívül hagynák az egyént. Ahogy a honne megbújik a tatemae alatt, úgy az individuuum is ott rejtőzik a csoport oltalma alatt.³⁵

Matsuyama azt írja, összehasonlítva *a nyugati és a japán egyén* karakterisztikáját:

Úgy tűnik, hogy nyugaton az egyént önnönmagából fakadó kemény védőfal oltalmazza, [...] (az egyén) másoktól világosan elkülönül. Ehhez képest Japánban az egyén halovány [...] itt nem találunk szilárd én-t.³⁶

³² Miyazaki 2017: 7.

³³ Hamaguchi 1997: 42.

³⁴ Lanhem 1986: 295.

³⁵ "For a Japanese what group one belongs to is always important [...] it is not true, however, that Japanese are totally devoted to the group with no concern for individuals. [...] just as honne exists behind tatemae, the individual [...] exists in and under the shelter of the group" (Doi 1989: 55–56).

³⁶ [西洋においては、個人自ら固い防護壁で守られており [...] 他社としての個人との間がはっきりと分けられて [...] いるようである。それに比べて、日本における個人はとても淡 (い) [...] そこには確個とした自己が存在しない。] (Matsuyama 2016: 59).

Az *individualizmus*, *kollektívizmus* mellett tehát az *egyén*, *én*, *csoporthoz* fogalmának, illetőleg ezek tükröfordításainak az alkalmazásakor is óvatosan kell eljárni, mert ezek szinonimaként történő értelmezése a japán kultúra jellegzetességeinek tanulmányozása során téves következtetések levonásához vezethet.

A monokulturális kutatások és *nihonjinron* elméletek igazsága. A kultúra-kutatásokban megjelenő tendenciák

A *nihonjinron* elméletek minden bizonnyal legszélsőségesebb alapvetése az, hogy a japán kultúra és benne a japánok minden más nemzet kultúrájától és tagjaitól különböznek, ezért ezt a kultúrát más eszközökkel és módszerekkel kell vizsgálni, mint a többi kultúrát, illetve ebben a vizsgálatban értelemszerűen egyedileg kidolgozott fogalomrendszert kell alkalmazni. A japán nép szociális és kulturális homogenitásának, a japán kultúra egyedi jellegének és egyúttal minden más nemzet kultúrájától való eltéréseinek a hangsúlyozása a megfelelő kutatási alapok hiányában számos kritikát és ellenérzést szült elsősorban, de nem kizárólagosan a nyugati kutatók részéről. Kent például azt írja: „Gyakran hallok olyat, hogy a japán társadalom különleges, de ha másként nézünk erre, inkább azt mondhatjuk, hogy »csak egy kicsit más«.”³⁷ Hendry szerint az etnográfia célja az, hogy olyan alapelveket találjunk, amelyek más társadalmakban is megtalálhatók, nem pedig az, hogy egy társadalom egyediségét demonstráljuk.³⁸ Azt, hogy egy előre meghatározott egységes és univerzális kritériumrendszer, valamint terminológia segítségével és mentén az egyes kultúrák érvényesen összehasonlíthatók, számos *krosszkulturális* megközelítésű kutatás eredményei igazolják. A monokulturális megközelítés alkalmazásától való eltávolodás szükségességét³⁹ nem vitatva a problémát talán nem úgy kell felvetni, hogy alkalmazható-e a *krosszkulturális* vagy éppen *monokulturális* megközelítés, hanem úgy, hogy milyen megközelítést vagy ezek milyen kombinációját alkalmazva juthatunk el az adott kultúra magasabb szintű megértéséhez. Világosan kirajzolódnak, hogy a *kulturális relativizmus* eszmerendszerének és hatásainak elhalványodása mellett a társadalomtudományok fejlődésének iránya a monokulturális kutatások felől az interkulturális és krosszkulturális kutatások felé halad. Ez egyben azt is jelenti, hogy a nemzeti karakterisztikához mint egységhez való közelítés, azaz a *kulturális esszencializmus* helyét átveszi az egyes társadalmak és az azon belüli társadalmi csoportok diverzifikáltságának bemutatására

³⁷ [日本社会がユニークだという言葉をよく耳にするが、見方を変えれば日本はユニークではなく、「ちょっと違うだけ」ではないだろうか。] (Kent 1989: 71).

³⁸ Hendry 1995: 8.

³⁹ Gaines et al. 1997: 1461.

irányuló törekvések. A nemzeti jellemzők homogenitásának hangsúlyozása helyett az ebben működő egyén szocializációjától, jellemétől és gondolkodásmódjától függő lehetséges kulturális eltérések vizsgálata kerül előtérbe. Újból felerősödik az igény a kvalitatív elemzésekre a kvantitatív elemzések változatlan népszerűsége mellett. A kulturális különbségek vizsgálatának előjelében megfigyelhető további tendencia az úgynevezett *kulturális tőke* koncepciójának a megjelenése és hangsúlyosabbá válása, azaz az, hogy a kulturális különbségeket elsősorban ne konfliktusforrásként vagy megoldandó problémaként fogják fel, hanem inkább úgy tekintsenek rá, mint egyfajta fejlődési potenciálra vagy versenyelőnyre.⁴⁰ Oetzel szerint a szervezeti struktúrák kulturális sokszínűsége egyaránt lehet gyümölcsöző és problematikus.⁴¹ Salzman úgy fogalmaz, hogy az interkulturális kapcsolatokban egyaránt benne van a kooperáció, de a halálos konfliktus lehetősége is.⁴²

Újabb hivatkozással élve térek vissza a mono- és krosszkulturális megközelítések témakörére. Geertz szerint az egyes népek természetének antropológiai kutatása során „cselekvőre orientálnak” kell lennünk, és az antropológiai megközelítés, avagy az antropológia művelete akkor is alkalmazható, ha azt a kultúrát kutatjuk, amelynek az adott antropológia a része.⁴³ Előfordulhat tehát, hogy a *nihonjinron* mint módszertani megközelítés és az annak alapjául szolgáló meggyőződések valóban tévutakra vihetik a japán kultúrát tanulmányozókat. Ugyanakkor könnyű belátni, hogy a *nihonjinron* írásokban, illetőleg a japánokat vizsgáló egyéb monokulturális kutatásokban megjelenő speciális koncepciók és terminológia tanulmányozása nagyban segítheti a japán kultúra mélyebb megértését. Ennek fő oka az, továbbgondolva Geertz fent idézett állítását, hogy maga az adott kultúra dolgozza ki magából azokat az elméleteket, koncepciókat és fogalmakat, amelyekkel leírni hivatott saját magát, azaz ezen elméletek, koncepciók és fogalmak is ennek a kultúrának a szerves részét képezik. Ennek megfelelően, egyrészt mint a kultúra részei maguk is a kutatás tárgyául szolgálhatnak. Másrészt, a megfelelő kritikai viszonyulás alkalmazásával a kutatás eszközeként is felhasználhatók lehetnek. Geertz úgy fogalmaz:

⁴⁰ Sodeberg–Wilczewski 2017: 547.

⁴¹ Oetzel et al. 2007: 188.

⁴² Salzman 2018: 95. – Ez utóbbi tendencia kapcsán némi kitérével érdemes egy olyan japán vállalati felsővezető szavait idézni, aki egyetemista éveit is beleszámítva négy különböző kultúrában tanult és dolgozott mindösszesen tizenhét éven keresztül. Ő úgy fogalmazott, hogy két kultúra legfeljebb annyira kerülhet közel egymáshoz, hogy a felek meghallgatják egymást, és megpróbálják megérteni azt, ahogy a másik látja a világot, és talán, ennek miértjét is. „Ennél közelebb sohasem fogunk jutni, mert lehetetlen, hogy olyan módon is tudjuk értelmezni a világot, ahogy azt a másik nemzet tagja teszi, pláne hogy a másik kultúra világlátása szerint vonjunk le következtetéseket” (Geertz 2006: 724, 740).

⁴³ Geertz 2006: 724, 740.

[...] a berber, a zsidó, vagy a francia kultúrát azokkal a konstrukciókkal kell leírunk, amelyekkel elképzelésünk szerint a berberék, zsidók, vagy a franciák értelmezik élményeiket, azokat a megfogalmazásokat kell használnunk, amelyekkel ők határozzák meg, hogy mi történik velük.⁴⁴

A japán társadalom esetében, ahol a nemzeti sajátosságokat leíró fogalmak oktatásának több évszázados hagyománya van, különösen fontos lehet ezeknek a *megfogalmazásoknak* a mélyebb megértése. Japánban az iskolarendszerű képzésnek a mai napig része az erkölcsi oktatás, az úgynevezett *rinri kyōiku* 倫理教育. Ennek köszönhetően az elvárt társadalmi normák és a velük kapcsolatos terminológia oktatása nemcsak a családi szocializációra, valamint a szülői nevelésre van bízva, hanem az iskolának is feladata.⁴⁵ A *rinri kyōiku*⁴⁶ keretei között ugyanis – bár a képzés kurrikuluma és tényleges tartalma képzési intézményenként eltérhet⁴⁷ – többek között olyan fogalmakkal és viselkedési irányelvekkel ismerkednek meg a tanulók, mint a *tatema* 建前, azaz homlokzatóvás; az *otona* 大人, azaz felnőtt; vagy a *wa* 和, azaz a harmónia erkölce.⁴⁸ Mivel a fentiek olyan további fogalmakkal együtt mint az *ie* 家, azaz csalárendszer; az *uchi és soto* 内・外, azaz *ingroup és outgroup*; a *honne* 本音, azaz a valódi én, valódi érzelmek; a *giri* 義理, azaz a kötelezettségek rendszere organikus részét képezi a japán emberek családi és iskolai szocializációjának,⁴⁹ nem különösebben meglepő, hogy ugyanezen fogalmakkal találkozunk akkor is, amikor egy japán munkavállaló egy idegen országban próbálja meghatározni saját identitását az idegen kultúra ellenében. A japán iskolarendszerű képzés során az erkölcsi oktatás konkrét tananyagának átadásán túlmenően, általánosságban véve is törek-szenek arra, hogy a tanulók japán társadalomba való beilleszkedését segítsék,

⁴⁴ Geertz 2006: 724.

⁴⁵ A második világháború előtti erkölcsi oktatásról a *shūshin*-ről, illetve a háborút követően bevezetett *dōtoku*-ról és az ezek tartalma és szellemisége közötti különbségekről lásd még Lanham 1986: 284.

⁴⁶ A Japánok számára már az Edo kori *Kokugaku*-tól kezdve fontos volt, hogy más nemzetekkel (Korea, Kína) szemben meghatározzák azt, hogy mi is teszi őket japánokká, más szóval mi különbözteti meg őket más népektől. A Meiji-kor ultranacionalizmusát a csendes-óceáni hadszíntéren vívott vesztes háború követte, ezután Japán ismét abban a helyzetben találta magát, hogy identitásának megőrzése, illetőleg ennek az identitásnak az amerikaiakkal szemben történő reprezentálása meghatározó feladattá vált. A *nihonjinron* is ennek a társadalmi és politikai igénynek az egyik kifejeződési formájaként jött létre.

⁴⁷ Sugimoto leírja, hogy az oktatási anyagok felülvizsgálata és cenzúrája központosított módon történik. Ezt a feladatot a japán Oktatási Minisztérium végzi (Sugimoto 2010: 139–140).

⁴⁸ Naito–Gielen 1992: 167–172.

⁴⁹ Hendry azt írja: "In fact, an individual child usually learns to enjoy the advantages of its new identity as a member of a collective group, and sees that it is in fact in its own interest in certain circumstances to put self-interest second" (Hendry 1995: 52).

és őket e társadalom szabályai szerint megfelelőnek minősülő viselkedésre és magatartásra neveljük. A tanulókat többek között arra is kondicionálják, hogy akár egyéni érdekeik sérülése árán is törekedjenek a csoport-harmónia kialakítására és fenntartására.⁵⁰

Immateriáliskultúra-fogalmak a jelen kutatás viszonylatában

A japán ipari vállalkozási kultúra érdemi tanulmányozásának megkezdése előtt érdemes meghatározni, hogy a számtalan rendelkezésre álló kultúra-definícióból milyen elemeket és milyen gondolatiságot tekintek kiindulási pontnak. Goodenough a *kultúrát* az alábbiak szerint definiálja:

Egy társadalom kultúrája mind abból áll, amit az egyénnek tudnia vagy hinnie kell ahhoz, hogy a társadalom többi tagja számára elfogadható módon tudjon viselkedni. [...] A kultúra nem materiális jelenség; nem a dolgokból, emberekből, viselkedésmódokból vagy érzelmekből áll.⁵¹

Habermas szerint a kultúra egy olyan tudáskészlet, amelyből értelmezéseket merítünk a másokkal való kommunikáció során.⁵² Smith egyfajta kódként határozza meg a kultúrát, és ezt a kommunikációtól elválaszthatatlan dolognak minősíti.⁵³ Hofstede többek között azt mondja, hogy a kultúra az *unwritten rules of the social game*, azaz a társadalmi játszma íratlan szabályainak az összessége.⁵⁴

Az immateriáliskultúra-fogalmak keretei között és ezekből kiindulva jelen cikkben elsősorban azt vizsgálom tehát, hogy a japán kultúra képviselőinek milyen elképzelése van a megfelelő vagy elvárt viselkedésről, illetve magatartásról, valamint azt, hogy ezek a meggyőződések hogyan realizálódnak a kommunikáció szintjén a különböző helyzetekben. A különböző esetek nyomán természetesen lehetőség nyílik a ténylegesen megvalósuló viselkedés elemzésére is. Mégis azt lehet mondani, hogy inkább az ehhez a viselkedéshez fűződő magyarázatok, ideák azok, amelyek pontosabb képet adhatnak e cselekedetek és magatartások mögött meghúzódó indítékokról, másképp fogalmazva és egyben visszautalva a fenti kultúra-definíciókra, a kultúráról magáról. Mooij és Hofstede ezzel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy az emberek tényleges viselkedése nem

⁵⁰ Morsbach 1984: 211.

⁵¹ "A society's culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members. Culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions" (Goodenough 1964: 36).

⁵² Habermas 2011: 166.

⁵³ Smith 1966: 6–7.

⁵⁴ Culture defined in the sense of the Hofstede model (geerthofstede.com).

feltétlenül tükrözi az ideális viselkedésről alkotott elképzelésüket. Hozzáteszik ugyan, hogy ezek nem állnak nagyon távol egymástól.⁵⁵

A japánok vállalati szervezeti közegben megvalósuló magatartási és viselkedési mintái, valamint az ezek mögött meghúzódó gondolkodásmód és világnézet a magyarországi japán vállalatok magyar vezetői és munkavállalói számára természetesen idegen és a legtöbbször értelmezhetetlen. Praktikus szempontok miatt, egyszerűen fogalmazva a vállalat működésének zökkenőmentes fenntartása érdekében, ezek a kulturálisan determinált aktusok folyamatos magyarázatra szorulnak. Rendszeresen előfordul tehát, hogy a japánok az általuk ideálisnak tartott megoldások mögött meghúzódó értékek, elképzelések, ideák megfogalmazására és kommunikálására kényszerülnek.⁵⁶ Ez a jelen kutatás szempontjából szerencsének mondható körülmény lehetőséget nyújt arra, hogy ennek a kultúrának a tanulmányozása során ne csak a ténylegesen megtörtént interkulturális incidensekből induljunk ki, hanem a kultúra szövetéből táplálkozó magyarázatokban (*cultural story*) megjelenő, az adott kultúrának az ideális viselkedésmódról alkotott képzeteiből és gondolkodásmódjából is következtetéseket vonjunk le.

A magyarországi japán tulajdonban lévő vállalatok kollektivisták természetéről

A magyarországi japán vállalatok kultúráját, ha csak részlegesen is, a japán társadalom egyfajta leképeződésének,⁵⁷ és mint ilyet – jelen vizsgálat tárgyának viszonylatában legalábbis – kollektivisták jellegű kultúrának lehet tekinteni.⁵⁸ Szólni kell tehát arról is, hogy ezt a minősítést milyen alapokon és a japán vál-

⁵⁵ "Statements about the desired, although closer to actual behavior, do not necessarily correspond to the way people really behave when they have to choose" (Mooij–Hofstede 2010: 87).

⁵⁶ A magyarázatok háttérben álló jelenségekről, illetve ezek jelentőségéről lásd még Salzman 2018: 81.

⁵⁷ Érdekes kérdés az is, hogy a japán vállalatok idegen országokban létrehozott leányvállalatai miért és hogyan törekszenek a japán társadalom, ezen belül a japán vállalat működési elveinek, mechanizmusainak, értékrendjének, fő attribútumainak stb. leképezésére, és ez miért járhat sikerrel például Magyarországon még abban az esetben is, ha a japán nemzetiségű munkavállalók aránya a szervezeten belül általában csekély, jellemzően maximálisan 1-2%. Ennek a kérdésnek a megválaszolása azonban túlmutat jelen cikk keretein.

⁵⁸ Természetesen az, hogy a magyarországi japán vállalatok identitását kollektivistának tekintem a jelenleg tárgyalt esetkörben nem azt jelenti, hogy ezeknek a cégeknek a működésében ne találánánk individualista jegyeket, hanem csak azt, hogy a vállalatok japán munkatársai által alkotott belső csoportnak, azaz *uchi*-nak, és ebből fakadóan a vállalatvezetésnek mint stratégiai folyamatnak a működése jellemzően kollektivisták.

lalat pontosan mely részére vonatkoztatva lehet megtenni. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához négy fő szempontot sorakoztatok fel.

A magyarországi japán tulajdonban lévő vállalatok vállalkozási kultúrájának – illetve e kultúra bizonyos részeinek kollektivista jellege – egyrészt természet-szerűleg következik abból, hogy ezekben a vállalatokban a szervezet (csoport) kulturálisan domináns tagjai japánok, azaz olyan emberek, akik az esetek többségében kollektivista társadalomban szocializálódtak, és rendszerint legfeljebb csak később, felnőttéletük közepe vagy vége felé kerültek tartósan kapcsolatba egy vagy több individualista társadalommal, valamint annak tagjaival.⁵⁹

Tovább árnyalja a képet, hogy a magyarországi (és más országokban működő) japán tulajdonban lévő nagy- és középvállalatok felsővezetői pozícióinak nagy részét, beleértve az első számú vezetői pozíciót is, az anyavállalatok szándékának megfelelően akár évtizedek viszonylatában is japán nemzetiségű személyek töltötték be.⁶⁰ Hamada azt írja, hogy ennek a folyamatnak a során a japán vezetők saját múltbéli tapasztalataikat, valamint a Japánban működő szervezeti struktúrákat viszik tovább, és ez erőteljes hatással van a külföldi leányvállalat kultúrájára, ezen belül a humán erőforrás-menedzsment stratégiáira is.⁶¹ Ez a gyakorlat teljes mértékben különbözik a nyugati tulajdonban lévő cégek által alkalmazott személyzeti stratégiától, ez utóbbi természete szerint jellemző módon a vállalat alapítástól számított néhány éven belül megtörténik a vezetőség lokalizációja, japánul a *genchika* 現地化.

A magyarországi japán vállalatokhoz a fentiekén túlmenően is folyamatosan érkeznek japán munkatársak a vállalat működésének minden szakaszában. Az ő feladatuk elsősorban az, hogy segédkezzenek az új termékek, technológiák bevezetésében, támogassák és ellenőrizzék a vállalat működését.

A következő tényező, amelyet meg kell említeni, és amelyet számos felmérésben igazoltak, az az, hogy az idegen országokban élő kisebbségi csoportok kultúrája a legtöbbször erősen köthető a származási ország kultúrájához. Coon és Kimmelmeier például az Amerikában élő afrikai, ázsiai és latin-amerikai

⁵⁹ Ennek a kérdéskörnek a mélyrehatóbb elemzése során annak a vizsgálatára is ki kellene térni, hogy a Magyarországon munkát végző japánok milyen rövid távú és hosszú távú enkulturációs folyamaton mennek keresztül, és ez hogyan hat viselkedésükre és gondolkodásukra, ez jelen témakör tárgyalásának keretein túlmutató kérdés. Úgy vélem, a jelen elemzés eredményeit nem torzítna, hogy az enkulturáció lehetséges hatásait nem vizsgáltam. Ennek kapcsán lásd még a 67-es hivatkozást.

⁶⁰ A japán vezetők gyakran próbálják magyar középvezetőiket azzal a retorikai fordulattal ösztönözni, hogy egy bizonyos idő elteltével végül átadják majd a vállalatot a magyar vezetésnek, de ez a gyakorlatban jellemzően a cégalapítástól számított tíz-húsz-harminc év elteltével sem történik meg. Ebben a tekintetben az anyavállalattal való szoros kapcsolattartás jellege, a japán riportolás speciális karakterisztikája, valamint nem utolsósorban a nyelvi és kulturális korlátok jelenthetik a legfőbb akadályt.

⁶¹ Hamada 1992: 139.

etnikai csoportok identitásának vizsgálati eredményeit elemezve jut el erre a következtetésre, mégpedig éppen az individualizmus, kollektívizmus tekintetében.⁶² E szempont alapján tehát nemcsak a vállalat vezetésének és irányításának kollektívista jellegét, hanem a japán vállalatokban munkát végző valamennyi japán mint egyfajta *uchi* kollektívista mivoltát tételezhetjük. Úgyszintén ide kapcsolódik Han megállapítása, amely szerint az emberek hajlamosak saját kulturális meggyőződéseiket és kulturális értékeiket megtartani és megpróbálni érvényesíteni akkor, amikor idegen kultúrával kommunikálnak.⁶³

Harmadikként a japán vállalatok külföldre irányuló terjeszkedési stratégiájának a jellegzetes jegyeit kell megemlíteni. A döntéshozatali folyamat milyensége, az egyes döntések tartalma, a vállalati politikában megfogalmazott irányelvek, a belső szabályozások szellemisége mind az anyavállalat, illetőleg a vállalatcsoport kultúrájából erednek, az ott alkalmazott írott és íratlan szabályok tartalmát másolják részben vagy egészben. A japán vállalatok személyzeti és irányítási stratégiájának egyik alap gondolata ugyanis az, hogy ami egyszer működött Japánban, azt lehetőség szerint változatlan formában kell tovább működtetni más országokban is. Ettől a koncepciótól jellemzően akkor lehet eltérni, ha ez az eltérés a japánok meggyőződése szerint is jobban szolgálja a vállalat egészének az érdekeit, mint a japán módszer változatlan formában történő alkalmazása. Amennyiben viszont az ez irányú döntés megszületik, a vállalatvezetés egyik napról a másikra képes áttérni egy számukra teljesen idegen rendszer vagy módszer alkalmazására. Hamada ezt a folyamatot így írja le:

A japán gyártócégek nemzetköziesedésének folyamatában minden domináns vállalati struktúra saját egyedi kulturális eszköztárát veti be a szervezeti integráció megvalósításának céljából. Az otthoni japán üzletvitel [...] egyes kulturális mintái így megőrződnek [...] míg mások átalakuláson mennek keresztül [...].⁶⁴

Ilyen módon az *ottani* japán vállalati kultúra kultúraformáló ereje valóban érvényesül az *itteni* japán vállalati kultúra tekintetében is.

Végül, negyedik szempontként ide kell idézni azt a sajátos körülményt is, hogy a japán társadalomszerveződés alapjának hagyományosan és mind a mai napig a japán családszerkezetet, az *ie*-t 家 tartják. Naitō így fogalmaz:

⁶² Coon – Kemmelmeier 2001: 359.

⁶³ Han 2018: 225.

⁶⁴ “While Japanese manufacturers are internationalizing...each dominant corporate structure attempts to achieve its goal through a unique set of cultural ‘equipment’ for organizational integration. Some cultural patterns of domestic Japanese business [...] will remain [...] while others will be changed [...]” (Hamada 1992: 135–136).

A hagyományos japán társadalomban a családi kapcsolatrendszer volt a kapcsolatok prototípusa: úgy tekintünk a vállalatra, az iskolára stb., mint a családra [...].⁶⁵

A japán vállalati struktúra és a japán családszerkezet hasonlóságainak vizsgálatával számos más kutató, többek között Lebra (1976), Nakane (1971, 1978), Sugimoto (2010) foglalkozott. Az analógia gyökerét a hasonló szerveződési⁶⁶ és működési elvekben, a hasonló társadalmi szerepben, az értékrend hasonlóságában⁶⁷ és egyebekben látták. Nakane a japán vállalati menedzsmenttel kapcsolatban azt írta, hogy:

[...] a vállalat tagjai olyan kapcsolatban vannak egymással, mint férj és feleség. [...] az ilyen kapcsolat nem kizárólag kontraktuális jellegű [...] hiszen minden tag a vállalati nagy család része [...].⁶⁸

A Magyarországon működő japán vállalatok japán vezetői és munkavállalói is efféle *ie*-funkciót, *ie*-szellemiséget társítanak munkahelyükhöz, ez utóbbi a társadalomban elfoglalt helyük elsődleges meghatározója.⁶⁹ Sugimoto szerint⁷⁰ ennek az az egyik oka, hogy a családmetafora gyakran funkcionál egyfajta társadalmi eszközként.⁷¹ Ez lehet a helyzet akkor is, amikor a család mint érték koncepciója megjelenik egy-egy vállalat filozófiájában vagy politikájában.⁷² A magyarországi japán vállalatok esetében jó példa lehet erre a jelenségre amikor – többek között az olyan ünnepi alkalmak idején tartott beszédekben, mint az évnyitó vagy évértékelő ünnepség – az első számú japán vezető úgy fogal-

⁶⁵ "In traditional society of Japan, the relationship of family was the prototype of relationship: a company as a family, a school as a family etc. [...]" (Naitō 2013: 12).

⁶⁶ Sedgwick a *keiretsu*, *zaibatsu*, valamint a vállalat alapítóit *corporate kinnek* nevezi (Sedgwick 2013: 62).

⁶⁷ A családszerkezet működési elveiről lásd még Papp 2014: 162.

⁶⁸ "[...] the relationship is [...] similar to the relationship between husband and wife [...] such a relationship [...] is not purely contractual [...] for all members [...] are [...] included in the large company family [...]" (Nakane 1965: 201).

⁶⁹ Lásd még *ba*, 場., azaz az a csoport vagy szervezet, ahova az egyén tartozik, illetve amely az egyént társadalmi szerepét és helyét elsősorban meghatározza. Ezt az attribútumot Nakane szembe állítja a *shikaku*-val, 資格, amely az egyén személyes kvalitásait, foglalkozását, szakmai ismereteit, tapasztalatait stb. jelenti. Az elmélet szerint a nyugati társadalmakban elsődlegesen ez utóbbi határozza meg az egyént társadalomban betöltött helyét (Nakane 1973).

⁷⁰ Sugimoto 2010: 100. Sugimoto azt is leírja, hogy a vállalatoknál kifejezett *uchi-soto szocializáció* folyik, ennek a szocializációs folyamatnak része a vállalati képzési program maga is (Sugimoto 2010: 114).

⁷¹ Társadalomszervező, illetve a társadalomra egyfajta nyomást gyakorló eszközről van szó.

⁷² Erre a jelenségre többek között jó példa lehet a Taihō nevű nagyvállalat deklarált vállalati értékei között megjelenő familizmus (Hamada 1992: 154).

maz, *vállalatunk olyan, mint egy nagy család, és benne minden munkavállaló családtag.*⁷³

Az efféle retorika gyakran azt eredményezi, hogy a magyar munkavállalókban hamis valóságkép alakul ki. A csoport magyar tagjai ugyanis hajlamosak abba az illúzióba esni, hogy ha a *munkahelyük egy család*, és a feletteseiket is beleértve *minden munkavállaló családtag*, akkor munkaidőben, illetőleg a vállalat tagjaival való bármilyen interakció során őket magatartásuk és viselkedésük tekintetében vagy akár a teljesítéssel összefüggésben nem kötik szigorú szabályok. A szűk értelemben vett családtagokat mindkét kultúrában természetesen lazább, informálisabb kötelék kapcsolja egymáshoz, tehát egy esetleges nem teljesítés vagy vétkes magatartás tanúsítása esetén a másik fél részéről nagyobb mértékű elfogadást várhatnak.⁷⁴ A helyzet azonban az, hogy amikor a *kazoku* vállalati közegben, fent nevezett kontextusban hangzik el, a japán csoporttagok számára egyértelmű, hogy melyek azok a jellemzők, amelyekre utalunk (például közös cél érdekében működő csoport, amelyben a csoport érdekek felülírják az egyéni érdekeket; a vállalati kontextuson túlmutató, a magánéletben is szerepet játszó, kölcsönösségen alapuló kapcsolatrendszer stb.), és melyek azok, amelyek ebben az értelemben nem relevánsak. (például informális kötelék, lazább szabályrendszer stb.). Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *kazoku* mint hasonlat, illetve mint metafora alkalmazásakor az értő közönség elsősorban az összetartozásból fakadó kötelezettségekre, nem pedig a jogokra asszociál.⁷⁵

⁷³ Ennek a retorikai elemnek a beszédekben történő alkalmazása olyannyira gyakori, hogy tekinthetjük ezt egyfajta toposznak is.

⁷⁴ A magyarországi japán vállalatoknál sok esetben származik konfliktus abból, hogy a magyar munkavállalók nem értik vagy félreértik a velük szemben támasztott elvárásokat, és tévesen úgy gondolják, a japán vezetők elégedettek a magatartásukkal, a viselkedésükkel vagy a teljesítményükkel. Természetesen ebben nagy szerepet játszik a japánok kommunikációjának indirekt volta, elvárásaik kommunikálásának, illetve a visszacsatolásoknak a hiánya, amelyek úgyszintén a kollektivisták társadalmakat jellemző attribútumok (Kitayama 1991; Triandis 1996). Mindezek háttérben azonban mégis csak annak a meg nem értése áll, hogy mi is a vállalat, egy nagy család, egy üzleti alapon működő szerveződés vagy egyik sem. Megjegyzendő, hogy a japán vállalkozási kultúrát a *giri*- és *gimu*-alapú kapcsolatok jellemzik, nem pedig a *ninjō-amae* típusú kapcsolatok, ez utóbbiak elsősorban a családi kapcsolatok működésére jellemzők.

⁷⁵ Némileg nehezítheti a megértést az *ie* kifejezés, valamint a *kazoku* kifejezés váltott alkalmazása. Az *ie*-konstrukció a japán társadalomban ma már nem létezik, így a köznyelvben ezt a kifejezést nem használják. Ebben a köznyelvi kontextusban tehát a család (mint a japán társadalom modern kori legkisebb egysége) jelentésű *kazoku* szó alkalmazása szolgál arra, hogy a vállalatnál dolgozóknak erősítse a csoporthoz tartozás érzését. Hozzá kell azonban tenni, hogy ennek a jelenségnek az értelmezésekor az akadémikusok inkább az *ie*-re asszociálhatnak, hiszen ez utóbbinak a működési elvei, szabályozási struktúrája áll közelebb a japán vállalat karakterisztikájához.

Konzisztens vagy kontextusfüggő én és helyzetfüggő viselkedés

Az individualista kultúrákban az egyént alapvetően stabilnak és konzisztensnek tartják, aki bizonyos határok között ugyan fejlődőképes, de ennek a fejlődésnek objektív korlátai vannak. Ugyanezekben a kultúrákban azt hiszik, hogy a fentieknek megfelelően a folyamatosan változó világban a stabilitást az egyén jelenti,⁷⁶ valamint hogy az egyén elsősorban nem saját maga, hanem a világ megváltoztatására kell, hogy törekedjen.⁷⁷ Az egyén tehát *valamilyen, másmilyen pedig nem lehet*, azaz a saját és mások viselkedését belső tulajdonságainak tükrében, azokból eredeztetve vezetik le, értelmezik és magyarázzák. Hisznek abban, hogy alapvető tulajdonságokat megváltoztatni nem lehet. Azt a viselkedést pedig, amely az adott helyzettől függően változik, gyakran bélyegzik egyenesen hipokritának vagy patológikusnak.⁷⁸ A dominánsan kollektivisták jegyeket hordozó kultúrában az egyént ezzel szemben inkonzisztensnek, képlékenynek tartják, aki a stabil és konzisztens világban mindenekeelőtt saját maga rugalmas alkalmazkodási képességével és változásra való hajlandóságával juthat előre.⁷⁹

A fenti viselkedésmintára szemléltető példaként az alábbi eset jól mutatja, hogy egy-egy szervezet különböző kulturális közegben szocializálódott tagjainak egymástól alapvetően eltérő értékítélete, helyzetértékelése, illetőleg az ezeken alapuló döntéshozatala milyen mélyre menő konfliktusokat generálhat, és mennyire hosszan ható folyamatokat indíthat el. Egy magyarországi japán nagyvállalatnál egy magyar munkavállaló fizikailag bántalmazta az egyik kollégáját. A munkavállaló japán vezetője ezt a magatartást semmilyen módon nem szankcionálta. A számonkérés elmaradását később azzal indokolta, hogy a vétkes munkavállaló a tettéért már bocsánatot kért, és ígéretet is tett arra, hogy a jövőben tartózkodni fog az efféle magatartástól. Az eset komoly felháborodást keltett a vállalat érintett részlegeinek magyar munkavállalói között. Utóbbiak a kolléga munkaviszonyának a megszüntetését követelték. A japán vezető a konfliktushelyzetben azzal érvelt, hogy az illető munkavállaló meg fog változni, legalábbis ígérete szerint törekedni fog erre. A magyar vezetők ragaszkodtak ahhoz a véleményükhöz, hogy ez a fajta (meg)változás nem lehetséges, hiszen egy adott személy cselekedetei pontos leképezései az adott személy *megváltoztathatatlan* jellemének. A tettek tehát minősítik az embert, senki nem tud kilépni saját magából. A japán vezető erre azt válaszolta, hogy eredendően senki nem ilyen vagy olyan, jó vagy rossz, csak arról van szó, hogy előfordul, hogy valaki rosszat cselekszik. Hozzátette azt is, hogy ez nem zárja ki, hogy egy

⁷⁶ Mooij–Hofstede 2010: 91–92 és Gorodnichenko–Roland 2013: 13.

⁷⁷ Többek között: Hong 2009: 11.

⁷⁸ Mooij–Hofstede 2010: 91.

⁷⁹ Hong 2009: 11.

másik helyzetben ugyanez a személy megfelelő magatartást tanúsítson. A két fél álláspontja az alapvető világnézetbeli különbözőségek miatt nem tudott közeledni egymáshoz, így az eset kapcsán egyetértés sem született. A szóban forgó munkavállaló munkaviszonyát további súlyos problémák felmerülése miatt egy későbbi időpontban ugyan megszüntették, de a leírt incidensnek a szervezetre gyakorolt káros hatását kiegyensúlyozni ez az intézkedés már nem volt képes. A vállalat magyar tagjai számára fő tanulságként az az üzenet szűrődött le, hogy szervezeten belül a szélsőségesen rossz viselkedés is tolerálható, ennek következményei jelentéktelenek, a szankció az elkövetett tett súlyosságára tekintet nélkül elmarad. Az ilyenfajta esetek gyakori előfordulása hosszú távon demoralizációhoz, valamint a csoport magyar tagjaiban egyfajta deviáns értékrend kialakulásához vezethet, és nem ritkán vezet is.

Egy másik tanulmányozott esetben egy magyar munkavállalót azzal gyanúsították meg, hogy egy külső szervezet segítségével ártani próbál a vállalatnak. A szóban forgó munkavállalót nem szembesítették azonnal a vádakkal. Először magyar felettesét kérdezték a feltételezett tevékenységéről.⁸⁰ A magyar vezető beosztottját azzal az érveléssel próbálta meg védelmébe venni, hogy hosszú évek óta dolgoznak együtt, és ez idő alatt a munkavállaló jellemére nem volt panasz. A japán felsővezető ezt az érvelést elfogadni nem tudta, mondván, hogy nincs olyan, hogy *jellem*. Mindenki attól függően viselkedik valahogy, amilyen helyzetbe kerül.⁸¹

A munkavállaló végül értesült az ellene felhozott vádokról. Elmondása szerint az esetet követően úgy érezte, hogy a vállalat az ő erőfeszítéseit, munkáját nem értékeli. Munkakedve ennek megfelelően jelentős mértékben csökkent, és ezzel párhuzamosan álláskeresőbe fogott.

Hasonló dinamikát látunk a következő esetben is. Néhány magyar munkavállaló japán nyelvű névtelen levelet⁸² küldött a japán anyavállalathoz, amelyben magyar feletteseik ellen fogalmaztak meg kritikát. A levélben foglaltak tartalmának igazolására vagy megcáfolására az anyavállalat, majd később a helyi japán vezetés irányításával a magyar leányvállalat is vizsgálatot indított. Miután a levélben foglaltak valóságtartalma nem bizonyosodott be, a vizsgálat a továbbiakban a csoport harmónia megzavarását eredményező vétkes fél kilétének a feltárását célozta meg. Ennek első lépése az volt, hogy a levél írójának kilétére próbálták meg fényt deríteni. Megállapították, hogy a levél írója magas szintű

⁸⁰ Lásd még az indirekt kommunikáció vagy a közvetítés, azaz *chūsai* vagy *hashiwatashi* kérdéskörét.

⁸¹ Gorodnichenko–Roland 2013: 15 az individualista társadalmak egyik jellegzetességéként említi, hogy az egyén viselkedését tendenciózusan annak belső tulajdonságaival magyarázzák.

⁸² A kutatásba bevont magyarországi japán vállalatok majd mindegyikénél előfordult a névtelenlevél-jelenség. Mivel ez azonban inkább a magyar vállalkozási kultúra tárgyalása kapcsán lenne figyelemre méltó adalék, ezeknek az eseteknek a további ismertetésétől eltekintek.

japán nyelvtudással rendelkezik, ezért a vállalatnál dolgozó legjobb íráskészséggel rendelkező japán tolmácsot vádolták meg a levél megírásával. A magyar nemzetiségű tolmács rendkívüli felháborodásának adott hangot, amikor szembesült a vádakkal, mondván, hogy már hosszú évek óta dolgozik a cégnél, és még soha nem lehetett panasz a viselkedésére vagy a magatartására. A magyar munkavállaló ebben az esetben is saját jellemére, illetve annak a másik fél által hosszabb időtávon megtapasztalt lenyomatára hivatkozott, mondván, hogy *ebből a jellemből az a fajta* viselkedés, amellyel vádolják, semmiképpen nem következnek. A vizsgálatot végző japán vezetők ezt az érvelést itt sem találták meggyőzőnek, egyetértés a felek között nem született. A munkavállaló később kilépett a vállalattól. Fontos megjegyezni, hogy ezt nem a vállalat nyomására, hanem saját elhatározásból tette. Másképpen szólva, a vállalat szempontjából az esetnek hosszabb távon nem volt szignifikáns jelentősége, sőt a munkavállalóval valószínűleg akkor is tovább tudtak volna dolgozni, ha a vádak igaznak bizonyultak volna, legfeljebb a munkavállalónak bocsánatot kellett volna kérnie az összes érintettől.

A múltbéli erőfeszítések, a munkavállalói teljesítmény vagy az emberi kvalitások ilyen fokú irrelevanciája a munkavállalók egy-egy aktuális eset kapcsán történő megítélésében a japán menedzsment oldalán, illetve ezek szignifikáns szerepe a munkavállaló értékelésében a magyarok oldalán jellegzetes ütközési pont a két kultúra találkozásakor, és visszavezethető a kollektivista és az individualista identitások egyénfelfogással kapcsolatos különbségeire. Fontos hozzátenni, hogy mint minden interkulturális incidens esetében a probléma itt is két szinten, a döntéshozatal vagy értékítélet szintjén, illetve az ezt fogadó fél reakciójának a szintjén jelentkezik. A jellemzően individualista módon működő magyar kultúrában az egyén, aki már korábban bizonyította lojalitását és elkötelezettségét a vállalathoz, személyében érzi magát megtámadva, és súlyos mértékű arcvesztést⁸³ él meg. Ennek az arcvesztésnek hite szerint, és sok esetben ténylegesen is, hosszú távú következményei vannak. A munkavállaló megkeseredik, demotivált lesz, ami végső soron a szervezetből való kilépéséhez is vezethet. A japán kultúrában az ilyenfajta számonkérést elszenvedők jellemzően nem személyükben, vagy ahogy ők fogalmazzák: *büszkeségükben*⁸⁴ érzik magukat megbántva, még akkor sem, ha a vádak esetleg valótlannak bizonyulnak is. Az elszenvedett sérelem a japán vállalati szervezetben orvosolható, hosszú távú

⁸³ Mesquita és Leu úgy fogalmaz, hogy Kelet-Ázsiában a szégyen inkább a kapcsolat reparálására tett kísérlet, míg Nyugaton a végső kudarc (Mesquita–Leu 2007: 744).

⁸⁴ A japánok gyakran mondják a magyarokra különböző kontextusokban, hogy „túl büszkék”. Ez a kritika a japán vállalatokat tömörítő, illetve ezek támogatására létrejött szervezetek interkulturális problémákat felvető értekezletein is rendszeresen elhangzik, és mint ilyen a későbbiekben kutatásra érdemes.

konzekvenciái jellemzően nincsenek, hiszen a csoport tagjai közösen hibáznak, fejlődnek, változnak.⁸⁵

A fent leírt esetekben egyaránt jól kirajzolódik az a meggyőződés, hogy a japán egyén instabil, képlékeny, határozottan körülírható jellemmel nem rendelkező minőség; illetve az abban való hit, hogy az egyén viselkedése helyzetfüggő, az adott szituációnak megfelelően – akár jelentős mértékben is – változhat.⁸⁶ Így tehát az egyén pillanatnyi viselkedéséből általános érvényű konzekvenciákat leszűrni nem lehet, és nem is célravezető. Ennek megfelelően a pillanatnyi – jó és rossz – viselkedéséhez jelentős mértékű vagy hosszú távon érvényesülő konzekvenciákat alapvetően nem fűznek, kivéve azokat az eseteket, amikor a munkavállaló sorozatosan vagy folyamatosan, illetve súlyos mértékben szegi meg a vállalati kultúrából fakadó jelentős csoportnormák valamelyikét.⁸⁷

***Deru kui wa utareru* 出る釘は打たれる. Konformitás, avagy „a kiálló szöveget beverik”**

A kollektívista intézményes értékek alapján működő társadalmakban a társadalom tagjaival szemben alapvető elvárás a csoportnormáknak megfelelő viselkedés, azaz a *konformitás*. Az, hogy az egyén mennyiben hajlandó attitűdjét, viselkedését, nézeteit ezekhez a normákhoz igazítani, alapvetően határozza meg ennek az egyénnek a csoporton belüli elfogadottságát, érvényesülési esélyeit. Ezekben a társadalmakban az eltérést, a kiemelkedést vagy a *másságot* nehezen fogadják el. A címben szereplő japán közmondás, amely szerint a „kiálló szöveget beverik”, úgyszintén az ilyen társadalmak csoportjaiból pozitív irányba kiemelkedő egyénnel szemben fennálló ellenérzéseit és azt fogalmazza meg, hogy ilyen egyéneket akár erővel kell a csoportba visszaintegrálni. A Kotobank digitális japán nyelvű értelmező szótár szerint egyedülállóan japán jelenség, ahogy a kiálló szög által fémjelzett veszélyt az eltérő, tehetséges, egyéniségét és egyediségét hangsúlyozó egyénre, illetve ez utóbbi csoportba történő visszaillesztésének a szükségességére alkalmazzák metaforaként. Ez a feltűnést kerülő,

⁸⁵ A japán kultúra hosszú távú orientációjának, valamint a nagyvállalatok esetében a mai napig jellemző élethosszig tartó foglalkoztatásnak vélhetően nagy szerepe van a leírt kulturális jellegzetesség és viselkedési tendenciák kialakulásában.

⁸⁶ A viselkedés helyzetfüggő változásáról lásd még Balogh 2019: 197–198.

⁸⁷ Természetesen ezeknek a csoportnormáknak egy bizonyos hányadán a csoport japán, illetve magyar része nem osztozik. Előfordul az is, hogy tudomásuk sincs egymás normarendszerének tartalmáról, illetve ennek hátteréről, ami önmagában is további ütközési pontokat, konfliktusokat generál.

zárt japán társadalom hagyományos értékrendjét tükrözi a mai napig, még akkor is, ha a globalizáció hatását ebben a tekintetben is érezni lehet.⁸⁸

Arra, hogy a japán vállalati kultúra értékrendjében egyértelműen előbbre való a harmonikus beilleszkedés, mint az akár kiugróan magas teljesítmény, jó példa az alábbi eset. Egy multinacionális nagyvállalat mérnöke rendkívül hasznos folyamatfejlesztési megoldással szignifikánsan javította a folyamathatékonyt, és ezzel jelentős mértékben növelte a vállalat árbevételét. Kizárólag az adott munkavállaló kiemelkedő tehetségének és intellektuális képességeinek az eredményeképpen közvetlen módon és azonnal realizálódott jelentős haszon ellenére a munkavállaló nem részesült év végi jutalomban. A munkavállaló japán felettese ezt azzal indokolta, hogy *a munkavállaló gyakorta vitatkozik, nem ritka, hogy konfliktusa van a kollégáival*. A magyar vezetők kérték a japán felettést, hogy gondolja át döntését, mondván, hogy a kolléga ugyan időnként valóban egy kicsit nehezen kezelhető, de kiemelkedő tehetségére a vállalatnál szükség van, mert ilyen eredményeket senki más nem képes produkálni. Hozzáették, hogy a mérnök kolléga valószínűleg fel is fog mondani, ha nem kapja meg a neki – véleményük szerint is járó – jutalmat. A japán vezető álláspontján nem sikerült változtatni. A munkavállaló jutalomban nem részesült, és erre való hivatkozással nem sokkal később tényleg felmondta a munkaviszonyát.⁸⁹ Az individuuum a japán szervezeti kultúrában jellemzően csak akkor tud érvényesülni, tehetségének és teljesítményének is csak abban az esetben van valódi jelentősége, ha mindeközben törekszik a csoportharmónia fenntartására. Idomul, besimul, alkalmazkodik, vagy éppen csak nem *látszik* annyira, hogy annak érdemi hatása legyen a csoport egészére, nagyobb vagy meghatározó részére.

A fent ismertetett esetnek azért van a kutatásom tekintetében különös jelentősége, mert a japán vállalat mint társadalmi csoport jellegével kapcsolatosan is felvet néhány fontos kérdést. Nevezetesen például azt, hogy mi is a japán vállalat elsődleges célja? Másképpen fogalmazva, miért működik a japán vállalat számos esetben inkább úgy, mint egy klasszikus társadalmi csoport, amelynek elsődleges célja a csoport fennmaradása, és a fennmaradás anyagi feltételeinek a biztosítása csak másodlagos jelentőségű? Hogyan fordulhat elő tehát az, hogy a vállalat – a lehető legnagyobb – profit elérésére irányuló törekvéseit felülírja a csoport tagjai között fennálló harmónia megőrzésére irányuló szándék.⁹⁰ Ezek-

⁸⁸ 出る杭は打たれる(デルクイハウタレル)とは - コトバンク (kotobank.jp)

⁸⁹ Nakane a *kitűnő technikus* példájában hasonló jelenséget ír le (Nakane 1973: 17).

⁹⁰ Hasonló dinamikát elszórtan valószínűleg találunk nem japán vállalatoknál is. A hipotézisem azonban az, hogy a japán vállalat az intézményesített értékek szintjén inkább működik úgy, mint a japán társadalom bármely más csoportja, összehasonlítva például egy magyar vállalattal, amely inkább működik úgy, mint egy gazdasági szervezet. Természetesen a japán társadalom hosszú távú orientációja ebben az esetben is érvényes megközelítési alappal szolgálhat, azaz a kérdést úgy is fel lehet tenni, hogy a japán vállalati kultúrában hosszú távon gazdasági szempont-

nek a kérdéseknek a további vizsgálata hozzájárulhat a japán vállalat működésének mélyebb megértéséhez. Különös tekintettel arra, hogy az ilyen esetek elég gyakran fordulnak elő a japán tulajdonban lévő magyarországi vállalatok mindennapjaiban, és az egyes nemzetek képviselői döntésének háttérében álló és ezek tartalmát elsődlegesen befolyásoló kulturális tényezőknek köszönhetően ezeknek az eseteknek a végkimenetele is nagyjából hasonló.⁹¹

Fontos megjegyezni, hogy a fent leírt példákban nem következik az, hogy a japán kultúrában a csoportátlagtól eltérő teljesítményű vagy kiemelkedő munkavállalót semmilyen körülmények között nem fogadják el vagy nem értékelik. Valójában minden munkavállalónak a csoport iránti alapvető kötelessége, hogy erőfeszítéseket tegyen saját munkája minőségének a fejlesztésére annak érdekében, hogy a csoport összteljesítményét ezáltal emelni tudja. A *kosei* 個性, avagy egyéniség, egyediség, ellentétben a *kojinshugi*-val 個人主, tehát kimondottan üdvözölt tulajdonság is lehet, amelyet az egyéni érdekérvényesítésért, valamint az egyéni teljesítmény növeléséért folytatott harc természetes velejárájaként az adott csoport elfogad vagy legalább tolerál addig a pontig, amíg az individuum egyéni érdekei nem kerülnek összeütközésbe a csoport iránt fennálló alapvető kötelezettségek teljesítésével.⁹² Sugimoto úgy fogalmaz:

A *tatemaie*-jük a vállalati normák iránti végtelen lojalitás kell, hogy legyen, de a *honne*-jük az, hogy maximalizálni tudják saját érdekeik teljesülését a rendszeren belül.⁹³

A következtetés tehát sokkal inkább úgy vonható le, hogy a csoportnormához (harmóniára való törekvés, kompromisszumkészség stb.) igazodni nem képes munkavállaló legyen bármilyen tehetséges, nem jó *vállalati katona*. Másképpen szólva, nem szakmailag alkalmatlan a feladatai elvégzésére, hanem arra nem alkalmas, hogy a csoport tagjaként helyt álljon, hiszen nem képes egyéni érdekeit a csoport érdekeivel összhangban érvényesíteni, illetőleg ha szükséges az előbbieket az utóbbiaknak alárendelni.

ból is sikeresebb stratégiának tartják-e a harmónia fenntartását, amely mint ilyen felülírhatja a pillanatnyi haszonszerzés egyébként releváns motivációját?

⁹¹ Az itt leírt eset sematikus formában, mint a magyar és japán vállalati kultúra között fennálló egyik jelentős értékkülönbség eklatáns példáját felhasználom a kutatásom egyéb szakaszaiban is. A japán vezetők arra kérdésre, hogy ők hogyan döntenének hasonló helyzetben és miért, illetve arra, hogy szerintük a másik kultúra képviselői hogyan döntenének és miért, azonos módon válaszolnak. Egyetlen japán munkavállaló adott bizonytalan választ. Ő a képzés idején mindössze két hónapja dolgozott a vállalatnál, 26 éves volt, és ez volt az első munkahelye.

⁹² Hendry 1987: 53.

⁹³ [Their *tatemaie* has to be unqualified loyalty to corporate norms, but their *honne* lies in the maximization of their interest in the system] (Sugimoto 2010: 99).

Hidasi említi azt az esetet, amikor személyesen vett részt Japánban egy új munkavállaló felvételi eljárásában, amelynek eredményeképpen a meghirdetett pozícióra nem vették fel a felvételi folyamat során legjobbnak bizonyult jelöltet arra való hivatkozással, hogy tapasztalataik szerint azok a jelöltek teljesítenek jobban, akik jók, de nem kiemelkedőek.⁹⁴ Ennek a jelenségnek egy másik aspektusára hívja fel a figyelmet Makó. Felmérése szerint a japán vállalatok vezetőit nem a jó iskoláik (azaz hozott kvalitásaik) alapján választják ki, hanem inkább a szerint, hogy mennyire tudják rávenni társaikat az együttműködésre.⁹⁵ Az ilyen tartalmú döntések és a mögöttük működő gondolkodásmód tipikusnak mondható mind az új munkavállalók felvételével, mind a meglévő munkavállalók előmenetelével kapcsolatos döntési helyzetekben a magyarországi japán vállalatok gyakorlatában is. Természetesen ez csak abban az esetben igaz, amikor a felvétel vagy az előmenetel tekintetében dönteni jogosult személy(ek) japán nemzetiségű(ek). Az is előfordul ugyanis, hogy egy-egy interjú vagy megbeszélésen magyar és japán döntéshozók egyaránt részt vesznek. Ilyenkor a jelöltek értékelésének és kiválasztásának a kultúrától függően eltérő szempontjai elkerülhetetlenül ütköznek egymással, és ez sok esetben vezet konfliktushoz az egyének szintjén és – akár – kontraszelekcióhoz⁹⁶ a szervezet szintjén. A magyar vállalati kultúrában ideális esetben ilyenkor a legtehetségesebb, legjobb képességű munkavállaló kiválasztása a cél, a japán kultúrában ezzel szemben azé a munkavállalóé, aki a leginkább tűnik képesnek a szervezet elvárásaihoz, azaz a csoportnormákhoz való alkalmazkodásra. A kollektivisták társadalmakban hisznek abban, hogy célokat elérni elsősorban erőfeszítések útján, míg az individualista társadalmakban, hogy készségek útján lehet.⁹⁷ A magyarok ideális esetben ennek megfelelően a jelölt készségeit, kompetenciáit, tapasztalatát, szakmai tudását igyekeznek felmérni a felvétellel vagy előmenetellel kapcsolatos döntések meghozatala előtt. A japánok pedig inkább azt, hogy az adott személy alkalmasnak tűnik-e arra, hogy a szervezetbe beilleszkedjen, annak szabályai szerint végezzen munkát, és működtesse szervezetén belüli kapcsola-

⁹⁴ Hidasi 2003: 30.

⁹⁵ Makó: 1992: 6.

⁹⁶ A kontraszelekció fogalma természetesen kultúrafüggő. Ami az egyik kultúra szemszögéből szelekció, az a másik kultúrában lehet, hogy kontraszelekciónak minősül. A japán és a magyar értékrendbeli, szervezeti kultúrábeli különbségek miatt a japán szemmel értékesnek ítélt munkavállaló a magyar szervezeti struktúrában sokszor kevésbé bizonyul értékesnek. Az is előfordul, hogy az ilyen munkavállaló felvétele vagy előléptetése kimondottan a vállalat hátrányára válik, és megfordítva. Ez egyben azt is jelenti, hogy a vállalatot nem lehet teljes egészében a japán vállalati kultúra elvárásainak megfelelően működtetni. Minden ilyen szervezetnek van egy olyan működési tere, rétege, ahol elkerülhetetlenül a magyar társadalom és vállalkozási kultúra szabályai érvényesülnek, azaz nem a japán vállalat egésze működik kollektivisták módon, hanem csak az a része, amely a japán kultúra szabályai szerint működik.

⁹⁷ Mooij–Hofstede 2010: 15.

tait. Másképpen fogalmazva, ha a munkavállaló hajlandó tehetségét alárendelni a csoport érdekeinek, azaz eredményeit úgy éri el, hogy közben a csoport más tagjaival történő kommunikáció, érintkezés során a csoport alapvető normáit betartja, hajlandó adott esetben akár saját szakmai meggyőződése háttérbe szorulásának az árán is, a csoport nagy részének véleményéhez igazodva kompromisszumokat kötni, eredményeit értékelni fogják még akkor is, ha azok végül nem lesznek olyan jelentőségteljesek.

Ennek a folyamatnak a során természetesen előfordulhat az is, hogy a harmóniára való törekvés, a viták kerülését célzó magatartás vagy akár az őszinte és hiteles szakmai véleménynyilvánítástól való tartózkodás miatt lehetetlenné válik a kitűzött eredmények elérése. Ilyen esetben éppen a csoportnormák, illetőleg az azok betartására irányuló törekvések azok, amelyek akadályozzák, vagy késleltetik a csoport (vállalat) fejlődését. Az egyes szakmai kérdések megvitatásakor, illetve a kapcsolódó döntések meghozatalakor jelentős szerep jut a *nemawashi*-nak 根回し.⁹⁸ Ez a csoporton belüli harmónia fenntartását elősegíteni hivatott, egyébként rendkívül hatékony kommunikációs eszköz jelentős mértékben késleltetheti a döntések megszületését. Az is előfordulhat, hogy a döntések kimenetele sem a csoport számára legideálisabb módon alakul.

Erre jó példa lehet az az eset, amikor egy japán multinacionális vállalat elnöke⁹⁹ úgy nyilatkozott az egyik ilyen *nemawashi* végeredménye kapcsán: „Pozíciómnál fogva megtehetném, hogy (egyszemélyi) döntéssel megváltoztatom a többség ítéletét, hiszen ez utóbbi valószínűleg jobban szolgálná a vállalat működési érdekét, de inkább úgy döntök, hogy tiszteletben tartom a többség akarátát, mert ez jobb lesz a csoportnak.”¹⁰⁰ Ebben az esetben is figyelemre méltó az, ahogy a vállalat gazdasági céljainak, illetve szervezeti céljainak a konfliktusában az előbbi marad alul egy alapvetően profitorientált szervezet működésével kapcsolatos döntéshozatali mechanizmus során. Fontosabbnak ítéltetik tehát a szervezetnek (csoportnak) magának az egyben tartása, fenntartása a csoportharmónia megóvásával, mint az egy-egy aktuális esetben meghozott döntések rövid távú, káros hatása, legyen szó akár gazdasági, pénzügyi természetű vagy éppen a csoportban működő egyes individuumokra nézve negatív kimenetelről.

A fent leírt valamennyi esetből következik, hogy a japán vállalati kultúrában az individuumnak sem kiemelkedő eredményei, sem teljesítése vagy károko-

⁹⁸ Hidasi a tárgyalások kultúrájáról szólva a *nemawashi*-t az *üzlet gyökereztetésének* nevezi (Hidasi 2007: 100). Erre alapozott analógiával élve a döntéseket körülölelő *nemawashi*-t nevezhetjük a *döntés gyökereztetésének*.

⁹⁹ A magyar jogrendszerben ügyvezető, japánul *shachō*, azaz a vállalat feje.

¹⁰⁰ Az illető vezető nyolc évig látta el a nagyvállalatnak minősülő magyarországi leányvállalat ügyvezetési feladatait. Az egyetem elvégzését követően azonnal a fenti vállalat anyavállalatánál helyezkedett el, és később onnan is ment nyugdíjba.

zása nem bír akkora jelentőséggel a szervezet szempontjából, mint azt a nyugati ember gondolná. Úgy is mondhatjuk tehát, némileg átfogalmazva a japánok által felénk számos esetben megfogalmazott kritikáját, hogy a nyugati ember ebből a kultúrából nézve túl nagy jelentőséget tulajdonít önmagának.

Hasonló jelenséget fedezhetünk fel egy másik esetben is. Egy magyar vezető személyes raportra hívott a vállalat első számú japán vezetője, és azt mondta neki: *Túl okos vagy.*¹⁰¹ *Ez nem tesz jót a cégnek. Tudod, mi az a nemawashi?*¹⁰² A japán vezető az itt leírt szituációban sem az illető vezető személyes kvalitásait kifogásolta, hanem azt a módot, ahogy a vezető intellektusát a csoporton belül használta. Mint a japán vezető később elmondta, a kritikával illetett személy hajlamos volt határozottan véleményt nyilvánítani a csoport más tagjaival szemben, és minden körülmények között kitartott saját meggyőződése mellett, még ha ezt szakmai alapokon tette is. Ezzel a magatartásával figyelmen kívül hagyta azt a körülményt, hogy a japán kultúrában a csoport többi tagjának meggyőzése kulcsfontosságú, ehhez pedig hosszabb időre, valamint a *nemawashi* eszközének az alkalmazására is szükség van. A japán vezető elmondása szerint a kifogásolt viselkedés a szervezet japán nemzetiségű tagjainak csoportjában érezhető ellenállást, egyeseknél ellenszenvet is keltett, és ez végeredményében a csoport harmónia felborulásához vezetett. Ennek a harmóniának a helyreállítása pedig, mint mondta, kiemelkedő fontosságú.¹⁰³

Ugyanennek az értékrendnek egy másik megnyilvánulását érhetjük tetten a munkaviszony-megszüntetések gyakorlatának a tanulmányozásakor. A japán tulajdonban lévő vállalatok (japán) vezetése alapvetően ellenzi még az olyan munkavállalók munkaviszonyának a megszüntetését is, akik jelentős mértékben szegték meg valamely, a munkaviszonyból származó lényeges kötelezettségüket.¹⁰⁴ Ennek az esetkörnek az elemzéséhez természetesen számos további kulturális attribútumot kellene felidézni (például a harmóniára való törekvést;

¹⁰¹ A fenti kijelentés a nyugati kultúrából nézve idegennek hathat az értékítéletben elhangzó szavak jelentése, valamint az értékítélet előjelének disszonáns mivoltára tekintettel. Meg kell azonban jegyezni, hogy a japán kultúrából kiindulva is hasonlóan különös esetről van szó, mégpedig a kijelentés tartalma felől közelítve. Ez utóbbi kultúrában, az előbbivel szemben ugyanis korántsem szokványos az intellektusról való beszélgetés vagy az erre való hivatkozás (Sternberg 2007: 553).

¹⁰² A magyar vezető egy kötetlen interjú során elmondta, hogy az esetet kifejezetten negatívan élte meg, úgy fogalmazott: „A beszélgetésnek riportjellege volt, úgy éreztem, életem egyik legrosszabb kritikáját kaptam.”

¹⁰³ Hamada egy hosszabb időre Amerikába kiküldött japán vezető tokiói anyavállalathoz való visszatérésevel kapcsolatos tapasztalatainak az elemzésében így ír: „...he had to conduct group-oriented decision making. His ten years' absence from the power center put him in a disadvantageous position because he lacked personal connections to conduct informal negotiations before attending formal meetings” (Hamada 1992: 153).

¹⁰⁴ Lásd a fizikai bántalmazással kapcsolatos korábbi példát.

a konfliktuskerülő, kompromisszumokra törekvő konfliktusmegoldási orientációt; stb.), e helyütt azonban kizárólag az erőfeszítésekre építő, az egyén fejlődésében bízó szemléletmóddal kapcsolatban fogalmazok meg néhány gondolatot. Ahogy korábban már szó volt róla, a kollektivisták kultúrákban jellemző az a meggyőződés, hogy az alacsony teljesítmény az erőfeszítések hiányának az eredménye, azaz több erőfeszítéssel orvosolni lehet a problémát. Ennek megfelelően elterjedt az a gondolat, hogy az egyik csoporttag munkaviszonyának a megszüntetése nem lehet releváns opció, hiszen a munkavállaló teljesítménye, hozzáállása, magatartása javítható, fejleszthető, beleértve azt a részt is, amelyet a nyugatiak előszeretettel neveznek *jellemnek*. Az individualista kultúrákban, legalábbis a csoportértékek szintjén ezzel ellentétben inkább úgy vélekednek, hogy a teljesítmény, készség korlátozott mértékben ugyan fejleszthető, de a személyiség jelentősebb átalakulásának lehetőségét alapvetően kizárják. Más szóval, ha valakinek a viselkedése szándékosan vétkes, a munkaviszony megszüntetése magától értetődő és sokszor egyedüli megoldásként merül fel, hiszen a jellem reparációját ez utóbbi kultúrákban nem tartják lehetségesnek.

Ebben a fejezetben fontos kitérni még a *csoportos felelősség* kérdésére. A japán kultúrában, ahol az egyént elsősorban a kapcsolatrendszere határozza meg, értelemszerűen az egyén teljesítménye sem önmagában létezik, azaz nem nevezhetjük nyugati értelemben vett egyéni teljesítménynek. Az individuum eleve csak kapcsolatrendszerei révén határozható meg, ezek szerint működik; a csoporthoz igazodva, a csoport tagjaival együttműködve végez munkát, azaz eleve nem képzelhető el, hogy teljesítménye elváljon a szervezeten belüli csoport vagy a vállalat egészének a teljesítményétől. Ehhez a teljesítményhez hozzájárul a felettes, a beosztott, más munkavállalók stb., akiknek viszont – ugyanezen logika mentén – ez nemcsak érdeme, hanem felelőssége is lesz. Ebben a konstrukcióban tehát az egyén sikere azon múlik, hogy a vállalat egésze hogyan teljesít, a vállalat sikere pedig azon, hogy annak tagjai mennyiben tudnak együttműködni egymással.¹⁰⁵

A japán vállalati kultúrában a konformitásra való igényt, valamint az erre való törekvést az a gyakorlat is jól példázza, amely szerint minden döntés előtt megvizsgálják, hogy mások, például az anyavállalat, más leányvállalatok, rivális vagy partnercégek hogyan járnak el egy adott helyzetben. A japán vállalati kultúrában jellemző az a meggyőződés, hogy a különböző feladatok és problémák megoldásához vezető út a precedensteremtés helyett a meglévő gyakorlat továbbfejlesztése. A döntéseket megelőzően tehát gyakran hangzik el az a kérdés, hogy mások hogyan csinálják, vagy hogy az adott helyzet kezelésére van-e már létező megoldás.

¹⁰⁵ Hendry 1987: 52.

Szemléletes példa lehet erre a jelenségre az, amikor a 2007–08-as gazdasági válság idején egy japán nagyvállalat elnöke úgy nyilatkozott, hogy csak akkor kezdik el (az egyébként már jó ideje tervezett) csoportos létszámcsökkentést, ha más cégek is ezt fogják tenni. Mondta ezt úgy, hogy mindeközben a vállalat munkavállalóinak jelentős része állásidőn volt, azaz úgy fizették fizetésüket és járandóságait, hogy közben a munkavállalók egyáltalán nem végeztek munkát, mivel a vállalat nem rendelkezett megfelelő volumenű élő megrendelésekkel.¹⁰⁶ Egy ilyen pénzügyileg érzékeny, instabil helyzetben is fontos volt tehát a vállalat számára a piac tendenciáinak a megismerése, elsősorban a megfelelő, azaz (piac)konform viselkedésmód megválasztása érdekében. Továbbá ennek az esetben a kapcsán is tetten érhető az, hogy a hangsúly a vállalati döntéshozatali dinamikában alapvetően a hosszú távú fenntarthatóságon van. A pillanatnyi vagy rövid távú hatásoknak ezekben a döntésekben csupán csekély jelentőségük van.

Hasonló attitűdöt fedezhetünk fel abban az esetben is, amikor egy Magyarországon dolgozó japán vezető azt nyilatkozta a koronavírus elleni oltással kapcsolatban, hogy majd akkor megy el beoltatni magát, amikor japán ismerősei legalább fele is így dönt. Egy másik japán munkavállaló ugyanebben a helyzetben úgy fogalmazott, 「周りの日本人の様子を見ながら考えます。」, azaz „Figyelni fogom, mit tesznek majd a körülöttem lévő japánok, és ennek megfelelően fogom átgondolni” (a kérdést). Egy magyar (munkavállaló) az ilyen jellegű kérdéseket legfeljebb szűk családi körön belül vagy olyan tekintélyű személyekkel vitatná meg, akiknek a véleménye számára meghatározó jelentőséggel bír. Nem jellemző tehát, hogy annak alapján döntene, hogy egy adott, számára lényegileg idegenekből álló csoport tagjainak nagyobb része hogyan gondolkodik az adott kérdéssel kapcsolatban.

Jelen témakör lezárása előtt érdemes a japán társadalom vállalkozási kultúrában is jól körvonalazhatóan megjelenő konformitásigényét nagyobb kontextusba helyezni. Ahogy Mooij és Hofstede fogalmaz: „A kollektívizmus nem arról szól, hogy az egyén alárendeli magát a csoportnak. Ez a leírás tipikusan az egyén individualista szemszögből történő látásmódjának az eredménye.”¹⁰⁷ Másként szólva, a csoportnorma nem az egyén felett, hanem azzal egy szinten helyezkedik el, ezért ahhoz igazodni sem vertikálisan, *a magasabb jó érdekében* szükséges, hanem inkább annak részévé kell válni és ebben az állapotban meg-

¹⁰⁶ Az egyszerűsítések elkerülésének érdekében ezt az esetet behatóbban kellene elemezni, ez azonban több helyet és több szempontrendszer felvonultatását igényelné, amelytől most eltekintek. Megítélésem szerint behatóbb elemzés nélkül sem téves ezt a példát annak a jelenségnek az illusztrálására felhozni, hogy a japán vállalatok számára fontos más, hozzájuk hasonló helyzetben lévő emberek vagy szervezetek gyakorlatának, intézkedéseinek megismerése és az ezekhez való lehetőségek szerinti alkalmazkodás.

¹⁰⁷ [Collectivism is not about subordinating oneself to the group. The latter is the typical description from an individualistic point of view of the person] (Mooij–Hofstede 2010: 103).

maradni. Mivel az *én* csak önnön társadalmi kapcsolat- és viszonyrendszerében értelmezhető,¹⁰⁸ az egyén önmaga meghatározására a csoportot használja, más-ként fogalmazva: „A csoport maga az egyén identitása.”¹⁰⁹

Összefoglalásképpen, az idézett esetekből jól látható, hogy a kiálló szög beverésére nem egy vagy több individuum szándéka szerint, hanem csoporttérdekből, a csoport egészéből fakadó igény hatására, tehát valójában nem felülről érkező nyomásra, utasításra, hanem horizontális irányból érkező impulzus hatására kerül sor. A nyugati embernek, ha akarja, megvan az a szabadsága, hogy az őt körülvevő világból kiválassza a neki tetsző ideológiákat, értékrendeket, világnézeteket és kapcsolatokat. Ez azt feltételezi, hogy az egyén és a csoport, valamint a csoportnormák között nagyobb távolság van. A japán ember sokkal inkább részese és aktív alkotója saját csoportjának, ezért a választás lehetősége az ő esetében alapvetően fel sem merül. A japánok kollektívizmusa tehát nem a társadalom egészének, hanem sokkal inkább azoknak a csoportoknak a kollektívizmusa vagy inkább *grupizmusa*, amelyekhez az adott egyén tartozik.

Tabi no haji wa kakisute 旅の恥はかき捨て. A csoporttagokkal, valamint a csoporton kívüliekkel folytatott kommunikáció és interakció

A kollektívizmust az individualizmustól megkülönböztető további attribútum, hogy a társadalom tagjainak viselkedése *relacionális jellegű-e*, vagyis az, hogy a társadalom tagjai viselkedésüket ahhoz igazítják, hogy az interakció csoporton belülré vagy csoporton kívülre történik-e.¹¹⁰ Az individualista társadalmakban jellemzően az emberség, felebaráti érzület, a választott értékrend, azaz egyfajta etikai kódex alapján dől el, hogy az adott egyén milyen viselkedésmódot választ.¹¹¹ Az egyén mentális működésre az is jellemző, hogy az interakció és kommunikáció módja formálisan közel azonos függetlenül attól, hogy ez ki felé irányul. A kollektívista társadalmakban, a csoporton belülré (*ingroup*), valamint a csoporton kívülre (*outgroup*) irányuló interakciók erőteljesen elválnak egymástól. Ezekben a társadalmakban az *ingroupra* vonatkozó szabályok jól körülírtak,¹¹² míg az *outgouppal* való kapcsolatokra sokszor semmilyen előírás nem vonatkozik.¹¹³ A japán társadalmat ennek az attribútumnak a vonatkozásában is a kollektívista társadalmak közé soroljuk.

¹⁰⁸ Hamaguchi 1997: 41.

¹⁰⁹ [The group itself is one's identity] (Mooij–Hofstede 2010: 103).

¹¹⁰ Gorodnichenko–Roland 2013: 17.

¹¹¹ Gorodnichenko–Roland 2013: 21–22.

¹¹² A japán ipari vállalkozási kultúrában az *ingroupra* vonatkozó szabályok nagy részét a legapróbb részletekbe menően írásban is szabályozták.

¹¹³ Gorodnichenko–Roland 2013: 17–18.

Az *ingroup* és az *outgroup* szakkifejezésekhez tartalmukban legközelebb álló japán szakirodalmi terminus az *uchi* 内 és a *soto* 外.¹¹⁴ Ezekhez a fogalmakhoz kapcsolódik továbbá a *tanin* 他人, amely azoknak az embereknek az elnevezésére szolgál, akik teljesen kívül esnek az egyén referenciacsoportján. Ez utóbbival szemben a japán embernek nem szükséges tiszteletet, törődést tanúsítania, hiszen őt a *taninnal* való kapcsolattartás tekintetében semmiféle társadalmi kötelezettség, előírás vagy elvárás nem köti.¹¹⁵

Az *uchi*-ra és *soto*-ra vonatkozó szabályok tehát élesen elkülönülnek egymástól. Hidasi így fogalmaz: „Azzal [...], aki csak a *soto* része [...] bármiféle türelmetlenség, tülekedés, durvaság megengedhető [...] mert nincs hozzá közöm. Ha nincs hozzá közöm, akkor nem is kötelez semmi.”¹¹⁶ Doi szerint a japánok külső és belső világa élesen elválik egymástól, viszont az ebbe a két irányba kezdeményezett kommunikációban van valami közös. Ez nem más, mint az úgynevezett *enryo*-nak 遠慮, azaz az egyéni visszafogottság tanúsításának, tágabb értelemben fogalmazhatunk úgy is, hogy a disztingválásnak a hiánya.¹¹⁷ Természetesen az *enryo* mértéke és természete nem azonos a legbelső *uchi*, azaz a család, és a legkülső *soto*, azaz a *tanin* felé irányuló kommunikációban.

Az *uchi*-nak és a *soto*-nak, ahogy fentiekből is kitűnik, van megfelelője a nyugati szakirodalomban. Ezek a fogalmak mégsem teljesen azonosak az *ingroup* és *outgroup* fogalmával, ahogyan az ezekhez kapcsolódó interakciókra vonatkozó szabályok sem. Míg az *ingroup* és *outgroup* viszonylag permanens határvonalat feltételez egy adott csoport tagjai és azok között, akik nem tartoznak ehhez a csoporthoz, addig az *uchi* és a *soto* határai folyamatos mozgásban vannak időben, térben, valamint az adott helyzet függvényében.

Az *uchi*-t és *soto*-t tehát érdemes annak függvényében tovább tagolni, hogy pontosan milyen *uchi*-ról vagy *soto*-ról is van szó. Először is van a fent említett *soto*, amelyhez egyáltalán nincs közöm, amelyhez az idegenek, a *taninek* tartoznak. Ezzel a típusú *soto*-val való kapcsolatra semmilyen szabály nem vonatkozik, azaz más, etikai vagy egyéb szabályt (s)em szükséges betartani. Az ilyen viszonyrendszerrel ír Hidasi a fent hivatkozott helyen, valamint ennek a relációnak a jellegét hivatott leírni a fejezet címében szereplő japán közmondás is. Ez utóbbi jelentése nagyjából az, hogy az utazás során elkövetett szégyenteljes cselekedethez vagy magatartáshoz nem fűződnek társadalmi konzekvenciák. Az ilyen tettek miatt tehát szégyent érezni sem szükséges. Ha oda megyek, ahol senki nem ismer, majd el is megyek onnan, senki nem fog emlékezni rá, mit tettem, tehát nekem sem kell.

¹¹⁴ Nakane 1973: 125.

¹¹⁵ Mosrbach 1984: 211.

¹¹⁶ Hidasi 1992: 169.

¹¹⁷ Doi 2014: 39–41.

A fent leírt *soto* mellett ugyanakkor ott van az a *soto* is, amelyhez az egyének ugyan van köze, azaz vonatkoznak rá szabályok, de mégiscsak az *uchi*-n kívül található. Ennek a *soto*-nak jellemzően van neve, az ipari vállalkozási kultúrában például ügyfél, beszállító, partner stb. Ez utóbbi *soto*-val szemben tehát vannak érvényes viselkedési szabályok, ezek tartalma azonban az adott *soto* adott *uchi*-hoz viszonyított hierarchikus helyzetétől függően nagyban eltérhet. Az ilyen típusú *soto*-val létesített kapcsolatok során a *tatema* 建前 erőteljesebb jelenléte, a fokozott udvariasság alkalmazása ugyanúgy előfordulhat, mint a nyers beszédstílus vagy udvariatlanság, illetőleg a *honne* 本音 bárdolatlan kimutatása. Megjegyzendő, hogy az ilyen státuszú *soto* felé az *uchi*-n belül fennálló belső konfliktusok nem vihetők ki, illetve nem mutathatók meg.¹¹⁸

Az *uchi* és *soto* határai a fentiekben túlmenően is rugalmasan mozoghatnak. A vállalat esetében például az elsődleges *uchi* maga a vállalatcsoport, ezen belül az adott (leány)vállalat, de ennél beljebb haladva is sokféle *uchi* keletkezhet. Ilyen viszonylagos *uchi* például egy osztály vagy más, vállalaton belüli szervezeti egység a többi szervezeti egységgel szemben, de ilyen lehet például a mentor és a mentoráltak csoportja a vállalat többi tagjával szemben, a vezetők a többi munkavállalóval szemben vagy a japánok, illetve magyarok egymással szembeállított csoportja is. Ezek az *uchi*-kat és az ezen kívül rekedt *soto*-kat egymástól elválasztó határvonal, ezzel együtt az elvárt beszédstílus vagy viselkedésmód is az adott helyzet függvényében tolódik beljebb és kijjebb, illetőleg jobbra és balra. Tovább elemezve ezt a kérdést, az a cég például, amelynek az adott személy a munkavállalója, mindig is a munkavállaló *uchi*-ja lesz abban az értelemben, hogy ez az a csoport, amelyhez elsődlegesen tartozik, és amely az *identitását* meghatározza, de nem minden helyzetben és körülmények között lesz ez az adott helyzetben mérvadó *uchi*-ja. Hamada a *keiretsu*-hoz 系列 mint *uchi*-hoz való tartozás lényegéről azt írja:

[...] a (vállalat) tagjait egyfajta hierarchikus rendbe szerveződve köti össze az összetartozás érzése és a közös múltbéli tapasztalatok. Ez egy üzleti és személyes kapcsolatkból álló szövevényes hálót alkot, amelyben a csoporttagok és kívülállók, valamint a rangidősek és fiatalok között határvonalat húznak.¹¹⁹

További példa az *uchi* határvonalainak rugalmas eltolódására a magyarországi japán vállalatok esetében az anyavállalat és a leányvállalat egymáshoz való

¹¹⁸ Ez indokolja többek között a japánok munkaügyi perekkel kapcsolatos averzióját.

¹¹⁹ “[...] members share a sense of belonging and common historical experience in a hierarchical order. It represents an interwoven nexus of business and personal relationships where a boundary is drawn between insiders and outsiders and between seniors and juniors” (Hamada 1992: 161).

viszonyának, valamint a közöttük húzódó határvonalnak a szituációfüggő változása. Az anyavállalat, ahogy korábban már szó volt róla, elméletben minden körülmények között a leányvállalat *uchi*-ja, mégpedig nála rangban magasabb *uchi*-ja. Előfordul ugyanakkor, hogy ezek az egyébként egymással kooperáló, egy vállalatcsoporthoz tartozó vállalatok szembekerülnek egymással például egy versenyhelyzetben vagy egy számonkérés során. Az *uchi-soto* határai ilyenkor is – kifejezetten erre a helyzetre vonatkoztatva – módosulhatnak.¹²⁰ Ezt a jelenséget az alábbi eset is jól szemlélteti.

Egy magyarországi japán nagyvállalat Headquarter auditja során a leányvállalat elnöke azt mondta, hogy „meg kell állapodnunk egy magyarázatban, amit az anyavállalat felé prezentálni tudunk. *Ők (soto)* nem értik, hogy működnek nálunk (*uchi*) a dolgok.” Ez a fajta megfogalmazás egyértelműen kijelöli az *uchi* és a *soto* határvonalait, ebben az esetben az *uchi*-ba beleértve a leányvállalat teljes munkavállalói körét. Azaz a magyarok és a japánok ebben a speciális helyzetben átmenetileg más japánokkal szemben minősülnek *uchi*-nak, ami kimondottan speciális helyzetnek mondható, hiszen az *uchi* és a *soto* határvonala ebben a tekintetben eredetileg a *mi japánok* és *ők magyarok* között húzódik.

Konklúzió

A japán ipari vállalkozási kultúra jellemző attribútumainak vizsgálata során, a kapcsolódó monokulturális és krossz-, illetve interkulturális kutatások eredményeinek összevetését követően arra a megállapításra jutottam, hogy számos, a nemzetközi szakirodalom által alkalmazott individualizmussal, illetve kollektivismussal kapcsolatos terminust megtalálunk a japán terminológiában is. Ugyanakkor az is világossá vált, hogy ezek a fogalmak csak a legritkább esetben fedik le egymást teljes mértékben, ezért érdemes az étikus és émikus kutatásokban megjelenő szakkifejezéseket és elméleteket alaposabb vizsgálatnak alávetni. Ugyanígy hasznos lehet a monokulturális, krosszkulturális és interkulturális kutatások egyidejű tanulmányozása a japán kultúra kollektivisták természetének mélyebb megértése érdekében.

Annak bizonyítására, hogy a magyarországi japán tulajdonban lévő ipari vállalkozások mint szervezetek kultúrája – legalábbis a jelen kutatás tárgya szempontjából szignifikáns részben – kollektivisták identitású, négy szempontot sorakoztattam fel. A vizsgált társadalmi minta tekintetében számos konkrét példát mutattam be annak illusztrálására, hogy ez a kultúra átveszi és hordozza a japán társadalom kollektivisták jegyeit mind az *én* jellegének, csoporton belüli

¹²⁰ Lásd még Hamada 1992: 159–162.

szerepének, mind a csoportnormák meghatározó jellegének, mind pedig a csoporton belülre, illetve azon kívülre történő kommunikáció jellegzetességeinek a tekintetében. Az egyes konkrét attribútumok vizsgálatakor ismételt egyértelművé vált, hogy az olyan fogalmak, mint az *individualizmus*, *kollektívizmus*, *egyén*, *konformitás* vagy az *ingroup* és *outgroup* nem tekinthetők teljesen azonosnak japán nyelvű megfelelőikkel. Ennek számos esetben az az oka, hogy más a konnotációjuk, más tartalmat hordoznak, illetve az általuk fémjelzett jelenségeket más működési mechanizmus jellemzi a japán társadalom színpadán és ennek díszletei között.

Jelen tanulmányban a japán vállalati kultúra kollektivisták természetének vizsgálatára csupán néhány releváns attribútum tekintetében került sor. E kérdéskör kapcsán szükséges a továbbiakban foglalkozni a japán vállalatok tevékenységének gyártásorientáltságával, az *interdependens én* fogalomköréhez kapcsolódó jelenségekkel, az *etikai és csoportnormák* érvényesülésének a kérdésével, valamint az interkulturális konfliktusokban jellemzően alkalmazott *konfliktuskezelési stílusokkal (conflict style)*.¹²¹

Felhasznált szakirodalom

- Ando, Shirley 2009. „A look at nihonjinron: Theories of Japaneseness.” *Otemae Journal* 10: 33–42.
- Balogh Mónika 2019. „Szervezeti relációk a japán ipari vállalkozási kultúrában.” *Távol-keleti Tanulmányok* 11.2: 189–211. [HTTPS://DOI.ORG/10.38144/TKT.2019.2.7](https://doi.org/10.38144/TKT.2019.2.7)
- Befu, Harumi 1980. „The Group Model of Japanese Society and an Alternative.” *Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies* 66(1): 169–187.
- Brislin, Richard W. 2009. „Critical Incidents, and the Preparation of People for Intercultural Experiences.” In: Wyer, Robert S. – Chiu, Chi-yue – Hong, Ying-yi (eds.) *Understanding culture: Theory, research, and application*. New York: Psychology Press, 379–392.
- Cai, Deborah A. – Fink, Edward L. 2002. „Conflict style differences between individualists and collectivists.” *Communication Monograph* 69.1: 67–87. <https://doi.org/10.1080/03637750216536>
- Čeněk, Jiří. 2020. „Cultural Dimension of Individualism and Collectivism and Its Perceptual and Cognitive Correlates in Cross-Cultural Research.” *Journal of Education Culture and Society* 6.2: 210–225. <https://doi.org/10.15503/jecs20152.210.225>

¹²¹ Ezúton is szeretném megköszönni anonim bírálóimnak az általuk nyújtott hasznos segítséget a szövegstratégiai kérdésekben. Egyúttal köszönöm, hogy felhívták a figyelmemet a fogalmazás finomításának szükségességére, különösen a kulturális pszichológia és az idegtudomány legújabb kutatási eredményeit illetően. Köszönetemet fejezem ki továbbá az eseteket és példákat, valamint az egyéb elsődleges adatokat biztosító informátor vállalatoknak és szervezeteknek.

- Cialdini, Robert B. – Wosinska, Wilhelmina – Barrett, Daniel W. – Butner, Jonathan – Gornik-Durose, Malgorzata 1999. „Compliance with a request in two cultures: The differential influence of social proof and commitment/consistency on collectivists and individualists.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 25.10: 1242–1253. <https://doi.org/10.1177/0146167299258006>
- Clammer, John 2003. „Globalisation, Class, Consumption and Civil Society in South-east Asian Cities.” *Urban Studies* 40: 403–419. <https://doi.org/10.1080/00420980220080331>
- Cohen, Dov – Kitayama, Shinobu (eds.) 2007. *Handbook of cultural psychology*. New York: The Guilford Press.
- Coon Heather M. – Kimmelmeier Marcus 2001. „Cultural Orientations in the United States: (Re)Examining Differences among Ethnic Groups.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32.3: 348–364. <https://doi.org/10.1177/0022022101032003006>
- D’Andrade, Roy G. 2008. *A study of personal and cultural values: American, Japanese, and Vietnamese*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1037/e619482011-081>
- Doi, Takeo 2014. *The Anatomy of Dependence*. New York: Kodansha USA Inc.
- Doi, Takeo 1989. *The Anatomy of Self*. Tokyo and New York: Kodansha International Ltd.
- Földes Csaba 2007. „Interkulturális kommunikáció»: koncepciók, módszerek, kérdőjelek.” *Forrástudomány* 9.1: 14–39.
- Gaines, Stanley O., Jr. et al. 1997. „Links between race/ethnicity and cultural values as mediated by racial/ethnic identity and moderated by gender.” *Journal of Personality and Social Psychology* 72.6: 1460–1476. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.72.6.1460>
- Geertz, Clifford 2006. „Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez.” In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (eds.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 711–741.
- Gelfand, Michele J. – Triandis, Harry C. – Chan, Darius K.-S. 1996. „Individualism versus collectivism or versus authoritarianism?” *European Journal of Social Psychology* 26(3): 397–410. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0992\(199605\)26:3<397::AID-EJSP763>3.0.CO;2-J](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0992(199605)26:3<397::AID-EJSP763>3.0.CO;2-J)
- Gorodnichenko, Yuriy – Gerard, Roland 2013. „Understanding the individualism-collectivism cleavage and its effects: Lessons from cultural psychology.” *Institutions and Comparative Economic Development* 150: 213–236. https://doi.org/10.1057/9781137034014_12
- Goodenough, Ward H. 1964. „Explorations in cultural anthropology” In: *Essays in Honor of George Peter Murdock*. Ward H. (ed.) New York: McGraw-Hill Book Co.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete – Társadalomelmélet – kommunikációtudomány*. Budapest: ELTE Szociológiai Intézet.
- Hamada, Tomoko 1992. „Under the silk banner: The Japanese company and its overseas managers.” In: Lebra, Sugiyama, Takie (ed.) *Japanese Social Organization*. Honolulu: University of Hawaii Press, 135–164. <https://doi.org/10.1515/9780824846114-009>
- Hamaguchi, Eshun 1997. „A Methodological Basis for Japanese Studies – with Regard to Relatum as its Foundation.” *Japan Review* 9: 41–63.
- Hamaguchi Eshun 1996. *Nihon bunka wa ishitsu ka*. 日本の文化は異質か. [Más-e a japán kultúra]. Tōkyō: Nihon Hōsō Shuppan Gaisha.
- Hamamura, Takeshi – Bettache, Karim – Xu, Yi 2018. „Individualism and collectivism.” In: Hill V. Zeigler – Shackelford T. K. (eds.) *The SAGE handbook of personality and individual differences: Origins of personality and individual differences*. Sage Reference, 365–382. <https://doi.org/10.4135/9781526451200.n20>
- Han, Shihui 2017. *The sociocultural brain: A cultural neuroscience approach to human nature*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198743194.001.0001>
- Hendry, Joy 1995. *Understanding Japanese Society*. London: Biddles Ltd., Guilford and King’s Lynn.

- Hidasi Judit 1992. „Japán. A Felkelő nap országa” In: Hidasi Judit (szerk.) 1992. *Kultúra, viselkedés, kommunikáció: Külkereskedőknek, idegenvezetőknek, diplomátáknak, utazóknak*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 159–182.
- Hidasi Judit 2007. „Japán” In: Hidasi Judit (szerk.) *Kultúrák@kontextusok.kommunikáció*. [h. n.]: Perfekt, 86–102.
- Hidasi Judit 2004. *Interkulturális kommunikáció*. Budapest: Scolar Kiadó.
- Hidasi Judit 2003. *Vissza Japánba*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Hofstede, Geert 1983. „The cultural relativity of organizational practices and theories.” *Journal of International Business Studies* 14.2: 75–89. <https://doi.org/10.1057/palgrave.jibs.8490867>
- Hofstede, Geert 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, CA.: Sage.
- Hofstede, Geert 2011. „Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context.” *Online Readings in Psychology and Culture* 2.1. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>
- Hong, Ying-yi 2009. „A Dynamic Constructivist Approach to Culture: Moving From Describing Culture to Explaining Culture.” In: Wyer, Robert S. – Chiu, Chi-yue – Hong, Ying-yi (eds.) *Understanding culture: Theory, research, and application*. New York: Psychology Press, 3–24.
- Hui, Harry C. 1988. „Measurement of Individualism–Collectivism.” *Journal of Research in Personality* 22: 17–36. [https://doi.org/10.1016/0092-6566\(88\)90022-0](https://doi.org/10.1016/0092-6566(88)90022-0)
- Kent Pauline 1989. *Tsumi no bunka to haji no bunka saikō. Bunka taishō to bunka hikaku. 罪の文化と恥の文化再考: 文化対照と文化比較*. [A szégyen kultúrájának és a bűn kultúrájának újragondolása. A kultúrák kontrasztba állítása és összehasonlítása.] *Faculty of Human Sciences, Osaka University - Annuals of Human Sciences* 10: 71–87.
- Kiliç, Bülent – Kamaşak, Rifat 2009. „Factor Pattern of Auckland Individualism-Collectivism Questionnaire: A Study of Turkish Sample.” *Isguc The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 11: 25–34. <https://doi.org/10.4026/1303-2860.2009.0123.x>
- Lanham, Betty B. 1986. „Ethics and moral precepts taught in schools of Japan and the United States.” In: Lebra, Takie Sugiyama – Lebra, P. William (eds.): *Japanese Culture and behavior. Selected readings*. Honolulu: University of Hawaii Press, 280–296. <https://doi.org/10.1515/9780824841522-018>
- Lebra, Takeyama S. 1976. *Japanese patterns of behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824846404>
- Makó Csaba – Nemes Ferenc 2002. „Paradigmaváltás a munkafolyamatban: poszt-fordizmus helyett neo-fordizmus.” *Harvard Business Manager* 1: 60–69.
- Makó Csaba – Novoszáth Péter 1992. „Tudásfelhasználás és munkaköri mobilitás összehasonlító vizsgálata.” *Ergonómia: munkalélektan, munkaélettan, munkaszociológia* 25(3): 1–9.
- Markus, Hazel R. – Kitayama, Shinobu 1991. „Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation.” *Psychological Review* 98(2): 224–253. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224>
- Matsumoto, David – Weissman, Michelle D. – Preston, Ken – Brown, Bonny R. – Kupperbusch, Cenita 1997. „Context-Specific Measurement of Individualism-Collectivism on the Individual Level: The Individualism-Collectivism Interpersonal Assessment Inventory.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 28(6): 743–767. <https://doi.org/10.1177/0022022197286006>
- Matsuyama, Kazuki 2016. *Nihonjin Rōdōsha no shinrikōzō: kizokuishiki wo rikaisuru tameni. 日本人労働者の心理学: 帰属意識を理化するために*. [A japán munkavállalók pszichológiája: A szervezethez tartozás érzésének megértése érdekében.] *Shōkeigakugi* 63: 1 57–81.
- Mesquita, Batja – Leu, Janxin 2007. „The Cultural Psychology of Emotion.” In: Cohen, Dov – Kitayama, Shinobu (eds.) *Handbook of cultural psychology*. New York: The Guilford Press, 734–759.

- Miyazaki, Jun'ichi 2017. *Nichiro kigyōbunka hikakukō*. 日口企業文化比較考. [Gondolatok a japán és az orosz vállalati kultúra összevetésével kapcsolatban.] *Shakai kagaku zasshi* 18: 1–46.
- Moeran, Brian 1976. „Individual, group and seishin: Japan's Internal Cultural Debate.” In: Lebra, Sugiyama, Takie – Lebra William P.: *Japanese patterns of behaviour*. Honolulu: University of Hawaii Press, 62–79.
- Morsbach, Helmut 1984. „Some socio-psychological aspect of Japanese society and culture today – the concept of harmony (‘WA’).” In: Melanowicz, M. (ed.) *Man and society in Japan today*. Warsaw: Warsaw University Press, 205–214.
- de Mooij, Marieke 2004. *Consumer Behaviour and Culture*. Thousand Oaks, California: Sage.
- de Mooij, Marieke – Hofstede, Geert 2010. „The Hofstede model: Applications to global branding and advertising strategy and research.” *International Journal of Advertising: The Quarterly Review of Marketing Communications* 29.1: 85–110. <https://doi.org/10.2501/S026504870920104X>
- Morales, Francisco – Gaviria, Elena – Molero, Fernando – Arias, Ana – Domínguez, José 2000. „Individualism: One or many?” *Psicothema*. Suplemento 12.1: 34–44.
- Naito, Takashi – Gielen, Uwe 1992. „Tatemaie and Honne: A Study of moral relativism in Japanese culture.” In: Gielen U. P. – Adler L. L. – Milgram N. (eds.) *Psychology in international perspective*. Amsterdam: Swets and Zeitlinger, 161–172.
- Nakane, Chie 1965. „Towards a theory of Japanese social structure: A unilateral society.” *The Economic Weekly* 17(5–7): 197–216.
- Nakane, Chie 1973. *Japanese Society*. Harmondsworth: Penguin Books
- Nakane, Chie 1978. *Tateshakai no rikigaku* タテ社会の力学. [A vertikális társadalom mechanizmusai] Japan: Kōdansha Gendai Shinsho. Paperback Shinsho.
- Oetzel, John – Bardhan, Soumia – Kirschbaum, Kris 2007. „Intercultural Conflict from a Multilevel Perspective: Trends, Possibilities, and Future Directions.” *Journal of Intercultural Communication Research* 36: 183–204. <https://doi.org/10.1080/17475750701737124>
- Oyserman, Daphna – Coon, Heather – Kemmelmeier, Markus 2002. „Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses.” *Psychological Bulletin* 128: 3–72. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.128.1.3>
- Oyserman, Daphna – Lee, Spike W. S. 2008. „Does culture influence what and how we think? Effects of priming individualism and collectivism.” *Psychological Bulletin* 134.2: 311–342. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.134.2.311>
- Ozaki, Robert S. 1983. *The Japanese, a cultural portrait*. Rutland: Vt: Tuttle Company Inc.
- Papp, Melinda 2012. „Conspicuous consumption in postwar Japan: The case of a rite of passage.” *Human Affairs* 22: 196–213. <https://doi.org/10.2478/s13374-012-0017-0>
- Papp Melinda 2014. „A család intézményének átalakulása az ünnepi szokások tükrében a háború előtti Japánban (1868–1945).” *Távol-keleti Tanulmányok* 6.1–2: 159–178.
- Papp, Melinda 2019. „Creating a ritual: objects, goods and services in Japanese childhood celebrations.” *Japanese Religions* 43: 1–28.
- Pinillos, María-José – Reyes, Luisa 2011. „Relationship between Individualist–Collectivist Culture and Entrepreneurial Activity: Evidence from Global Entrepreneurship Monitor Data.” *Small Business Economics* 37.1: 23–37. <https://doi.org/10.1007/s11187-009-9230-6>
- Pruitt Dean G. – Carnevale Peter J. 1993. *Negotiation in Social Conflict*. Pacific Grove, CA.: Brooks/Cole Publishers.
- Rahim, M. Afzalur 1983. „A measure of styles of handling interpersonal conflict.” *Academy of Management Journal* 26.2: 368–376. <https://doi.org/10.5465/255985>
- Salzman, Michael B. 2018. *A Psychology of Culture*. Honolulu, Hawaii: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-69420-7>

- Schwartz, Shalom H. 1994. „Beyond individualism/collectivism: New cultural dimensions of values.” In: Kim, Uichol – Triandis, Harry C. – Kâğitçibaşı, Çiğdem – Choi, Sang-Chin – Yoon, Gene (eds.) *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications*. California: Sage Publications, Inc. 85–119.
- Sedgwick, Mitchell W. 2013. „Secular Ethics and the Continuations of Capitalism: Fetishes of Production, Career Hierarchy, and the Cult of the Leader in Japanese Industrial Corporations.” *Senri ethnological studies* 82: 59–66.
- Singelis, Theodore M. – Triandis, Harry C. – Bhawuk, Dharm P. S. – Gelfand, Michele J. 1995. „Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement.” *Cross-Cultural Research* 29.3: 240–275. <https://doi.org/10.1177/106939719502900302>
- Smith Alfred G. 1966. *Communication and culture: readings in the codes of human interaction*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sodeberg, Anne Marie – Wilczewski, Michal 2017. „Badania Nad Komunikacją Międzykulturową: Dotychczasowe Paradygmaty i Perspektywy Badawcze.” *Zeszyty Prasoznawcze* 60.3: 540–566. <https://doi.org/10.4467/22996362PZ.17.033.7330>
- Sternberg, Robert 2007. „Intelligence and Culture.” In: Cohen, Dov – Kitayama, Shinobu (eds.) *Handbook of cultural psychology*. New York: The Guilford Press, 547–568.
- Sugimoto Yoshio 2010. *An introduction to the Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trompenaars, Fons – Hampden-Turner, Charles 1993. *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*. New York: McGraw-Hill, 51–68.
- Wyer, Robert S. – Chiu, Chi-yue – Hong, Ying-yi (eds.) 2009. *Understanding culture: Theory, research, and application*. New York: Psychology Press.
- Yamaguchi, Susumu 1994. „Collectivism among the Japanese: A perspective from the self.” In: Kim, Uichol – Triandis, Harry C. – Kâğitçibaşı, Çiğdem – Choi, Sang-Chin – Yoon, Gene (eds.) *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications*. California: Sage Publications, Inc., 175–188.

Online források

- Hofstede, Geert. *Definition of culture*. <https://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-gert-jan-hofstede/definition-culture/> (utolsó letöltés: 2021. 05. 14.)
- Hofstede, G. 2011. „Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context.” *Online Readings in Psychology and Culture* 2.1. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014> (utolsó letöltés: 2021.05.10.)
- Kotobank: Online Japán közmondások tára. *A kiálló szöveget beverik*. <https://kotobank.jp/word/%E5%87%BA%E3%82%8B%E6%9D%AD%E3%81%AF%E6%89%93%E3%81%9F%E3%82%8C%E3%82%8B-577183> (utolsó letöltés: 2021. 05. 10.)

JÓNÁS ZSOLT

**„Az erényekkel való kitöltődés”
Han Feizi elképzelései az önművelésről**

Abstract

“Indwelling of the Virtues” – The Thoughts of Han Feizi on Self-cultivation

The study analyzes the *Jielao* and *Yulao* chapters of *Han Feizi*, providing an introduction to Han Feizi’s thoughts about self-cultivation that appear mainly in the two above-mentioned chapters. The analysis is based primarily on the translations of these chapters; in addition, it gives a prospective comparison to other texts of the period relevant to self-cultivation. The study seeks to highlight Han Feizi’s ideas about self-cultivation and how these ideas and the two analyzed chapters relate to the intellectual flow of the period of the Warring States.

Keywords: self cultivation, Han Feizi, ancient Chinese thinking, virtues, Dao

Han Feizi 韓非子 (i. e. 280 k. – i. e. 233) a Hadakozó fejedelemségek korának (i. e. V. sz. – i. e. III. sz.) kiemelkedő kínai gondolkodója volt. A Hadakozó fejedelemségek korának évszázadai folyamán nem csupán a korabeli kínai kultúrkörhöz tartozó fejedelemségek keveredtek gyakran fegyveres összetűzésbe egymással, illetve a kultúrkörhöz nem vagy kevésbé kapcsolódó külső népekkel, hanem az „intellektuális hadszíntéren” is komoly összecsapások zajlottak az egyes filozófiai, vallási, eszmei áramlatok, iskolák között. Miközben a korszak uralkodói közül jó néhánynak az volt a célja, hogy hatalmát minél nagyobb területre – lehetőleg a kínai kultúrkörhöz tartozó összes fejedelemségre – kiterjessze, a fejedelemségek lakossága egymást érő háborúk közepette, számos társadalmi problémától szenvedve élte mindennapjait egy olyan világban, ahol a végletekig eluralkodott a „káosz” (*luan* 亂). Nem csoda, hogy a korabeli kínai gondolkodók közül sokan kiemelt figyelmet fordítottak arra, hogy miként lehet megvalósítani a jó kormányzást, hogyan lehet megteremteni a „rendet” (*zhi* 治) és felszámolni a „káoszt”.

Han Feizi nevéhez fűződik többek között a legista filozófia, a „törvénykezők iskolája” (*fajia* 法家) elméleteinek legátfogóbb leírása. Az ő elképzelései szerint a jó kormányzás egyik legalapvetőbb kritériuma a törvények (*fa* 法) megfelelő alkalmazása. A kínai ókorban létrejött szellemi irányzatok, amelyek, még ha egymás riválisai is voltak, vagy talán pontosan amiatt, folyamatos kölcsönhatásban álltak, átvették, továbbfejlesztették, a maguk elgondolásaihoz alakították egymás elméleteit. A Keleti Zhou-kor (i. e. VIII. sz. – i. e. III. sz.) utolsó századaiban kikristályosodott, az utókor által legistának elnevezett irányzat az ókori kínai gondolkodás egyik alapvető fontosságú irányzata volt, és rendkívül nagy hatást gyakorolt a Hadakozó fejedelemségek korának jó kormányzással kapcsolatos elméleteire, gyakorlataira, illetve az azt követő uralkodói dinasztiák államigazgatására, törvényeinek a rendszerére.

Han Feizi ugyanakkor nem csak politikai és társadalomfilozófiával, a helyes kormányzás mibenlétével foglalkozott írásaiban mélyrehatóan. Az emberi fejlődés kiteljesedése, az erények gyarapítása, pallérozása szintén fontos szerepet kaptak műveiben. Ezzel a témával foglalkozik a szerzőjéről elnevezett *Han Feizi* című könyv *Jie Lao* 解老 és *Yu Lao* 喻老 című fejezete is. Ezeket az írásokat új megvilágításba helyezték az utóbbi évtizedekben a Kínai Népköztársaság területén újonnan feltárt Hadakozó fejedelemségek korabeli írott források, például a Mawangdui-nál 馬王堆 és a Guodiannél 郭店 talált szövegleletek. Az újonnan felfedezett írott források, amelyek egy részét bambuszlapokra, más részét selyemre írták, korábban egyáltalán nem vagy csak részben ismert szövegekkel, illetve ismert szövegek korábban ismeretlen szövegváltozataival gazdagítottak bennünket, lényegesen bővítve a Hadakozó fejedelemségek korabeli kínai gondolkodással kapcsolatos ismereteinket.¹

Az említett források ismerete előtt a *Han Feizi* című munka *Jie Lao* és *Yu Lao* című fejezetei nem tűntek szervesen kapcsolódónak a műben részletesen kifejtett legista elméletekhez. Az új szövegleletek azonban rámutattak, hogy a *Han Feizi* című könyv esetében nem elszigetelt jelenségről van szó: a Hadakozó fejedelemségek időszakának második felében keletkezett szövegekben gyakran szorosan összefonódnak a legistának tartott elképzelések a daoista, illetve Huang-Lao szellemi áramlathoz tartozó elméletekkel.²

¹ Puett 2002: 202–203; P. Szabó 2003c: 192–204.

² Peerenboom 1995.

Han Feizi kora, a Hadakozó fejedelemségek időszakának utolsó évszázada

Az i. e. III. században a kínai történelem fordulóponthoz érkezett. A kínai civilizációhoz tartozó kisebb-nagyobb fejedelemségek, államok, hatalmi egységek háborúja a végéhez közeledett.

A Hadakozó fejedelemségek korszakában a kínai népek lakta területen hét jelentős fejedelemség harcolt az Égalatti (*tianxia* 天下) egyesítéséért. Nyugaton Qin 秦, keleten Qi 齊, délen Chu 楚, északnyugaton Yan 燕, valamint Han 韓, Wei 魏 és Zhao 趙 a középső területeken. A fejedelemségek számára élet-halál kérdése volt a hatékony külpolitika, harcászat és az ezeket támogató társadalom- és gazdaságpolitika. Ahogy a cél is jórészt azonos volt számukra, úgy a probléma is: hogyan tudják megerősíteni gazdaságukat, hadseregüket, hogyan tudják a társadalmat az uralkodó céljainak megvalósítása érdekében minél odaadóbb engedelmességre bírni. A korszak kínai bölcselőinek jelentős része valamilyen megoldást, segítséget próbált nyújtani saját fejedelemségük vagy akár más fejedelemségek uralkodóinak ezen problémák megoldására.³

A véres háborúk sorából Qin emelkedett ki győztesen. Nyugati periférikus elhelyezkedése, „fiatal” állam volta hosszú távon olyan előnyöket biztosított neki, amelyek kiaknázásával egymaga sorra meg tudta hódítani a szomszédos fejedelemségeket. A Wei-folyó mentén az i. e. X–IX. században létrejött fejedelemség a tőle nyugatra lévő, nem kínai népekkel folyamatosan háborúban állt, a tőle keletre lévő kínai fejedelemségektől való fenyegetettség mellett. Hegyvidékekkel, szűk szorosokkal határolt termékeny területeinek évszázadokon keresztül folyamatos és hatékony védelmet kellett biztosítania. Ezen okok egy katonáállam létrejöttét eredményezték. A központi elhelyezkedésű, Qinnél évszázadokkal régebbi fejedelemségek az i. e. IV. századig nem tekintették önmagukkal egyenrangú államnak, elsősorban a Qinben uralkodó hagyományos konfuciánus erényeket, a „kötelességtudást” (*yi* 義) és a „szertartásosságot” (*li* 禮) véleményük szerint erősen nélkülöző „erkölcstelen” állapotok miatt. Qinben az örökletes jogok, személyes kapcsolatokon alapuló arisztokratikus berendezkedés, amely a tőle keletebbre lévő kínai államokra oly jellemző volt, csak kis mértékben alakultak ki. Ezen okok egy erősen központosított hatalmat biztosítottak e katonáállam vezetőinek. A Hadakozó fejedelemségek időszakában Qin a többi kínai fejedelemség ellen fordult, sorra semmisítette meg az akár ellene szövetséget kötött államok seregeit, akár a szabad elvonulásért cserébe fegyvereiket lerakott seregeket. Megdöntötte az akkor már szakrális felsőbbsséggel sem rendelkező Zhou-házat.⁴

³ Salát 2003: 19–20; Tőkei 1964: 259–261; P. Szabó – Tokaji 2018: 11.

⁴ Salát 2003: 23–24; Tőkei 1964: 259–261.

A Qint győzelemre vezető állami berendezkedést, törvényi szabályozást, politikai és társadalomfilozófiát az utókor legista alapokon nyugvónak tekinti. A legista filozófiának elsősorban nem teoretikusai, hanem gyakorlóik voltak. Hivatalnokok, akik a büntetés és a jutalmazás következetes, elfogulatlan rendszerében látták a helyes és hatékony kormányzás alapjait. A büntetést hatékonyabbnak tartották a jutalmazásnál. Bár a legizmus előfutárai bizonyos kutatók értelmezése szerint már az i. e. VII. században megjelentek, és a kínai világ különböző államaiban töltöttek be hivatalokat, a központi hatalom megszilárdításáért tevékenykedő, a „törvények” (*fa* 法), „módszerek” (*shu* 术) és a „hatalmi helyzet” (*shi* 勢) fontosságát emlegető államférfiak az i. e. IV–III. században tevékenykedtek. Közülük sokan magas hivatali pozíciókat töltöttek be, de nézeteiket nem foglalták rendszerbe, tanításaikat nem írták le az utókornak.⁵

Han Feizi élete és munkássága

Han Feizi életéről, munkásságáról és haláláról egyaránt tartalmaz adatokat a *Shi ji* 史记 (*Történeti feljegyzések*) című munka 63. fejezete. Sima Qian 司馬遷 (i. e. 145 v. 135 – i. e. 86), a *Shi ji* írója a Hadakozó fejedelemségek nagy hatású gondolkodói között tartotta őt számon. Már másfél évszázaddal Han Feizi halála után olyan bölcselekkel említi egy fejezetben, mint Shen Buhai 申不害, Laozi 老子 és Zhuangzi 莊子.⁶

Han Feizi Han fejedelemség, az egykoron a mai Henan 河南 tartomány nyugati részén található fejedelemség uralkodói sarjaként született egy királyi ágyastól. Születésének évére a *Shiji* nem tesz utalást. A legelfogadottabb nézet szerint i. e. 280 körül született. Ezt az évszámot halála legfőbb felelősének tartott egykori tanuló társa, Li Si 李斯 (kb. i. e. 280 – i. e. 208) életkorából következtetik, feltételezve, hogy közel egykorúak voltak, amikor nagy hatású mesterük-nél, Xunzi-nél 荀子 (i. e. 315 – i. e. 235) tanultak (feltehetően i. e. 255 és 247 között). Mivel azonban az ókori kínai tanítók iskolájában a diákok között akár több tízéves életkorkülönbség is lehetett, vannak kutatók, akik Han Feizi születését ennél korábbra, i. e. 295-re vagy akár i. e. 298-ra teszik. Az előbbi dátumot Han Feizi íásaiban személyekre történő utalásokból következtetik, akik közül néhányan ő maga is találkozott. Míg az utóbbi dátumot szintén a korábban említett Li Si egy megjegyzéséből vezetik le a kutatók, miszerint ő ismerte Han Feizi írásait, amikor azokat Qin uralkodója, a későbbi Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 (i. e. 259 – i. e. 210) figyelmébe ajánlották. Ezen elmélet szerint már azelőtt olvasta őket, hogy elhagyta Han fejedelemséget, vagyis Han Feizi-nek pontosan

⁵ Salát 2013: 244–246; Nivision 1999; Needham 1956: 205–207.

⁶ Salát 2013: 253; Lundahl 1992: 42.

kidolgozott elméletei voltak, amikor Li Si még csak befejezte tanulmányait, tehát idősebbnek kellett lennie. Vannak olyan kutatók is, akik mindkét elméletet kifogásolhatónak tartják, mivel az azonos nevek nem biztos, hogy azonos személyeket takarnak, lévén a tekintélyes emberekre sűrűn a származási országuk megnevezésével utaltak. Másrészt, ha Han Feizi gondolatai és írásai régóta ismertek voltak a kor írástudói között, miért volt az író mégis ismeretlen Qin uralkodója számára? Mindezek miatt a két korábbi születési dátum helyett az i. e. 280 körülit tekintik a legmegalapozottabbnak. Egy érdekes felvetés szerint lehetséges, hogy Han Feizi még ezeknél a dátumoknál is később született, és nem a húszas éveinek elején került Xunzi iskolájába, hanem jóval fiatalabban.⁷

Han Feizi a *Shi ji*-ben található életrajza szerint Xunzi-nél, a konfucianizmus kiemelkedő mesterénél tanult. A kutatók egy része ezt több okból is megkérdőjelezi. Egyik probléma maga a *Shi ji*, amely Xunzi életrajzában nem említi Han Feizi-t a tanítványok között, míg például Li Si-t igen, továbbá Li Si életrajzában sem említi, hogy együtt tanult volna Han Feizi-vel. A másik probléma, hogy Xunzi ránk hagyományozódott íásaiban szintén nem említi Han Feizi-t a tanítványok között, míg Li Si-t újfent igen. (Habár, ha Han Feizi valóban dadogott, akkor valószínűleg nem vitatkozott gyakran a mesterével, míg Li Si-t vitatkozó szerepben említik.) A harmadik kifogásolt elem Han Feizi ránk hagyományozódott munkái, amelyekben összesen kétszer, felsorolás jelleggel említi Xunzi-t. Ezeket a problémákat megválaszolando kérdéseknek tekinti a kutatók széles köre, ugyanakkor többnyire elfogadott tényként kezelik, hogy Han Feizi Xunzi egyik tanítványa volt.⁸

Habár uralkodói családban született, kormányzati befolyással nem bírt, hivatalt nem töltött be. Az uralkodónak írt tanácsait nem hallgatták meg. Vitákat, szóbeli eszmefuttatásokat állítólagos beszédhibája (dadogása) miatt nem folytattott, ellenben kiváló fogalmazói készséggel rendelkezett. A *Shi ji* leírása szerint Li Si többre tartotta magánál.⁹

Amikor Qin fejedelemség i. e. 234-ben megtámadta Han fejedelemséget, az uralkodó Han Feizi-t küldte követségbe a Qin udvarba. Ezzel kapcsolatban számos nyitott kérdés van, úgy tűnik azonban, hogy Han uralkodója bízott benne, hogy Han Feizi segítségével elkerülheti vagy legalább késleltetheti a qin inváziót.¹⁰

Han Feizi nagyra tartotta Qin állam berendezkedését, a legista eszméket leginkább megvalósító államnak tartotta. Qin uralkodója szintén nagyra becsülte a törvénykezők iskolájának legkiválóbb gondolkodóját, írásait előszeretettel

⁷ Lundahl 1992: 44–46; Pines 2009: 97–98.

⁸ Lundahl 1992: 47–48; Sato 2003: 57.

⁹ Fung 1952: 320; Salát 2013: 252–253.

¹⁰ Lundahl 1992: 51–55; Salát 2013: 252–253; Bodde 1967: 63.

tanulmányozta. Az, hogy Han Feizi mihez maradt hűséges, az eszméihez, amelyek megvalósítani sosem volt lehetősége, vagy a hazájához, ahol tanácsait nem hallgatták meg, nem derülhetett ki. A megérkezése után megvádolták az uralkodó előtt, börtönbe zárták, kihallgatását rendelték el, majd korábbi tanuló-társa, Li Si mérget juttatott be hozzá, hogy ezzel „segítse” elkerülni a rá váró kínvallatást.¹¹

Halálának évét a *Shi ji* feljegyzéseire alapozva i. e. 233-ra teszi a kutatók nagy része, ellenben ebben a kérdésben is akadnak eltérő vélemények, amelyek szerint a Sima Qian használta időszámítási mód eltér a korábban Qinben használttól, a kettő közti átszámítás nem volt pontos, és Han Feizi halála már a korábbi évben bekövetkezett. Ebben a kérdésben is, úgy, mint Han Feizi életének korábbi kérdéses pontjainál, a kutatók többsége a *Shi ji*-ben leírtakat tekinti mérvadónak.¹²

A Han Feizi című munka

Han Feizi írásai már életében nagy népszerűségnek örvendtek a kor írástudói között, és ez a népszerűség a későbbi korokban sem csökkent, ennek oka a korszakát reprezentáló prózairodalom kiváló alkalmazása, valamint a legista filozófia tisztán érthető bemutatása. A ma ismert mű úgy alakulhatott ki, hogy Han Feizi szétszórt írásait, köztük a *Magányos méltatlankodás* (*Gu fen* 孤憤), az *Öt féreg* (*Wu chong* 五蟲), *A (tanácsadási módszerek) külső és belső tárházai* (*Nei wai chu* 內外儲), *A tanácsadási módszerek erdeje* (*Shuo lin* 說林), *A tanácsadás nehézségei* (*Shuo nan* 說難) című munkáit a korai Han-korban (i. e. II. sz. – i. e. I. sz.) összegyűjtötték és egybeszerkesztették. A későbbi korok erre az összeállításra úgy tekintettek, mint a legizmus alpművére.¹³

Az írást eredetileg *Han Zi* 韓子 (Han mester) címen emlegették, de hogy elkerüljék az összetévesztés lehetőségét a Tang-kor (618–907) híres írója, Han Yu 韓愈 (768–824) műveivel, a Song-kortól (960–1279) kezdve *Han Feizi* néven emlegetik. Az íróról elnevezett munkákkal kapcsolatban sűrűn felmerül az a probléma, hogy nem mindig érthető, mikor utalnak a személyre, és mikor utalnak a műre. Ez Han Feizi-vel kapcsolatban is így van.¹⁴

A *Hanshu* 漢書 55 fejezetes műként emlegeti a *Han Feizi* című könyvet, a ma ismert mű szintén 55 fejezetből áll, bár néhány szövegrész elveszett. A kutatók többsége mára a teljes fennmaradt szöveget Han Feizi eredeti, saját írásának

¹¹ Lundahl 1992: 54–58; Salát 2013: 252–253.

¹² Lundahl 1992: 66–68; Littlejohn 2015: 184.

¹³ Salát 2013: 254; Fung 1952: 320.

¹⁴ Lundahl 1992: 74; Watson 2003: 12.

tekinti. Az utalások, magyarázatok nagy száma ellenére nagyon kis számú eltérés található a szöveg különböző megjelenései között.¹⁵

A *Han Feizi* című munkára már rögtön az összeállítás után is nagyon sok utalás, hivatkozás történt, említi például a *Shi ji*, a *Hanshu*, a *Huainanzi* 淮南子 és a *Yantielun* 盐铁论. A műhöz számos kommentárt írtak a későbbi korok írói, köztük Liu Bing 刘昞 (452–533) és Yin Zhizhang 尹知章 (660 v. 669–718).

A könyvben megfogalmazott gondolatok egyik neves bírálója Wang Chong 王充 volt (27–97), de például a Song-dinasztia uralkodása idején is több író vitába szállt Han Feizi nézeteivel, közöttük olyan kiemelkedő személyek, mint Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) és Su Shi 蘇軾 (1037–1101, a magyar irodalomban elterjedt nevén: Szu Tung-po).

A *Han Feizi* című könyv első ismert nyomtatott kiadását Huang Sanbalang 黄三八郎 publikálta 1165-ben Qiandao 乾道 néven. Ez a kiadás mára elveszett, de eltűnése előtt három másolat is készült róla. Mindhárom másolat hiányos, a meglévő részekben változtattak néhol a másolás során. Másik fontos kiadás a Daozang- 道藏 verzió 1444–1445-ből, ez 53 fejezetet tartalmaz, ennek Shanghai-ban 1923–1926-ban újrakiadott verziója is létezik. Az 1582-ből származó Zhao Yongxian- 趙用賢 kiadás 55 fejezetet tartalmaz, ez a legszélesebb körben elterjedt kiadás, amely a legtöbb későbbi kiadás alapja lett.¹⁶

A műhöz készült kommentárok, szövegmagyarázatok közül kiemelkedő fontosságú Wang Xianshen 王先慎 1896-ban megjelent *Han Feizi jijie* 韓非子集解 című kommentárja, Liang Qixiong 梁启雄 1960-ban megjelent *Han Zi qianjie* 韓子淺解 című munkája, a Nanking Egyetem kiadásában 1982-ben megjelent *Han Feizi jiaozhu* 韓非子校注 címet viselő mű és a Chen Qiyong 陳奇猷 által szerkesztett *Han Feizi jishi* 韓非子集釋 című munka, amely először 1958-ban jelent meg.¹⁷

A nyugati sinológia is meglehetősen sokat foglalkozott Han Feizi írásainak, filozófiájának, elképzeléseinek a kutatásával. A nyugati nyelveken megjelent főbb fordítások és kutatások közül ki kell emelni W. K. Liao *The Complete Works of Han Fei Tzu: A Classic of Chinese Political Science* című könyvét, amelyet 1939-ben publikált, Bertil Lundahl *Han Fei Zi: the Man and the Work* című, 1992-es kiadású monográfiáját, Wilmar Mögling *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei* című, 1994-es munkáját, Burton Watson *Han Feizi: Basic Writings* című, 2003-ban kiadott könyvét, illetve Paul R. Goldin *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei* című, 2012-es kiadású művét.¹⁸

¹⁵ Levi 1993: 116–117.

¹⁶ Levi 1993: 119–120; Lundahl 1992: 79–80.

¹⁷ Salát 2013: 254–255; Lundahl 1992: 85–86; Levi 1993: 120; Sato 2012: 260–261.

¹⁸ Liao 1939; Lundahl 1992; Mögling 1994; Watson 2003; Goldin 2012.

A magyar nyelven megjelent fordítások és releváns kutatások közül mindenképpen meg kell említeni Tőkei Ferenc a *Han Feizi* című munka számos fejezetéről (11–13., 24–29., 40–41., 43., 46–47., 49., 50.) készült fordítását, amelyet 1964-ben publikált a *Kínai filozófia – Ókor II. kötet* című munkájában, továbbá Salát Gergely 2003-as *Büntetőjog az ókori Kínában – Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján* című könyvét, valamint szintén Salát Gergely *A teljhatalom ideológiája: a legizmus* című tanulmányát, amely 2013-ban jelent meg a Kósa Gábor és Várnai András szerkesztette, *Bölcselők az ókori Kínában* című tanulmánykötetben.¹⁹

A ma ismert, 55 fejezetes *Han Feizi* című könyv *Jie Lao* 解老 című 20. fejezete, illetve *Yu Lao* 喻老 című 21. fejezete 32, illetve 22 bekezdésből áll. A *Jie Lao* és *Yu Lao* fejezetek elsősorban a *Laozi* című munka 81 verse/szakasza közül az alábbiak valamely részletének értelmezésével foglalkozik: 14., 27., 33., 36., 37., 38., 41., 46. (2x), 50., 52., 53., 54. (2x), 58., 59., 60., 63., 64. (2x), 67. A két fejezetet sűrűn együtt emlegetik, és egymással összefüggőnek tekintik a kutatók. Sokan közülük úgy vélekednek, hogy a *Yu Lao* fejezetben felsorakoztatott illusztráló példák (*yu* 喻) a *Jie Lao* fejezetben kifejtett eszmék alátámasztását, további kifejtését, megvilágítását szolgálják. Mint az alábbiakban látni fogjuk, a *Jie Lao* és a *Yu Lao* fejezetek egyik központi témája, hogy az ember hogyan képes önmaga művelése által elérni, hogy birtokába jusson a tökéletes erényeknek (*de* 德). Ezzel kapcsolatos nézeteinek fejtegetése során Han Feizi jelentős mértékben épít a konfuciánus tradícióhoz és a daoista/Huang-Lao tradícióhoz sorolható eszmékre egyaránt, mégis gondolatait a szerző maga explicit módon elsősorban Laozi gondolataival (tehát a daoista tradícióhoz sorolt eszmékkal) kapcsolja össze. Han Feizi más írásaiban is foglalkozik a daoista tradícióhoz sorolható eszmékkal, például a *Zhu dao* és a *Yang quan* című fejezetekben (5. és 8. fejezet), mégis számos kutató a *Jie Lao* és *Yu Lao* fejezeteket látta korábban a könyv szövegkorpuszának egységét megbontó, a legista eszméktől „idegen” gondolatokat mutató írásoknak, és emiatt többen azt is megkérdőjelezték, hogy ez a két fejezet valóban Han Feizi művének tekinthető-e. A hetvenes évek óta előkerült Hadakozó fejedelemségek korabeli keletkezésű írott források azonban világossá tették, hogy a korszak során a legista tradícióhoz sorolt eszmék gyakran összefonódtak a daoista/Huang-Lao tradícióhoz sorolt elképzelésekkel, és hogy a *Jie Lao* és a *Yu Lao* fejezetek tökéletesen illeszkednek a korszak ezen intellektuális trendjébe.²⁰

¹⁹ Tőkei 1964; Salát 2003; Salát 2013.

²⁰ Peerenboom 1995; Lundahl 1992: 218–220.

A Han Feizi című munka Jie Lao és Yu Lao fejezetében megjelenő önfejlesztéssel kapcsolatos elképzelések²¹

Han Feizi a *Jie Lao* és *Yu Lao* című fejezetben a legista filozófiától korábban „távol állónak” tartott gondolatokat fejteget, saját szemszögéből mutatva be a korszak egyik kiemelkedő fontosságú témakörét, az önfejlesztéssel kapcsolatos elképzelések rendszerét. Mindez a *Laozi* című munka egyes sorainak értelmezése, magyarázása során történik. *Jie Lao* és *Yu Lao* című írásában Han Feizi szerteágazóan bemutatja és mélységében elemzi az önfejlesztés módszereit, folyamatát, céljait és eredményeit. Figyelemre méltó, hogy Han Feizi önfejlesztéssel kapcsolatos eszmerendszere jelentős átfedésben van többek között a *Guanzi* című könyv *Neiye* fejezetének gondolatvilágával és a *Xunzi* című könyv hasonló témájú értekezéseivel.

Han Feizi elképzelései szerint az önfejlesztés folyamatában rendkívül fontos szerepe van az „üresség elérésének/megvalósításának” (*wei xu* 為虛). Az „üresség” (*xu* 虛) Han Feizi szerint az az állapot, amikor az ember „gondolatai/elméje felett semmi nem uralkodik” (*qi yi wu suo zhi ye* 其意無所制也), tehát az az állapot, amikor az elme megszabadul minden zavaró tényezőtől. Úgy véli, hogy az önfejlesztést végző ember az „üresség elérése” által biztosít helyet az erények számára: ha az ember „elérte az ürességet, akkor az erények ki tudják tölteni” (*xu ze de sheng* 虛則德盛). Az „üresség” elérésének módszere pedig a „nem cselekvés” (*wu wei* 無為) és az „elmélkedésnélküliség” (*wu si* 無思). Mind-ezen elképzelései kiválóan tükröződnek egyebek mellett a *Jie Lao* fejezet alábbi mondataiban is:

Aki nagyra tartja a nem cselekvés elvét, az elmélkedésnélküliséget, és ez által éri el az ürességet, arról elmondható, hogy nincs semmi, ami összezavarhatná a gondolatait. Aki azonban nem a *Dao* szerint él, az tudatosan törekszik a nem cselekvésre, az elmélkedésnélküliségre, az üressége elérésére. Aki tudatosan törekszik a nem cselekvésre, az elmélkedésnélküliségre, az üressége elérésére, az ő gondolatai soha nem tudnak elszakadni az ürességtől. Az üresség elérése irányítja a gondolatait. Aki elérte az ürességet, az ő gondolatait semmi nem irányítja. Akinek azonban az üresség elérése irányítja a gondolatait, az nem érte el az ürességet. Aki elérte az ürességet, az a nem cselekvés elvével él, nem pedig (tudatosan) törekszik a nem cselekvés elvére, és nem a nem cselekvés elvére törekvés tölti ki a gondolatait. Ha az ember elérte az ürességet, akkor az erények ki tudják tölteni. Akit kitöltenek az erények, arra mondjuk, hogy igazán erényes.

²¹ Az itt közölt fordítások alapjául a szerző az alábbi szövegváltozatot használta: *Han Feizi jijie*, xia 953–958 韩非子集解下, In: *Zhuzi jicheng* 諸子集成

Ezért mondja Laozi: „Aki igazán erényes, az a nem cselekvés elvével él, de nincs semmi, amit ne tudna megtenni.”²²

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：「上德無為而無不為也。」

Mint a fenti idézetből kitűnik, az „üresség elérését”, a „nem cselekvést” és az „elmélkedésnélküliséget” nem szabad görcsösen akarni, mert abban az esetben nem valósul meg, hogy az ember „gondolatai/elméje felett semmi nem uralkodik”. Ezt a jelenséget Han Feizi a *Yu Lao* című fejezetben az alábbi példabeszéddel igyekszik érthetőbbé tenni:

A zhaobeli Xiang fejedelem fogathajtást tanult Wang Ziqi-től, és egy idő múlva versenyre állt ki vele. Habár (a fejedelem) háromszor is lovakat cserélt, mégis hátul maradt. Xiang fejedelem így szólt: „Uraságod még nem fejezte be a tanítást a fogathajtás művészetében.” Wang Ziqi így felelt: „A tanítás befejeződött, a felhasználás nem volt helyes. Ami a fogathajtásban a legfontosabb, hogy a lovakat jól rögzítsék a fogathoz, és a hajtó szíve hangolódjon össze a lovakéval. Így tud gyorsan és messzire hajtani. Mikor uraságod hátul hajt, arra vágyik, hogy előre törjön, mikor elől hajt, attól fél, hogy megelőzik. Mikor az úton versenyez, ha éppen nem elől van, akkor hátul, és ha az előretörés vágya vagy a hátraesés félelme tölti ki a szívét, hogyan tud összhangba kerülni a lovakkal? Uraságod ezért maradt le a versenyben.”

趙襄主學御於王子期，俄而與於期逐，三易馬而三後。襄主曰：「子之教我御術未盡也。」對曰：「術已盡，用之則過也。凡御之所貴，馬體安於車，人心調於馬，而後可以進速致遠。今君後則欲逮臣，先則恐逮於臣。夫誘道爭遠，非先則後也。而先後心皆在於臣，上何以調於馬，此君之所以後也。」

Véleménye szerint az önfejlesztést végző emberben a „nem cselekvés” segítségével „gyülemlenek fel” (*ji* 集) az erények, és „az elmélkedésnélküliség” biztosítja az erények „nyugalmát/háborítatlanságát/zavartalanságát”, vagyis azt, hogy a felgyülemllett erényeket semmilyen zavaró hatás ne érje. Erről Han Feizi így ír:

²² Ahol a fordító neve nincs feltüntetve, a szöveg fordítását a tanulmány szerzője készítette. Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 29–30: „A magas erény nem-cselekvő (*wuwei* 無為), s a nemlét (*wu* 無) révén működik (*vej*).”

Az erények a nem cselekvés által gyülemlenek fel, [...] az elmélkedésnélküliség által válnak háborítatlanná [...].

凡德者，以無為集， [...] 以不思安 [...]。

Han Feizi szerint az „erények felhalmozása” (*ji de* 積德) elvezet a szellem/lélek (*shen* 神) lenyugvásához/lecsillapodásához (*jing* 靜):

„Aki felhalmozza az erényeket, annak később a szelleme is lenyugszik.”

積德而後神靜。

Mint a fentiekből világosan kitűnik, Han Feizi szerint az önfejlesztés célja, hogy az embert „kitöltsék az erények” (*de sheng* 德盛), vagyis hogy az ember birtokába jusson az erényeknek. A *Jie Lao* című fejezet további részleteiből azt is megtudhatjuk, hogy az erények közül Han Feizi különösen fontosnak tartotta az emberség (*ren* 仁), a kötelességtudás (*yi* 義) és a szertartásosság (*li* 禮) erényét. Mindebből jól látható, hogy Han Feizi önfejlesztéssel kapcsolatos elméleteire alapvető fontosságú hatást gyakoroltak az erényekkel kapcsolatos konfucianus elképzelések.²³ Fejtegetéseinek középpontjában ugyanakkor a *Dao* 道 fogalma áll. Úgy vélte, hogy az erények magából a *Dao*-ból fakadnak, „a *Dao* megnyilvánulásai/működési formái” (*Dao zhi gong* 道之功). Ezzel összefüggésben úgy gondolta, hogy „ha valaki felhalmozza/gyarapítja magában a *Dao*-t, akkor az erények megnyilvánulnak” (*Dao you ji er de you gong* 道有積而德有功). Ezek a gondolatok egyebek mellett a *Jie Lao* fejezet alábbi mondataiban is tükröződnek:

Emberségnek azt nevezzük, amikor valaki szíve legmélyéből őszintén szereti az embereket. Annak örül, ha az embereket áldás éri, és azt gyűlöli, ha az embereket sorscsapás éri. Egy olyan emberi érzelm, amit nem tud elpalástolni, de nem is akarja mutogatni. Ezért mondja Laozi: „Az igazi emberség megnyilvánul, de nem okkal nyilvánul meg.”²⁴ A kötelességtudás az uralkodó és a szolgáló, a feljebbvaló és az alattvaló teendői, a szülő és a gyermek, az előkelő és a rangban alacsony megkülönböztetése, a barátok közti érintkezés, a közeli hozzátartozók és a távoli hozzátartozók, a belső körök és a külső körök szétválasztása. A szolgáló az elvárások szerint szolgálja az uralkodót, az alattvaló az elvárások szerint kebelén hordozza a feljebbvalót, a gyermek az elvárások szerint szolgálja a szülőt, a rangban alacsony az elvárások szerint tiszteli az előkelőt, a barátok az elvárások szerint segítik egymást, a közeli hozzátartozók és a belső körök az elvárások szerint bánnak a távoli hozzátartozókkal és a külső körökkel. Köteles-

²³ A konfucianizmusról és az erényekről lásd: P. Szabó 2003a: 103–107; Kósa 2013: 32–121.

²⁴ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 30: „A magas emberség (*shangren* 上人) tevékenykedik, s a nemlét révén cselekszik (*wei* 為).”

ségtudásnak az emberek közti helyes bánásmódot hívjuk, és az ennek megfelelő cselekvést. Ezért mondja Laozi: „Az igazi kötelességtudás megnyilvánul, de mindig okkal nyilvánul meg.”²⁵ A szertartásosság (udvariasság) az az, amivel felöltöztetjük az érzéseinket, amivel a mindenféle kötelezettségeket (kötelességtudást) sorba rendezzük, amivel az uralkodó és a szolgáló, a szülő és a gyermek érintkezik, amivel az előkelőt és az alacsony rangút, a kiválót és az alantast megkülönböztetjük. Ha a szívből jövő szeretetét másképp nem tudja kifejezni, akkor sietős léptekkel elébe járul, leborul előtte, és így fejezi azt ki. Ha őszinte szeretetét másképp nem tudja tudomására hozni, akkor ékes szavakkal és míves retorikával mondja azt el. A szertartásosság a külső megnyilvánulások közül az, amelyik a belsőt fejezi ki. Ezért mondjuk: A szertartásosság az, amivel felöltöztetjük az érzelmeket. Amikor az ember a külsőségekre reagál, akkor, még ha nem is tudja, de a természete(s) szertartásosságával teszi ezt. Az átlagember betartja a szertartásosság előírásait, de csak azért, hogy kifejezze tiszteletét mások iránt, így a szertartásossága néha megfelelő, néha hiányos. A kiváló ember betartja a szertartásosság előírásait, de azért, hogy természete szerint cselekedjen. A természete szerint cselekszik, ezért az égi természete az igaz szertartásosságban nyilvánul meg. Az igaz szertartásosság égi, az átlagembereké kettős, ezért nincsenek összhangban, és mivel nem felelnek egymásnak, ezért mondja Laozi: „Az igaz szertartásosság megnyilvánul, de nincs, aki viszonzná.”²⁶ Még ha az átlagember szertartásossága kettős is, az erkölcsileg makulátlan ember továbbra is tiszteletudó marad, kiteljesített szertartásosságában nem lankad, ezért mondja Laozi: „Felemeli karját, és tovább folytatja.”²⁷ Ha valaki felhalmozza/gyarapítja magában a *Dao*-t, akkor az erények megnyilvánulnak. Az erények a *Dao* megnyilvánulásai/működési formái. Akinek az érdemei sokasodnak, az messziről ragyogni fog. Az emberség az erény ragyogása. Akinek a fénye messziről ragyog, annak a kiválósága megnyilvánul. A kötelességtudás az emberség megnyilvánulása. Akinek a megnyilvánulása szertartásos, annak a szertartásossága ékes. A szertartásosság a kötelességtudás ékessége. Ezért mondja Laozi: „Ha elveszik a *Dao*, utána elvész az erényesség. Ha elveszik az erényesség, utána elvész az emberség.

²⁵ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 30: „A magas igazságosság (*shangyi* 上義) tevékenykedik, s a lét (*you* 有) révén cselekszik.”

²⁶ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 30: „A magas szertartásosság (*shangli* 上禮) tevékenykedik, és amikor senki sem felel neki...”

²⁷ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 30: „...akkor felhajtja ruhaujját és előre tör [erőszakkal kényszeríti az embereket a szertartások betartására]”.

Ha elveszik az emberség, utána elvész a kötelességtudás. Ha elveszik a kötelességtudás, utána elvész a szertartásosság.”²⁸

仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福，而惡人之有禍也。生心之所不能已也，非求其報也。故曰：「上仁為之而無以為也。」義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也，知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交朋友之相助也宜，親者內而疏者外宜。義者，謂其宜也，宜而為之，故曰：「上義為之而有以為也。」禮者，所以貌情也，群義之文章也，君臣父子之交也，貴賤賢不肖之所以別也。中心懷而不諭，故疾趨卑拜而明之。實心愛而不知，故好言繁辭以信之。禮者，外節之所以諭內也。故曰：「禮以貌情也。」凡人之為外物動也，不知其為身之禮也。眾人之為禮也，以尊他人也，故時勸時衰。君子之為禮，以為其身，以為其身，故神之為上禮，上禮神而眾人貳，故不能相應，不能相應，故曰：「上禮為之而莫之應。」眾人雖貳，聖人之復恭敬盡手足之禮也不衰，故曰：「攘臂而仍之。」道有積而德有功，德者道之功。功有實而實有光，仁者德之光。光有澤而澤有事，義者仁之事也。事有禮而禮有文，禮者義之文也。故曰：「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」

Han Feizi számára tehát az erények „a *Dao* megnyilvánulásai”, vagyis az önfejlesztés célja, hogy az ember birtokába jusson a *Dao*-ból fakadó erényeknek. Nem véletlen, hogy a *Jie Lao* című fejezetben a *Dao* fogalmát is meglehetősen világosan definiálja:

A *Dao* az, ami alapján a létezők olyanok, amilyenek, a *Dao* az összes rendezőelv forrása. [...] A *Dao* az, ami alapján a létezők kialakulnak/létrejönnek.

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。[...] 道者，萬物之所以成也。

Han Feizi gondolatrendszerében tehát a *Dao* nem más, mint a „Mindenség Rendezőelve, melynek alapján a mindenség létezői felépülnek, folyamatai zajlanak”, „a mindenség létének és rendjének a forrása”.²⁹

Han Feizi önfejlesztéssel kapcsolatos eszmerendszerének az az elképzelés is része volt, hogy a *Dao*-ból fakadó „erényekkel való feltöltődés” az emberben lezajló „rendteremtési” (*zhi* 治) folyamat eredménye, és ezen folyamat során az önfejlesztést végző ember a saját „lelkében” (*jingshen* 精神) felszámolja a „rendezetlenséget” (*luan* 亂). Han Feizi arról is rendelkezik elképzeléssel, hogy mi

²⁸ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 38. fejezet, Tőkei 2005: 30: „Ezért a *dao* elvesztése után jelenik meg az erény (*de* 德), az erény elvesztése után jelenik meg az emberség (*ren* 仁), az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság (*yi* 義), s az igazságosság elvesztése után jelenik meg a szertartásosság (*li* 禮).”

²⁹ P. Szabó 2000: 46.

okozza az ember lelkében a „rendezetlenséget”. Véleménye szerint a „rendezetlenség” oka a „külső dolgok” (*wai wu* 外物) zavaró hatása, tehát aki szeretne „rendet teremteni önmagában”, annak meg kell szabadulnia a „külső dolgok” zavaró hatásától. Ezek a nézetek a *Jie Lao* alábbi mondataiban is tükröződnek:

Aki rendet teremt önmagában [műveli önmagát], annak a külső dolgok nem tudják összezavarni a lelkét.

今治身而外物不能亂其精神。

Akinek lelkében rendezetlenség van, az nem birtokolja az erényeket.

精神亂則無德。

Akinek lelkében nincs rendezetlenség, arra mondjuk, hogy birtokolja az erényeket.

精神不亂之謂有德。

Han Feizi szerint, aki képes a „külső dolgok”, „a külsőségek” zavaró hatásának megszüntetésére, az „ura” (*zhu* 主) marad „belsőjének” (*zhong* 中), és képes birtokolni a „szellemit” (*shen* 神) és a „ragyogót” (*ming* 明), tehát a Föld és az Ég természetét. Aki pedig birtokolja a Föld és az Ég természetét, az „ismeri az Égalattit” (*zhi tianxia* 知天下) és „ismeri az Ég *Dao*-ját” (*zhi tian dao* 知天道). Ezt a *Yu Lao* fejezetben így fogalmazza meg:

Az érzékszervek a szellemi és ragyogó ajtajai, ablakai. A fület és szemet kifárasztják a hangok és színek. A lelket kifárasztják a külsőségek. Ebből fakadóan a belső elveszíti az urát. Ha a belső elveszíti az urát, akkor a balsorsot és az áldást, még ha hegyként magasodnak, akkor sem ismeri fel őket. Ezért mondja Laozi: „Nem lép ki az ajtón, mégis ismeri az Égalattit. Nem néz ki az ablakon, mégis ismeri az Ég *Dao*-ját.”³⁰ Ezt arra mondjuk, akinek a természetét nem hagyja el a szellemi és a ragyogó.³¹

空竅者，神明之戶牖也。耳目竭於聲色，精神竭於外貌，故中無主。中無主則禍福雖如丘山無從識之，故曰：「不出於戶，可以知天下；不關於牖，可以知天道。」此言神明之不離其實也。

Mint az újonnan felfedezett írott forrásokon (elsősorban a Guodiannél előkerült szövegeken) alapuló korábbi kutatások kimutatták, a Hadakozó fejedelmégek időszakának második felében a korszak gondolkodói közül sokan úgy

³⁰ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 37. fejezet, Tőkei 2005: 33: „(A bölcs) ki sem lép az ajtón, s megismeri az égalattit [a világot]. Ki sem pillant az ablakon, mégis látja az égi *daot* [a természet törvényét].”

³¹ P. Szabó Sándor fordítása. P. Szabó 2003b: 270; P. Szabó 2007: 192.

vélekedtek, hogy a Föld természete a „szellemi” (*shen* 神), az Ég természete a „ragyogó” (*ming* 明), és az ember akkor éri el az önfejlesztés legmagasabb szintjét, amikor birtokába jut az Ég és a Föld természetének, azaz a „ragyogó” és a „szellemi” természetnek, mert ekkor birtokába jut az Ég és a Föld erényeinek.³² A fentiekből látható, hogy Han Feizi fejtegetései jól illeszkednek ebbe az intellektuális környezetbe.

Han Feizi önfejlesztéssel kapcsolatos elképzelései nagymértékű hasonlóságot mutatnak egyebek mellett Xunzi önfejlesztéssel kapcsolatos elképzeléseivel, illetve a *Guanzi* című könyv *Neiye* című fejezetében megjelenő, önfejlesztéssel kapcsolatos elméletekkel.³³ Ezt jól illusztrálja a *Neiye* alábbi részletei is:

„Amikor a külső létezők nem zavarják meg érzékszerveinket, és az érzékszerveink nem zavarják meg a szívünket, akkor beszélhetünk a belsők birtokbavételéről.”³⁴

„Ha rendezetté tesszük a formát, és műveljük erényeinket, akkor az Ég embersége és a Föld igazságossága önmagától eláraszt bennünket, a szellemi (*shen* 神) és a ragyogó (*ming* 明) tökéletessége ragyogni fog bennünk, és ismerni fogjuk a tízezer dolgot.”³⁵

Xunzi pedig, aki írásaiban sokat értekezik az önfejlesztésről, egyebek mellett az alábbiakat mondja a témáról:

„Ha szakadatlanul halmozzuk a jót, akkor elérjük a *shent* és a *minget*, és egyenlővé válunk az Éggel és a Földdel.”

„A *shen* és a *ming* ura (...) nem más, mint a szív.”

„Miképpen képes valaki ismerni a *Daó*-t? Azt válaszolom: a szív segítségével. A szív hogyan ismerheti a *Dao*-t? Azt válaszolom: az üresség, az egység és a lenyugvás segítségével.”

Vizsgáljuk meg, hogy Han Feizi szerint mi jellemzi azt az embert, aki „felhalmozza az erényeket” (*ji de* 積德), „akinek a természetét nem hagyja el a szellemi és a ragyogó” (*shenming bu li qi shi* 神明不離其實), aki „rendelkezik a *Dao*-val” (*you dao* 有道). Mint a *Yu Lao* egyik fentebb idézett részletéből láthattuk, az önfejlesztés ezen szintjére eljutott ember „ismeri az Égalattit”, tehát mindent tud a világról, és „ismeri az Ég *Dao*-ját”. Más szövegrészekből az is

³² P. Szabó 2003b; P. Szabó 2004; P. Szabó 2006; P. Szabó 2007.

³³ Xunzi önfejlesztéssel kapcsolatos elképzeléseiről lásd: P. Szabó 2006. A *Neiye* önfejlesztéssel kapcsolatos elképzeléseiről lásd: P. Szabó 2016.

³⁴ P. Szabó 2016: 119–126.

³⁵ P. Szabó 2016: 119–126.

kiderül, hogy Han Feizi szerint az ilyen ember „minden létezőt irányítani tud” (*neng yu wanwu* 能御萬物), „könnyedén legyőzi csatában az ellenségeit” (*zhan yi sheng di* 戰易勝敵), „uralma alatt egyesíti az Égalattit” (*jian you tianxia* 兼有天下), „nincs semmi, amit ne tudna véghezvinni” (*wu bu neng cheng* 無不能成), „képes akár az Ég Fiává is válni” (*neng cheng tianzi zhi shizun* 能成天子之勢尊):

Aki felhalmozza az erényeket, annak később a szelleme is nyugodt lesz. Akinek a szelleme nyugodt, abban később a harmónia is kiteljesedik. Akiben a harmónia kiteljesedik, annak később a tervei is megvalósulnak. Akinek a tervei megvalósulnak, az később minden létezőt irányítani tud. Ha a minden létezőt irányítani tud, akkor könnyedén legyőzi csatában az ellenségeit. Aki könnyedén legyőzi csatában az ellenségeit, arról mondjuk, hogy egyesíti a világot. Erre mondja Laozi: „Nincs olyan, ami felett ne győzedelmeskedne.” A legyőzhetetlenség az erény ismétlődő felhalmozásában rejlik. Ezért mondja Laozi: „Ha újra és újra halmozza az erényeket, akkor nincs olyan, ami felett ne győzedelmeskedne.”³⁶ Ha valaki könnyedén legyőzi csatában az ellenségeit, akkor uralma alatt egyesíti az Égalattit. Ha valaki egyesíti az Égalattit, akkor az emberek követni fogják. Aki egyesíti az Égalattit, később az emberek is követik, az ő tudása kiterjedt, oly széles, hogy az átlagemberek nem látják a tudása végét. Ha senki nem látja a tudása végét, akkor senki nem tudja a határait sem. Ezért mondja Laozi: „Ha mindenkinek felett győzedelmeskedik, akkor senki nem ismeri az ő határait.”³⁷

積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世，論必蓋世，故曰「無不克」。無不克本於重積德，故曰「重積德則無不克」。戰易勝敵則兼有天下，論必蓋世則民人從。進兼天下而退從民人，其術遠，則眾人莫見其端末。莫見其端末，是以莫知其極，故曰：「無不克則莫知其極。」

Így aztán, aki a *Dao*-t és a rendezőelveket követvén kezeli az ügyeit, annak nincs semmi, amit ne tudna véghez vinni. Akik bármit meg tudnak cselekedni, közülük a nagyobbak képesek akár az Ég fiává is válni, a kisebbek könnyedén a birtokába jutnak akár kancellári vagy tábornoki rangnak. Akik azonban hátat fordítva a *Dao*-nak és a rendezőelveknek, összevissza cselekszenek, bírijanak akár az Ég Fia hatalmával, legyenek akár mérhetetlenül gazdagok, végül elveszítik alattvalóikat, elherdálják vagyონukat.

³⁶ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 59. fejezet, Tőkei 2005: 37: „A felhalmozott erény: legyőzhetetlen.”

³⁷ Ez utóbbi mondatot Tőkei a következőképpen fordítja *Daodejing* fordításában, 59. fejezet, Tőkei 2005: 37: „Ami legyőzhetetlen, annak senki sem ismeri a határát.”

夫緣道理以從事者無不能成。無不能成者，大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。夫棄道理而忘舉動者，雖上有天子諸侯之勢尊，而下有猗頓、陶朱、卜祝之富，猶失其民人而亡其財資也。

Mindezek alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a *Han Feizi* című legista munka *Jie Lao* és *Yu Lao* fejezeteiben az önfejlesztéssel kapcsolatos elképzelések egy komplex és koherens eszmerendszert alkotnak, amely eszmerendszer magába olvasztotta a daoista/Huang-Lao és a konfuciánus szellemi áramlat számos elképzelését is, és amely eszmerendszer szervesen illeszkedik a Hadakozó fejedelemségek kora második felének gondolatvilágába, kétséget sem hagyva a szöveg keletkezésének ideje felől.

Felhasznált irodalom

Elsődleges forrás

Han Feizi jijie 韩非子集解. 1999. In: Zhuzi jicheng 諸子集成, Hangzhou, Zhejiang Guji Chubanshe.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Bodde, Derk 1967. *China's first unifier: a study of the Ch'in dynasty as seen in the life of Li Ssü, 280?–208 B.C.* Hong Kong, Hong Kong University Press.
- Fung, Yu-Lan 1952. *A History of Chinese Philosophy Vol. I The period of philosophers.* New Jersey, Princeton University Press.
- Goldin, Paul R. 2012. *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei.* Berlin, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4318-2>
- Kósa Gábor 2013. „A konfucianizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában.* Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Kósa Gábor 2013. „Laozi és a Daodejing.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcseleők az ókori Kínában.* Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Levi, Jean 1993. „Han Fei tzu 韩非子.” In: Leowe, Michael (ed.) *Early Chinese Text: A Bibliographical Guide.* The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies. Berkeley, University of California.
- Liao, W.K. 1939. *The complete works of Han Fei-Tzu: a classic of Chinese political science.* London, Probsthain.
- Littlejohn, Ronnie L. 2015. *Chinese Philosophy: An Introduction.* London, I.B.Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755624430>
- Lundahl, Bertil 1992. *Han Fei Zi: the Man and the Work.* Stockholm, Institute of Oriental Languages, Stockholm University.
- Mögling, Wilmar 1994. *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei.* Lipcse.
- Needham, Joseph 1956. *Science and Civilisation in China Volume 2 History of Scientific Thought.* Cambridge, Cambridge University Press.

- Nivision, David Shepherd 1999. „The Classical Philosophical writings.” In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521470308.013>
- P. Szabó Sándor – Tokaji Zsolt 2018. „Előszó – A kínai hadtudomány klasszikusai.” In: Tokaji Zsolt – P. Szabó Sándor (szerk.) *A kínai hadtudomány klasszikusai*. Budapest, Dialóg Campus Kiadó, 9–22.
- P. Szabó Sándor 2000. „Tudomány és természetfilozófia az ókori Kínában.” In: Ropolyi László – Szegei Péter (szerk.) *A tudományos gondolkodás története*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- P. Szabó Sándor 2003a. *A kínai erkölcs és a szülők tisztelete*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- P. Szabó Sándor 2003b. „The Term Shenming – Its Meaning in the Ancient Chinese Thought and in a Recently Discovered Manuscript”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 56 (2–4). Budapest, Akadémiai kiadó 251–274. <https://doi.org/10.1556/AOrient.56.2003.2-4.12>
- P. Szabó Sándor 2003c. „Újjonnan felfedezett ókori kínai szövegleletek.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai nyelv és irodalom – Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára*. Budapest, Balassi Kiadó, 192–204.
- P. Szabó Sándor 2004. „Yin yu yang shi ruhe shengchende? – Yitiao genju Taiyi sheng shui chongjiande Zhongguo gudai ziran zhexue lilun.” 阴与阳是如何生成的? — 一条根据《太一生水》重建的中国古代自然哲学理论. In: Allan, Sarah – Wen Xing (eds.) *Xinchu jianbo yanjiu*. Beijing, Wenwu Chubanshe, 257–270.
- P. Szabó Sándor 2006. „Xunzi’s Theories on Human Nature in the Light of a Recently Discovered Manuscript.” In: Wen Xing (ed.) *Rethinking Confucianism*. San Antonio, Trinity University, 127–131.
- P. Szabó Sándor 2007. *A yin és a yang fogalma az ókori kínai természetfilozófiában és gondolkodásban – A Hadakozó fejedelemségek időszakának (i. e. 481 – i. e. 221) második fele*. (Doktori disszertáció.) Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- P. Szabó Sándor 2016. „Az önfejlesztés filozófiája – A belső művelése című ókori kínai értekezés”, *Műhely – Kulturális folyóirat*, XXXIX/5–6: 119–126.
- Peerenboom, R. P. 1995. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany, Suny Press.
- Pines, Yuri 2009. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Period*. Honolulu, University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824832759.001.0001>
- Puett, Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*. Cambridge, Harvard University Asia Center. <https://doi.org/10.1086/491341>
- Salát Gergely 2003. *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Budapest, [Sinológiai műhely 3.] Balassi Kiadó, 19–20.
- Salát Gergely 2013. „A teljhatalom ideológiája: a legizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány.
- Sato, Masayuki 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Boston, BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004420328>
- Sato, Masayuki 2012. „Studies of Han Feizi in China, Taiwan and Japan.” In: *Dao Companion to the Philosophy of Han*. Berlin, Springer Science & Business Media. https://doi.org/10.1007/978-94-007-4318-2_11
- Schwartz, Benjamin Isadore 2009. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1smjt32>
- Tőkei Ferenc 1964. *Kínai filozófia – Ókor II. kötet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tőkei Ferenc 2005. *Kínai filozófia – Ókor II. kötet*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Watson, Burton 2003. *Han Feizi: Basic Writings*. New York, Columbia University Press.

LITKEI JÁNOS

A kínai íjászat története Egy Ming-kori íjászati útmutató

Abstract

The History of Chinese Archery. An Archery Manual from the Ming Era.

The topic of this paper is Chinese archery. It is based on the archery manual of the Ming Dynasty archery master Gao Ying, its translation and analysis. I study the first chapter of the guide in detail, which gives a comprehensive description of the basics of archery. The outlined technique is interpreted, analysed and in some cases compared with modern day sport archery. Finally, I briefly describe the rest of Gao Ying's work. An overview of the book's genesis also shows that it was written in response to the Manchu threat from the north. In examining the technique described by the guide, I have found that it is still relevant today, and shows many similarities to the anatomically most perfect method. I have also found that the text did not have a great impact within China, and as a result, the name of the author is virtually unknown in the country today.

Keywords: archery, Chinese archery history, archery technique, Gao Ying, Ming dynasty

I. Bevezetés

Jelen tanulmány témája a kínai íjászat, kifejezetten a késő Ming-kori íjászati technikára fókuszálva. Gyakorló íjászként a tanulmány megfelelő pontjain a modern nyugati íjászati hagyománnyal való összefüggésekről is szót ejtek.

A tanulmány alapját egy Ming-kori íjászmester gyakorlati útmutatója, annak fordítása és elemzése képezi. Először röviden áttekintem a kínai íjászat történetét, külön kitérve a Ming-dinasztiára. Megvizsgálom a mű keletkezésének történelmi környezetét, és hogy ez milyen hatással volt az íróra. Kitérek az szerző életrajzára is, megvizsgálva, hogy saját sikerei és kudarcai hogyan befolyásolták műve megírásában. Bemutatom könyveit, röviden áttekintem a tartalmukat. Munkám központi része a klasszikus kínai szövegek fordítása és

elemzése, amelyhez a választott fejezet kerek, átfogó leírást nyújt az íjászat technikájáról. Bemutatom a kínai mester által felvázolt módszert, értelmezve az útmutatóban szereplő tanításokat; helyenként összevetem a modern sportíjászat-tal is. Kitérek a fordításból kimaradt fejezetekre, röviden bemutatom a szerző további fennmaradt munkáit, végül pedig megemlítem a műveknek az utókorra gyakorolt hatását.

Célom a kínai íjászati technika bemutatása és értelmezése egy Ming-kori mester tanításai alapján. A fordításhoz felhasználtam a már meglévő és elérhető angol nyelvű fordításokat, de főként a máig fennmaradt eredeti kiadás alapján dolgoztam. Munkám során ezt az eredeti kiadást összevettem két modern fordítással és az azokban szereplő kínai nyelvű idézetekkel, a helyenként felmerülő eltéréseket kijavítottam. Az eredeti kiadásról mellékeltem néhány képet a függelékben. Magyar nyelvű források híján leginkább angol és kínai nyelvű források alapján dolgoztam, de a legfontosabb forrást természetesen maga a fordítás tárgyát képező mű jelentette.

II. A kínai íjászat áttekintése

II. 1. A kínai íjászat rövid története a kezdetektől

Íj és nyíl maradványai nagyon sok civilizáció legkorábbi leletei között felbukkannak. Az ember korán rájött, hogy a meghajlított ágban mennyi erő lakozik, ezt az erőt pedig fel lehet használni egy nyílvesző kilövésére. A gyakran az emberiség egyik legjelentősebb találmányának tartott íj és nyílvesző ezután hamar fontos vadászati és hadászati eszközzé vált.¹

Az íj számos előnyt biztosított használójának egyéb fegyverekkel, például a lándzsával szemben. Az íjásznak nem kell annyira megközelítenie zsákmányát vagy ellenfelét, rövid idő alatt több nyilat is ki tud löni, és a nyílvesző méretéből és súlyából adódóan nagyobb mennyiséget is magával tud vinni a vadászatra vagy a harcba. Az íjak lövési távolsága, illetve a lövés ereje a technológia fejlettségével egyre csak javult. Az egyik legfejlettebb íjtípus, a Kínában is elterjedt kompozit reflexíj például tekintélyes húzóerővel rendelkezik, amelynek köszönhetően lőtávolsága és ütőképessége meglehetősen nagy. A legelső kínai karakterek alapján úgy tűnik, hogy a területen már i. e. 2500 környékén kialakult ez a technológia.²

Kínában tehát az íjászatnak nagyon régre visszanyúló hagyománya volt. Fontos szerepet játszott a hadászatban, de spirituális jelentőséggel is rendel-

¹ Grayson–French–O’Brien 2007: 1.

² Selby 2000: 1–6.

kezett.³ A hagyomány szerint maga Konfuciusz is íjász volt, és a konfuciánus mesterek és tanítók gyakran éltek íjászathoz kapcsolódó hasonlatokkal és példákkal.⁴ A Zhou-dinasztia 周 (i. e. 1050–771) alatt az íjászat része volt a hat művészetnek, amelyet egy írástudónak el kellett sajátítania.⁵ A Tang-dinasztia 唐 (i. sz. 618–907) idején az íjászat és a lovasíjászat részévé vált a katonai vizsgáknak.⁶ Még a Qing-dinasztia 清 (1644–1912) idején is a vizsgarendszer részét képezte, és egészen a dinasztia bukásáig fontos szerepet töltött be.⁷

II. 2. A korai Ming-dinasztia

Miután Hong Wu 洪武 (ur. 1368–1398) megalapította a Ming-dinasztiát 明 (1368–1644), amely a mongol Yuan-dinasztia 元 (1271–1368) nyomába lépett, egyik első intézkedéseként visszaállította a birodalmi vizsgarendszert, amelynek az íjászat is a része volt. A mongol uralom után újra lehetővé vált a kínaiak számára is, hogy fegyvert ragadva megvédjék északi határaikat a betörő barbár törzsektől. Ennek és a visszaállított birodalmi vizsgáknak köszönhetően a Ming-dinasztia korai időszakában fellendült az íjászat tudományának tanulmányozása. Sok új iskola jött létre, a 15. századra mintegy 14 iskola létezett, amely az íjászat és a számszerű használatának az elméletével foglalkozott.⁸

A 15. század elejétől kezdődően rendszeresen fosztogattak japán kalózok a kínai partvidékeken, mire válaszul a Ming-dinasztia rendszeresen indított hadjáratokat a kalózkodás visszaszorítására.⁹ Ennek hatására sok íjászzal foglalkozó mű keletkezett ebben az időszakban, amelyekből a jelen tanulmány alapjául szolgáló mű szerzője, Gao Ying 高穎 is rendszeresen idéz.

A Ming-dinasztia azonban a 15. század első felétől kezdve a bezárkózás politikáját követte. Ennek megfelelően a külföldi kereskedelem szinte teljesen megszűnt, és a technológiai fejlődés stagnálni kezdett. Ezzel magyarázható az az elsőre talán furcsának tűnő tény, hogy bár ebben az időben Európában a lőfegyverek rendkívül gyors fejlődésen mentek keresztül, és meghatározták a hadászatot Kínában, bár viszonylag gyakran lehetett muskétával találkozni, ezek pontatlanok és megbízhatatlanok voltak. Ezért még mindig az íj és a nyíl jelentette a leghatékonyabb, legmegbízhatóbb fegyvert.¹⁰ Ennek ellenére ez az

³ Grayson–French–O’Brien 2007: 11.

⁴ Selby 2000: xv.

⁵ Selby 2000: 52.

⁶ Grayson–French–O’Brien 2007: 11.

⁷ Selby 2000: 348–350.

⁸ Selby 2000: 267–271.

⁹ Mote–Twitchett 1988: 490–497.

¹⁰ Selby 2000: 311–312.

időszak valószínűleg az íjászat tudományára, tanulmányozására sem volt jó hatással, Gao Ying állítása szerint az 1600-as évek első felére az íjászat tudománya már régóta feledésbe merült.¹¹

III. A vizsgálat tárgyát képező könyvek és a szerzőjük

III. 1. A szerző, Gao Ying

Gao Ying 高穎¹² 1570¹³ körül született. Jiading 嘉定 városában élt, Dél-Kínában, amely ma Shanghai 上海 egyik kerületét képezi.¹⁴ Családi háttéréről nem sokat tudni, de úgy tűnik alapos ismeretekkel rendelkezett a kínai klasszikusokat illetően, és saját elmondása szerint egész életét az íjászat töltötte ki. A legtöbb adatot saját könyvein keresztül tudhatjuk meg róla. Leírja például, hogy már fiatalkorában is gyakorolta az íjászat mesterségét, és a többi városbéli íjással gyakran töltötték idejüket közös lövészettel.

Húszas éveim elején gyakran városom nagyszerű íjászaival töltöttem időmet, mint például Sun Lüzheng, Sun Lühe, Li Maoxiu és mások.

弱冠時，輒與邑中善射者遊，而孫履正、孫履和、李茂修，其選也。¹⁵

Megemlíti továbbá Qian Shizhen 錢世楨¹⁶ nevét is, aki nagy hatással volt rá. Qian Shizhen Ming-kori tábormok volt, szintén Jiading városából, aki harcolt az első Imjin-háborúban (1592–1598) a Koreát megszálló Japánok ellen.¹⁷ Gao Ying idején már nagy híre volt, úgy is hivatkozik rá, mint a leghíresebb ember a városából. Könyve szerint 1601-ben találkoztak, és az íjászatról beszéltek. Qian Shizhen íjászatról szóló könyvét¹⁸ Gao Ying úgy emlegeti könyvében, mint fontos forrást, amely nagy szerepet játszott a fejlődésében.

Valószínűsíthető, hogy később harcművészetet tanított, kifejezetten az íjászatra fókuszálva, a birodalmi vizsgákra készítette fel tanítványait. Erre utal az

¹¹ Tian–Ma 2014: 99.

¹² Gao Ying 高穎 Gao Shuying 高叔英 néven is ismert.

¹³ Bizonyos források szerint születési dátuma ismeretlen, könyvében azonban azt írja, hogy 1613-ban 43 éves volt.

¹⁴ Tian–Ma 2014: 36.

¹⁵ Tian–Ma 2014: 36, Gao Ying 高穎 1637.

¹⁶ Qian Shizhen 錢世楨 Qian Sanchi 錢三持 néven is ismert, Gao Ying könyveiben is ezen a néven hivatkozik rá, mivel azonban a nyugati szakirodalomban inkább az előbbi néven említik, ezért munkámban én is megváltoztattam.

¹⁷ Tian–Ma 2014: 36.

¹⁸ Megjegyzések az íjászatról – Sheping 射評.

is, amit a könyvek keletkezéséről ír. Elmondása szerint 1624-ben találkozott egy Mao Liansheng 毛連生 nevű emberrel, akit tanítani kezdett. Mivel félt attól, hogy tanítványa nem tud megjegyezni minden részletet, ezért elkezdte lejegyezni a tanításait. Sokéves finomítás után, 66 éves korában, 1637-ben adta ki végül a könyveket.¹⁹

Bár a szövegben főként a technikai leírásokra és a gyakori hibákra koncentrált, időnként mégis csak ad egy kis betekintést saját szakmai fejlődésének az útjába és ezáltal az életébe is. Elmondása szerint fiatalkorában – mivel nem ismerte a helyes technikát –, amint meglátott egy látszólag sikeres íjászt, rögtön megpróbálta őt utánozni.

Véletlenül találkoztam egy íjással, aki a Jangcétól északra fekvő területekről származott. Megjelenése nagyon megnyerő volt. Kihúzta íját, és egyből lőtt is, épphogy megpendült a húr, már célba is talált. Nagyon megtetszett, és én is meg akartam tanulni így löni. Honnan is tudhattam volna, hogy bár módszere látványos, mégis tele volt hibákkal, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni.

偶遇一名射，江上人也。形貌偉俊，開弓迅發，應弦而中。輒喜而學之。孰知其法固可嘉，其病不能無也。²⁰

Saját hibáin keresztül hívja fel a figyelmet arra, hogy mennyire fontos a helyes technika elsajátítása már a kezdetekben is. Meggyőződése szerint a helytelen forma negatív hatásai ugyanis nem jelennek meg azonnal. A gyanútlan íjászok évekig lőhetnek hibás technikával, mire felszínre kerülnek a problémák. Ez akár sérüléshez is vezethet, mint ahogyan ez az író esetében is megtörtént. Nem részletezi, hogy miről van szó, könyvében csak mint „sérülést, betegséget” (*bing* 病) említi.

Érdekesség, hogy egy ideig balkezesként lőtt, annak ellenére, hogy jobbkezes volt.²¹ Ennek oka, hogy fejlődésében zsákutcába jutott. A helytelen stílus miatt megjelentek a problémák, nem volt képes egyenletes eredményeket produkálni. Elkeseredésében csak egy megoldást látott: teljesen az elejéről, az alapoktól újra kezdeni az íjászat megtanulását. Mivel a sokéves gyakorlással járó beidőzéseket nem tudta csak úgy elvetni, átváltott hát a bal kezés íjászatra. Ebben valószínűleg a sérülése is szerepet játszott. Látható tehát, hogy hosszú éveket töltött hibáinak kijavításával, mire a könyvét megírta.

¹⁹ Tian–Ma 2014: 39, 96.

²⁰ Tian–Ma 2014: 37, Gao Ying 高穎 1637.

²¹ Tian–Ma 2014: 37.

III. 2. Történelmi háttér, környezet

A könyv 1637-ben íródott, a Ming-dinasztia utolsó éveiben, egy meglehetősen zavaros időszakban. A Ming állam hanyatlóban volt. Katonai ereje folyamatosan csökkent, évtizedek óta virágzott a korrupció, és egyértelmű fenyegetést jelentett a mandzsuknak – a dzsürcsenek leszármazottainak – a felemelkedése. Vezetőjük, Nurhacsi 1616-ban formálisan is elszakadt a Ming-dinasztiától és Jianzhouban 建州 kikiáltotta magát Mandzsúria kánjának. Ezt Gao Ying is megemlíti a könyvében, mint „jelentős eseményt”. Nurhacsi 1618-ban kihirdette „hét sérelmét” a Ming-dinasztiával szemben, ezzel gyakorlatilag háborút üzent a kínaiaknak. Hadjáratai sikerrel jártak, birodalma központját előbb Liaoyangba 遼陽, majd később Mukdenbe (Shenyang 瀋陽) helyezte át.

A nyilvánvaló fenyegetés hatására a Ming uralkodó, Chongzhen 崇禎 (ur. 1627–1644) elrendelte, hogy minden írástudó fordítsa idejét hadtudomány-nal foglalkozó szövegek tanulmányozására, valamint gyakorolja a lovaglás és az íjászat művészetét, ilyen módon erősítve a katonaságot. Azt is megparancsolta a helyi kormányzatoknak, hogy létesítsenek katonai iskolákat azzal a céllal, hogy itt a hadtudományban jártas katonák és az írástudó értelmiség tagjai csiszolhassák gyakorlati tudásukat, és különböző hadtudományi elméleteket vitathassanak meg. A parancs végrehajtásakor azonban, mivel korábban számottevően nem foglalkoztak az íjászattal, problémákba ütköztek.²²

Ekkor, mivel az íjászat tudománya már régóta feledésbe merült, senki nem akadt, aki követte volna [ezt az utat]. Ám ezt a régi bölcsek tudása, a *Jixiao Xinshu* 紀效新書²³ és számos egyéb könyv feljegyzései alapján gyakorolták. Ugyanakkor honnan is tudhatnánk, hogy a könyvekben lévő feljegyzések mind a régiektől származnak? Az is lehet, hogy a tanítványok utánezatai. Ezek az íjászat kedvelőinek a hamisításai, részrehajló és téves gyakorlatok, számos hibát tartalmaznak, mivel nem kevesen vannak azok, akik hibás nézetek alapján hibás következtetéseket vonnak le.

當此射學久湮之後，莫適所從。不過因古人之遺言，及昭代紀效武略諸書所載者習之耳。抑孰知，諸書所載未必盡出古人，足為後學之模範，其為好事者之勦說。所謂偏執迂疏之弊。以誤成誤者不少也。²⁴

Gao Ying azonban – aki saját elmondása szerint egész életét az íjászatnak szentelte, és ekkor már meglehetősen idős volt – úgy járult hozzá az ország

²² Tian–Ma 2014: 99.

²³ *Jixiao Xinshu* 紀效新書: 1560–1580 körül íródott katonai útmutató, szerzője Qi Jiguang 戚繼光.

²⁴ Tian–Ma 2014: 99, Gao Ying 高穎 1637.

védelméhez, hogy tudását igyekezett átadni a fiatalabb generációknak. Ez volt a válasza a fenyegetésre: létrehozni egy pontos útmutatót, amelyet követve mindenki elsajátíthatja a tökéletes formát, technikát. Könyveiben érezni lehet a fenyegetettségéből fakadó sietséget, a késztetést, hogy minél gyorsabban, minél egyszerűbben és érthetőbben át tudja adni hosszú évtizedek alatt megszerzett tudását. Ennek a kényszernek köszönhetően rendkívüli letisztultsággal, részletességgel és őszinteséggel ír.

III. 3. A könyvek

Gao Ying két könyvre osztotta fel 1637-es munkáját. A két könyvet bizonyos szerzők egyként kezelik (főleg Kínában fordul elő), a források túlnyomó része azonban – beleértve az általam felhasznált kiadást is – önálló kötetként tekint rájuk, valamint a szöveg alapján valószínűleg Gao Ying is két elkülönülő kötetként írta meg őket, ezért munkámban én is így kezelem a műveket.

III. 4. Hagyományos bevezető a harci íjászat tudományába (I. könyv)

Az első kötet címe *Hagyományos bevezető a harci íjászat tudományába* (*Wujing shexue rumen zhengzong* 武經射學入門正宗). Három fejezetre és ezeken belül számos alfejezetre tagolódik, az első rész egy alapos, de tömör ismertetőt tartalmaz a Gao Ying által tanított és helyesnek vélt technikáról. Ennek címe *Jiejing men* 捷徑門, azaz *A legrövidebb út*. A második fejezetnek a *Gyakori hibák felismerése* (*Bian huo zhi men* 辨惑之門) címet adta. Ebben sorra veszi a leggyakrabban elkövetett hibákat, és tanácsokat ad, miként lehet ezeket kijavítani. A harmadik és egyben utolsó fejezet, *Az eszközök kiválasztása* (*Ze wu men* 擇物門) a megfelelő íjászati eszközök kiválasztásával foglalkozik, részletesen kitérve az újra és a nyílvevzőkre, de beszél az íjászathoz használatos íjászgyűrűről is.

Munkámban legfőképpen ennek a könyvnek az első, a helyes technikát bemutató részével foglalkozom, ugyanis ez foglalja össze leginkább Gao Ying technikájának a lényegét, anélkül, hogy elveszne a részletekben.

III. 4.a. A legrövidebb út

A legelső fejezetnek a *Jiejing men* 捷徑門 a címe, amelynek szó szerinti pontos fordítása „kapu, amelyen keresztül levághatjuk az utat”, de magyarul célszerűbb a „legrövidebb út” fordítás.

III. 4.b. Bevezetés (Xu 序)

Az íjászat útja olyan, mint egy széles országút. Ennek az útnak megvannak a maga természetes lépései, amelyeket, ha rálépünk, követnünk kell. Ha rátalálunk a helyes útra, és követjük, hamar beléphetünk a városkapun, majd beléphe-tünk a csarnokba, és végül eljuthatunk a legbelsőbb szobákba is. Nem telik sok időbe, és elérjük [célunkat]. Ha azonban nem találjuk meg a helyes utat, és rossz utat követünk, amint belépünk az oldalsó kapun, az olyan mintha Yanbe akar-nánk menni, de a Yue felé vezető utat követnénk,²⁵ minél gyorsabban hajtunk, annál messzebb kerülünk célunktól.

夫射之道若大路。然入路自有次序。得其路而由之，始而入門，既而升堂，又既而入室，計日可到。不得其路而由之，一入旁門，猶適燕越轍，愈趨愈遠。²⁶

Amikor egy íjász fiatal korában elkezdi a gyakorlást, a hibák (a helytelen tartásból fakadó problémák) még nem rögződtek be. Izmai erősek, energikus, figyelme élénk, íját teljesen ki tudja húzni. Amennyiben figyelme, ereje elegendő, íjával könnyen célba talál.

當其年少初習時，病（骨節不直之病）未入骨。筋力強，神、氣銳，引弓可彀。機、勢一熟，便可中的。

Miután már egy ideje gyakorolta az íjászatot, a hibák (a helytelen tartásból fakadó problémák) mélyen berögződnek, nem telik el sok idő, és ereje még egy öregemberével sem ér fel. Egyre nehezebben tudja teljesen kihúzni az íját, minél tovább gyakorol, nyilvánsszeje annál inkább eltér a céltől. Ha visszanez az évekre, amikor még eltalálta a célt, mintha két különböző emberről lenne szó.

習射既久，病（骨節不直之病）根一深，不過數年，精神未及衰老。引弓遽爾難彀，射逾久而矢離的逾遠。回視昔年中的時，若兩截人物。

Manapság az emberek között nincs olyan, aki tudná ennek az okát. (Sanwu régióban sok ilyen embert láttam, [még] nagy nevű, nagyszerű íjászoknál [is] gyakori. Pár év elteltével fokozatosan elveszítik azt a képességüket, hogy teljesen kihúzzák az íjat. Ha megkérdezzük az okát, fogalmuk sem lesz róla. Nem láttam még sok olyan embert, aki eléri az öregkort és megérti ezt a problémát.)

²⁵ Yan 燕 és Yue 越, a Hadakozó fejedelemségek korabeli államok, Yan északon volt a mai Peking 北京 környékén, Yue pedig délen, a mai Zhejiang 浙江 tartománnyal nagyjából megegyező területen.

²⁶ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 19–20; Gao Ying 高穎 1637. A kínai idézetek fordításához felhasználtam a 2014-ben kiadott angol–kínai változatot, a fordításhoz és a hibák javításához Gao Ying eredeti 1637-es eredeti kínai nyelvű kiadását vettem alapul.

今人莫曉其故。(竊見三吳，彎弓之士，以善射名者比比。數年後俱坐不滿之病，中數漸減。問其故茫然不解。既至暮年而能解此病者，不及見也。)

Nincs ennek más oka, mint hogy mikor elkezdik gyakorolni az íjászatot, odafigyelés nélkül, gondatlanul, saját erejükből húzzák ki íjukat, vagy mert ügyetlenül, esetlenül lőnek. Ezek hibákhoz vezetnek. Belépnek az oldalsó kapun, letérnek a helyes útról, és nem azt követik. Ha a helyes utat követték volna, akkor minél hosszabb ideig gyakorolták volna az íjászatot, annál jobban elsajátították volna a helyes technikát. Hogyan is lehetne, hogy hosszú időn keresztül gyakorolt, és mégsem jobb, mint korábban?

此無他：只因習射之初，妄自引弓，或為拙射所誤。偶入旁門，不得正路而由耳。若果循正路，則射愈久法愈熟。烏有射久而愈不如前者乎？

Mit is nevezek helyes útnak? Ez a következő részekből áll: (1) becslés, (2) az íj teljes kihúzása, (3) egyensúly, (4) könnyedség, (5) összpontosítás. Azért írtam le ezt a módszert ebben a könyvben, hogy segítsen az embereket, hogy a helyes utat kövessék, és beléphessenek a kapun, és hogy ne térjenek le az útról, ne tévedjenek el. Nem telik bele száz nap, legfeljebb egy év, és nem kevés találatot érhetünk el. Ez a leggyorsabb út a sikerhez, ezért neveztem „a legrövidebb útnak”.

所謂正路者何？一曰審、二曰彀、三曰勻、四曰輕、五曰注。穎請以法，詳著於篇，使人得循途而進，不。近不過百日，遠不過期年，命中可幾矣。其功最捷，故名其門曰捷徑云。

Manapság az emberek azonnali eredményeket akarnak. Amint meghallják, hogy akár egy évig is eltarthat [mire megtanulnak rendszeren lőni], egyből megijednek. Ki gondolta volna, hogy ha a rossz technikát követjük, egyre messzebb kerülünk célunktól? Még a hajunk is megöszül, mégsem járunk sikerrel. Ami az általam említett egy évet illeti, ha tartjuk magunkat a helyes módszerhez, számolhatjuk a napokat, hamar elérünk a célhoz. Egyéves időtartam, ezt hogy ne nevezhetnénk „a legrövidebb útnak?”

世人只欲旦夕期效。一聞期年之說，便爾駭然。詎知無法之射，愈趨愈遠？白首而無成。穎所云期年者，合法之射計日可到。期年之期，豈不為“捷徑”乎？

Ez alatt az év alatt időről időre hangsúlyt kell fordítani arra, hogy gondosan áttanulmányozzuk és világosan megismerjük az elvi alapokat, ugyanakkor a mindennapi gyakorlás is szükséges. Minden hibát meg kell ismerni. Az íjnak és a kéznek szoros kapcsolatot kell kialakítania egymással, ahogy a testhez kapcsolódik a kar, a karhoz az ujj, úgy kell az íjnak a kézzel eggyé válnia, így irányítása,

kezelése ösztönössé válik. Ide egy év alatt eljuthatunk. Ha amint elkezdjük, egyből abbahagyjuk [a helyes út követését], akkor kárba vész minden, mielőtt sikerrel járnánk. Még ha egész életünkben is gyakoroljuk az íjászatot [ámde rossz technikával], mire megöszülünk sem járunk sikerrel, gyakran van ez így. Hogyan is remélhetnénk akkor, hogy egy éven belül elsajátítjuk a helyes célba lövést?

期年之間，必須時時講究明通其理，又須日日演習，百病皆知。使弓手相親，以身使臂，臂使指，則弓與手相通若一體，指揮操縱無不如意，方可云期年耳。若一作輟，前功盡廢，即終身演射，白首無成者，比比皆是也。安可望期年命中乎？

Ahogy ez az első néhány sorból ki is derül, valóban „rövid útról” van szó. A könyv válaszképpen íródott a háborús a fenyegetettségre, legfőbb célja, hogy ha valaki kezébe veszi, és pontosan követi a benne leírtakat, minél rövidebb időn belül rátermett íjászt faragjon belőle. Gao Ying ellentmondást nem tűrő hangon ismerteti az általa helyesnek vélt technikát, mint az „egyetlen helyes utat”. Ennek a könyvnek nem a helyes technika megvitatása a célja, nem tanulmányról van szó, hanem praktikus útmutatóról. Az olvasótól elvárja, hogy feltétlenül kövesse a benne leírtakat, fogadja el az öreg mester tanítását, gyakoroljon naponta, cserébe viszont gyors és tartós eredményeket kínál.

Az első néhány sor egyfajta bevezetés, ahol felvázolja a módszerét, és bemutatja a fejlődés útját. Betekintést nyerhetünk a korabeli állapotokba, képet kaphatunk a Ming-dinasztia hadseregének felkészültségébe, illetve annak hiányába, legalábbis az íjászat szempontjából. Leírja, hogy manapság nagyon kevesen ismerik a helyes technikát. Írásából arra lehet következtetni, hogy az íjászat tudományát elhanyagolták, nagyon kevés a megfelelő tudással rendelkező mester, aki oktathatná. Aki pedig helytelen módszert követve tanulja meg használni az íját, elkerülhetetlenül zsákutcába fog futni, és a helytelen testtartásból eredő hibáit ezután már nagyon nehezen fogja tudni kijavítani. Gao Ying itt feltehetőleg saját tapasztalatból beszél, ahogy korábban említettem, fiatalkorában ez vele is megtörtént.

Az általa bemutatott technikát öt részre osztja. Ez az öt rész egymást követi a nyílvevő kilövésének folyamatában, annak egy-egy fázisát írja le. Az öt résznek megfelelően a könyv ezen része is öt alfejezetre tagolódik, valamint erre a bevezetőre és egy összefoglalóra a végén. A következő fejezetekben sorban végignézi és ismerteti a lövés minden fázisát.

III. 4.c. Becslés, célzás (I) (Lun shen fa di-yi 論審法第一)

Mielőtt kilőnénk a nyílveszőt, összpontosítanunk kell a figyelmünket. A tudat az elme része, a lövést pedig a szem segíti, ezért a legelső a becslés. A becslés mód-szere alapjaiban köti össze az összes elemet, és leginkább az „összpontosítással” áll kapcsolatban, amelyről utolsóként lesz szó. Az egésznek a szem a kulcsa, ezért ha löni akarunk, először a szemünkkel kell koncentrálnunk, majd a vállaink, karjaink ereje követi ezt, és útjára engedhetjük a vesszőt.

發矢必先定一主意。意在心而發於目，故審為先。審之工夫直貫到底，與後注字相相應。俱以目為主，故欲射先以目審定，而後肩臂衆力從之而發。²⁷

A becslésnek, célzásnak azonban több módja is van: az egyik, hogy a nyílhegy-gyel célzunk közvetlenül a lövés előtt; a másik, hogy az íj bal oldalán célzunk. Mindkettő helytelen! Ami a nyílhegygel való célzást illeti, eleve biztosan kapkodunk, továbbá, ha kizárólag a nyílhegygel célzunk, elképzelhető, hogy csak a vessző hegye lesz egy vonalban a céllal, de a vessző teste nem arra mutat, így a lövés is félremegy. Ha az íj bal oldalán célzunk, miközben a nyíl a jobb oldalon van, nem látjuk a nyílhegyet, nem tudunk a célra fókuszálni, így hogyan tudnánk megmondani, milyen messzire megy majd a vessző? Összefoglalva, elménkkel [figyelmünk összpontosításával] becsülhetjük meg ezt.

然審法不同：有審鏃於臨發時者，有審於弓左者。皆非也。審於臨發時者，固已倉猝且專審於箭鏃，恐鏃對而箭桿不對，發矢亦斜。若審於弓左者，箭在弓右，目不見鏃，注的不清，矢之遠近，何從分別？總之，以意度之耳。

Így tehát a célzás helyes módja a következő: mielőtt kihúznánk az íjat, szemünket a célra szegezzük. Ezután kihúzzuk az íjat, majd amikor kihúzva tartjuk, szemünket végigvezetjük a vesszőtesttől a hegyen át a célig. Így pontosan megértjük az irányt és a távolságot. Ez az, amit becslésnek nevezünk.

故審之正法，惟於開弓時先以目視的，而後引弓，將發時以目稍自箭桿至鏃，直達於的。而大、小、東、西了然。是之謂審。

Ez a módszer csak távoli céloknál működik. Ha ötven lépésen belül lövünk, akkor az íj bal oldalán nézünk, mint a lovasíjászatnál. Lovasíjászatnál, ha a cél nincs 10-20 lépésen belül, nem lőnek. Ha mégis rövid távon használnánk ezt a technikát, akkor a vessző túl magasra repül, és túlmegegy a célon. Ezért, ha rövid távon lövünk, akkor az elől lévő [az íjat fogó] kezünknek lejjebb kell lennie, mint

²⁷ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 20–21; Gao Ying 高穎 1637.

a hátul lévő kéznek. [Ilyenkor] hogyan lehetne célozni az íj jobb oldalán? Ezt nem lehet nem tudni.

然此審法，射遠乃爾。若五十步以內者，俱視在弓左，與騎射同。騎射非十步二十步之內不發。射近而亦用前審法，則矢揚而大矣。故射近者，前手須低於後手。安能審在弓右乎？此又不可不知。

A *shen* 審 szó többféleképpen is fordítható. Gao Ying szövegében leginkább a „becslés” a megfelelő szó rá, helyenként azonban a célzásra is ezt használja. Valójában a könyvben a két dolog ugyanazt jelenti, a „becslés” magában foglalja a célzás fogalmát is. Ez a lövés folyamatának első fázisa, a második szakasz azonban az íj kihúzása alatt is tart, tehát az említett öt rész között vannak átfedések. Az íjász a céllal szemben áll, szemét rá szegezi. Anélkül, hogy szemét levénné a célról, kihúzza íját (erről részletesen a következő fejezetben lesz szó). Tekintetét ezután végigvezeti a vessző testén, majd tovább, egyenesen a célig, egy láthatatlan vonallal (a távolság miatt inkább paraboláívvvel) meghosszabbítva a vesszőt.

Ezt a módszert Gao Ying távol lévő célokhoz ajánlja, ugyanis a tartásból fakadóan rövid távon a vessző fölé menne a célnak. Hogy ezt ellensúlyozza, az íjász elől lévő karjának lejjebb kell lennie, mint a hátul lévőnek. Ezt azonban nem egyszerűen a kar leengedésével érik el: az íjász az egész felsőtestét megdönti, így hozza a nyílvevő közel vízszintes helyzetbe.

Ennek az az oka, hogy így a törzshöz és az elől lévő vállhoz képest a kar továbbra is felfelé irányul. Ray Axford *Archery Anatomy* című könyve szerint ez segít megőrizni a váll leengedett pozícióját, és segít elkerülni azt, hogy a vállunkat felemeljük.²⁸ A váll leengedéséről és annak fontosságáról a következő fejezetben ír, amely az íj teljes kihúzásáról szól.

III.4.d. Az íj teljes kihúzása (2) (Lun gou fa di-er 論彀法第二)

Teljes feszítésnek azt nevezzük, amikor az íjat annyira kihúzzuk, hogy a vessző hegye elérje a markolat középső részét. Ez az íjászat alapja, és erre épül a kifinomult, mesteri technika. Az előző részben bemutatott „becslés, célzás” csak akkor válik hasznunkra, ha teljesen ki tudjuk húzni az íjunkat. Miután ez világossá vált számunkra, ez alapként szolgál az „Egyensúly” és az „Összpontosítás” című fejezetekben foglaltakhoz, és ezek segítségével célba találhatunk.

²⁸ Axford 2017: 88.

彀者，引箭鏃至弓弣中間之謂，乃射之根本巧妙之所從出也。惟彀，則前段審的工夫有所托以用。其明後，勻、注之功有所托，以收中之效。²⁹

Tegyük fel, hogy nem húzzuk ki teljesen az íjat. Csontjaink, ízületeink nincsenek teljesen kinyújtva, kifeszítve, vállunk és karunk laza, egy gyökér nélküli fához hasonlatos: hogy lehetne így löni? Aki nem tud összpontosítani, az nem tudja összehangolni mozdulatait, még ha módszere ügyes is, hogyan tudná ezt megvalósítani? Az emberek összevissza beszélnek az íjászatról, de arról, hogy hogyan kell kihúzni az íjat, arról nem beszélnek. Apró részletekkel foglalkoznak, de a legfontosabbat elfelejtik, öregkorukra sem értik meg. Tehát az íjászatban mindenekelőtt az íj feszítésének helyes módja az első.

倘引弓不彀，骨段節未盡，肩臂俱鬆，猶不根之木生意：何由發？喪心之人，百務必不集，縱有巧法，安從施哉？世人講射法者紛紛，但不講所以彀之法。是舍本逐末，老而不精。故射之根本必先於彀。

Na mármost, többféleképpen is ki lehet húzni az íjat: nyers és hirtelen módon, erő nélkül vagy erőpazarlással.³⁰ Ami a nyers, hirtelen módot illeti, amikor az íjász kihúzza íját, a nyílhegyet először körülbelül fél hüvelyk távolságra húzza a markolatától, majd közvetlenül a lövés előtt hirtelen hátrarántja a markolat közepéig, és így engedi útjára a vesszőt. Elsiet a feszítés folyamatát, megtaszítja a nyílhegyet, a nyílvevő így biztos nem lesz pontos. Ezért nevezik nyers, hirtelen módnak.

然彀法不同，有鹵莽彀，有氣虛彀，有泄氣彀。夫鹵莽彀者，引弓將彀時，將射鏃露半寸許於弓弣外，臨發時，急抽箭鏃至弓弣中間而出。是全以氣質用事。急於求彀，激動箭鋒，矢發必不準。名曰鹵莽彀。

Az íj erő nélküli feszítése a következő: az íjász hirtelen, gyorsan húzza ki az íjat amíg a vessző hegye el nem éri az íj markolatának középső részét. Még célozni sem tud, hátul lévő keze [jobbkezes íjásznál a jobb kéz] kimerül, elfogy az ereje, egy kis ideig sem tudja kitartani az íjat, egyből lő. A nyílvevő így sem lesz pontos. Azért nevezik gyenge, erő nélküli feszítésnek, mert bár úgy néz ki, mint ha teljesen kihúzná íját, ereje mégsem elegendő hozzá.

氣虛彀者，引弓迅速，急抽箭鏃至弓弣中間。不及審的，後手力量已竭，膽氣俱虛，曾不能少留，隨既發出。矢亦不準。名氣虛彀，以形彀而氣不彀也。此皆非彀之正法。

Ami a feszítés helyes módját illeti, csak egy út létezik. Nem nagyon van olyan, aki ezt ismerné. Néha találni egy-két embert, aki úgy tűnik ismeri, de nem tuda-

²⁹ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 21–23; Gao Ying 高穎 1637.

³⁰ Gao Ying nem tér ki könyvében erre a módszerre.

tosítja, mi az, amit jól csinál, ezért nem tudja megőrizni. Ahogy gyakorol, lassan előjönnek a régi hibák (rosszul igazítja a csontjait, ízületeit [rossz a testtartása]). Azok, akik véletlenül találtak rá a helyes technikára (véletlenül igazították be helyesen csontjaikat és ízületeiket) szintén fokozatosan elfelejtik (hosszú idő után képtelenek lesznek a korábbi helyes testtartásra, és fokozatosan visszatérnek a hibás módhoz), míg végül képtelenek lesznek teljesen kihúzni az íjat.

夫正法者，只有一條大路。世人不知，偶合其一二者有之，然非心知其善，亦未必能守也。及習射，既久病根漸增（骨節不直之病）。始之偶合者（偶然骨節稍直），亦漸消滅（久射筋疲始之骨稍直者漸歸 [歸] 不直），原歸不彀矣。

Mi tehát a kihúzás helyes módjának az útja? A helyes technika teljes egészében az elől lévő [jobbkezes íjásznál a bal] váll leengedésében és előrefeszítésében, fordításában rejlik. Amint az elől lévő [bal] vállat leengedjük, az elől lévő [bal] kar, valamint a hátul lévő [jobb] vállunk és karunk egyszerre emelkedik fel, és kerül egy síkba az elől lévő [bal] vállunkkal. A hátul lévő [jobb] kéz könyöke behajlik, és erősen hátrafelé húzódik. A testtartás kifordul, kicsavarodik, érzékeljük, ahogy hátrafelé fordulunk. A csontok, ízületek a lehető legjobban kifeszültek, kihúzva tudjuk tartani az íjat anélkül, hogy megmozdulnánk, a nyílvevő hegye majdnem eléri a markolat végét. Ezt nevezhetjük az íj teljes kihúzásának.

彀之大路云何？彀法根本全在前肩下捲。前肩既下，然後、前臂及後肩臂一齊舉起與前肩平直如衡，後肘屈極向背。體勢反覺朝後，骨節盡處，堅持不動，箭鏃猶能浸進，方可言彀。

Az emberek magassága nem számít, mindenki akkor húzta teljesen az íjat, ha ízületeik teljesen kifeszülnek. Ilyen módon egy erős ember nem tudja túlhúzni az íját, egy gyenge ember pedig nem tudja nem kihúzni az íjat. Ez a természet alkotta ideális módszer.

人之長短不齊，各以其骨節盡處為彀。則力大者不能太過，力小者不能不及。此天造地設之理。

Manapság az emberek nem ismerik az íj kihúzásának a módját, kizárólag az erejükre hagyatkoznak, azt gondolják annyi az egész, hogy a nyílvevő elérje a markolatot. Ami az ízületek elrendezését [a helyes testtartást] illeti, nem törődnek vele, és nem beszélnek róla. Ám még egy ember testének ereje egy napon belül is hol csökken, hol növekszik [nem állandó, hullámzik]. Ami az embereket illeti, reggel vannak erejük teljében, napközben már veszítenek belőle, estére pedig teljesen elfogy. Ha erejük teljében pusztán arra hagyatkozva ki tudják húzni íjukat, mire erejük megfogyatkozik, már nem lesznek képesek rá. Az, hogy milyen messzire tudunk löni, attól függ, hogy mennyire tudjuk kihúzni íjunkat.

今人不知彀法，專恃力以引弓，鏃至弓弮為彀。骨節平直之法，置而不講。則就一人之身一日之間，力亦有衰旺。夫人朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸。氣銳時則力旺而彀，氣衰則不彀矣。彀不彀分而矢之遠近亦因之。

Hogyan érhetünk el egyenletes [eredményeket]? Csakis azt nevezhetjük az íj kifeszítésének, ha ízületeink teljesen korlátokig feszítésével húzzuk ki íjunkat. Ezért van az, hogy a magas emberek hosszú nyílveesszőt használnak, az alacsony emberek rövidet, erős emberek erős íjat használnak, gyengébb emberek gyengébbet. Ha kihúzáskor a nyílhegy eléri a markolat közepét, akkor húztuk ki az íjat teljesen, csak akkor áll biztosan, stabilan. Az ízületetek helyes elrendezése [a helyes testtartás] azonban az elől lévő [jobbkezeseknél a bal] váll leengedésében és elfordításában áll, ennek módjában rejlik.

安有定衡乎？惟以骨節盡處為彀，則長人用長箭，短人用短箭，力大用勁弓，力小用軟弓，矢鏃俱引至弓弮中間為彀，方有定準。然骨節平直工夫全在前肩下捲，下前肩法。

Manapság az emberek egyáltalán nem tárgyalják ezt a módszert, ha van is, aki megemlíti, az is csak hallomásból tud róla, és nem mélyült el benne. Ez az oka annak, hogy az elől lévő [jobbkezeseknél a bal] vállukat nem tudják leengedni, hiába akarják íjukat teljesen kihúzni, nem képesek rá. A váll leengedésének technikáját a „[Gyakori] hibák felismerése” című fejezeten belül az „Íj hanyag kihúzása” részben tárgyaljuk részletesen. Ha ezt pontosan követjük, akkor vállunkat nem véletlenszerűen engedjük le, hanem a váll magától, a maga természetes módján, ösztönösen ereszkedik le, és az íjat sem véletlenszerűen fogjuk kihúzni, hanem ugyanúgy a maga természetes módján, ösztönösen, magunktól. Ez a kezdők módszere arra, hogy teljesen ki tudják húzni íjukat. (Ezt a szövegrészt a *Hagyományos útmutató a harci íjászathoz* [a 2. kötet] 4. telercsében foglaltakkal vagy a „Kérdések a tízfajta kilövésről” című alfejezetben foglaltakkal együtt ajánlott olvasni.)

今人絕不講，問³¹有言及者，俱出耳聞，不得其竅。此所以前肩不得下，欲彀而未能耳。下肩法，詳於辨惑門潦草引弓章內。宜細求之，則肩不期下而自下，弓不期彀而自彀矣。此下手入彀工夫也。（此段宜與指迷集四卷中，或問十發章合看）

Gao Ying azon állítását, miszerint az íj kihúzása az íjászat alapja, könnyedén elfogadhatjuk. Ennek megfelelően művében rendkívül nagy hangsúlyt fektet a technika ezen részének a magyarázatára, hogy az olvasó elsajátíthassa a megfelelő módszert, amelynek segítségével következetesen és pontosan célba találhat,

³¹ Ez a karakter a Tian–Ma-szerzőpáros 2014-es könyvében hibásan mint *wen* 問 szerepel. Emiatt a mondat nehezen értelmezhetővé válik, fordításuk nem felel meg pontosan az eredeti szövegnek.

miközben elkerülheti a sérüléseket. Fontos megemlíteni, hogy az utóbbi nagyon is valós veszélyt jelentett, ugyanis a korabeli íjak rendkívül erősek voltak. Gao Ying könyvének további részéből kiderül, hogy nem volt ritka a 130-140 font húzóerővel rendelkező íj (az íjászatban általánosan használatos mértékegység a font, ez kb. 59-64 kg-nak felel meg).³² A manapság a hobbijászatban használt íjak általában 30-40 fontosak (13-18 kg), de a magyar törvények szerint a vadászathoz használt íjak húzóerejének is csak az 50 fontot (22,7 kg) kell elérnie.³³ Nem nehéz elképzelni tehát, hogy ha valaki nem megfelelő testtartással huzamosabb ideig gyakorolta az íjászatot, ez a nagy terhelésnek köszönhetően előbb-utóbb könnyen sérüléshez vezethetett.

Gao Ying azonban nem csak a sérülések elkerülése érdekében tartotta fontosnak a megfelelő technika elsajátítását. A könyvben bemutatott módszer lényege az íjat tartó váll leengedése és a lapocka leszorítása. Ez növeli a stabilitást, valamint az íj kihúzásából származó erőt a törzs felé irányítja.³⁴ Ha a vállat nem engedjük le, vagy a nem megfelelő tartás hatására felemelkedik, ez extraterhelést jelent a vállizmok számára, és ez azok kifáradásához, fájdalomhoz vagy akár sérüléshez is vezethet.³⁵ Gao Ying szavaival, ha nem engedjük le vállunkat, akkor „*vállunk és karunk laza, egy gyökér nélküli fához hasonlatos*”. Ha azonban ezt megtesszük, „*együtt megfeszülve egy szilárd egységet alkotnak*”.³⁶ A váll leengedése a mai modern íjászat, például az olimpiai és egyéb versenyíjászat oktatásában is az egyik legelső lépés, rendkívül fontos.³⁷

Fontos eleme az íj teljes kihúzásának, hogy miután karunkkal kihúztuk az íjat, a terhelés a váll- és a hátizmokra tevődik át; a váll leengedése ebben is fontos szerepet játszik.³⁸ Ez az, amiről Gao Ying is beszél: ha kizárólag karunk erejére hagyatkozunk, az íj kihúzásának technikáját rossz testtartással hajtjuk végre (csontjainkat, ízületeinket rosszul igazítjuk), akkor idősebb korban vagy akár fáradtság hatására a nap végén, amikor az ember ereje már megfogyatkozik, nem leszünk képesek az íjat teljesen kihúzni. Ilyen módon természetesen nem leszünk képesek egyenletes eredményeket produkálni. Ha azonban követjük a helyes módszert, a vállunk „magától ereszkedik le”, azaz a gyakorlás hatására természetessé, reflexszerűvé válik, nem is tudatosítjuk, úgy követjük a helyes utat.

A technika leírása elsősre kissé bonyolultnak tűnhet. Először az íjász leengedi az elől lévő vállát. Ezután az íjat tartó kéz felemelkedik (hasonlóan a mandzsu íjászt bemutató képhez). Ezzel együtt a hátul lévő kéz könyöke behajlik, és a vállal, kar-

³² Tian–Ma 2014: 73.

³³ 1996. évi LV. törvény a vad védelméről, a vadgazdálkodásról, valamint a vadászatról.

³⁴ Axford 2017: 100–102.

³⁵ Axford 2017: 103–110.

³⁶ Az idézet forrása a „Könnyedség” című alfejezet.

³⁷ *Archery Form Handbook*, é. n.: 4.

³⁸ Axford 2017: 123.

ral együtt felemelkedik, miközben a két kar végig egy síkban van. Ezután az íjász kihúzza az íjat, miközben két karja lejjebb ereszkedik. Gao Ying második könyvében (*Hagyományos útmutató a Harci Íjászathoz*) több illusztráció is található.

A kínai *gou* 彀 szó pontos jelentése az „íj teljes kihúzása”. A teljes, végletekig való kihúzás fontosságát Gao Ying többször is hangsúlyozza. Ennek oka, hogy csakis így történhet meg a terhelés átadása a karokról a hátra és a vállakra.³⁹ Erről a folyamatról részletesebben a következő fejezetekben, az „egyensúly” és a „könnyedség” tárgyalásánál ír.

III. 4.e. Egyensúly (3) (Lun yun fa di-san 論勻法第三)

Egyensúlynak azt a szakaszt nevezzük, amikor az elől és a hátul lévő [jobb és bal] vállunk és karunk egyensúlyba került és kinyílt [az íj kihúzásának következtében], ezáltal befejezzük az íj feszítését, és a két utolsó rész, a könnyedség és az összpontosítás következik (az egyensúly szakasza alatt a nyílvevő fokozatosan közelít [a markolat felé] de még nem lőttük ki). Manapság az emberek, amikor teljesen kihúzzák íjukat, az ízületeik teljesen kifeszültek, és a lehető legnagyobb erőfeszítést végzik, önkéntelenül engedik el a vesszőt.

勻者，前後肩臂分勻而開之調，所以終彀之功，而啟後輕、注之巧妙者也（勻之時矢猶浸進未發）。今人當引弓既彀時，骨節盡而筋力竭，信手便發。⁴⁰

Miért szánunk még időt az egyensúlyra, amikor a nyíl már kihúztuk? Ha ezt nem tesszük meg, a lövés pillanatában nem cselekszünk tudatosan, ezáltal a nyílvevő irányával sincs időnk törődni. Ha félremegy a vessző, akkor az íj kihúzásának technikája sem lesz hasznunkra [fölsleges volt]. Ez az, ami miatt az íj feszítését az egyensúly kell, hogy kövesse, és amiért az egyensúly [elsajátítása] a legsürgetőbb.

何暇浸進而加勻之功？勻開之功不加，發矢時斟酌不清，所以矢之大、小、左、右俱不暇顧。發矢一偏，則彀之工夫總為無用。此彀之後當繼之以勻，而勻開之功為最急。

Az egyensúly technikája nem bonyolult dolog, a lényege abban rejlik, hogy a vállunkat használjuk, és semmiképp sem a karunkat. Miért? Mert a kar gyenge, ám a váll erős. Amikor az íjat megfeszítjük, és teljesen kihúzzuk, már így is a lehető legnagyobb erőfeszítést végezzük [amire képesek vagyunk]. Ha [csak]

³⁹ Axford 2017: 129–130.

⁴⁰ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 26–28; Gao Ying 高穎 1637.

két karunkat egyenletesen széttárva akarnánk [kihúzni az íjat], akkor erre nem lennénk képesek.

然勻之法，莫妙於用肩，而勿用臂。何也？臂之力小而肩之力厚也。引弓既彀時，筋力已竭，欲使兩臂分勻而開，勢必不能。

Csak ha a vállunk erős, akkor leszünk képesek megmozdítani és még tovább húzni [a vesszőt]. Mikor az íjat teljesen kihúztuk, karunk erejét a maximumig felhasználtuk, de vállunk erejével még folytatni tudjuk. Ha az elöl lévő [jobbkezesnél a bal] vállat minden erőnkkel leszorítjuk [leengedjük], és elfordítjuk (előre fordítjuk és leengedjük), a hátul lévő [jobb] váll kitarotán fejt ki erejét, és kinyílik [hátra feszül], akkor a nyílhegy az íj markolatának közepétől szépen lassan hátrakúszik, mint a szívárgó, túlsorduló víz. Hát nem ez az egyensúly helyes módja?

惟肩力厚，則能施運而悠長。弓彀之時，臂力將盡，以肩力繼之。前肩極力下捲（向前番下為捲）後肩堅持瀉開，則箭鏃從弓弣中間徐徐而進，如水之浸漬然。豈非勻之正法乎？

Manapság az emberek miután kihúzták az íjat, csak a karjukkal erőlködnek tovább. De a kar gyenge, hogyan lennének képesek tovább nyitni? Mikor nincs más választásuk, mint hogy utolsó erejükkel hátrafelé rántják [a vesszőt], így a nyílhegy is hirtelen hátra rándul, az ilyen módon sietve kilőtt vessző biztosan félre megy. A korábban végzett munkánk mind kárba vész.

今人當彀之後，只用臂力分開。臂之力小，如何能開？必將彈力一抽，箭鏃急進，激動前臂發矢必斜。前功盡棄。

Ezért mondják: „Az egyensúly technikája nem bonyolult dolog, a lényege abban rejlik, hogy a vállunkat használjuk, és semmiképp sem a karunkat”. Régi mondás, hogy „az első, mellkasi izmok kinyílnak, a hátsó, hátizmok összehúzódnak”, ez az [amiről én is beszélek]. Ez az egyensúly technikájának lényege. Manapság az emberek beszélnek az egyensúlyról, de nem beszélnek a módjáról, csak elméletben értik, a valóságban nem, ha csak beszélünk róla, annak mi értelme van? Ha a módszert megértettük, meg is kell őriznünk, ekkor léphetünk rá a tudás útjára.

故曰：“勻之法莫妙於用肩，而勿用臂”。古云：“胸前肉開，背後肉緊”者，此也。此勻之下手工夫也。今人講勻，不講下手工夫，則說得，行不得，說之何益？下手工夫，獨得之秘，當為智者道也。

Az egyensúly szakasza azt jelenti, hogy amikor az íjat teljesen kihúztuk, az íj ereje által okozott terhelést a karunktól átveszi a vállunk. Ahogy az a könyvben már korábban is szerepelt, az egyensúly lényege abban rejlik, hogy a váll- és

hátizmainkat használjuk, nem pedig a karunkat. Ennek Gao Ying szerint meglehetősen egyszerű oka van: a karok gyengék, míg a vállak és a hát erősek.

Gao Ying leírása alapján az íj teljes kihúzása után a vessző nem áll meg. „Az egyensúly szakasza alatt a nyílvesző fokozatosan közelít [a markolat felé]”, azaz húzzuk tovább a vesszőt. Ez nem olyan gyors mozdulat, mint az íj kihúzásának folyamata közben, éppen ellenkezőleg, „lassan kúszik hátra, mint a szívárgó, túlcserdülő víz”. Ezt a mozdulatot már vállunk erejét felhasználva végezzük, karunk ereje nem lenne elegendő. Gao Ying fel is hívja erre a figyelmet: azok, akik a válluk helyett a karjukat használják, nem fogják bírni az erőfeszítést, és lassú egyenetlen mozdulat helyett a karjukat hirtelen hátrarántják, ez pedig egyenetlen eredményekhez vezet.

Arról, hogy miért tartja fontosnak Gao Ying, hogy a vesszőt folyamatosan, megállás nélkül húzzuk hátrafelé, arról a következő, *Könnyedség* című alfejezetben ír, amely a nyílvesző elengedéséről szól.

III. 4.f. Könnyedség (4) (Lun qing fa di-si 論輕法第四)

A könnyedség az, amikor a hátul lévő kéz és az elől lévő kéz közösen dolgozva könnyedén engedi útjára a vesszőt. Ezért a könnyedség technikája éppen a lövés pillanatában érdekes.

輕者，後拳與前拳相應輕鬆而發矢也。然輕之功極細發矢時。⁴¹

Ha a könnyedség elérése érdekében nem merünk erőt használni, akkor a nyílhegy elengedhetetlenül vissza fog csúszni [a markolaton túlra]. Még ha nem is csúszik vissza, hanem szilárdan áll, a kilövéskor akkor is úgy fogjuk érezni, hogy nincs ereje. Ha a lövésnek nincs ereje, akkor túl rövid lesz. Ha attól tartunk, hogy a lövés túl rövid lesz, és kevesebb erőt használunk, ez nem lesz elegendő ahhoz, hogy a nyílhegy elérje a markolatot. Ha azon aggódunk, hogy a nyílhegy nem éri el a markolatot, és emiatt erőlködni kezdünk, hogy mégis elérje, akkor elkerülhetetlen, hogy amint kihúzzuk az íjat, egyből lőjünk is, ez esetben felhasználjuk az erőnket, lobbanékonyak leszünk, és kapkodni kezdünk, nem leszünk képesek koncentrálni, és akkor elkerülhetetlen, hogy a vessző kicsit oldalirányba eltérjen.

若欲輕而不敢用力，矢鏃必然吐出。即使不吐而定，發矢亦覺無氣，氣怯則矢發必傷於小。懼其小也，而稍用力，則力微而矢不能進。懼其不進也，而極力求進，必然一抽而出，就著氣質，機神衝動，不能凝注，矢不能不少偏矣。

⁴¹ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 29; Gao Ying 高穎 1637.

Ezért, amint elérjük az egyensúly állapotát, a hátul lévő [jobbkezeseknél a jobb] váll hátrahúzódott, a nyílhegy elérte a markolat középső részét, ez az a pillanat, amikor elindítjuk a vesszőt a cél felé. Ennek a titka egy dologban rejlik: a hátul lévő [jobb] kéznek a vesszőt szorosan kell fognia, az elől lévő [bal] kézzel együtt. Mindkét kéz és váll minden erejét latba veti, együtt megfeszülve egy szilárd egységet alkotnak. A hátul lévő kéz finoman, könnyeden hátrafelé mozdul és kinyílik, összhangban az elől lévő kézzel, vízszintesen elengedi [az ideget és ezáltal a nyilat]. A hátul lévő [jobb] könyököt ezután hagyni kell lefelé és hátra esni.

故既勻之後，後肩瀉開時，箭鏃已至弓弣中間，決機命中，全在於此，後拳必將筋力緊收，與前掌相應。前後肩臂彈力，並實凝疑一片，輕輕運開後拳與前掌約勻，平脫。後肘又須垂下向背。

Ha hátul lévő könyökünket nem ejtjük hátra és le, miután kezünk elengedte [az ideget], akkor a vesszőben nem lesz erő. Ha hátraejtjük könyökünket, és öklünkkel vízszintesen engedjük el [az ideget], akkor a belső erőnk minősége olyan lesz, mint a parázs természete, elalszik, és nem nyilvánul meg. Mintha szitakötő megérintené a vízfelszínt, könnyed, ámde gyors és életteli teli, vagy mint a tök, amely mikor megérett, leesik száráról, teljesen természetesen. Finom, de gyors és határozott, a vessző úgy hagyja el az íjat, mint [az elnyílt virágból kipergő mag],⁴² pontosan száguldva a cél felé.

若拳平脫後肘不垂，發矢無勢。如此肘垂而拳平脫，氣質煙火之性，泯然不露，如蜻蜓點水，輕揚活潑，如瓜熟蒂落，全出天然。鬆而且脆，矢出如荳，細衝至的。

Ez a könnyedség gyakorlati alkalmazásának a technikája. Ahogy a régi mondás tartja: „A hátul lévő kéz elengedi a vesszőt, és az elől lévő kéz észre sem veszi”.

此下手用輕之工夫。古云：“後手發矢，前手不知”者也。

A *Könnyedség* című alfejezet a nyíl kilövését írja le. Fontos, hogy a könnyedség nem azt jelenti, hogy nem fejtünk ki elegendő erőt, erre rögtön az elején fel is hívja a figyelmet. Ha így tennénk, és az általunk kifejtett erő nem elegendő az íj húzóerejének ellensúlyozásához, akkor miután kihúztuk az íjat, a nyíl vessző visszacsúszik, és túllóg az íj markolatán. Gao Ying szerint sokan ezt úgy próbálják elkerülni, hogy hátul lévő kezüket hirtelen hátrarántva engedik el a vesszőt, így azonban állítása szerint biztosan félre fog menni a lövés.

Ha ezzel szemben a nyíl vesszőt folyamatosan húzzuk hátra („*mint a szivárgó, túlcserdülő víz*”), Gao Ying szerint sokkal egyenletesebb eredményeket

⁴² Az eredeti kínai szövegben a dou 荳 írásjegy szerepel, amelynek jelentése bab, ez azonban meglehetősen nehezen értelmezhető, ezért a szöveg érthetősége érdekében a magyar fordítást egy könnyebben értelmezhető hasonlattal egészítettem ki.

érhetünk el. Justin Ma, a Gao Ying könyvét angolra lefordító kínai–amerikai íjászkutató értelmezése alapján sokkal könnyebb ugyanis így elérni, hogy a kéz egy vonalban maradjon a vesszővel, attól sem oldalirányban, sem függőlegesen ne térjen el; ha akár egy pillanatra is megállunk a kihúzás folyamatában, onnan a hátul lévő kéz több irányba tud elindulni, elmozdulni, ez pedig a kilőtt vessző irányát is befolyásolja.⁴³ Ugyanez vonatkozik a fentebb említett esetre, amikor az íjász kezét hirtelen hátrarántva engedi útjára a vesszőt. Nem nehéz belátni, hogy a gyors, hirtelen mozdulatok kevésbé pontosak, mint a lassú megfontolt mozdulatok. Ezért, ha kezünket hirtelen rántjuk hátra, szintén könnyen előfordulhat, hogy nem tudjuk a vesszővel egy vonalban tartani, és jó esély van rá, hogy oldalirányban eltér, ilyen módon pedig a nyílveszőt is oldalra rántjuk.

A könyvben szereplő régi mondás szerint „*A hátul lévő kéz elengedi a vesszőt, és az elől lévő kéz észre sem veszi*”. A legkézenfekvőbb értelmezés szerint ez azt jelenti, hogy közvetlenül a lövés előtt, míg a hátul lévő kezünk folyamatosan húzza hátra a nyílveszőt, addig az elől lévő kéz, valamint az egész test mozdulatlan.

A „könnyedség” az oldásra vonatkozik, azaz arra, ahogy a hátul lévő kéz elengedi a vesszőt. Gao Ying ezt ahhoz hasonlítja, mint amikor az érett tők elengedi a szárát, és a földre esik. Jelen esetben a kéz hátrafelé húzó ereje a gravitációnak felel meg, amely folyamatosan húzza egy irányba a tököt, amíg az egyszer csak elengedi a szárát, és a földre hullik. Ugyanígy húzza hátra vállai és háta erejével az íjász kézfejét, amíg az egyszer csak elengedi az ideget, és hátrahullik, miközben a nyílvesző elrepül.

Fontos megjegyezni, hogy bár eddig számos ponton volt átfedés a Gao Ying által tanított íjászati módszer és a modern sportíjászat technikája között, ami az oldást illeti, itt eltérést találunk. A sportíjászatban az általánosan elterjedt módszer, hogy az íjász egy fix, úgynevezett „oldásponthoz” húzza a hátul lévő kezét, majd itt megáll. Ezután céloz, és így lő. Az oldáspont helye íjászonként eltérhet, gyakori azonban az állkapocs vonala, a száj sarka vagy az orr. Megfelelő gyakorlással, ha az íjász mindig egy ponthoz húzza ki az ideget, könnyebben érhet el egyenletes eredményeket.⁴⁴

III. 4.g. Összpontosítás (5) (Lun zhu fa di-wu 論注法第五)

Összpontosításnak azt nevezzük, amikor szemünkkel egy helyre fókuszálunk, tudatunkat összeszedjük, nem engedjük, hogy szétszóródjon. A korábban már

⁴³ Ma, Justin 2021 „*The release*” *The Way of Archery* (online).

⁴⁴ *Archery Form Handbook*, é. n.: 9.

említett „becslés” szóval hozható kapcsolatba. Ami az ember testének tudatát illeti, az mind a szemben gyűlik össze. Bármire is összpontosít a szemünk, a tudatunk biztosan követi azt. Ahova tudatunk megy, négy végtagunk, száz csontunk, fizikai erőnk és életerőnk teljes mértékben követik.

注者目力凝注一處，精神聚而不分之謂。與前審字相應。夫人一身之精神，皆萃於目。目之所注，神必至焉。神至而四體百骸筋力精氣俱赴矣。⁴⁵

Amikor Li tábornok [Li Guang 李廣] rálőtt egy sziklára, olyan módon, hogy nyíla bele is állt abba, az azért volt lehetséges, mert a követ tigrisnek látta, és tudata követte [tekintetét]. Ezért lövéskor szemünkkel egy pontra kell fókuszálni. Ahova szemünk összpontosít, oda követi tudatunk, szándékunk, kezeink, így lövésünk nem lehet, hogy ne találjon célba. A régi mondás szerint: „Úgy tekint a célra, mintha ellenséged lenne”, ez éppen erről szól. Ez az összpontosítás használatának a módja.

李將軍射石一發沒鏃者，以虎視石也，神之至也。故發矢時，目力必凝注一塊。目注而心到，意到，手到，發無不中矣。古云：“認的如仇”者，此也。此下手用注工夫也。

Az „összpontosítás” és a „becslés” azonban nem választható el egymástól. Amikor elkezdjük kihúzni íjunkat, szemünket a célra szögezzük: ezt nevezzük becslésnek. Amikor kilőnénk nyílvezzőnket, szemünkkel a célra összpontosítunk, ezt is becslésnek nevezzük. Mindkettő a szemünk erejét használja. Ha eredetileg nem két különböző dologról van szó, miért osztom fel két különálló részre, becslésre és összpontosításra?

然注與審不可分為二事。引弓之初，以目視的：是之謂審。發矢時，以目注的，亦謂之審，總之皆用目力。原非二事，何為分審與注之名也？

Csakis azért, mert manapság amikor az emberek kihúzzák íjüket, még ha szemükkel a célt is nézik, és bár amikor teljesen kihúzták az íjat, minden erejüket latba vetik, ekkor mégis hirtelen, sietve lőnek, nincs idejük, hogy alaposan megnézzék a célt. Tudatuk szétszórt, így a vessző félremergy.

只為世人引弓時，雖能目視的，及既發之後筋力已竭，信手便發，無暇認的，精神散漫，發矢俱偏。

Ezért az „Egyensúly” és a „Könnyedség” fejezetek után következik az „Összpontosítás” című fejezet, hogy figyelmeztessen az embereket: amikor kilövik a

⁴⁵ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 30–31; Gao Ying 高穎 1637.

nyilukat, szemüket a cél egy pontjára szegezzék, vagy a cél közepére, vagy a cél tetejére és aljára, tudatukat és technikájukat erre az egy pontra irányítva löjjenek.

故于勻、輕之後，復立一注之名，以提醒世人，使發矢時，目認の間一塊，或認的之心，或認的之足與首，精神手法俱向此一塊而發。

Ezért az „Összpontosítást” című fejezetet a mai ügyetlen íjászok miatt adtam hozzá. A jó íjász, amint karja felemeli az íjat, szeme egyből a [cél] kutatja, tudata egy pontra irányul. Az elejétől a végéig, tudatát és belső erejét összpontosítja, amint íját teljesen kihúzta, ezt követi az egyensúly, a könnyedség, és a vessző már el is repült. Vajon miért van szükség arra, hogy várjunk az egyensúly és a könnyedség elérésére, és csak utána következik az összpontosítás? Egy jó íjásznak ezt nem lehet nem megvizsgálnia.

故注之名，原為世之拙射而設者。善射之人，手一舉弓，目力便審，精神便凝注一塊。自始至終，神氣精專，弓一彀而勻、輕以出矣。何待勻、輕之後而注哉？善學者不可不察。

Az összpontosítás a lövés pillanatában való tudatosságot, koncentrációt jelenti. Szorosan összefügg a becsléssel, tulajdonképpen ugyanazon dologról van szó. Gao Ying elmondása szerint csak azért választotta szét a kettőt, hogy emlékeztesse az embereket, hogy a lövés folyamata alatt szemüket végig a célra szegezzék. Szerinte ugyanis az íjászok nem összpontosítják az elméjüket eléggé, a lövés pillanatában szétszórtak, tudatuk nem tiszta. Ez kapkodáshoz, zavartsághoz vezet, és így nem tudnak célba találni.

A szövegben említett Li Guang 李廣 tábornok a legenda szerint egyszer vadászat közben meglátott a fűben egy tigrisformájú sziklát. Azt hitte tigris, és rálőtt az íjával. A nyíl eltalálta, és mélyen bele is fúródott. Mikor közelebről megnézte, akkor látta csak, hogy valójában egy sziklát lőtt át. Ekkor újra megpróbált beelőni a sziklába, így azonban, hogy már tudta, hogy egy kőről van szó, és nem tigrisről, többé nem volt rá képes. A történetet Sima Qian 司馬遷 is leírja a *Történetíró feljegyzéseiben* (*Shiji* 史記).⁴⁶ Ez a legenda különböző változatokban többször is megjelenik a kínai irodalomban.⁴⁷ A lényeg mindenhol ugyanaz: az íjász tudatának, akaratának összpontosításával képes célba találni és akár emberfeletti eredményeket is elérni.

⁴⁶ Sima Qian 司馬遷 i. e. 91. *Shiji* 史記 [A történetíró feljegyzései].

⁴⁷ Selby 2000: 132.

III. 4.h. Összefoglalás (Jiejing men zongjie 捷徑門總結)

Bár a becslés, az íj teljes kihúzása, az egyensúly, a könnyedség és az összpontosítás öt részként jelenik meg, valójában összefüggenek. A becslés és az összpontosítás úgy tartozik össze, mint egy állat feje és farka. A lényeg, hogy mindkettő a szem erejét használja. A becslés az íj kihúzásakor történik, az összpontosítás pedig a lövés pillanatában.

審、彀、勻、輕、注雖為五段，其實一貫。審與注，首尾相應。總之皆用目力。審於開弓之時，注於發矢之頃也。⁴⁸

A középen elhelyezkedő teljes feszítés az íj kihúzásának az alapja. Az egyensúly az az elv, hogy a kifeszítés ereje eléri a maximumot, és megfontoltan engedjük el a vesszőt.

中間彀字乃開弓之根本。勻者，乃所以終彀之力量而斟酌發矢之機宜。

Manapság az emberek, amikor íjásatról beszélnek, csak az íj teljes kihúzását említik, amint megfeszítették íjukat, egyből lőnek, azzal, hogy milyen messze megy a vessző, eltér-e jobbra vagy balra, nincs idejük foglalkozni. Honnan is tudhatnák, hogy az íj kihúzása a lövés távolságának az alapja, nem a cél eltalálásának az alapja.

世人言射只言彀字，一彀便發，大小左右俱不暇顧。詎知，彀者乃發矢遠到之本：非中之之本也。

Ha íjunkt teljesen kihúztuk, de az egyensúlyt nem alkalmazzuk, a lövéseink mind mellé fognak menni. Mire is kell törekednünk az íj teljes feszítése közben? Csakis arra, hogy miután teljesen kihúztuk az íjat, tovább húzzuk, hogy a vessző hegye egyenletesen és fokozatosan közelítsen a markolat felezőpontja felé. Megfontoltak és nyugodtak vagyunk, és ez lesz a nyílvesző könnyed kilövésének az alapja. Ezért, ha az egyensúly készségét elsajátítottuk, akkor az íj kihúzásakor erőnk nem fogy el már az elején.

彀而不勻，發矢皆偏。何取於彀？惟於彀之後，復引箭鏃勻調浸進分許，斟酌既定，而預為出矢輕鬆之地。故有勻之功，而彀力始不虛。

Ami a „könnyedséget” illeti, ha azután lövünk, hogy elsajátítottuk az egyensúly készségét, akkor biztosan eltaláljuk a megfelelő mértéket. Az előbbiekben említett „egyensúly” szakasza azt a pillanatot jelenti, amikor nyílveszőnket még nem lőttük ki, de tudatunkkal már a célra összpontosítottunk. Ezért van az, hogy a „könnyedség” az egyensúly után következik, ez a nyílvesző könnyed kilövésének az alapja, ettől lesz pontos a nyílvesző kilövése. Ezért van az,

⁴⁸ A fejezetben szereplő idézetek forrásai: Tian–Ma 2014: 31–32; Gao Ying 高穎 1637.

hogy először megvalósítjuk a „könnyedség” technikáját, és azután következik az „egyensúly” csodálatos kezdete.

輕者，乃竟勻之機而發必中節者也。上文勻之時，矢猶未發而斟酌定矣。輕者，承勻之後而輕鬆以出，發矢以準。故有輕之功，而後勻之妙始著。

Az „összpontosítás” összekapcsolja az összes lépés lényegét, összegyűjti és a cél felé irányítja, és végül a „becslés”, a „teljes feszítés”, az „egyensúly” és a „könnyedség” egyetlen nagy eredményben csúcsosodik ki.

注者，又合眾法之精神萃而歸之的，以終審、彀、勻、輕之大成也。

A „becsléstől” kezdve, a „teljes kihúzáson”, az „egyensúlyon” és a „könnyedségen” át egészen az „összpontosításig” az egész folyamat egy levegővételnyi idő. Amint megvolt a „becslés”, egyből kihúzzuk az íjat, amint teljesen kihúztuk, egyből az egyensúly következik, majd a „könnyedség” és az „összpontosítás”, amíg lövünk és célba találunk. Olyan gyorsan, mint egy lélegzetvétel. Olyan ez, mint az emberi test, tetőtől a talpig minden mindennel összefügg, egy hajszálat sem lehet róla leválasztani, így lesz teljes az íjászat útja.

自審而彀而勻而輕而注相通一氣，一審便彀，一彀便勻，輕而注，發以達於的。捷於呼吸，猶人一身自頂至足，疾痛相關，不隔一縷而射之道盡矣。

Vannak azonban olyanok, akik életük végéig gyakorolnak, mégsem jutnak be a kapun. Ezt a hibát is az ügyetlen [helytelen] íjászat okozza: ha véletlenül a rossz útra térünk, [hibáinkat] fehér hajjal [öregkorban] már nehéz lesz kijavítani. Akár az írástudó, aki ha rossz fogalmazási stílust tanul meg, nem tud megszabadulni tőle, megpróbálja lerázni [elhagyni], de nem képes rá. Vagy mint a kalligráfus, amint rosszul fogja meg az ecsetet, még öregkorában is a rossz gyakorlatnak megfelelően fogja üzni művészetét [szokásává válik a hiba]. Ha utólag megpróbáljuk kijavítani a hibát, az még rosszabb lesz. Ezért van az, hogy a kezdő íjász nem engedheti meg magának, hogy nem különbözteti meg a helyes és a helytelen utat. A továbbiakban taglalt „Gyakori hibák felismerése” című fejezet ezért íródott.

然有終身習之而不得其門者，亦是為拙射所惑：偶入斜路，白首難改。猶學文者一入惡套，揮之不去。又猶學書者，把筆一差，到老仍誤習舛，若一更改，反覺不便。此初射者斜正之門不可不辨，而下文辨惑之門，所由作也。

Végül Gao Ying összefoglalja az eddig leírtakat, és röviden áttekinti az összes fejezetet. A becslés (*shen* 審) az első, ekkor az íjász szemben áll a céllal, szemét a célpontra szegezi. Miközben szemét folyamatosan a célon tartja, kihúzza íját.

Mikor elérte a teljes feszítés (*gou* 彀) állapotát, hátizmai megfeszülnek, átveszik a terhelést karjától. Eközben a nyílvevő nem áll meg, lassan, de egyenletesen csúszik tovább hátra. Ez az egyensúly (*yun* 勻) állapota. Ezután következik a könnyedség (*qing* 輕), az oldás pillanata, amikor az íjász útjára engedi a vesszőt. A hátul lévő kar könyöke teljesen be van hajlítva, a kar a hátizmok segítségével egyenletesen húzódik hátra, a vesszőtest vonalában. Ekkor a kéz elengedi a húrt, mire a kar hátrafelé esik, a vessző pedig a cél felé száguld. Az összpontosítás (*zhu* 注) a becsléssel együtt összefogja az egész folyamatot, az íjász a tudatát a célra irányítja, elméjét összpontosítja.

Gao Ying többször is kiemeli annak fontosságát, hogy az öt rész, amelyekről eddig külön-külön volt szó, valójában egyetlen összefüggő folyamat része és az egész folyamat egy lélegzetvételi idő. Ray Axford *Archery Anatomy* című könyvében külön foglalkozik a légzéssel, az általa leírt, az emberi anatómián alapuló ideális légzési minta minden gond nélkül beilleszthető Gao Ying öt lépésből álló módszerébe. A becslés ideje alatt az íjász mély levegőt vesz, felemeli az íjat, vállát leengedi, majd miközben kihúzza az íjat, a levegő egy részét kifújja.⁴⁹ Ezután Axford szerint a célzás közben normalizálódhat a légzés, Gao Ying írása alapján azonban az íjász ezután már nem tölt sok időt az egyensúly, a könnyedség és az összpontosítás fázisával, tehát ha ezen szakaszok alatt egyenletesen kifújja a levegőt, akkor valóban az egész folyamat egy lélegzetvétel alatt teljesíthető. Ezt megerősíti a korábban már említett íjászkutató, Justin Ma által kidolgozott lövési menetrend, amelyhez nagyrészt Gao Ying íjászati útmutatóját használta fel.⁵⁰

A technika értelmezésének és elemzésének végére érve kijelenthető, hogy Gao Ying módszere, technikai leírása ma is relevánsnak mondható. A modern sportíjászat technikájával összehasonlítva, a nyilvánvaló eltérések ellenére is egyértelmű a hasonlóság. Az íjászat anatómiai elemzésével összevetve szintén hasonló következtetésre juthatunk. Ez talán nem kell, hogy meglepetést okozzon, hiszen az emberek alapvető anatómiai felépítése nem változott a Ming-dinasztia óta. Ami igaz volt négyszáz évvel ezelőtt, az még ma is igaz. Talán erre is vonatkoztatható Gao Ying azon állítása, miszerint az általa bemutatott technika jelenti az egyetlen helyes utat.

Ugyanakkor úgy gondolom, hogy Gao Ying módszerének leginkább a hobbi és a hagyományörző íjások számára lehet jelentősége. Nem véletlen, hogy angol nyelvterületen a fordítás valóban nagy népszerűségnek örvend ezekben a körökben.

⁴⁹ Axford 2017: 90–95.

⁵⁰ Ma, Justin 2017 „*Simple Shooting Protocol*” The Way of Archery (online).

III. 4.i. Gyakori hibák felismerése

Ebben a fejezetben Gao Ying a leggyakrabban elkövetett hibákon keresztül fejti ki technikájának a részleteit. Olyan dolgokkal foglalkozik itt, mint például a váll leengedésének módja, illetve hogyan tanulhatja ezt meg az olvasó. Megemlíti a gyakorlás helyes módját, részletekbe menően magyarázza el a helyes testtartást, de kitér az íj fogásának helyes technikájára is. A könyv ezen része tehát egy kiegészítő az első, a technika alapjait bemutató fejezethez.

III. 4.j Az eszközök kiválasztása

Az utolsó fejezet címe *Az eszközök kiválasztása* (*Ze wu men* 擇物門). A címnek megfelelően ebben a fejezetben az íj, a nyílvevők és az íjászgyűrű kiválasztásáról van szó. A legrészletesebben az íj kiválasztásáról beszél Gao Ying. Kitér az íj méretének és megfelelő húzóerejének megválasztására, részletesen ismerteti a legmegfelelőbb és legjobb minőségű alapanyagokat (szaru, bambusz, állati inak, ragasztó stb.) és több íjtípust is bemutat. A nyílvevőknél megemlíti a nyílvevő hosszának a megválasztását, illetve segít eldönteni, hogy bambusz vagy fa nyílvevőt válasszunk.

Végül kitér az íjászgyűrű kiválasztására is. A kínai íjászatban, mint szinte minden ázsiai íjászatban, az íjász a hüvelykujjával húzza ki az íjat, amelyre általában íjászgyűrűt húz; Kínában a legkorábbi íjászgyűrűk a Zhou-korból származnak, ezeket sírokban találták az íjásokkal együtt eltemetve.⁵¹ Ez az egyik legnagyobb eltérés a hagyományos kínai íjászat, valamint a nyugati és a modern sportíjászat között, ahol leginkább a háromujjas, úgynevezett mediterrán húzás az elterjedt módszer.

Gao Ying könyvében saját íjászgyűrűtípusát mutatja be. Állítása szerint hosszú évek során kísérletezte ki a tökéletes formát, és a lehető legkényelmesebb és praktikusabb gyűrűt sikerült megalkotnia, amelyet barátai is előszeretettel használnak.

III. 5. Hagományos útmutató a harci íjászathoz (II. könyv)

A második könyv címe *Hagyományos útmutató a harci íjászathoz* (*Wujing shexue zhengzong zhimiji* 武經射學正宗指迷集). A könyv nagy részében azt

⁵¹ Selby 2000: 60.

a korábban említett nehézséget igyekszik megoldani, miszerint az elérhető, íjászattal foglalkozó szövegekkel sok a probléma, ezért ezekből idéz és saját gondolataival egészíti ki ezeket, illetve reagál rájuk. Mindezt rendkívüli őszinteséggel teszi, egyáltalán nem köntörfalaz vagy igyekszik megszépíteni mondanóját. Például Tang Jingchuan 唐荆川 *Hadászati Gyűjtemény* (*Wu bian* 武編) című művéről a következőket írja:

Ha alaposan megnézzük Tang Jingchuan gyűjteményét, ha nem használhatatlan, akkor homályos. Számos bekezdés jól kivitelezhető és világos, ezeket azonban mind régi írásokból vette át, és ezeket a *Jixiao Xinshu* már tartalmazza. Ami a többi részt illeti, úgy vélem, hogy a gyakorlat kedvelői utólag adták csak hozzá saját kommentárként.

細觀唐先生荆川所纂輯，非迂則晦。其間有數行明白可行者，皆出自古語，已為紀效新書所錄出。其餘者，想為好事者附調云爾。⁵²

Az íjászati szövegek véleményezésén kívül a könyv tartalmaz egy „gyakori kérdések és válaszok” című részt is.

III. 6. A művek hatása

Azt, hogy saját idejében milyen hatása volt Gao Ying könyveinek, a fennmaradt leletek hiányában nagyon nehéz eldönteni. Az mindenesetre tény, hogy az utolsó Ming császár által elrendelt kétségbeesett katonai mozgósítás nem járt sikerrel, hiszen alig hét évvel a könyv megírása után, 1644-ben a mandzsuk elfoglalták Pekinget, mire Chongzhen öngyilkosságot követett el.⁵³

Stephen Selby kutatásai szerint Gao Ying neve a mai Kínában szinte ismeretlen, a Ming-dinasztia bukása után feledésbe merült. Valószínűleg végleg elfeledték volna, ha Ogyū Sorai japán konfuciánus gondolkodó sok másik íjászattal kapcsolatos kínai művel egyetemben nem mutatja be könyvében,⁵⁴ amelyet halála után publikáltak. Ebben összehasonlította az összes akkoriban népszerű kínai íjászattal foglalkozó könyvet, és arra a következtetésre jutott, hogy – egy kivételével – az összes három-négy közös forrásra vezethető vissza. Egyedül Gao Ying könyve, a *Hagyományos Bevezető a Harci Íjászat Tudományába* volt egyedi. Mivel Ogyū Sorai Japánban igen nagy népszerűségnek örvendett, és

⁵² Tian–Ma 2014: 140; Gao Ying 高穎 1637.

⁵³ Selby 2000: 320–337.

⁵⁴ Ogyū Sorai 荻生徂徠 1786: *Shasho ruijū kokujikai* 射書類聚國字解. Kyōto: Nippon Kyōto Rurishō.

mivel meglehetősen nagyra tartotta Gao Yinget, ezért a könyvek nagy hatással voltak a japán hagyományos íjászatra, a *kyudō*-ra.

Stephen Selby szerint az, hogy Gao Ying neve Kínában feledésbe merült, részben annak is köszönhető, hogy (mint a fenti idézetből is látszik) rendkívül éles kritikával illette a többi íjászati irányzatot, egyáltalán nem kímélte az általa helytelennek tartott technikát propagáló írókat.

2014-ben jelent meg Jie Tian és Justin Ma angol nyelvű fordítása, amely (főleg angol nyelvterületen) rendkívül népszerűvé vált, nemcsak a hagyományos kínai íjászat, hanem az általánosságban a keleti íjászat iránt érdeklődők körében is.

VI. Összegzés

A tanulmányban megállapítottam, hogy bár Európában és az európai nagyhatalmak által uralt területeken ebben az időben a meghatározó fegyverek már a muskéta, az ágyú és egyéb lőfegyverek voltak, Kínában még ha jelen is voltak valamiféle lőfegyverek, ezek pontatlansága és megbízhatatlansága miatt még mindig inkább az íj és a nyíl volt a jellemző. Azt is láthattuk, hogy a vizsgálat alapjául szolgáló 1637-ben keletkezett íjászati útmutató keletkezési körülményeit és történelmi környezetét nézve egyértelműen megállapítható, hogy a szükség szülte őket. Az akkor 66 éves Gao Ying úgy igyekezett felvenni a harcot a mandzsu fenyegetéssel szemben, hogy tudását, sokéves tapasztalatát, hibáit megörökítette a fiatal íjászok számára. Többek között ennek is köszönhető az az ellentmondást nem tűrő stílus, amely az egész könyvre jellemző. Az író célja az általa ismert egyetlen helyes út bemutatása volt, nem annak megvitatása.

Az útmutatóban leírt technikát megvizsgálva, illetve a modern sportíjászattal összehasonlítva arra a következtetésre jutottam, hogy az a mai íjászok számára is relevánsnak mondható, és sok hasonlóság fedezhető fel az anatómiailag leg-tökéletesebbnek bizonyuló módszer és Gao Ying módszere között. Könnyebben el lehet tehát fogadni az író azon állítását, hogy módszere az egyetlen helyes út, hiszen valóban úgy tűnik, közel járt hozzá. Jelen tanulmány végére érve látható, hogy a könyveknek Kínán belül valószínűleg nem volt nagy hatásuk, ennek köszönhetően az író neve ma alig ismert az országban. Ezzel szemben Japánban nagy befolyással volt a hagyományos japán íjászatra, a *kyudō*-ra.

Az első könyv, a *Hagyományos bevezető a harci íjászat tudományába* technika alapjait bemutató fejezetén és ennek alfejezetein kívül eső részeket, többek között a teljes második könyvet jelen tanulmány keretei között nem vizsgáltam részletekbe menően, ezek azonban fordítását és értelmezését további lehetséges kutatási területnek tartom.

Elsődleges források

- Gao Ying 高穎 1637. *Wujing shexue zhengzong* 武經射學正宗 [A harci íjászat hagyományos iskolája]. URL: https://new.shuge.org/view/wu_jing_she_xue_zheng_zong/ (Utolsó letöltés: 2021. április 11.)
- Ma, Justin – Tian Jie 2014. *The Way of Archery: A 1637 Chinese Military Training Manual*. Atglen: Schiffer Publishing.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Axford, Ray 2017. *Archery Anatomy: An Introduction to Techniques for Improved Performance*. London: Souvenir Press.
- Grayson, Charles E. – French, Mary – O’Brien, Michael J. 2007. *Traditional Archery: from Six Continents*. Columbia: University of Missouri Press.
- Magyar terem- és pályaijász versenyszabályzat* 2014. Budapest: Pályaijász Szakmai Bizottság.
- Mote, Frederick W. – Twitchett, Denis 1988. *The Cambridge History of China: The Ming Dynasty, 1368 – 1644, Part 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selby, Stephen 2000. *Chinese Archery*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Sima Qian 司馬遷 i.e. 91. *Shiji* 史記 [A történetíró feljegyzései], URL: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/24226/pg24226.html> (utolsó letöltés: 2020 április 11.)

Internetes források

- Archery Form Handbook é. n., h. n., Massachusetts Field Archery Association, URL: https://www.mfaa-archery.org/Tech-Support/Archery_Form_Handbook.pdf (utolsó letöltés: 2021. március 29.)
- Dekker, Peter „Photographs of Manchu and Chinese archers” Manchu Archery, URL: <http://www.manchuarchery.org/photographs> (utolsó letöltés: 2021. március 29.)
- Ma, Justin 2017 „Simple Shooting Protocol” The Way of Archery, URL: <https://youtu.be/ckCRXwDThxI> (utolsó letöltés: 2021 április 7.)
- Ma, Justin 2021 „The release” The Way of Archery, URL: <https://youtu.be/dON9iz1lgwk> (utolsó letöltés: 2021 április 6.)

YE QIUYUE

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének hallgatói körében végzett motivációkutatás

Abstract

Motivation Research amongst the Students of the Department of Chinese Studies of Eötvös Loránd University

By investigating the Chinese learning motivation of BA and MA students in the Chinese Department of Eötvös Loránd University, this study explores the main characteristics of learners at the language level, learner level and learning context level, as well as the similarities and differences in learning motivation among learners of Chinese at different proficiency levels, and discusses how to stimulate and maintain learners' learning motivation to ensure the sustainable and vigorous development of Chinese teaching in Hungary.

Keywords: learning motivation, language level, learner level, learning context level, integrative motivation, instrumental motivation, stimulation strategy

Bevezetés

Magyarországon a kínai nyelv-tanítás mély alapokkal és hosszú történettel rendelkezik. Az elmúlt években a kínai nyelv tanítása erőteljesen fejlődésnek indult, és jelentős eredményeket ért el. Jelenleg Magyarországon három egyetemen működik kínai tanszék: az Eötvös Loránd Tudományegyetemen (ELTE), a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen és a Károli Gáspár Református Egyetem. Az ELTE-n működött alapították a legkorábban, és a három egyetem közül ez az, amelyik a legtöbb nappali tagozatos tanulót vonzza. Jelen tanulmány vizsgálatának tárgya ezért az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszéke.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének története egészen 1924-ig nyúlik vissza. Ekkor jött létre ugyanis a Kelet-ázsiai Intézet Pröhle Vil-

mos vezetésével.¹ A kínai szak eredeti célkitűzése a sinológusképzés volt, mára azonban a sinológusok képzése és a kínainyelv-oktatás együttesen van jelen. A kínai szakon három szinten zajlik a hallgatók képzése: (1.) a BA-t elvégzett hallgatók általános kínai nyelvi készségekre tesznek szert, olyan szakmai területeken helyezkedhetnek el, ahol általános kommunikációs készségekre van szükség, például az idegenforgalomban; (2.) az MA-t elvégzett hallgatók komplex nyelvi készségekre tesznek szert, lehetnek például szakmai fordítók vagy magas szintű konferenciatolmácsok; (3.) a doktori (PhD-) képzést elvégzett hallgatók magas szintű készségekre tesznek szert, a szakterületükön kutatásokat folytató sinológusok, Kína-szakértők lesznek. Az ELTE Kínai Tanszék, megalakulása óta, kiváló tehetségeket képzett ki, köztük nagy számban vannak sinológus kutatók, tolmácsok és fordítók, diplomaták stb. Mindezek mellett, 2015-ben az ELTE Kínai Tanszékén megalakult a kínaitanár-képző MA, ahol számos kiváló hazai kínainyelv-tanár végzett. 2010 óta a kínai szak hallgatóinak száma megkétszereződött. A 2019-es tanév őszi félévében a BA-képzésen az ELTE BTK hivatalos nyilvántartása szerint 130 kínai szakos hallgató tanult aktív státuszban.² A Kínai Tanszék alapszakos nyelvóráin összesen (a minor szakos hallgatókat is beleértve) 116 fő vett részt az alapszak normál tanrendi óráin: 58 fő az első évfolyamon, 35 a második évfolyamon és 23 a harmadik évfolyamon. A kínaitanár-képző MA és az osztatlan tanárképzés aktív hallgatóinak összlétszáma 12 fő, a doktorandusz hallgatók száma pedig 13 fő volt.

Az ELTE Kínai Tanszékének fokozódó népszerűsége mögött milyen nyelv-tanulói motivációk húzódnak meg? – Ez egy olyan kérdés, amelyet érdemes alaposabban szemügyre venni.

A motiváció Jones definíciója szerint „pszichológiai erők, amelyek meghatározzák az egyén viselkedésének irányát [...], az egyén erőfeszítésének és kintartásának szintje”.³ A nyelv-tanulást befolyásoló tényezők közt – felmérésem szerint – az első helyen a motiváció áll, amely 33%-ot tesz ki, szintén 33%-ot jelent a tanulási képesség, ezeket követi az intelligencia, amely 20%-ban tekinthető meghatározónak.⁴

Kanadai kutatók, Gardner és Lambert (1972) a tanulási motivációban integratív és instrumentális (eszközjellegű) motivációt különböztetnek meg. Az integratív motiváció jelenti a tanuló érdeklődését az idegen nyelv iránt, a nyelv-tanulás célja pedig az, hogy a tanuló ennek segítségével részévé váljon az adott ország kultúrájának. Az instrumentális motiváció esetén a tanuló a nyelvet

¹ Az ELTE Bölcsészettudományi Kar Távolszaki Intézet honlapja.

² Az ELTE Bölcsészettudományi Kar hivatalos nyilvántartása alapján közölt adat.

³ Gareth–George 2000: 296.

⁴ Li 2013: 9.

eszköznek tekinti, azért sajátítja el, mert valamilyen célt akar elérni.⁵ Dörnyei (1994) ezen az alapon a nyelvtanulói motiváció három szintjét különböztette meg az idegennyelv-tanulásban. Az első, a nyelvi szint a legalapvetőbb, amely meghatározza az idegennyelv-tanulás irányultságát és célját. Ide tartozik az integratív motivációs alrendszer és az instrumentális motivációs alrendszer is. A második szint az a tanulói szint, amelybe beletartoznak az érzelmi és a kognitív tényezők, ide sorolható például a teljesítményszükséglet és az önbizalom is. Ez képezi a nyelvtanuló állandó személyiségjegyeit, amelyek közül az önbizalmat a nyelvhasználati szorongás, a szubjektív nyelvtudás, az okok attribúciója, valamint a belső hatékonyság alkotja. A harmadik a tanulási szituáció szintje, amelyben megtalálhatók a tanárspecifikus és a csoportspecifikus összetevők.⁶

A vizsgálat folyamata

A vizsgálat célja és módszertana

Jelen vizsgálat az ELTE Kínai Tanszékén alapképzésben és mesterképzésben részt vevő hallgatóinak motivációját elemzi. Felméri a nyelvtanulók tanulói szintű és tanulászituáció-szintű motivációját, valamint a tanulói szükséglet fő jellemzőit. Összeveti továbbá az eltérő kínai nyelvi szinten álló tanulók tanulási motivációinak a különbségét, és arra keresi a választ, hogyan lehet a tanulókat motiválni, hogyan lehet a diákok motivációját fenntartani, így biztosítva, hogy Magyarországon, nem anyanyelvi környezetben a kínai nyelv-tanítás fejlődhessen.

A vizsgálat résztvevői

Jelen vizsgálat résztvevői az ELTE Kínai Tanszékén alap- vagy mesterképzéses tanulmányokat folytató hallgatók. A vizsgálat az alapképzés három évfolyamára és a mesterképzés első évfolyamára terjed ki. A résztvevők közül 54 alapképzésen elsőéves, 25 hallgató másodéves (11 fő az alapcsoportból, 14 fő a tolmácsosztályból), 32 harmadéves (az alapcsoportból és a tolmácsosztályból egyaránt 16 fő), valamint 5 mesterképzésen elsőéves. A 116 kiadott kérdőív

⁵ Gardner, R. C. – Lambert, W. E. 1972: 23–27.

⁶ Dörnyei 1994: 78.

⁷ A hallgatóknak második évtől lehetőségük van tolmács- és fordítóképzés szakirányú specializáción folytatni a nyelvtanulást. A specializációra felvételt nyert hallgatók a második és a harmadik évben ötven tanegységgel több kínai nyelv-órán vesznek részt, mint az alapképzésben részt vevők.

közül 116 visszaérkezett, valamennyi értékelhető formában. A Kínai Tanszék elsőéves hallgatói alapvetően teljesen kezdő szintről indulnak, a másodévesek nyelvi szintje a tanév végére többnyire eléri a HSK3-szintet. A harmadéves hallgatók a tanév végére elerik a HSK4–5 szintjét. A mesterképzés első évében a hallgatók szintje HSK4–5. A könnyebb elemzés érdekében jelen tanulmány az elsőéves diákokat kezdő kínainyelv-tanulóknak, a másodéves hallgatókat középfokú nyelvtanulóknak, a harmadéves, valamint a mesterképzés elsőéves tanulóit felsőfokú nyelvtanulóknak tekinti.

A kérdőív felépítése

Jelen kérdőív két fő részből áll. Az első a résztvevők alapvető adataira kérdez rá: név, nem, életkor, szak (mivel a Kínai Tanszéken vannak főszakos és minoros hallgatók is), valamint a kínai nyelv tanulásának az időtartama. A második rész – Dörnyei idegennyelv-tanulásban megkülönböztetett háromszintű nyelvtanulói motivációs elmélete, valamint Zhang Lingyan 张玲艳 (2017) nepáli egyetemisták kínainyelv-tanulási motivációját vizsgáló kérdőíve alapján – 28 kérdésből áll, és vizsgálja a nyelvi szintű (beleértve az integratív, valamint az instrumentális motivációs rendszereket), a tanulói szintű és a tanulásisituáció-szintű összetevőket. A nyelvi szintű motivációhoz 18 kérdés tartozik: 1, 2, 8, 10, 11, 20, 21, 22, 24; valamint 3, 4, 5, 6, 13, 18, 23, 26, 27. Előbbi kilenc az integratív motivációra, utóbbi kilenc az instrumentális motivációra vonatkozik. A tanulói szintű motivációt a 7-es, 9-es, 19-es és 28-as kérdések vizsgálják. A tanulási situáció szintjére a következő kérdések vonatkoznak: 12, 14, 15, 16, 17 és 25. A kérdőív formája kétnyelvű (kínai és magyar), így a kezdő nyelvtanulók könnyebben értelmezhetik és tölthetik ki. Az ötpontos Likert-skálás kérdésekben a válaszok az „egyáltalán nem értek egyet” lehetőségtől (1) a „teljesen egyetértetek” opcióig (5) terjednek.

A vizsgálat formája

A kérdőívek összegyűjtése után a válaszokat EXCEL-táblázatban összesítettem, statisztikai elemzést végeztem, összevettem az eltérő nyelvi szinten álló résztvevők motivációját, kiemelve a különbségeket.

A vizsgálat eredménye és értékelése

A kérdőívek összegyűjtése után minden kérdésre vonatkozó adatot EXCEL-táblázatban rögzítettem, majd kiszámoltam az egyes kérdések átlagértékét. Ezt követően a kérdőív felépítésének elméleti háttérére támaszkodva, Dörnyei háromszintű motivációs összetevője nyomán a kérdőív eredményét a nyelvi, a tanulói szinten és a tanulási szituáció szintjén vizsgáltam. Az alábbiakban e három szinten mutatom be a vizsgálat eredményét.

1. Nyelvi szint

A motiváció nyelvi szinten az integratív és az instrumentális motivációt foglalja magában. Jelen vizsgálatban az integratív és az instrumentális motivációra egyaránt 9 kérdés vonatkozott, előbbire az 1, 2, 8, 10, 11, 20, 21, 22 és 24; utóbbira a 3, 4, 5, 6, 13, 18, 23, 26 és 27. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az integratív és az instrumentális motivációk közt nincs éles határ. A kétféle motiváció gyakran egybeolvad, csak adott esetben az egyik világosabban kimutatható.

Az alábbi táblázat bemutatja minden évfolyam integratív és instrumentális motivációjának az átlagértékét, előbb külön az egyes kérdésekre vonatkozóan, majd az összesített értéket is. Az alapszakos hallgatók első, második és harmadik évfolyamát a BA 1, BA 2 és BA 3 jelöli, a mesterképzés első évét az MA 1 jelöli.

1. táblázat

			Átlagérték			
		Kérdés sorszám	BA 1	BA 2	BA 3	MA 1
Nyelvi szint	Integratív motivációs alrendszer	1	4,7409	4,64	4,3125	4,8
		2	4,7222	4,84	4,375	5
		8	3,4074	3,44	3,125	3,6
		10	4,3704	4,16	3,5938	4,6
		11	4,5185	4,96	4,375	4,6
		20	3,3889	3,4	3,375	2,2
		21	4,2222	4,4	4,1875	4
		22	3,759	3,8	3,3125	3
		24	4,3519	4,24	3,9688	4
		Összesen	4,1646	4,2089	3,8472	3,9778

		Átlagérték				
		Kérdés sorszáma	BA 1	BA 2	BA 3	MA 1
Nyelvi szint	Instrumentális motivációs alrendszer	3	4,574	4,6	4,0313	4,8
		4	3,629 6	2,12	2,3125	1,4
		5	3,685 2	3,8	3,187 5	2,8
		6	4,722 2	4,04	4,343 8	4,4
		13	4,277 8	4,56	3,718 8	4,2
		18	4,722 2	4,88	4,3438	3,2
		23	3,407 4	3,84	3,156 3	3,8
		26	3,240 7	3	2,625	3,4
		27	2,981 5	2,88	2,718 8	2,8
		Összesen	3,915 6	3,746 7	3,382 0	3,422 2

A fenti táblázatból a következőket láthatjuk:

Az alapszak első évétől a mesterképzés első évéig az integratív motiváció átlagértéke 4,1646, 4,2089, 3,8472, valamint 3,9778, míg az instrumentális motiváció átlagértéke 3,9156, 3,7467, 3,3820, valamint 3,4222. Láthatjuk tehát, hogy akár integratív motivációról, akár instrumentális motivációról legyen szó, az átlagérték nagyobb, mint 3. Az is elmondható, hogy az integratív motiváció átlagértéke nagyobb, mint az instrumentális motivációé, ez jelzi a tanulók tanulási motivációjának az erősségét. A hallgatók valamennyi évfolyamon erős tanulási motivációt mutatnak „a kínai nyelv fontossága”, „Kína nemzetközi helyzete”, „a kínai nyelv vonzereje”, valamint „Kína történelme és kultúrája” szempontjából. Ez igazolja, hogy Kína napról napra erősödő nemzetközi helyzete, a kínai nyelv folyamatos terjedése, a kínai nyelv szépsége, valamint Kína hosszú történelme és kulturális értékei egyaránt a nyelvtanulási motiváció erősítésének fontos forrásai.

Az integratív és instrumentális motiváció átlagértéke a kezdő nyelvtanulók, azaz az alapképzés első és második évfolyama esetében egyaránt magasabb, mint a felsőfokú nyelvtanulóknál, tehát az alapképzés harmadik és a mesterképzés első évfolyamán. Általánosságban elmondható, hogy a tanulás elmélyülésével a tanulók tanulási motivációja folyamatosan erősödik, különösen az integratív motivációt tekintve. Cheng Yiyang 成宜阳 (2018) szerint „az integratív motiváció a különböző nyelvi szinten álló tanulók esetében láthatóan eltér: a tanulók

szintje minél magasabb, az integratív motivációjuk annál erősebb, különösen ha összevetjük a felsőfokú nyelvtanulókat az alapfokon és a középfokon álló tanulókkal, előbbiek esetében igen erős integratív motiváció mutatható ki”.⁸ Jelen vizsgálat eredményei azt mutatják, hogy az alap- és középfokú tudással rendelkező nyelvtanulók motivációja – legyen szó a nyelvi szintű integratív, illetve instrumentális motivációról, a tanulói szintű vagy a tanulás-situáció-szintű motivációról – egyaránt magasabb, mint a felsőfokú tudással rendelkező nyelvtanulók esetében. Ennél az évfolyamnál a nyelvtanuló szintjének emelkedésével tapasztalható, csökkenő motivációt érdemes közelebről is megvizsgálni.

Az ELTE Kínai Tanszékén a hallgatók alapvetően az első és második évben Magyarországon tanulnak. A második év befejezése után jelentős részük jelentkezik ösztöndíjra, amelynek elnyerésével Kínában tanulhatnak többnyire egy évet. Hazatérésük után elvégzik a harmadik évet. A harmadik évfolyamon a diákoknak már el kell dönteniük, hogy az alapképzés után milyen irányban haladjanak tovább, jelentkezzenek-e mesterképzésre, vagy keressenek inkább munkát. A mesterképzés első évfolyamán a tanulási motiváció minden szintjének átlagértéke magasabb, mint az alapképzés harmadik évfolyamán, ám még mindig láthatóan alacsonyabb, mint az alapképzés első és második évfolyamán. Ennek oka az, hogy a mesterképzésben részt vevők egyik fele valóban szereti a kínai nyelvet, hajlandó továbbképezni magát és tanulni, ez a rész teszi ki azonban a kisebb hányadot. A másik résznek átmenetileg nincs megfelelő munkalehetősége, ezért a mesterképzéses tanulmányaik átmeneti időszakot jelentenek; ez teszi ki a nagyobb részt. Az előbbi részhez tartozó diákok motivációja erősebb, az utóbbiaké láthatóan gyengébb. Ez megmagyarázza, hogy a mesterképzés első évfolyamán a tanulási motiváció minden szintjének átlagértéke erősebb, mint a harmadéveseké, de alacsonyabb, mint az elsőéveseké és a másodéveseké. Az integratív motivációban a tanulók minden szinten közel azonos átlagértéket mutatnak, ez alól csak a 20. kérdés kivétel. Ez azt igazolja, hogy a filmek az alapképzésben részt vevők számára vonzerőt jelentenek, a mesterképzésben részt vevők számára azonban nem túlzottan.

Az instrumentális motivációban minden évfolyam diákjainál az egyéni választásban nagy eltérés mutatkozik. A negyedik kérdésnél például sok elsőéves hallgató szülei vagy barátai tanácsára döntött úgy, hogy kínaiul tanul, míg a másodéves, különösen pedig a mesterképzésen elsőéves diákok közül kevesen tanulnak szülői vagy baráti tanácsra. Ennek oka az, hogy az elmúlt néhány évben a kínai–magyar kapcsolatok szoros fejlődésével az emberek egyre inkább felismerik a kínai nyelv tanulásának a fontosságát, ezért tudatosan vagy tudatlanul bátorítják családtagjaikat vagy barátait a nyelv elsajátítására.

⁸ Cheng 2018: 159.

A „szeretnék Kínában tanulni vagy munkát keresni” ötödik kérdést az alapszakosok alapvetően igaznak jelölték, míg a mesterképzés tanulói inkább nemmel feleltek. Ez azért van, mert azok a hallgatók, akik mesterképzésen folytatják tanulmányaikat, vagy azért tanulják tovább a kínai nyelvet, mert erős a tanulási motivációjuk, vagy azért, mert eldöntötték, hogy Magyarországon maradnak, és átmenetileg nem találnak megfelelő munkalehetőséget. Az alapszakos diákok a 18. kérdésre „szeretnék átmenni a HSK-vizsgán” erős motivációs szándékot jeleztek, különösen az első- és másodéves tanulók, míg a mesterképzésben részt vevő hallgatóknak nincs ilyen jellegű motivációjuk. A HSK-eredmény az ösztöndíj-jelentkezést és az alapszak zárását alapozza meg, ezért az alapszak során láthatóan fontos, míg a mesterképzés estében teljes mértékben egyéni szükséglet és döntés. A 27. kérdés „azért tanulok kínaiul, mert szeretnék Kínával kapcsolatos kutatást végezni” esetében az alapszakosok és a mesterképzésben részt vevők egyaránt gyenge motivációt mutatnak. Ez azt is megmagyarázza, hogy az ELTE Kínai Tanszékén az alapszak elvégzése után miért jelentkeznek kevesen mesterképzésre, így jelen vizsgálatban is csak öt mesterképzéses tanulmányokat folytató résztvevő volt. Az instrumentális motivációból látható, hogy a munka, az utazás és a kapcsolatépítés meglehetősen erős tanulói motivációk, illetve a kínai tanárrá vagy fordítóvá válás is elég erős motivációt jelent.

2. Tanulói szint

A tanulói szintű motivációhoz tartoznak az érzelmi és a kognitív tényezők, ide sorolható a teljesítményszükséglet és az önbizalom is. Ez képezi a nyelvtanuló állandó tanulói személyiségjeleit.⁹

2. táblázat

		Átlagérték			
Tanulói szint	Kérdés sorszám	BA 1	BA 2	BA 3	MA 1
	7	4,2778	4,72	3,5938	4
	9	3,5556	4,04	3,375	3
	19	4,5556	4,84	4,5	4
	28	3,4630	3,48	2,9063	4
	Összesen	3,963	4,27	3,594	3,75

⁹ Dörnyei 1994: 78.

A fenti táblázatból látható, hogy a tanulók tanulói szintű motivációja viszonylag magas, különösen a „szeretnék megtanulni még egy nyelvet” kérdés esetében. Szintén erős motiváció mutatható ki a „saját magamat kihívás elé állítani” kérdésre adott válaszokból. Az alapképzés harmadik évfolyama azonban viszonylag alacsony motiváltságot mutatott a „kínai–magyar kapcsolatok előremozdítása” szempontjából. Az alapképzés első és második évében részt vevők körében a tanulói motiváció átlagértéke meghaladja a harmadéves hallgatók és a mesterképzésen elsőéves hallgatók motivációját. A harmadéves tanulók motivációs értéke így ezen a területen alacsonyabb, mint az elsőéveseké, a másodéveseké és ugyancsak alacsonyabb, mint a mesterképzés első évében részt vevőké. Ebben a tekintetben tehát a nyelvi szinttel azonos motiváció mutatható ki. Ennek oka abban áll, hogy a harmadévesek a diplomázás szakaszában vannak, a mesterképzésben részt vevők pedig kétféle csoportra oszthatók (lásd fent „1. Nyelvi szint”).

3. Tanulási szituáció szintje

A tanulási szituáció szintjét képező motivációk közt megtalálhatók a tanárspecifikus és a csoportspecifikus összetevők.¹⁰ A kérdőívben a kurzusspecifikus összetevőkre a 12., 15. és 16. kérdések vonatkoztak, a tanárspecifikus összetevőket a 14. és 17. kérdések vizsgálták, a 25. kérdés pedig a csoportspecifikus összetevőkre vonatkozott.

3. táblázat

		Átlagérték			
Tanulási szituáció szintje	Kérdés sorszáma	BA 1	BA 2	BA 3	MA 1
	12	3,7037	3,8	2,5313	3
	14	4,7037	4,64	4,3438	5
	15	4,2037	4,48	3,625	4,6
	16	3,3333	3,04	3,0625	3,6
	17	4,0926	4,44	3,5313	4,2
	25	4,1482	4,44	4,0938	4,4
	Összesen	4,0301	4,14	3,5313	4,1333

¹⁰ Dörnyei 1994: 78.í

Ahogy a fenti táblázat is mutatja, a kurzusspecifikus tényezőket tekintve az alapképzés első- és másodéves hallgatói elégedettek a tananyaggal, a harmadévesek számára azonban ez már viszonylag kevésbé motiváló tényező. Az ELTE Kínai Tanszékén a modern kínai órákon a hallgatók a *New Practical Chinese Reader* 新实用汉语课本 tankönyveit használják. A tankönyvcsalád kötetei gyakorlatiasságuk és rendszerezettségük miatt elterjedtek, ám viszonylag régen íródtak, és néhány téma, kifejezés láthatóan idejét múlta. Ezek a könyvek a kezdő nyelvtanulók számára jó segítséget nyújtanak az alapok elsajátításában, a harmadéveseknek – különösen azoknak, akik Kínában is tanultak már, így több tananyaggal is megismerkedtek – azonban a tananyagot tekintve magasabbak az igényeik.

Az alapképzés első és második évében, valamint a mesterképzés első évében a hallgatók határozottan elégedettek a kínai nyelv-órákkal. Az alapképzés harmadik évében is elmondható ugyanez, ám már valamelyest csökken az elégedettség a többi évfolyamhoz képest. Ez ugyancsak érthető, hiszen jóllehet az ELTE Kínai Tanszékén a tanárok kiválóak, és a tanítás minősége magas, a Kínából visszatért diákoknak megvolt a lehetőségük anyanyelvi tanárokkal is megismerkedni, így a tanárokkal szemben támasztott elvárásaik is magasabbak. A tantermi atmoszférát valamennyi évfolyam általánosan úgy írta le, hogy nem érzi magát feszélyezve. Ez azt bizonyítja, hogy az ELTE Kínai Tanszékén, a kínai nyelv-órákon a diákok számára megfelelő tanulói környezetet biztosítanak. A tanárookra vonatkozóan minden évfolyamból magas motivációs értékekről számolhatunk be, különösen arra a kérdésre adott válaszokat tekintve, hogy „szeretem a kínaitanáromat”. Ez is igazolja a Kínai Tanszéken tanítók kiválóságát. A csoportspecifikus összetevők valamennyi évfolyamnál erős motivációt jelentenek. Összességében elmondható, hogy minden egyes évfolyamnál viszonylag magasak a tanulási szituáció szintjéhez tartozó motivációk. Az alapképzés harmadik évfolyamán valamivel alacsonyabb ez az érték, és ennek a fő oka az, hogy egy részüknek már van Kínából származó nyelvtanulói élménye.

A nyelvi szintű, a tanulói szintű, valamint a tanulás szituáció-szintű motivációk átlagértéke valamennyi évfolyamon nagyobb, mint 3, összességében tehát viszonylag erős motiváció mutatható ki. Az alapképzés első és második évében a tanulási motiváció szilárd és erős, az alapképzés harmadik évében, valamint a mesterképzés első évében azonban már nem olyan erős, mint a kezdő nyelvtanulók esetében. Érdeemes megfigyelni, hogy az alapképzés harmadik évében a hallgatók motivációs értéke alacsonyabb, mint az alapképzés első és második évfolyamán, és szintén alacsonyabb, mint a mesterképzés harmadik évfolyamán. Látható tehát, hogy a négy évfolyam közül a harmadévesek tanulási motivációja a legalacsonyabb.

Ösztönzési stratégiák

Minden szintű kínainyelv-tanuló a nyelvi szinten, a tanulói szinten és a tanulási szituáció szintjén viszonylag erős motivációt mutatott, illetve a nyelvi szinten az integratív motiváció átlagértéke nagyobb volt, mint az instrumentális motivációé. Gardner (1985) szerint jóllehet az integratív motiváció és az instrumentális motiváció egyaránt kapcsolódnak a tanulás eredményéhez, az integratív motiváció nagyobb hatással van a második idegen nyelv elsajátítására. „Általánosságban véve az integratív motiváció birtokában a tanulónak a második idegen nyelv tanulásakor világos tanulói célja van, mentálisan teljesen fel van készülve a tanulási folyamat során felmerülő esetleges nehézségekre, a tanulási motiváció nagyobb és hosszán tartóbb, az ilyen típusú tanulók tanulási eredménye a legjobb.”¹¹ Összességében nézve a tanulók meglévő motivációs szintje biztosítja a Kínai Tanszéken a kínainyelv-tanulás folytonosságát, mégis érdemes megvizsgálni, hogy ezen a szilárd, minden szinten kimutatható tanulási motivációs alapon hogyan ösztönözhetjük még jobban a diákokat.

A bevezetésben is szó volt róla, hogy a kínai szakon három szinten zajlik a hallgatók képzése: (1.) a BA-t elvégzett hallgatók általános kínai nyelvi készségekre tesznek szert, olyan szakmai területeken helyezkedhetnek el, ahol általános kommunikációs készségekre van szükség, például az idegenforgalomban stb.; (2.) az MA-t elvégzett hallgatók komplex nyelvi készségekre tesznek szert, lehetnek például szakmai fordítók vagy magas szintű konferenciatolmácsok; (3.) a doktori (PhD-) képzést elvégzett hallgatók magas szintű készségekre tesznek szert, a szakterületükön kutatásokat folytató sinológusok, Kína-szakértők lesznek. Egy közel százéves történettel rendelkező oktatási intézményben az ELTE Kínai Tanszékén láthatóan a hangsúly nem az általános kínai nyelvi készségeken van, hanem inkább a komplexebb készségek átadásán és a magasabb szintű sinológusképzésén. Jelen vizsgálatban a harmadéves diákok éppen e között a két szint közötti határon vannak. A harmadéves diákok motivációja egybevág a Kínai Tanszék azon céljával, hogy magas szintű tudással rendelkező kutatókat képezzen. A vizsgálat eredménye világosan mutatja, hogy a kínai tanulók közül az alapképzés harmadévében és a mesterképzés első évében részt vevők motivációjának összértéke valamennyi szinten alacsonyabb, mint az első- és másodéves kezdő tanulóké, valamint az alapképzés harmadévében a tanulói motiváció átlagértéke valamennyi szinten alacsonyabb, mint az első- és másodévesben, és szintén alacsonyabb, mint a mesterképzés első évében. Jelen vizsgálat kérdőívének eredményét a felsőfokú nyelvtudással rendelkező harmadévesekre és a mesterképzésben részt vevő elsőéves hallgatókra vonatkozóan nem láthattuk előre.

¹¹ Cheng 2018: 159.

Általánosságban véve az mondható el, hogy a tanulás elmélyülésével a tanuló tanulási motivációja folyamatosan erősödik, különösen az integratív motiváció, jelen vizsgálat eredménye azonban ezzel éppen ellentétes. Az a kérdés tehát, hogy hogyan ösztönözzük a harmadévesek motivációit, igen fontossá vált.

Először is a tananyag használatát a folytonosság szem előtt tartása mellett változatosabbá kellene tenni, törekedve a differenciált oktatásra. Az alapszak harmadéves diákjait külön kellene tanítani aszerint, hogy tanultak-e Kínában, illetve a két csoportnak különböző tananyagot kellene használnia. Azok a diákok, akik másodév után nem mentek Kínába, tovább használhatják a *New Practical Chinese Reader* 新实用汉语课本 tankönyvet, ezzel biztosítva az elsajátítandó tartalom folytonosságát és rendszerezettségét. A Kínából visszatérő diákok esetében viszont teljeskörűen elemezni kellene, hogy a Kínában eltöltött egy év után milyen a helyzetük, és ehhez megfelelő tananyagot kellene választani. A megfelelő tananyagot nemcsak a nehézségi szint határozza meg, hanem a tartalom korszerűsége és egyéb tényezők is.

Másodsor: módosítani kellene a mesterképzés irányát. A Kínai Tanszék mesterképzése a sinológusképzést helyezi a középpontba, 2015-ben a Kínai Állam Hanban Intézetének támogatásával megalakult a kínaitanár-képző szak, így elkezdődött a tanárképzés is. Jelen kérdőív eredményéből látszik, hogy az „azért tanulok kínaiul, mert szeretnék Kínával kapcsolatos kutatást végezni” kérdés vonatkozásában valamennyi évfolyamnál a motivációs érték alacsonyabb, mint 3, és a kérdőívnek ez az egyetlen olyan kérdése, amelyik mindegyik évfolyam átlagértékében alacsonyabb, mint 3. Elmondható tehát, hogy a kezdő, a haladó és a felsőfokú nyelvtanulók egyaránt kevés érdeklődést mutatnak a Kínával kapcsolatos kutatások iránt. Ez az eredmény a kínai mesterképzés irányultságával ellentétes, ezért megfelelő változtatást kell végrehajtani és így ösztönözni a diákok tanulási motivációját. 2021 első felében az ELTE Kínai Tanszéke azt a döntést hozta, hogy megváltoztatja a mesterképzés irányultságát, a tanmenet kiegészül fordítói és egyéb gyakorlatorientált tartalommal. Az idén márciusban megtartott mesterképzésről szóló tájékoztató után már 44 diák jelentkezett a Kínai Tanszék mesterképzésére.

Harmadszor: a kérdőívben a „szeretnék kínai tanár vagy fordító lenni” kérdésre az egyes évfolyamok tanulói nem mutattak erős motivációt, különösen igaz ez a harmadéves tanulók esetében, ahol az átlagérték alig magasabb, mint 3. Azért, hogy még jobban elkülönüljön a tanárrá válás és a fordítóra válás iránti motiváció, jelen kérdőív mellé készült egy kiegészítés. Minden évfolyamból kiválasztottam egy csoportot, és a mintavételből kiderült, hogy a diákok több mint 70%-a a két lehetőség közül azt választotta, hogy fordító szeretne lenni. Ez is azt igazolja, hogy a fenti kérdésre azért kaptam alacsonyabb motivációt mutató válaszokat, mert a diákok nagy része nem akar tanár lenni.

Az ELTE Kínai Tanszéke 2015-ben elindított tanárképzése a Kínai Nyelvoktatási Tanács (Hanban) által felajánlott támogatás és ösztöndíj következtében valóban vonzóvá tette a tanári mesterképzést. Sajnos azonban 2020-ban a Hanban megszüntette ennek a programnak a támogatását, ez vezetett többek között ahhoz, hogy 2020 őszén lecsökkent a mesterképzésben részt vevők száma. Természetesen a fő ok a tanárok alacsony jövedelme Magyarországon. 2020 második felében a Kínai Idegen Nyelvi és Együtműködési Központ a Hanban irányítása alatt elindította a kínai önkéntes tanárok felvételének a programját, a jelentkezők azonban kizárólag kínai származású, nem kínai állampolgárok lehetnek. Ha az Együtműködési Központ ki tudná terjeszteni programját a magyarországi tanulókra, vagy még több kínainyelv-tanári állást hozna létre, akkor ez minden bizonnyal fokozná a tanulók tanulási motivációját, így előremozdítaná a kínai nyelv nemzetközi terjedését. Zhao Jinming 赵金铭 kiemelte: „A kínai mint idegen nyelv oktatásában a tanárokat hazaiivá kell tenni. Attól a naptól, hogy a kínai nyelvet hazai tanárok tanítják, a kínai nyelv elindul a világ felé.”¹²

Végül érdemes megfigyelni, hogy a harmadéves diákok nyelvi szintű instrumentális motivációja láthatóan alacsony. Ez érthető, hiszen a HSK-vizsga, az utazás, a kínaiakkal való barátkozás és az egyéb célok megvalósításával az ezekre vonatkozó motivációk eltűnnek. Ezért, hogy fennmaradjon a jó tanulási motiváció, és biztosítsuk a megfelelő tanulási hatékonyságot, a tanároknak bátorítaniuk kell a diákokat arra, hogy a különböző szakaszokon különböző célokat állítsanak fel, valamint fűzzék össze a rövid távú és a hosszú távú célokat, továbbá hogy az instrumentális motivációt integratív motivációvá alakítsák.

¹² Zhao 2014: 25.

Függelék

匈牙利大学生汉语学习动机问卷调查

Felmérés magyar egyetemisták kínainyelv-tanulási motivációjáról

一、基本信息Általános adatok

姓名 Név :	性别 Nem :
年龄 Életkor :	专业 Főszak :
学习汉语时间 Kínainyelv-tanulás időtartama :	
<input type="checkbox"/> 一年以内 Kevesebb mint 1 év ; <input type="checkbox"/> 一年到两年 1–2 év ; <input type="checkbox"/> 两年到三年 2–3 év ; <input type="checkbox"/> 三年以上 Több mint 3 év 。	

二、请选出你对下列陈述的认可程度

Kérem válassza ki az alábbi állítások az ön kínainyelv-tanulási motivációjára nézve milyen mértékben igazak.

1 = 完全不同意Egyáltalán nem értek egyet ; 2 = 不同意Nem értek egyet ;
 3 = 有点同意Részben egyetértek ; 4 = 同意Egyetértek ;
 5 = 完全同意Teljesen egyetértek.

1	汉语使用人数多，是一种很重要的语言。 A kínai nyelvet sok ember használja, nagyon hasznos nyelv.	1	2	3	4	5
2	中国经济发展很快，有国际影响力。 A kínai gazdaság gyorsan fejlődik, nagy nemzetközi befolyása van.	1	2	3	4	5
3	对以后找到一份好工作有帮助。 A kínai nyelv segítségemre lesz abban, hogy később jó munkát találjak.	1	2	3	4	5
4	家人或朋友建议我学习汉语。 Családom vagy barátaim javasolták, hogy tanuljak kínaiul.	1	2	3	4	5

5	我想去中国学习或者找工作。 Szeretnék Kínában tanulni vagy munkát keresni.	1	2	3	4	5
6	我想去中国旅游。 Szeretnék Kínában utazgatni.	1	2	3	4	5
7	中文很难，我想挑战自己。 A kínai nyelv nehéz, szeretem kihívások elé állítani magam.	1	2	3	4	5
8	中匈两国关系友好，学习汉语很有必要。 Kína és Magyarország kapcsolata jó, a kínai nyelvet ezért szükséges megtanulni.	1	2	3	4	5
9	会说汉语，周围的人都会觉得我很厉害。 A környezetemben élő emberek azt gondolják, hogy menő vagyok, ha tudok kínaiul beszélni.	1	2	3	4	5
10	汉语语音很好听。 A kínai nyelv hangzása szép.	1	2	3	4	5
11	汉字很漂亮，很有意思。 A kínai írásjegyek szépek és érdekesek.	1	2	3	4	5
12	我喜欢使用的教材。 Szeretem a tankönyvet, amelyből tanulunk.	1	2	3	4	5
13	我想交更多的中国朋友。 Szeretnék több kínai barátot szerezni.	1	2	3	4	5
14	我喜欢我的汉语教师。 Szeretem a kínai tanáromat.	1	2	3	4	5
15	汉语课不枯燥，很吸引我。 A kínai órák nem unalmasak, érdekesek számomra.	1	2	3	4	5
16	汉语课让我很轻松，不紧张。 A kínai óra ellazít, nem érzem feszélyezve magam.	1	2	3	4	5
17	老师的鼓励让我有信心学习汉语。 A kínai tanárom biztatásának köszönhetően úgy érzem, meg tudok tanulni kínaiul.	1	2	3	4	5

18	我想通过HSK考试。 Szeretnék átmenni a HSK-vizsgán.	1	2	3	4	5
19	我想多学一门外语。 Szeretnék megtanulni még egy nyelvet.	1	2	3	4	5
20	中国影视书籍等的影响。 Kínai filmek, könyvek stb. hatása.	1	2	3	4	5
21	我对中国历史、文化、艺术和美食等感兴趣。 Érdekel a kínai történelem, irodalom, művészet, konyha stb.	1	2	3	4	5
22	我对当代中国的政治、经济和教育感兴趣。 Érdekel a modern kínai politika, gazdaság és oktatás.	1	2	3	4	5
23	我想成为一名汉语教师或翻译。 Szeretnék kínaitanár vagy -fordító lenni.	1	2	3	4	5
24	我对中国人的思维方式很感兴趣。 Érdekel a kínai emberek gondolkodása.	1	2	3	4	5
25	班级学习氛围很好，跟其他同学相处愉快。 Az csoportban a légkör jó, a csoporttársakkal jól kijövök.	1	2	3	4	5
26	为了在匈牙利和中国人做生意。 Azért tanulok kínaiul, mert szeretnék Magyarországon kínaiakkal üzletelni.	1	2	3	4	5
27	为了从事对中国的相关研究。 Azért tanulok kínaiul, mert szeretnék Kínával kapcsolatos kutatást végezni.	1	2	3	4	5
28	促进中匈交流。 Szeretném előremozdítani a kínai-magyar kapcsolatokat.	1	2	3	4	5

Felhasznált szakirodalom

- Dörnyei Zoltán 1994. *Motivation and motivating in the foreign language classroom [J]*. The Modern Language Journal 78.3: 273–284. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4781.1994.tb02042.x>
- Cheng Yiyang [成宜阳] 2018. *Butong shuiping hanyu xi de zhe de dongji yu taidu yanjiu [不同水平汉语习得者的动机与态度研究]*. Yuyan Jiaoxue Yanjiu [语言教学研究] 03: 159.
- Gareth, Jones – George, Jennifer 2000. *Contemporary Management*. New York: Irwin, McGraw-Hill.
- Gardner, R. C. – Lambert, W. E. 1972. *Attitudes and Motivation in Second-Language Learning [M]*. Rowley, Mass: Newbury House.
- Li Boling [李柏令] 2013. *Di er yuyan xide tonglun [第二语言习得通论 [M]*. Shanghai: Shanghai jiaotong daxue chuban she [上海交通大学出版社].
- Zhao Jiming [赵金铭] 2014. *Hewei guoji hanyu jiaoyu „guoji hua” „bentu hua” [何为国际汉语教育“国际化”“本土化” [J]*. Yunnan shifan daxue xuebao (duiwai hanyu jiaoxue yu yanjiuban [云南师范大学学报（对外汉语教学与研究版）] (2): 24–31.
- Az ELTE Bölcsészettudományi Kar Távol-keleti Intézet honlapja. <http://tavolkeletiintezet.elte.hu/index.php?menu=main> (utolsó letöltés: 2021. december 7.).

VÖRÖS ERIKA

Kígyókultusz Cheju szigetén a *ponp'uri*-k tükrében

Abstract

The Characteristics and Changes of Snake-worship on Cheju Island Examined through *Ponp'uri* Literature

Korean religion and folklore are abundant in legends and beliefs about the serpent. Cheju island is a particularly precious source of information about snake-worship, not only because its relative isolation from the mainland enabled it to preserve certain beliefs longer than the peninsula, but also because its distinctive, indigenous culture gave rise to a peculiar belief-system by adopting elements from the outside world. We also have more information on the snake-lore in Cheju due to the accounts of Confucian officers delegated to the island and, more importantly, the body of specific shamanic narratives, the *ponp'uris*. *Ponp'uris* – origin stories of the worship of certain deities or shrines, recited during shamanic rites (*kut*) – are invaluable sources for research. Not only do they reflect historical and religious events, but also the endeavour of Cheju people to interpret and come to terms with these tendencies. Through *ponp'uris* and rituals associated with them people could respond to these situations, and even if only symbolically, restore order: they could release suppressed resentment and pain, and overcome Confucianist oppression by expressing their cultural identity, or adopt elements of other beliefs in order to survive.

Keywords: snake worship, *ponp'uri*, Cheju shamanism, household deity, öp, ch'ilsöng faith, Big Dipper

A kígyó alakjához fűződő vallásos elképzelések a világ számos területén megfigyelhetők.¹ Habár a kígyó a Bibliában a bűnbeesést előidéző, negatív szerepben tűnik fel, hitvilágtól függően arra is találunk példát, hogy a kígyót kettős természetű vagy akár jótékony lényként közelítik meg. Mindez könnyen érthetővé

¹ A tanulmányban a koreai nevek és szakkifejezések latin betűs jelölésére a McCune–Reischauer-átírást használom, a sinokoreai kifejezések esetében pedig a kínai írásjegyeket is feltüntettem. A koreai nyelvű tanulmányok szerzőinek nevét úgy adom meg, ahogyan az a publikációikban szerepel. A klasszikus kínai nyelven íródott szövegekből származó idézetek esetében az eredeti, kínai írásjegyeket használom.

válík a kígyó mint élőlény természetében rejlő kettősség tükrében. A kígyók számára a szárazföld, a víz vagy a föld alatti üregek egyaránt élettérként szolgálnak, ami vallásos szemszögből értelmezhető a világ rétegei – az alsó, a középső és a felső világ – közötti szabad átjárás képességeként. Az indiai mitológiában megjelenő *nāga*-khoz hasonlóan a kígyó alakú istenségek gyakran szoros kapcsolatban állnak a vízzel, és mivel az emberiség számára a víz maga is kettős – áldásos és ártó – természettel rendelkezik, ez a kettősség a kígyó természetében is visszatükröződik. A kígyó különös megjelenése, halált hozó mérge régtől fogva félelmet kelthetett az emberekben, a gabonát dézsmáló rágszálók pusztítása révén ugyanakkor hasznos szerepet is betölthetett a számukra, ezért számos kultúrában gabonaistenségként vagy termékenységistenként tisztelték. Sőt ciklikus vedlései révén nemcsak az újjászületés képzetét kelthette az emberekben, de mérgeének orvosságként való alkalmazhatósága is hozzájárulhatott, hogy a gyógyítás szimbólumává vált. Az újjászületéssel, örök élettel való asszociáció vezethetett ahhoz is, hogy számos területen lélekszimbólumként, különösen az elhunyt ősök lelkeként tekintettek rá, emellett gyakran a ház és a család jólétéért felelős házvédő szellem szerepkörében jelenik meg. Hasonló jelenséget figyelhetünk meg Korea esetében is.

Koreában a kígyó szerepet játszik többek között a természeti jelenségek és a történelmi-mitológiai hősök kultuszában. Ilyenkor gyakran védelmező szerepben tűnik fel, például a falvak szent fájának, a *tangsannamu*-nak 당산나무 (堂山樹) őrzőjeként vagy a királyok és sírjaik védelmezőjeként.² Emellett, a buddhizmus *nāga*-król alkotott elképzelése is gazdagította alakját.³ A legismertebb mégis talán

² A történelmi személyiségek tiszteletével kapcsolatban a *Samguk yusa* 삼국유사 (三國遺事) történeteit érdemes megemlíteni. A szöveg 1. kötetének „Csodák 1.” (*Kii cheil* 기이 제일, 奇異第一) fejezetében található „Shilla alapítója, Hyökköse király” (*Shilla shijo Hyökkösewang* 신라 시조 혁거세왕, 新羅始祖 赫居世王) című történet szerint a király uralkodásának 61. évében az égbe emelkedett, majd hét nappal később teste aláhullott, és szétszóródott a földön. Amikor az emberek egy sírba akarták temetni a maradványokat, egy hatalmas kígyó jelent meg, hogy megakadályozza ezt. A király testének öt darabját ezért öt különböző sírban helyezték el, amelyeket Kígyósírnak (Saring 사릉, 蛇陵) neveztek el. A *Samguk yusa* 2. kötetének „Csodák 2.” fejezetében található „A 48. uralkodó, Kyöngmun nagy király” (*Sashipp'al Kyöngmun taewang* 사십팔 경문대왕, 四十八 景文大王) című történet arról számol be, hogy számtalan kígyó gyűlt össze esténként a király hálószobájának közelében. Amikor az udvarhölgyek el akarták zavarni őket, a király megállította őket mondván, hogy a kígyók nélkül nem tud nyugodtan aludni. A feljegyzés szerint a király mellkasát kígyók borították, amikor aludt. A „Feljegyzések Karak államról” (*Karakkuk-ki garakgukgi*, 駕洛國記) című történetben Kaya 가야 (伽倻) állam Suro 수로 (首露) királyának sírját sírrablók akarták kifosztani, amikor egy hatalmas, villámtekinetű kígyó jelent meg, majd néhány rabló halálra marásával elűzte a támadókat. Az utóbbi két történetben a kígyók egyértelműen védelmező szerepet játszanak. Kyöngmun király esetében a *hwarangok* 화랑 (花郎) szimbólumának is tartják őket, míg Pak Hyökköse 박혁거세 (朴赫居世) történetében feltételezik, hogy egy kígyót tisztelő politikai csoportosulást jelképeznek (Kang 2010: 17–19).

³ A buddhizmusban a *nāga*-k a Tan védelmezőiként, illetve Buddha-ereklyék vagy szútrák

a kígyó házvédő szellemként való szerepköre, amely a Koreai-félszigeten az *öp* 업 (業) nevű istenség alakjában nyilvánul meg, Cheju (Csedzsü) szigetén pedig egy adott család ősenek tiszteletéből gyakran közösségi kultusszá is fejlődött.

Cheju szigete (Cheju-do 제주도, 濟州島)⁴ különösen fontos a kígyótisztelet kutatása szempontjából, hiszen a sziget viszonylagos elzártsága miatt itt tovább megmaradhattak olyan hiedelmek, amelyek a félszigeten már eltűntek. Ezenkívül a szárazföldtől eltérő, őshonos kultúrája a félsziget hiedelmeivel összeolvadva sajátos hiedelemrendszert hozott létre. A cheju-i hitvilág kutatásakor a terepmunka mellett jelentős forrásként szolgálnak a központi kormányzat hivatalnokai által készített helyrajzi leírások, valamint a sámánisztikus narratívák egy sajátos csoportja, az úgynevezett *ponp'uri*-k 본풀이 (本풀이). Ezeket az adott istenség tiszteletének kezdetét elbeszélő eredettörténeteket sámánikus szertartásokon (*kut* 굿) adják elő, és a segítségükkel egészen a Chosön-korig (1392–1897) visszakövethetjük a hiedelmeket. Különösen értékes anyagnak számítanak, mivel nemcsak történelmi és vallástörténeti események tükröződnek vissza bennük, hanem a cheju-i emberek azon törekvése is, hogy ezeket a folyamatokat értelmezzék és feldolgozzák.

Mielőtt azonban a *ponp'uri*-k témájára rátérnék, szeretném röviden bemutatni a félsziget kígyókultuszát.

Kígyótisztelet a koreai szárazföldön

A koreai kígyótisztelet egyik legismertebb formája az *öp* 업 (業) vagy *öpshin* 업신 (業神) néven emlegetett házi istenség. Koreában a házvédő szellemek széles

örzőiként jelennek meg. Alakjuk a hindu mitológia dárgakövet őrző, kobra alakú vagy félig ember-, félig kígyóalakban ábrázolt vízistenségeire vezethető vissza. Ambivalens természetük miatt szimbolikusan a megvilágosulatlan tudat zabolátlan erőit jelenítik meg, amelyek a gyakorlás által a megvilágosodás eszközeivé válhatnak. Ez alapján gyakori motívum a kelet-ázsiai narratívákban, hogy egy szereplő negatív késztetései – többnyire kapzsisága vagy érzéki vágya – hatására kígyóvá válik, vagy kígyóként születik újjá. A *nāga*-k pozitív aspektusát Kelet-Ázsiában többnyire sárkány alakban ábrázolják.

⁴ Cheju Dél-Korea legnagyobb szigete (1388,2 km²), amely a félszigettől körülbelül 80 kilométerre délre helyezkedik el a Kelet-kínai-tengerben. A szubtrópusi éghajlatú, vulkanikus eredetű szigeten található Dél-Korea legmagasabb hegye, a Halla-san 한라산 (漢拏山). Jelenleg független igazgatású tartomány, ám a történelem során a félszigethez való viszonya az önállóságtól kezdve a részleges autonómián alapuló hűbéres viszonyon át a teljes alávetettségig sok változáson ment keresztül. Politikai és földrajzi izoláltsága miatt a sziget mind kulturálisan, mind nyelvileg erősen elkülönül a félszigettől. A cheju-i nyelvjárást, amelyet egyes nyelvészek külön nyelvnak tartanak (és az UNESCO is külön nyelvnak ismert el), ma már alig 5-10 ezer ember beszéli. Sámánikus hagyományai is sok tekintetben eltérnek a szárazföldétől, ugyanakkor mind nyelve, mind hitvilága sok archaikus vonást őrzött meg magában.

tárházát találjuk. Közéjük sorolhatjuk többek között a családfővel szoros összefüggésben álló házi főistenséget (ún. *söngjushin* 성주신, 城主神), az elhunyt családtag(ok) nyughatatlan lelkét reprezentáló „ősistenséget” (*chosangshin* 조상신, 祖上神), a „tűzhely királyát” (*chowangshin* 조왕신, 竈王神), a gyermekáldásért felelős úgynevezett „hármás istenséget” (*samshin* 삼신, 三神), a telekre vigyázó „házhely urát” (*t’öjushin* 터주신, 土主神) vagy éppen az árnyékszék istenségét (*ch’ükshin* 축신, 廁神). Ezen istenségek mindegyike önálló hatás- és szerepkörrel vagy a felügyelete alá tartozó házrésszel rendelkezik. Találunk köztük a „hármás istenséghez” hasonlóan buddhista vagy a „tűzhely királyához” hasonlóan kínai hatásra kialakult istenségeket is, ezért a sokféleség egyik okának Korea vallási szinkretizmusát, illetve sokszínűségét is tekinthetjük. A házi istenségek közé soroljuk a többnyire kígyóalakú *öp* istenséget is, amelynek szerepköre a család vagyoni helyzetének a felügyeletére korlátozódik.

Habár ez az istenség menyét, varangy vagy ember alakban is megjelenhet, a leggyakoribb formája mégis a kígyó. Az *öp* sinokoreai kifejezés eredetileg ’mesterség, üzlet’ jelentéssel rendelkezik, amelyhez időnként hozzacsatolják az ’istenség’ jelentésű *shin* kifejezést. *Chik’imi* 지킴이, *chik’im* 지킴 (’őrző’), *chipchik’im* 집지킴 (’házvédelmező’) néven is emlegetik, és elsősorban a család vagyonaért felelős. Úgy tartják, hogy ha a házhoz tartozó *öp* világgá megy, az a család romlását vonja maga után, vagy jelentős változást idéz elő a család életében. A hétköznapiak során ritkán látható, ha azonban véletlenül megpillantja valaki a családból, azt többnyire rossz előjelnek tekintik. Jellegzetessége még, hogy a többi házi istenséghez képest ezoterikusabb, titkos természettel bír. Kim Myung-ja 김명자 1997 és 1999 között végzett terepmunkája során például azt tapasztalta, hogy adatközlői igen gyakran megtagadják, hogy közvetlenül beszéljenek az *öpről*, mondván, hogy „nem szokás arról beszélni”.⁵

Az *öp* kultusz esetében a tisztelet tárgya a kígyó, amelyről úgy tartják, hogy a házhoz tartozó fészkerben vagy raktárban lakik, ám emellett más istenségekhez hasonlóan gyakran tisztelik egy szimbolikus tárgy képében. Az ilyen szimbolikus tárgyakat Koreában *shinch’e*-nek 신체 (神體, ’az istenség teste’) nevezik, amely az *öp* esetében egy szénakazlat idéző szalmagúla (*öpkari* 엽가리, 葉加里) vagy agyagurna (*öphangari* 엽항아리, 葉항아리), amelynek belsejében egyes esetekben gabonát vagy pénzt helyeznek el. Nagyobb ünnepek idején vagy szezonálisan szertartás keretében gőzölt rizssüteményt, rizsbort, vizet, illetve szárított tőkehalat ajánlanak fel neki.

Az Andong⁶ környéki *yongdanji* 용단지 (龍단지, ’sárkányurna’) az *öp* regionális változatának tekinthető, és alakja sokszor összemosódik vele. A *yongdanji* egy sárkányként elképzelt istenséget megtestesítő urna, ám a kife-

⁵ Kim 2001: 76.

⁶ Észak Kyöngsang-tartomány (Kyöngsangbuk-do) székhelye.

jezés egyben az istenség megnevezésére is szolgál. Helyileg a házban ott található, ahol a gabona általában a háztartásba kerül: a konyhában, a raktárban, a belső lakószoba felső tárolópolcán, a hátsókert eresze alatti területen vagy a hátsó udvaron. A *yongdanji*-t sokszor két entitásként, házaspárként képzelik el. Mezőgazdasági falvakban a sárkány az időjárást uraló vízistenként jelenik meg, amelynek patakparton vagy tengernél áldoznak, házi istenséggént pedig a kút istenségeként. A *yongdanji* a mezőgazdasági sárkányisten összeolvadása a kígyó alakú házi istenséggel, az *öppal*, amelynek vagyont felügyelő szerepe a víz és eső mezőgazdaságban betöltött szerepére vezethető vissza.

A fenti jellegzetességek alapján látható, hogy az *öp* a házra, családra vigyázó egyfajta védőszellem, amely a termékenységével, bőséggel szoros kapcsolatban áll. A kígyószellemet szimbolizáló szalmagúla, a felajánlásként használt rizs-sütemény és a rizsbor mind szoros kapcsolatban áll a gabonával, különösen a rizzsel. Koreában a rizstermesztés képezi a mezőgazdaság alapját, az ily módon nyert rizs pedig a koreai nép alapélelmiszere. A létfenntartással közvetlenül összefüggő rizs kultikus jelentőségre tett szert, és a bő termésért végzett vallásos rítusok egész sora összpontosult a szent táplálék köré. A rizst és a rizsből készült élelmiszereket nemcsak áldozati ételekként használták, de a *saekkijul*hoz 새끼줄 vagy a *pyötkarittae*-hez 벗가릿대 hasonló,⁷ rizsszalmából készült, rituális tárgyi kultúra is rendkívül gazdag. A *paekkabaphoz* 백가밥 és *chultarigi*-hez 줄다리기 hasonló, rizsszalmával vagy gabonával összefüggő mágikus szokásokra is számos példát találunk.⁸

A rizsszalmát a hétköznapi élet során is széleskörűen használták, például a zsúpfedeles háztetők kialakításánál. A hagyományos koreai házak kőből, fából vagy agyagból épültek, ezért ideális fészekrakó helyet képeztek a vadon élő állatok számára is. Jellegzetes példa, hogy mivel a zsúpfedeles házak teteje rizsszalmából készült, a kígyók gyakran a háztető alá fészkeltek be. Emellett, aratás után az udvar egy szegletében felhalmozott szalmakazal vagy a téli hideg ellen gyűjtött tűzifarakás is vonzó lakhelyet képezett az élelem után kutató kígyók számára, amelyek a házakba tévedve később ott ütötték fel tanyájukat. Különösen a jó módú házaknál, hiszen a bőséges rizstermés automatikusan több szalmakazal

⁷ A *saekkijul* szent terek határát kijelölő rizsszalma kötél, a *pyötkarittae* ('szalmakazal pózna') pedig egy rituális pózna, amelynek csúcsára különféle gabonákat helyeznek el zsákokban. A *pyötkarittae*-t az első holdhónap teliholdján emelik, majd a második holdhónap első napján döntik le, amikor is a zsákokban lévő gabonák állapota alapján igyekeznek megjósolni az évi termést. Van olyan elképzelés is, amely szerint az *öpnak* emelt szalmagúla valójában ennek a *pyötkarittae*-nek a mintájára készült (Kim 1999: 69).

⁸ A *paekkabab* ('száz ház rizse') az első holdhónap teliholdján végzett népszokás, amikor a gyerekek öt gabonából készült rizst gyűjtenek különböző házaktól, annak elfogyasztásától pedig betegségmegelőző és szerencsehozó hatást remélnék. A *chultarigi* rituális koreai kötélhúzás, amelynek kimenetelét az évi termésre vonatkozó előjelnek tekintik.

jelenlétét vonta maga után. Emiatt a számos szalmakazlat felhalmozó, gazdag házaknál valószínűleg a bálákat fészekrakó helyként használó kígyók száma is több volt. Előfordulhatott az is, hogy a házakba tévedő állatok az emberek szeme előtt vagy táplálékszerzés céljából a pajtához és fészkerhez hasonló, elzárt helyekre bújtak. A fentiek alapján láthatjuk, hogy a népi hitvilágban az *őp* istenség lakhelyének tekintett házrészek, illetve az istenséget szimbolizáló tárgyak megegyeznek a valóságban a házba költözött állatok élőhelyeivel, illetve annak mintájára alakították ki őket: a háztető eresze alatti terület, a fészker, a raktár, a rizstároló urna, a rizseszsák, a gabonahalom, a szalmakazal és a farakás.

Mivel a jómódú házakban az elraktározott gabona is sok volt, ennek megfelelően a gabonát dézsmáló rágcسالók és egyéb kártevők száma is nagyobb lehetett. A rágcسالókon élő kígyók természetes módon a prédában gazdag helyekre gyűlnek, nem csoda ezért, hogy a gabona közelében gyakran jelentek meg kígyók, amelyek a kártevőkre vadászva védelmezték a gabonát. A lakóházak meghatározott helyeire betelepülő állatok valószínűleg azért válhattak a jólétért felelős istenség megjelenési formájává, mert a gazdag házak raktáraihoz hasonló, gabonában bővelkedő helyeken gyakran lehetett találkozni velük. Az *őp* kultuszban a szalmagúla, illetve az agyagurna (rizsesurna) pedig azért válhatott az *őp* istenséget szimbolizáló tárggyá, mert ehhez hasonló helyeken a valóságban is gyakran lehetett kígyót találni.

Ha a házra rossz év köszöntött, és így a gabona megfogyatkozott, akkor természetes módon a szalmabálák száma is csökkent. Az egerek, rovarok és fecskék táplálék híján továbbálltak a táplálékban bővelkedő gazdag vagy az adott évben jó terméssel rendelkező házakhoz. A kártevők eltűnése, valamint a szalmakazlak számának csökkenése egyben a kígyóhoz hasonló hasznos állatok életfeltételeinek romlását is jelentette, ennek következtében ezek a kedvezőbb feltételekkel rendelkező helyek irányába mozogtak. Ezt a jelenséget megfigyelve az emberek úgy értelmezhatték, hogy az *őp* istenség távozása okozza a ház romlását, míg a jómódú ház az *őp* beköltözésének köszönheti gazdagságát. A gabona és rizsszalma tehát nemcsak a mindennapi élet során, de a hiedelemvilágban is rendkívül fontos szerepet töltött be, amely az *őp* kultusszal szoros összefüggésben állt.⁹

A modernizáció, a materiális világkép, a kereszténység terjedése, valamint a hagyományos házstruktúra átalakulásának következtében más koreai házi istenségek kultuszához hasonlóan az *őp* kultusza is nagyrészt eltűnt a gyakorlatban. A koreai kutatók terepkutatási anyagai azonban a kilencvenes, sőt még a kétezres évek elejéről is rendelkezésre állnak, ami arról tudósít, hogy ha hanyatló formában is, de a kígyóistszetelet egészen a közelmúltig fennmaradt.

⁹ Gim 2016: 100–117.

Kígyókultusz Cheju szigetén

Koreán belül különösen szembetűnő Cheju szigetének kígyókultusza. Erre vonatkozóan nemcsak számos írásos feljegyzés maradt ránk, de szóbeli hagyomány útján az adott istenségek tiszteletének kezdetét elbeszélő eredettörténetek, úgynevezett *ponp'uri*-k ('az eredet feltárása') is rendelkezésre állnak.

A történeti jelentőségű helyrajzi művek közül említést érdemel a *Cheju p'ungt'orok* 제주풍토록 (濟州風土錄, 'Cheju helyrajzi feljegyzései', a Chosŏn-kor közepe), a *Cheju p'ungt'ogi* 제주풍토기 (濟州風土記, 'Cheju helyrajzi leírása', XVII. sz.), valamint a *T'amnaji* 탐라지 (耽羅志, 'Tamna helyrajza', 1653).

A Kim Chŏng 김정 (金淨, 1486–1521) által írt *Cheju p'ungt'orok*ban a következő feljegyzést találjuk: „Helyi szokás szerint igen félik, és istenségként tisztelik a kígyót. Ha megpillantják, akkor alkoholos itallal áldozva imádkoznak hozzá. Sem elűzni, sem megölni nem merik.”¹⁰ Az Yi Wonjin 이원진 (李元鎭, 1594–1665) által összeállított *T'amnaji* megerősíti, hogy Cheju „földjén nagyon sok a kígyó, ha lakosai szürke kígyót látnak, akkor Ch'agwi 차귀 (遮歸) istenségének tekintik, megölését pedig tabunak tartják”.¹¹ Ch'agwi a Cheju városhoz tartozó Kosan-ri körzet egykori faluvédő szentélyének a neve. Az elnevezés eredetét sokan a „kígyódémon” kifejezésre vezetik vissza.¹² Továbbá, az Yi Kŏn 이건 (李健, 1614–1662) által írt *Cheju p'ungt'ogi*-ban a következő feljegyzést olvashatjuk: „A szigeten élők, ha bármilyen kígyót meglátnak, akkor *pugun* (부군, 府君) istenségnek¹³ nevezik, és minden esetben hántolt rizst és tiszta vizet hintve imádkoznak hozzá. Semmiképpen nem ölik meg.”¹⁴

A cheju-i kígyótisztelet egyik jellegzetessége, hogy az őshonos, cheju-i istenségek mellett nagy számban találunk olyanokat, amelyeknek a kultusza a szigeten kívülről érkezett. Emellett, a cheju-i kígyótiszteletben markánsabban fellelhetők az őstisztelet vonásai, mint a félszigeten, ahol az őstiszteletet a konfucianizmus összlemélete határozta meg. Fontos megemlíteni ugyanakkor, hogy Cheju esetében az „ős” megnevezés nem minden esetben jelent vérségi köteleket az istenséggel. A család olyan védőszellemeit is így nevezik, amelyeket

¹⁰ 俗甚忌蛇 奉以爲神 見卽呪酒 不敢驅殺. *Cheju p'ungt'orok*, Koreai Klasszikusok Központi Adatbázisa: <http://db.itkc.or.kr> (Utolsó letöltés: 2019. május 12.) (Kang 2016: 206).

¹¹ 地多蛇 若見炭色蛇 則以爲遮歸之神 禁不殺 (Kang 2010: 2).

¹² Többek között Akiba Takashi 秋葉陸, a koreai folklór egyik korai japán kutatója. A nevet ilyenkor a 蛇鬼 kínai írásjegyekre vezetik vissza, amelyeknek standard koreai kiejtése *sagwi*. A Ch'agwi-szentély nevét a 遮歸 írásjegyekkel írják jelenleg (Chin 1978: 110).

¹³ A név magyarázatára lásd „A cheju-i történelem a kígyóistenségek eredettörténeteinek tükrében” című fejezetet.

¹⁴ 島人則勿論蟒蛇 見之 輒謂之府君神靈 必以精米淨水 灑而祈之 切不殺害. *Cheju p'ungt'ogi* (online) (Kang 2016: 206).

a múltban egy vérrokon ős kezdett tisztelni, majd annak kultusza generációról generációra az utódokra szállt. Az ilyen istenségek tisztelete szoros kapcsolatban áll az őskultusszal, és többnyire a család jólétéért, a családi üzlet vagy foglalkozás virágzásáért felel.

A félsziget *öp* kultuszával szemben a szigeten a kígyó házvédőistenség-funkciója mellett a mai napig megfigyelhető a közösség faluvédő istenségeként való szerepköre is. A szigeten ezért kígyó alakú istenségeknek emelt szentélyeket is találunk, amelyek eredete gyakran egy adott család ősként tisztelt kígyószellemére vezethető vissza. A cheju-i kígyótisztelet összességében sokkal összetettebb jelenség, mint jelenleg a szárazföldön megfigyelhető *öp* kultusz, és nagy vonalakban a következő hiedelmekre bonthatjuk fel:

1. A Kimnyöng-barlang (Kimnyöng-gul 김녕굴, 金寧窟) legendája¹⁵
2. Ch'ilsöng hit 칠성 (七星)
3. A T'osan Yödüret-szentély (T'osan Yödüret-tang 토산 여드렛당, 토산 여드렛堂) kultusza¹⁶
4. A Ch'agwi-szentély (Ch'agwi-dang 차귀당, 遮歸堂) kultusza¹⁷

A legtöbb forrás a *ch'ilsöng* hitről és a T'osan falubeli Yödüret-szentély kultuszáról áll rendelkezésre, ezért a jelen tanulmány elsősorban ezeket mutatja be, ám a cheju-i történelemről szóló részben említést teszek a másik két hiedelemről is, amelyeknek mára már csak az emléke maradt meg.

A cheju-i *ch'ilsöng* hit

A szigeten *ch'ilsöng* 칠성 (七星) vagy *pugun ch'ilsöng* 부군칠성 (府君七星, illetve 富君七星)¹⁸ néven ismert kígyószellemet háromféle formában tisztelik: egy adott családban ősként tisztelt istenségként, egy adott falu szentélyében kollektíven tisztelt védőistenségként, valamint a sziget minden háztartásában általánosan tisztelt istenségként. Hozzá kell tennünk ugyanakkor, hogy ezek a kategóriák nem különülnek el élesen, mivel gyakori, hogy egy család ősének kultusza kibővül, ezért a falu szentélyében kollektíven is elkezdnek számára szertartásokat rendezni; ahogy az is előfordul, hogy egy adott szentély istenségének kezdenek el általánosan minden háznál áldozni.

¹⁵ Más néven Sagul 사굴 (蛇窟), azaz 'Kígyó-barlang'.

¹⁶ Sögwip'o-shi P'yosön-myön T'osan-ri.

¹⁷ Cheju-shi Han'gyöng-myön Kosan-ri. Jelenleg: Tangmogit-szentély (Tangmogit-tang 당목잇당, 당목잇堂).

¹⁸ A *ch'ilsöng* kifejezés szó szerinti jelentése 'hét csillag', amely a Göncölszekér koreai elnevezése. A Cheju-szigeti kígyótisztelet és a Göncölszekér kultuszának összefonódásáról lásd a tanulmány utolsó fejezetét.

A *ch'ilsöng*gal mint össel kapcsolatos *ponp'uri*-k és legendák között említ-
hetjük a következőket:¹⁹

- *Ko Taejang pon* ('Ko Taejang eredettörténete')
- *Sönül-ri An p'an'gwan Cheju p'an'gwan pon* ('A Sönül falubeli An bíró,
Cheju bírójának eredettörténete')²⁰
- *Yi-ch'it chosang pon* ('Az Yi család őseinek eredettörténete')
- *Haengwon-ri Im-daek chosang* ('A Haengwon-falubeli Im család őse')
- *Ongp'o-ri Chindo halmang chosang* ('Az Ongp'o falubeli Chindo-
nagyanya őse'),²¹
- *Urengi Shin-ssi chosang ponp'uri* ('Az Urengi falubeli Shin nemzetség
őseinek eredettörténete')²²

¹⁹ Összesen kilenc *ponp'uri*-t és legendát jegyeztek fel, amely a *ch'ilsöng* adott család őse-
ként való tiszteletének eredetéről szól. A felsoroltakon kívül ide tartozik még a *Naju kiminch'ang
chosang pon* 나주 기민창 조상본 (羅州饑民倉祖上本, 'A naju-i élelmiszersegély-hivatal is-
tenének eredettörténete') is, amelyet a szentélyben tisztelt istenségeknél mutatok be. Ebben az
esetben egyszerre családi ősként és a faluban kollektíven tisztelt *ch'ilsöng* istenségről van szó.

²⁰ A *Sönül-ri An p'an'gwan Cheju p'an'gwan pon* 선을리 안판관 제주판관본 (善屹里安
判官濟州判官本) azt meséli el, hogy ugyanazt a *ch'ilsöng* őst egymást követően két család is
szertartásokkal tisztelte. Története röviden a következő: Andongból Cheju-ra költözött három fiú-
testvér, majd itt találkozott a *ch'ilsöng*gal. A legkisebb fiú őseként fogadta el a kígyót, amelynek
következtében nemcsak meggazdagodott, de hivatalt is szerzett. Hiába lett azonban Cheju bírója,
a fiú egyre csak panaszkodott alacsony hivatala miatt. A *ch'ilsöng* őse rossz néven vette ezt, ezért
amikor a Ko klánbeli Ko Taejong sámán a házban szertartást végzett, a kígyó annak zsákjába bújva
elhagyta a házat. A fiú ezek után elszegényedett, a Ko család pedig meggazdagodott. A *Ko Taejang
pon* 고대장본 (más néven *Ko Taejong ponp'uri* 고대정보풀이, 高大靜本풀이) ugyanezt a tör-
ténetet meséli el a Ko család, illetve a híres sámán, Ko Taejong szemszögéből (Kang 2016: 198).

²¹ A *Haengwon-ri Im-daek chosang* 행원리 임택 조상 (杏源里林宅祖上) és az *Ongp'o-ri
Chindo halmang chosang* 옹포리 진도 할망 조상 (瓮浦里珍島할망祖上) egymáshoz nagyon
hasonló történetet mesél el: a hajótulajdonos Im család, illetve Chang család őse gabonával meg-
rakott hajóval utazik haza Cheju szigetére, ám a tengeren veszedelembe kerülnek. Egy nagy kígyó
jelenik meg, amely betömi a hajón keletkezett léket. Cheju szigetére érkezve az egyes családok
egy nőtagja (többnyire a nagyanya) felszólítja a kígyót, hogy amennyiben született ősiük, akkor
kússzon a szoknyájába. Mikor a kígyó így tesz, a gabonarakárban vagy a hátsó udvarban egy
kövekkel körülkerített fában kezdik tisztelni, a család pedig hamarosan meggazdagodik. Az *Yi-
ch'it chosang pon* 이칫조상본 (李칫祖上本) is hasonló történetet mesél el az I család őseről, ám
ebből hiányzik a tengeri veszedelem eleme: a kígyó egyszerűen a szállított gabonából kerül elő
(*Chejudo muga ponp'uri sajön* 1991: 696).

²² *Urengi Shin-ssi chosang ponp'uri* 우랭이 신씨 조상 본풀이 (牛嶺이愼氏祖上本풀이):
A Shin családbeli nagyapa kender- és gyapotkereskedőként járta a vidéket, mikor Shiri faluba
érve felelevenítette régi kapcsolatát egy ismerős asszonnyal. Minden áruját a nőnek adta, mire az
viszonyásul bőségesen ellátta gabonával. Mikor hazatérve kibontotta a gabonaszákot, egy kígyót
talált benne. *Ch'ilsöng* ősként kezdte tisztelni, így meggazdagodott, és élete végéig jólétben élt.
Urengi falu Uryöngi falut jelöli (Kang 2016: 201–202).

– *Kwi todŭn paeyŏm* ('A füles kígyó')²³

– *Yang Tonŏ-ne chosang* ('Yang Tonŏ családjának őse')²⁴

A fenti eredettörténetek mindegyike azt meséli el, hogyan kezdték el egy családnál ősükként tisztelni a kígyószellemet. A történetek váza a következő: A család egy őse kígyót talál, majd meggazdagodik, miután szertartásokkal tisztelni kezdi az állatot. A történetekben több ismétlődő motívumot is fellelhetünk. Először is, az a motívum, hogy a kígyó többnyire valamilyen gabona közül kerül elő, vagy a gabonarakárban áldoznak neki, a kígyó és a gabona közötti szoros kapcsolatot jelzi, tehát a termékenységgel összefüggő egyfajta gabonaistenségről beszélhetünk. Másodsor, az a jelenet, amikor a család egy nőtagja szoknyájába bugyolálja a kígyót az istenségnek mint összellemnek a szerepét erősíti meg. Harmadszor, az az elem, hogy a kígyó ősként való elismerése a család meggazdagodását vonja maga után, megerősíti, hogy a kígyó alakú istenség a vagyoniért, bőségért és jólétért felel. A füles kígyó és a Sönül falubeli An bíró eredettörténetén keresztül azt is megtudhatjuk, hogy amennyiben a kígyót nem megfelelően tisztelik, az akár el is hagyhatja a házat. Ebben az esetben természetesen a szerencse is elhagyja a családot.

A fent felsorolt elemek egyedül a kissé eltérő cselekménnyel rendelkező, Yang Tonŏ családjának őséről szóló történetben nem jelennek meg markánsan, ám ez az a történet, amelyben a legközvetlenebb összefüggés fedezhető fel az őskultusszal: a kígyót a konfuciánus megemlékező szertartásért (*chesa* 제사, 祭祀) cserébe, hálából adja ajándékba a család egyik őse.

Végül azt is érdemes megemlíteni, hogy több történetben a kígyó külső helyről származik: egy másik családtól, faluból vagy a szigeten kívülről kerül a családhoz. A Sönül falubeli An bíró eredettörténetének esetében a kígyó ugyan nem a szigeten kívülről származik, de a történetben szereplő testvérek a sárkánytiszteletről, illetve az *ŏp* kultusz sajátos formájának tekinthető *yongdanji*-

²³ *Kwi todŭn paeyŏm* 귀돌은 배염: A történet a Shin család meggazdagodását beszéli el. A nagyanya egy nap kölest kért kölcsön a Shihŭng falubeli aljegyző házától. Hogy a kölest malomkövön megőrölhesse, egy gyékényszőnyegre öntötte ki a gabonát, mire egy füles kígyó bukkan elő a zsákból. A nő a szoknyájába bugyolálta a kígyót, majd a gabonarakárban kezdte tisztelni. Ennek következtében a Shin család meggazdagodott, az aljegyző családja viszont tönkrement (Hyeon 1980: 851–853).

²⁴ *Yang Tonŏ-ne chosang* 양돈어네 조상 (梁돈어네祖上): A Kwangnyŏng-riben élő Yang Tonŏnak három felesége volt. Egy nap megemlékező szertartást akart tartani elhunyt apjának, ezért felkereste az első feleségét. Miután az asszony elutasította, a második feleségéhez fordult, aki egy kifogással szintén megtagadta, hogy áldozati ételeket készítson. A harmadik feleség egyszerű étellekkel, ám odaadó szívvel készítette elő a szertartást, ami annyira megnyerte az őt (elhunyt apósának) tetszését, hogy a babpasztás urnára egy kígyót helyezett. A kígyó később nagy vagyont és szerencsét hozott a házra (Kang 2016: 201–202).

tiszteletről híres Andongból származnak, ezért a kígyó alakú istenségek tisztelete nem lehetett ismeretlen a számukra.

Két *ponp'uri*-ban a kígyó a tengeri veszedelemben is segítséget nyújt az embereknek. Ezekben a történetekben a család ősei tengeri kereskedelemmel foglalkozó hajótulajdonosokként jelennek meg, így a *ch'ilsöng* ős a foglalkozással járó nehézségek elhárításában segédkezve is hozzájárul a család virágzásához. Nagyon hasonló a történetvezetése azoknak a *ponp'uri*-knak, amelyek egy adott faluvédő szentélyben tisztelt istenség eredetét mesélik el.

Ezek között említhetjük a Choch'ön-ri körzetben található Saek'ot-tang 새콧당 (새콧堂) istenét, amelynek eredettörténetét a *Naju kiminch'ang chosang pon na ju gi min chang chosang bon* (羅州饑民倉祖上本, 'A naju-i élelmiszersegély-hivatal istenének eredettörténete') örökítette meg: a Choch'ön-ri-ben élő An család feje éhínség idején a szárazföldre utazott, hogy a naju-i segélyhivaltól gabonát szerezzen. A visszaúton hajója léket kapott, ám egy az árbócon lemászó, nagy kígyó a lyukat betömve megmentette az utazókat. Cheju-ra visszaérkezve az An család saját ősevő akarta fogadni a kígyót, ám az a családtól külön telepedett le, ahol szentélyt emelve neki az egész falu tisztelni kezdte. A szentélybe járók családjuk védőisteneként otthonukban is tisztelték az istenséget, a szentélyben pedig a halászhajók és a bújárműk biztonságáért mutattak be neki áldozatot.²⁵

Egy másik szentély a Cheju városbeli Oedo-dong körzet Turibillet-szentélye (Turibillet-tang 두리빌렛당, 두리빌렛堂), amelynek eredettörténetét a *Oedo Turibillet-tang ponp'uri* 외도 두리빌렛당본풀이 ('A oedoi Turibillet-szentély eredettörténete') örökítette meg.²⁶ A történet nagyon hasonló a Saek'ot-tang történetéhez abban, hogy egy veszélybe került, gabonaszállító hajót az árbócon lemászó kígyó menti meg. Egy Kim Tongji nevű ember ezért kezdte tisztelni az istenséget, amelynek később a jó fogásért felelős faluvédő istenként is áldozni kezdtek.

A fenti két történetben több közös pontot is felfedezhetünk. Először is, mindkét esetben a félszigetről származó kígyószellemről van szó, amely szoros

²⁵ A szentélyből mára már csak egy alig 2 méteres kőfaldarab maradt meg.

²⁶ Miután Yi helytartó megölte a Kimnyöng-barlang kígyóját, egy fehér szakállú embertől álmában azt a figyelmeztetést kapta, hogy azonnal térjen vissza a félszigetre, mert a kígyó boszúra készül. A helytartó azonnal hajóra szállt, ám elkésett: mire hazaért, a fiai már meghaltak. Hálából a vele együtt utazó két cheju-i hivatalnoknak gabonát ajándékozott, a visszaúton azonban a két férfi hajója léket kapott. Egy nagy kígyó az égből alászállva betömte a lyukat, megmentve ezzel az utazókat. Az egyik férfi felesége felszólította a kígyót, hogy kússzon a szoknyájába, ha azt szeretné, hogy ősiüként tiszteljék. Így is történt, ám a kígyó egy idő után otthagya a családot, és egy külön helyen építettek neki szentélyt (Kang 2016: 202). Maga a szentély egy különleges, kör alakú, lapos sziklaív a tengerparton, amely a szentélyek legősibb formáját, a természeti tárgy alakját mutatja. Yi helytartóról és a mítosz történeti háttéréről lásd „A chejui történelem a kígyó-istenségek eredettörténeteinek tükrében” című fejezetet.

kapcsolatban áll a gabonával. Emellett, mindkét történetben egy adott család ősenek tisztelete bővült ki és fejlődött egy egész közösség kultuszává. Szembetűnő még a család foglalkozásával összefüggő, a hajózás biztonságára felügyelő szerepkör. Az istenség tiszteletének széles körű elterjedése valószínűleg azzal áll összefüggésben, hogy a halászfalvak egész közösségét érintő hatalma volt.

A Cheju valamennyi családjánál általánosan tisztelt kígyóistenség eredettörténete *Ch'ilsöng ponp'uri 칠성본풀이* (七星本풀이) néven ismert, és 11 változatban maradt fenn. A történet vázlata a következő:

A Chang országbeli Chang Sölylong és a Song állambeli Song Sölylong házaspárként élt, ám nem született gyermekük. Gyermekeikért a Göncölhöz (egy- változatok szerint Buddhához) fohászoktak, ennek köszönhetően végül egy leánygyermekük született, akit Ch'ilsöngnek ('Hét csillag', azaz 'Göncöl') neveztek el. Mikor a lány hét éves lett, a szülők hivatali ügyben elutaztak, a lányt pedig egy szolgáló gondjaira bízva a szobájába zárták. A magányos lány a házból kiszökve szülei keresésére indult, majd útközben találkozott egy buddhista szerzetessel, akitől várandós lett. Szülei az esetet megtudva mérgükben egy kődobozba zárták a lányt, majd a tenger hullámaira bízták a sorsát. A doboz Cheju szigetére sodródott, ahol Hamdök partjainál hét gyöngyhalász asszony találta meg. Amikor az asszonyok felnyitották a doboz tetejét, abban nyolc kígyót találtak: egy anyakígyót és a hét lányát (egy- verziók szerint hét kígyót: az anyát és hat lányát). A bűvárnők irtózatukban elűzték a kígyókat, ám erre hamarosan mind súlyosan megbetegedtek. Egy sámánszertartás fényt derített arra, hogy mindez azért következett be, mert nem tisztelték az idegenből jött istenségeket. Hogy a kígyók kedvében járjanak, szentélyt emeltek a tiszteletükre, ahol felajánlásokkal engesztelték ki őket. Ezt követően az asszonyok nemcsak felépültek a betegségükből, de nagy vagyonra is szert tettek. A kígyók ezután elhagyták a falut, és Cheju városa felé vették az irányt, ahol egy Song Taejong 송대정 (宋大靜) nevű ember felesége a házában kezdte tisztelni őket. Egy idő után végül minden kígyónak kijelöltek egy meghatározott helyet a lakóházban vagy a sziget különböző közigazgatási hivatalaiban, ahol ezután szertartásokkal áldoztak nekik.²⁷

Ebben a történetben is figyelemre méltó motívum az, ahogy a kígyók adott családokkal és egyénekkal rituális kapcsolatot alakítanak ki, majd ennek köszönhetően a szóban forgó személyek meggazdagodnak. A történet ugyanakkor a *ch'ilsöng* hitnek a Hamdök körzetből Cheju város felé történő terjedéséről is tanúskodik. Emellett, az is árulkodik a kígyóistenség természetéről, hogy amíg a gyöngyhalász asszonyok nem tisztelték őket, addig szerencsétlenséget küldött rájuk.

²⁷ *Chejudo muga ponp'uri sajön* 1991: 146–161; Hyeon 1980: 419–431.

Amint láthattuk, a *ch'ilsöng* nevű istenség egyszerre tölti be egy adott család összellemének, egy adott szentély istenségének, illetve a szigeten minden háztartásban, általánosan tisztelt istenségnek a szerepét. Mint összellem egy adott család otthonában áldoznak neki, a család jólétéért és üzleti sikeréért felel, emellett gabonaisten természettel rendelkezik. Közösségileg tisztelt, faluvédő istenként a tengerrel összefüggő foglalkozások biztonsága és virágzása tartozik a felügyelete alá. Mint általános istenség minden háznál tisztelik, és természetét tekintve a házvédő szellemek kategóriájába sorolhatjuk. Azaz a hiedelem szerint a lakóház vagy épületek megadott pontján lakozik, a ház nyugalma, biztonságára vigyáz, valamint bőségisten természettel bír.

Az utóbbi esetben a *ch'ilsöng* istenséget két különböző entitásnak tekintik a házban. Az egyiket *anch'ilsöng* 안칠성 (안七星, 'belső *ch'ilsöng*'), a másikat *patch'ilsöng* 밭칠성 (밭七星, 'külső *ch'ilsöng*') néven ismerik. Úgy tartják, hogy a kettő anya-lánya viszonyban áll egymással: az *anch'ilsöng* az anyakígyó, a *patch'ilsöng* pedig a legkisebb lánya. Az *anch'ilsöng*nek a ház gabonaraktárában áldoznak, míg a *patch'ilsöng*nek a ház hátsó udvarában szalmából kis gúlát (*ch'ilsöngnul* 칠성놀이, 七星놀이) emelnek, amelybe egymásra támasztott tetőcserepek közé gabonát helyeznek. Érdeemes megemlíteni, hogy a *patch'ilsöng* mibenlétét, illetve a vele kapcsolatos rítusokat a szárazföldi őphoz hasonlóan a titokzatosság homálya övezi. Míg falusi terepmunka során az *anch'ilsöng*ről viszonylag könnyen szerezhető információ, a *patch'ilsöng*ről nemcsak, hogy ritkán hallani, de még nehezebb a tiszteleti helyére vonatkozóan közvetlen megfigyeléseket végezni.²⁸

A raktárban tisztelt *anch'ilsöng*ot a 60-as évek modernizációs mozgalmáig a legtöbb házban tisztelték Cheju-n, míg a szalmagúlában tisztelt *patch'ilsöng*ot csak azok, akiknél ez egy őstől rájuk maradt hagyomány volt. Ma már Cheju-n is ritkán látni a *patch'ilsöng*nek emelt szalmagúlát. Sokan felhagytak a kígyó alakú *ch'ilsöng* kultuszával, és a buddhista templomok Göncölnek emelt oltárára helyezték át a tiszteletét.

Abban az esetben, ha a *ch'ilsöng*ot ősisistennek tartják, Chosang-gutnak 조상굿 (祖上굿) nevezett, samanikus szertartással tisztelik. A Chosang-gut során az adott házban tisztelt *ch'ilsöng* ős *ponp'uri*-ját ismétlik újra és újra. A faluvédőként tisztelt *ch'ilsöng*nek emelt szentélyben a rítusra kijelölt napon végeznek szertartást, amelyen eléneklik az istenség történetét és eredetét is. Az *anch'ilsöng*nek és a *patch'ilsöng*nek mint általános istenségeknek az új év beköszöntével, az összes istenségnek közösen rendezett szertartás keretében, egyszerű sámánrítussal áldoznak (*ch'ilsöngbinyöm* 칠성비념, 七星비념). Ilyenkor a *ch'ilsöngnul*ban elhelyezett gabonát frissre cserélik, és szalmagúlából

²⁸ Kang 2016: 211–213.

is újat készítenek. Háztartástól függően előfordul, hogy eléneklik a *Ch'ilsöng ponp'uri*-t is. Ezen kívül a *Ch'ilsöng ponp'uri* elhangzik a Kaktobinyöm 각도비념 és a Ch'ilsöngsaenamgut 칠성새남굿 (七星새남굿) során is. A Kaktobinyöm általában a *kutok* végén, a családban tisztelt házi istenségekhez fohászokodó, az ő tiszteletükre végzett szertartásrész. A Ch'ilsöngsaenamgut ezzel szemben egy olyan különleges *kut*, amelyet a *ch'ilsöng* istenség halálával összefüggésben kialakult betegségek meggyógyítására rendeznek. A *kut* során a *ch'ilsöng*got szimbolizáló alakot, egy papírkígyót készítenek, amelynek a szá-jába 7 rizsszemet tesznek, majd rizzsel és nyers tojással együtt doboz alakú fonott kosárba helyezik.²⁹

A fenti leírás alapján láthatjuk, hogy a Cheju szigeti *ch'ilsöng* istenség igen hasonló természetű a Koreai-félszigeten tisztelt *öphoz*: az otthonra vigyázó háziszellem, amely gabonaisten és vagyont felügyelő istenségtermészettel bír. Emellett a családok egy részénél a család őséne is tekintik, bizonyos esetekben pedig egy adott szentély istenségeként is szolgálhat. Érdemes megemlíteni, hogy mind a *Ch'ilsöng ponp'uri*, mind az ősisztenek eredettörténeteinek egy részében a kígyó a szigeten kívülről származik, és ez a koreai szárazföld kígyókultuszának Cheju-ra való áttérjedésére utalhat. A következő részben erre látunk egy másik példát.

A T'osan Yödüret-szentély kultusza

A T'osan 토산 (兎山) falubeli Yödüret-szentély,³⁰ más néven T'osan-szentély, jó példa az adott istenséggel különleges kapcsolatban álló csoport által ápolt kultuszra. Úgy tartják, hogy a T'osan falubeliek a kígyószellemklán (*sagwi* 사귀, 蛇鬼) tagjai, akik a cheju-i lakosság többi tagjától eltérő hiedelmekkel és szokásokkal rendelkeznek. A t'osaniak számára kötelező érvényű hitről van szó, mivel úgy tartják, hogy ha felhagynak az istenség tiszteletével, akkor a családot különböző szerencsétlenségek érik. A Yödüret-szentélyhez kötődő hit örökletesen hagyományozódik a család nőtagjai között. Amennyiben a környékről származó nő egy másik vidéken élő férfival házasodna össze, a férfi családjának az új feleséggel együtt az itteni kultuszt, tehát a kígyóisten tiszteletét is feltétlenül át kell venni, az emberek ezért általában kerülnek az itteni nőkkel kötött házassá-

²⁹ Kang 2016: 217–219.

³⁰ T'osan Yödüret-tang 토산 여드렛당. A szentély neve kínai írásjegyekkel: 兔山八日堂. A név nyolc napra utal, amely onnan ered, hogy a szentélyben eredetileg a hatodik és tizenegyedik hónap 8., 18. és 28. napján mutattak be rendszeresen szertartást, azaz olyan napokon, amelyekben szerepel a 8-as szám.

got.³¹ Egy történet szerint valamely vőlegény egyszer elásta a menyasszonnyal együtt a falujába érkezett kígyót, amelynek következtében T'osan lakosai megbetegedtek.³² A falu barlanghoz hasonló szentélye mellett a T'osan falubeliek az istenséget az otthonukban is tisztelik: ilyenkor barlanghoz hasonló, cseréporítású házi szentély készítenek az udvar hátsó részén. A T'osan Yödüret-szentélynek is ránk maradt az eredettörténete, amely a következőképpen szól:

Az istenség eredetileg a Naju városbeli Künsöng-hegyről (Künsöng-san 錦城山) származik.³³ A nagy hatalmú istenség miatt a Naju-ba kinevezett helytartók sorra meghaltak, vagy elbocsátották őket, ezért végül senki nem akart már a városba kinevezést kapni. Egy nap végül egy hivatalnok mégis önként vállalkozott a feladatra. Amikor az új helytartó hivatalába igyekezve elhaladt az istenség hegye előtt, a beosztottja figyelmeztette, hogy szálljon le a lováról. A helytartó azonban figyelmen kívül hagyta az intést, ezért a ló megsántult, és nem tudott tovább menni. A helytartó nyomban sámánt hívott, hogy megidézze az istenséget, mire az először fiatal lány, majd hatalmas kígyó képében jelent meg előtte. A férfi levágta a kígyót, ám annak szelleme nem halt meg, hanem arany és jáde *badukkövekké*³⁴ változva a fővárosba, Hanyangba (a mai Szöulba) menekült. A *badukköveket* a cheju-i Kang, Han és O hivatalnokok találták meg, akik azért érkeztek, hogy helyi terményeket ajándékozzanak a királynak. A három férfit nagy szerencse érte, amíg maguknál tartották köveket, a hazaút előtt azonban eldobták őket, mire a hajójuk szélesend miatt nem tudott kifutni a tengerre. A hajósok sámánszertartást rendeztek, hogy megtudják a különös jelenség okát, ennek köszönhetően kiderült, hogy mindennek a kígyóistenség az okozója. A sámán tanácsára szertartással áldoztak a *badukköveknek* – amelyeket titokzatos módon megtaláltak a hajón –, ennek hatására pedig valóban elhárult a baj. Ahogy Cheju-ra érkeztek, az istenség fiatal lány alakját öltötte magára, majd köszöntötte Maengho asszonyt, a helyi faluvédő istent, és kérte, hogy az jelöljön ki egy tiszteleti helyet a számára. Maengho asszony T'osanba küldte az istenséget mondván, hogy a többi településnek már mind van védőistene. Az istenség tehát T'osanba költözött, ám mivel senki nem mutatott be neki áldozatot, haragra gerjedve megmutatta erejét: partközelségben elsüllyesztett egy japán kalózhajót, amelynek utasai a szigeten partra szállva halálát okozták Kang hivatalnok lányának és a szolgálójának. A lány nyughatatlan szelleme megszállta, és halálos örületbe kergette Han hivatalnok lányát, akit csak azután sikerült meggyógyítani, hogy egy sámán szertartás keretében megszabadította

³¹ Chin 1978: 17.

³² Kang 2010: 17.

³³ Naju 나주 (羅州) város Chöllanam-do egykori székhelye. Mielőtt Cheju önálló tartományi státuszra tett szert, ennek a területnek az adminisztrációs hatásköre alá tartozott.

³⁴ A kínai *weiqi* 圍棋 és a japán *go* 碁 koreai változata.

az események következtében őt sújtó „keserúségtől” (*ko* 苦, 苦). Ezután a Kang, Han és O család közösen szentélyt épített az istenségnek, akit emellett a családjukat védelmező ősiszenként saját házukban is tisztelni kezdtek.³⁵

A történet annak a folyamatát írja le, ahogyan egy a félszigeten megszakadt hagyomány – a naju-i kígyóisten kultusza – Cheju szigetére átkerülve tovább élt. A hit a Chosön-korban került a szigetre, amikor az egyéb hiedelmek iránt intoleráns konfucianizmus hatására a Künsöng-hegy istenének kultusza kiszorult a félszigetről. Figyelemre méltó az istenség hatalmas erejéről szóló leírás, valamint az a képessége, hogy szerencsétlenséget (tengeri katasztrófát, illetve betegséget) képes okozni, amennyiben nem tisztelik megfelelően.

A T’osan Yödüret-tang istenségének tartott szertartások között találjuk a falusiak által évente a szentélyben megrendezett Cheilch’igi-t 제일치기, az egy személy által, valamilyen betegség meggyógyításáért a szentélyben végzett Koltürigi-t 골들이기, valamint az adott család házánál végzett, ám a szentély istenének tartott Ponhyangp’uri-t 본향풀이 (本鄉풀이). Kim Dong Seop 김동섭 az utóbbiról részletes beszámolót készített. A kutató által terepmunka során megfigyelt szertartást egy betegség meggyógyításáért végezték egy családnál. A betegségről úgy gondolták, hogy azt a T’osan-szentély istensége okozta. Az áldozati asztal előkészítése után rituálisan meghívták az istenséget a szertartásra, az áldozati ételek elfogyasztására buzdították, majd a *ponp’uri* előadása következett. Ezután a szertartás a Pangulp’um 방울품³⁶ fázisba lépett, amelynek során nagy szerephez jutott egy *pangulch’in* 방울친 nevű, 3–4 *ch’ök* 척 (尺, kb. 91–121 cm) hosszúságú, fehér szövetdarab, amely az istenség jelképéül szolgált. A szertartás során az anyagot a beteg testéhez érintették, majd kioldották az anyagon lévő, „keserúséget” (*ko*) szimbolizáló csomókat, illetve a beteg teste köré csavarták a hosszú anyagdarabot. Úgy tartják, hogy a Pangulp’um szakasz a *ponp’uri*-ban betegségbe esett lány száján keresztül megszólaló istenség útmutatása alapján zajlik. Ezt követően a Kallyongmőri naenollim 갈룡머리 내놀림 nevű részben a *pangulch’in*ből kígyóalakot formáztak, amelynek a szájába tojást helyeztek. A *kut* során szembetűnő az istenség kettős természetének megjelenése: mielőtt az istenséget a *kut* végén elbúcsúztatnák, annak szerencsétlenséget okozó aspektusát meghátrálásra készítetik, a szerencsét, jólétet hozó aspektusát pedig mint *ch’ilsöng* istenséget vallásos tisztelet tárgyává teszik a házban. Ezen a folyamaton keresztül szimbolikusan kapcsolatot teremtenek a *ponp’uri*-ban szereplő régi, valamint az aktuális probléma, vagy „keserúség” között, majd rituálisan oldják ezt, ily módon próbálva helyreállítani a rendet.³⁷

³⁵ *Hanguk minjokmunhwa taebaek kwa sajön*, „T’osan-ri Yödüret-tang” 토산리 여드렛당 (兎山里) szócikk (online).

³⁶ Forrástól függően a rítuszszakasz nevének egy másik írásmódja is szerepel: 방울품.

³⁷ Kim 2002: 257–269.

Az istenség gyakran jelenik meg kígyóalakban, ám alapvetően nőneműnek tartják, aki szép, fiatal lányként is megjelenhet. Általában a Hanjip 한집 névvel illetik, amely a cheju-i nyelvjárásban 'a ház asszonyát' jelenti. Az elnevezést arra vezetik vissza, hogy az istenséget a szentély eredettörténetét előadó sámán ősének tekintik.³⁸ Létezik tehát egy úgynevezett *maeinshinbang* 매희신방 ('kötött sámán'), aki a szentély istenének tiszteletére szakosodott, és aki ősének tekinti az istenséget. Ezen a ponton ismét megfigyelhetjük azt a jelenséget, hogy egy kezdetben egy bizonyos személlyel vagy családdal – ez esetben a Kang, Han és O családdal – összefüggésben álló istenséget nemcsak az adott háztartáson belül tisztelnek, hanem a kultusz áthelyeződik egy külső helyszínre, így a tisztelet kibővül, és egy egész közösség kultuszának tárgyává válik. Hasonló ez ahhoz, ahogy a *chilsöng* istensége egyszerre rendelkezik a bizonyos családokban tisztelt ősissten és adott szentélyekben tisztelt falusi isten természettel. A *ch'ilsöng* hittel való kapcsolatot abban is megfigyelhetjük, hogy a kígyóisten jóságos arca, a család házában tisztelt istenség a *ch'ilsöng* alakjával némileg összeolvadt.

A *ponp'uri*-kon keresztül sok értékes információt nyerhetünk nemcsak a kultuszok kialakulásáról, terjedéséről és átalakulásáról, hanem a cheju-i történelemről, valamint a helyiek erre adott reakciójáról is. A következő részben ezt tekintem át.

A cheju-i történelem a kígyóistenségek eredettörténeteinek tükrében

A cheju-i kígyótisztelet összetett jelenség, amely számos különböző forrásból ered, és az idők során folyamatosan változott. A *ponp'uri*-kból láthattuk, hogy sok istenség a szigeten kívülről érkezett Cheju-ra, ám vannak olyan kultuszok is, amelyeknek eredetét a szigeten kell keresnünk. Őshonos cheju-i kígyókultusznak tartják a Kimnyöng-barlang³⁹ 김녕굴 (金寧窟) kígyójáról, Koenogitto-ról 괴너깃또 szóló hiedelmet, valamint a Kwangjöng-szentély (Kwangjöng-dang 광정당, 廣靜堂)⁴⁰ tiszteletét. Mindkét kultuszról nagyon kevés információ maradt fenn, lényegében a pusztulásukról fennmaradt történet alapján tudunk róluk.

Az idők során több kultusz is bekerült a félszigetről, ami átalakította és gazdagította Cheju hagyományait. A félszigetről átvett kígyóistenségek legszembetűnőbb példája a fent bemutatott T'osan falubeli Yödüret-szentély kultusza, amelynek esetében az istenség eredetének pontos helyét is ismerjük: a naju-i Künsöng-hegy.

³⁸ Kim 2002: 219–271, 249.

³⁹ Cheju város Kujwa-ü Tonggimnyöng-ri nevű részében található lávabarlang, amelyről úgy tudják, hogy régen egy kígyó élt benne.

⁴⁰ Egykori szentély, amely Sögwip'o város Andök-myön részén állt.

A Künsöng-hegy kultuszáról a *Koryösa* 고려사 (高麗史, 'Koryö története', 1449–1451) és a *Shinjüng Tongguk yöjisüngnam* 신증동국여지승람 (新增東國輿地勝覽, 'A Keleti Ország bővített geográfiai felmérése', 1530) is említést tesz. A feljegyzések szerint 1277-ben a hegy istensége egy sámán száján keresztül kinyilatkoztatást adott, amelyben elégedetlenségét fejezte ki, hogy semmilyen jutalmat nem kapott a Chin-sziget (Chindo 진도, 珍島) és Tamna (Cheju) meghódoltatása során. Az istenségnek saját kérésére a Chöng Nyöng herceg (Chöng Nyöng kong 정녕공, 鄭寧公 vagy 定寧公) címet adományozták, és évente az udvarból küldött felajánlásokkal tisztelték.⁴¹

A kinyilatkoztatás az 1270 és 1273 között zajló Sambyölcho 삼별초 (三別抄) felkelésre⁴² utal, amelynek a leverésében nagy segítséget nyújtottak a naju-i klánok: a Künsöng-hegyen zajlott csatában Chöng Chiyö 정지여 (鄭之呂) vezetésével hét napig védték az erődöt, ami megtörte a Chin és Cheju szigetén állomásozó felkelők erejét. A hegy tiszteletét ezért 1277-ben az állami rítusok közé emelték, és még a Chosön-kor elején is az egyik fontos, úgynevezett államvédő hegyként (*hogukpaek* 호국백, 護國伯) tisztelték. A feljegyzések szerint azonban a konfuciánus ideológia erősödése miatt az udvarban egyre inkább rossz szemmel nézték az itt tartott, sámánikus jellegű szertartásokat. A hiedelem szerint, ha nem tisztelték megfelelően, akkor a hegy istene képes volt betegségeket okozni, ezért tavasszal és ősszel az egész tartományból sereglettek ide emberek, hogy szertartást mutassanak be a tiszteletére. A konfuciánusok szemében különösen erkölcstelennek tündek a rítusok, mert az előkelő osztály és a köznép tagjai, férfiak és nők közösen vettek részt rajta, majd éjjel a szabad ég alatt háltak. Olyan szokás is létezett, hogy ha valaki férjhez akarta adni a lányát, akkor előbb „a hegyistenhez kellett férjhez adnia”, és feltételezik, hogy régen hajadon lányokat is áldoztak az istenségnek.⁴³ Eredetileg öt szentély volt a hegyen, ezek közül a legtovább az Ijo-szentély (Ijo-dang 이조당, 禰祖堂) maradt fenn. Akik emlékeznek rá, azok szerint az egyhelyiséges épületben egy fényes, fehér kő szimbolizálta az istenséget.⁴⁴

A Yödüret-szentély *ponp'uri*-ja szerint ez az istenség menekült Cheju szigetére *badukkö* alakjában. A történet arról tanúskodik, hogy a konfucianizmus

⁴¹ Heo 2016: 33.

⁴² A Sambyölcho a Koryö királyi hatalom meggyengülésének idején a katonai kormányzatot vezető Ch'oe család által létrehozott szervezet volt, amely rendőri és katonai funkciókat látott el. A katonai diktatúra bukásakor feloszlatták a szervezetet, ám tagjai fellázdak a hatalom ellen, mert elégedetlenek voltak a mongolokkal kötött békefeltételekkel. A felkelés tagjai a Chin-szigetre és Tamna (Cheju régi neve) szigetére menekültek.

⁴³ Arról is fennmaradt feljegyzés, hogy a szentélyben minden éjjel felváltva négy *kisaeng* (kurtizán) tartózkodott, ám ezt a gyakorlatot 1478-ban betiltották (Heo 2015: 35–36). *Hanguk minsok taebaekhwajajön*, „Künsöng taewang” 금성대왕 (錦城大王) szócikk (online).

⁴⁴ Heo 2015: 32–35.

támadásai miatt a félszigetről kiszoruló kultusz Cheju szigetén élt tovább. A Chosön-korban Cheju közigazgatása Cholla tartomány hatáskörébe tartozott, a sziget és a szárazföld között utazók így gyakran indultak útnak, vagy érkeztek Naju-ba, a város pedig a félsziget és Cheju közötti kereskedelmi és kulturális kapcsolatok fontos helyszínévé vált.

A történeti feljegyzések megegyeznek a *ponp'uri*-val abban, hogy ha az istenséget nem tisztelik, akkor betegségeket képes okozni. A *ponp'uri*-val szemben viszont úgy tűnik, hogy a naju-i istent eredetileg férfinak képzelték el. Erre utal, hogy szimbolikusan hajadonokkal házасították össze. Cheju szigetén a kígyó alakú istenek többnyire női alakúak, amint azt abból is láthatjuk, hogy nevükhöz gyakran csatolják a *halmang* 할망 ('nagyanya') vagy a *hanjib* 한집 ('a ház asszonya') kifejezést. Egy gyakori megnevezés a kígyókra a *mulhalmang* 물할망 ('vízanyó') kifejezés, amely arra utal, hogy a kígyó vízzel való kapcsolata Cheju szigetén is nagy hangsúlyt kapott.

A történeti feljegyzések ugyanakkor sehol nem utalnak arra, hogy a Kűmsöng-hegy istensége kígyó alakú lett volna. Erre legfeljebb csak következtetni tudunk a hajadon áldozatok eleméből, amely gyakori motívum a kígyó- vagy sárkányalakú istenségről szóló legendák esetében. Egy másik utalást találhatunk a Ch'oe Pu 최부 (崔溥, 1454–1504) által írt *Ph'yohaerok* 표해록 (漂海錄, 1488, 'Feljegyzések a tengeren sodródásról') című művében.⁴⁵ A feljegyzés szerint a Cheju szigetről Naju-ba tartó Ch'oe Pu hajója viharba kerülve elsodródott a kijelölt hajózási útvonaltól, a legénység pedig Ch'oe-t okolta a szerencsétlenségért. Indoknak azt hozták fel, hogy az általánosan elterjedt gyakorlattal szakítva Ch'oe nem rendezett szertartást sem Naju-ból Cheju szigetére indulásakor, sem a visszaút előtt, mivel konfucianus tudósként lenézte a hasonló jellegű szertartásokat. A szöveg felsorolja azokat a helyeket, ahol Naju-ban és Cheju szigetén régi hagyomány volt a hajóútak előtt a szerencsés útért imádkozni: a félszigeten a kwangju-i Mudöng-hegy (Mudöng-san 무등산, 無等山) szentélyében és a naju-i Kűmsöng-hegy szentélyében, Cheju-n pedig többek között Kwang'yang 광양 (廣壤), Ch'agwi 차귀 (遮歸), Ch'ön'oe 천외 (川外) és Ch'och'un 초춘 (楚春) szentélyeiben.⁴⁶

A feljegyzés szerint a Kűmsöng-hegy istenségéhez biztonságos tengeri útért is imádkoztak, tehát nemcsak hegy-, hanem tengeristen szerepkörrel is rendelkezett. Koreában és a világ más részein sem ritka, hogy a tengerközeli hegyeket

⁴⁵ Más néven: *Kűmnan ph'yohaerok* 금남표해록 (錦南漂海錄). A naju-i születésű Ch'oe Pu hivatalnok útinaplója. Ch'oe-t 1487-ben Cheju-ra küldték, hogy a félszigetről szökött rabszolgák lajstromát ellenőrizze, amikor apja halálhírére hallva 43 fős legénységgel hajóra szállt, hogy visszatérjen Naju-ba. Hajójuk egy kététhes viharban messze letért az előírt útvonaltól, és egészen Kína partjaiig sodródott. Az útinapló egyedülálló betekintést nyújt a Ming-kori Kínába, ezért a XVI. században mind Koreában, mind Japánban számtalanszor kinyomtatták.

⁴⁶ Heo 2016: 36.

tengeristenek lakhelyének tekintik, amelyre magyarázattal szolgálhat a hegyek navigációban betöltött szerepe is.⁴⁷ A tengeristeneket ugyanakkor gyakran képelték el sárkányalakban, amely a kígyó alakjával is összefüggésben áll, és ezért egyfajta magyarázattal szolgálhat arra, hogy a cheju-i történetekben az istenség miért kígyóalakban jelent meg. A tenger feletti irányítás képességére a Yödüret-szentély *ponp'uri*-jában is találunk utalást: az istenség megakadályozta, hogy a három utazó hajója nélküle fusson ki a tengerre, majd elsüllyesztette a japán kalózok hajóját. A *Ph'yohaerok*ban említett, tengeri biztonságért felelős cheju-i szentélyek közül a Ch'agwi-szentély istensége szintén kígyó alakú, és a Ch'ilsöngről róla *ponp'uri*-k esetében is láttunk példát arra, hogy a kígyó a tengeri veszedelemben nyújtott segítséget. Ezen istenségek közül több később egy egész közösségben a biztonságos tengeri munkavégzés védőistenségévé vált. Ezek közül a történetek közül a *Naju kiminch'ang chosang pon* ('A naju-i élelmiszerezély-hivatal istenének eredettörténete') esetében a kígyót a naju-i élelmiszerraktárból vitték Cheju-ra, tehát ez a történet is egy naju-i kultusznak a szigetre való átkerüléséről tanúskodik.⁴⁸ A *ponp'uri*-k alapján feltételezhetjük, hogy először egy-egy meghatározott család vitte a kultuszokat Cheju-ra, majd az istenségek tiszteletének köre kibővült, és egy egész közösségben vagy akár az egész szigeten elterjedt.

A Künsöng-hegy istenének kultusza valószínűleg a XV. század után került Cheju-ra a Chosön-időszakban, hiszen az államalapító Taejo 태조 (太祖, uralk. 1392–1398) idején a kultusz még a félszigeten is nagy tiszteletnek örvendett, és csak a század második felétől érte kritika, ami a félszigetről való kiszorulásához vezethetett. Jellegzetes eleme a történetnek, hogy megörökítették, és a kígyóistenségnek tulajdonították a vidék egy szomorú történelmi eseményét: két helyi lány halálát, akik a japán kalózoknak estek áldozatul. A koreaiul *waegu*-nak 왜구 (倭寇) nevezett japán kalózok a XIII. századtól a XVI. századig fosztogatták Korea partvidékeit, ám az 1443-as Kyehae-egyezmény (*Kyehae yakcho* 계해약

⁴⁷ Egy példa erre a Pyönsan-félszigeten található Susöng-szentély istensége, Kaeyang halmi 개양할미 (開洋할미), akiről úgy tartják, hogy egy tengerközeli barlangban él, és akinek az alakjára sokban hatott a tengeri biztonságért is felelős, kínai Nanhai Guanyin 南海觀音 ('Déli-tengeri Guanyin') alakja. A Nanhai Guanyin kultusza szintén egy hegyhez, a kínai Putuo-shanhoz köthető, amelyet a bódhiszattva lakóhelyének tekintenek.

⁴⁸ A kígyó mint az élelmiszerraktár öre motívum megjelenik a *Samguk sagi* 삼국사기 (三國史記, 'Feljegyzések a Három Királyság történetéről', 1145) című krónikában is: „A 34. év nyarán, a negyedik hónapban a déli raktárban egy kígyó három napig hallatta a hangját. Ősszel, a kilencedik hónapban földrengés történt. Télen, a tizedik hónapban akkora hó esett, hogy öt láb vastag réteget képezett. A következő év tavaszán, a harmadik hónapban a király meghalt.” 三十四年夏四月蛇鳴南庫三日秋九月地震冬十月大雪深五尺三十五年春三月王薨. *Samguk sagi*, 2. kötet, *Shilla pongi* 신라본기 (新羅本紀) 2, *Naehae Isagüm* 내해 이사금 (奈解泥師今) fejezet (Kim 1997: 78–81).

조, 癸亥約條)⁴⁹ után jelentősen visszaszorult a tevékenységük. Mivel a lány az istenséget a szigetre hozó egyik férfi lánya volt, az eset nem sokkal a hit szigetre kerülése után történhetett. Ez a történelmi esemény visszaköszön az istenségnek rendezett, már említett Ponhyangp'uri 본향풀이 (本鄉풀이) elnevezésű rítusban is, ahol a történelmi traumát szimbolikusan összekötik az aktuális, személyes fájdalommal, majd ezt a rítus során jelképesen kioldják.⁵⁰

Itt érdemes megemlíteni, hogy a t'osaniak egy másik történelmi tragédiát is az istenség haragjának tulajdonítanak: az 1948–1949-es cheju-i felkelés (*Cheju sasam sagön* 제주4·3사건, 濟州4·3事件) előfutáraként 1947. november 17-én 120 helyi férfit végeztek ki azzal a váddal, hogy kommunista gerillákkal tartottak kapcsolatot.⁵¹ A t'osaniak szerint mindez azért történt, mert 1938-ban a megszálló japánok lerombolták a szentélyt. A T'osan Yödüret-szentélyben korábban évente hat alkalommal rendeztek szertartást, ám annak lerombolása után már csak a nyomai – az oltárként használt kő vagy az egykor sövényt képező bozót – maradtak meg, míg végül faluközpontot építettek a helyére. Jelenleg egy romos állapotban lévő mellékszentélye áll még a tengerparton, ahol a mai napig is rendeznek kisebb szertartásokat június és november 18-án.⁵² Yödüret-szentély nevű tiszteleti helyek azonban az idők során máshol is megjelentek Cheju szigetén a Cheju és Sagwi-p'o várost környező településeken, amely T'osan népességének migrációjára utal. Ezek a szentélyek többnyire olyan üregek, amelyeket cheju-i nyelven barlangnak (*koe* 괴, illetve *kwe* 궤) neveznek, és sziklában vagy növényzetben találhatóak.⁵³

Más történelmi események is visszatükröződnek a különböző *ponp'urik*ban. Ilyen például egyes szentélyek, kultuszok pusztulása. A Chöson-korban a Cheju-ra központilag kinevezett hivatalnokok elítélően tekintettek az állami ideológiát képező konfucianizmustól eltérő hiedelmekre és rítusokra. Mindez az intézkedéseikben is visszaköszönt: a helytartók (*moksa* 목사, 牧使) szentélyeket romboltak le, sámánokat kényszerítettek földművesnek, és a konfuciánus rítusokat tették kötelezővé. Céljuknak a barbárnak tartott helyiek kiművelését és a kártékony babonák megszüntetését tűzték ki, ám valószínű, hogy a helyi sámánok hatalmától is félttek, így intézkedéseiknek háttérében a központi állam rituális és politikai hatalmának megszilárdítása állt.

⁴⁹ A Chosön-dinasztia és Sō Sadamori között kötött egyezmény a kalózok tevékenységének kontrollálására, valamint a Tsushima és három koreai kikötő közötti kereskedelem legalizálására irányult.

⁵⁰ Kim 2002: 270.

⁵¹ Tak 1978: 72.

⁵² Hilty–Kim 2013: „Worshipping the snake goddess: Jeju's Tosandang Halmang of Tosan Village” (online).

⁵³ Chin 1978: 112.

Kim Sögik 김석익 (金錫翼, 1884–1956) műve, a *T'amna kinyön 탐라기년* (耽羅紀年, „T'amna évkönyvek”) beszámol az egyik őshonos cheju-i kígyókultusz pusztulásáról. A mű szerint 1515-ben egy Sö Ryön 서린 (vagy Sö Rin 서린, 徐憐) nevű hivatalnok megölte a Kimnyöng-barlang kígyóját. Úgy tartják, hogy korábban egy hatalmas kígyó élt a barlangban, amelynek minden év elején (más források szerint tavasszal és ősszel) egy tizenöt éves lányt áldoztak szertartás keretében. Ha nem így tettek, akkor hatalmas szelek és rendszertelen esőzések sújtották a népet. A szokásos módon előkészített szertartás során a közelben rejtőzködő Sö Ryön előugrott, levágta a kígyót, majd elégette annak maradványait.⁵⁴

A szentélyek pusztulásáért felelős leghírhedtebb személy Cheju történetében Yi Hyöngsang 이형상 (李衡祥, 1653–1733) volt, aki miután 1702-ben Cheju helytartójává nevezték ki, 129 szentélyt és több száz buddhista templomot rombolt le, magas adókkal négyszáz sámanyát kényszerített földművesnek, rituális tárgyaikat pedig elégette.

Yi *moksa* tevékenységének következtében pusztult el az egyik őshonos kígyótiszteletről híres szentély, a Kwangjöng-szentély, amelyről szintén a *T'amna kinyön* alapján tudunk. A feljegyzés szerint, ha valaki a szentély előtt elhaladva nem szállt le a lováról, hogy tiszteletét tegye, akkor az állat megsántult. Ez történt Yi Hyöngsang helytartóval is, aki figyelmen kívül hagyta beosztottja figyelmeztetését a szokásra. A helytartó azonnal sámanyát hívott, hogy a lovat feláldozva előcsalogassa az istenséget, majd a szertartás alatt felbukkanó hatalmas kígyót megölte, a szentélyt pedig elégette.⁵⁵ A történet szinte teljesen megegyezik a T'osan Yödüret-szentély *ponp'uri*-jának Kűmsöng-hegyen történt jelenetével, ami arra utal, hogy a narratívák kölcsönösen hatottak egymásra. A konfuciánus szemléletű *T'amna kinyön*nal szemben a cheju-i hitvilágot tükröző *ponp'uri*-ban ugyanakkor a kígyót nem sikerül végleg elpusztítani: kultusza Cheju szigetén él tovább.

Ugyancsak Yi *moksa* pusztította el a Ch'agwi-szentélyt (Ch'agwi-dang 차귀당, 遮歸堂), amely egykor Cheju város két legnagyobb szentélyének egyike volt, és a *P'yohaerok* szerint az egyik olyan hely, ahol a szárazföldre tartó utak előtt a tengeri biztonságért imádkoztak. A szentély eredetéről annyit tudni, hogy egy Pöpsöng 법성 nevű ember egy olyan sárga kígyót kezdett el „nagyanyóként” tisztelni, amelyet a tengerparton egy bambuszdobozban talált. Az istenség neve – Sahaeyongshintto 사해용신평 또는 Böpsöyonggunngtto 범서용

⁵⁴ A Kimnyöng-barlang előtt 1971-ben a kígyót elpusztító Sö Ryön egy leszármazottja emlékművet emelt ősenek tiszteletére. A barlangot 1962-ben a Manjang-barlanggal együtt Dél-Korea 98. számú természeti emlékévé, 2007-ben pedig a Cheju vulkanikus sziget lávabarlangrendszerének részeként az UNESCO világörökség részévé nyilvánították.

⁵⁵ Chin 1978: 111.

궁또 – ugyanakkor a sárkány alakjával való összeolvadásra utal.⁵⁶ A történeti feljegyzések szerint korábban az emberek minden tavasszal és ősszel borral és hússal áldoztak a szentélyben, és ha szürke kígyót láttak, akkor nem ölték meg, hanem a Chagwi istenének tartották. Az év első hónapjában a családi békéért is rendeztek szertartásokat itt.⁵⁷

Miután Yi Hyöngsang elpusztította a Ch'agwi-szentélyt, egy idő múlva újjáépítették, ám végül 1882-ben végleg lerombolták. Eredetileg egy kőkerítéssel körbevett szent fa előtt kőből készült oltár állt, ám az 1948–1949-es cheju-i felkelés során még a szent fát is kivágták. A szentély feltételezett korábbi helyén ma egy tetőcserepes, modern épületben a Tangmogit-szentély (Tangmogit-tang 당목잇당, 당목잇堂) van, Kosan-ri faluvédő szentélye.

A szentélyek elpusztítása visszatükröződik a *ponp'uri*-kban is. A *Ko Taejang pon* ('Ko Taejang eredettörténete') azt meséli el, hogy egy családjával elégedetlen *ch'ilsöng* és Ko Taejöng sámán zsákjába bújva a Ko családhoz költözött, amikor a sámán szertartást végezni érkezett a házba.⁵⁸ A történetnek előzménye is van, amely szerint Ko sámán megmentett egy szentélyt a pusztulástól: Yi Hyöngsang helytartó megígérte, hogy nem pusztítja el a szentélyt, ha Ko sámán a földön fekvő, szellemek és istenségek megidézésére szolgáló bambuszpóznát (*shindae* 신대, 神竿) sétálásra bírja, és ezzel bebizonyítja az istenség erejét. A sámán szertartást rendezett, amely alatt a pózna álló helyzetbe emelkedve rázkódni kezdett, így a szentély megmenekült a pusztulástól.⁵⁹

A korábban bemutatott *Oedo Turibillet-tang ponp'uri* ('A oedoi Turibillet-szentély eredettörténete') azt a gyakori cselekményvonulatot követi, amely szerint a tengeren bajba került cheju-i hajót egy hirtelen előbukkanó kígyó menti meg. A történet szerint mindez azt követően történt, hogy Yi Hyöngsang elpusztította a Kimnyöng barlang kígyóját. Az eset után a helytartó álmában egy ősz öregember jelent meg, aki figyelmeztette, hogy haladéktalanul térjen haza, mert a kígyó szelleme bosszúra készül. Yi *moksa* rögtön vissza is indult a félszigetre, ám elkésett: mire hazaért, a fiai meghaltak.⁶⁰ A vele együtt utazó cheju-i hivatalnokok a visszaúton bajba kerülve találkoztak a később kígyóósként tisztelt istenséggel. A történeti feljegyzések szerint viszont a Kimnyöng-barlang kígyóját Sö Ryön ölte meg csaknem kétszáz évvel Yi Hyöngsang kormányzósága előtt, ami ismét a történetek egymásra hatásáról árulkodik. Valószínű, hogy a cheju-iak

⁵⁶ Az elnevezésekben felismerhetjük a *yongshin* 용신 (龍神, 'sárkányisten'), illetve *yonggung* 용궁 (龍宮, 'sárkánypalota') kifejezéseket.

⁵⁷ *Hanguk minjokmunhwa taebaekwa sajön*, „Ch'agwi-dang 차귀당 (遮歸堂)” szócikk (online).

⁵⁸ Lásd 15. lábjegyzet.

⁵⁹ *Hanguk minjokmunhwa taebaekwa sajön*, „Ko Daejöng ponp'uri” 고대정본풀이 (高大靜本一) szócikk (online).

⁶⁰ Lásd 20. lábjegyzet.

képzeletében a legnagyobb pusztítást végző Yi Hyöngsang szimbolizált minden konfuciánus hivatalnokot, akinek a helyi hiedelmek visszaszorításában része volt, így az alakjához fűződő legendákban keverednek a különböző történelmi és mitikus események.

Figyelemre méltó, hogy a konfuciánus hivatalnokok által írt helyrajzi művekkel szemben a *ponp'uri*-kban a történet nem ér véget a szentély vagy az istenség elpusztításával: a kígyó szelleme tovább él, és bosszút áll az őt elpusztító hivatalnokon. A *T'amna kinyön* feljegyzésével szemben a cheju-i szájhagyomány szerint a Kimnyöng-barlang kígyójának története sem ér véget annak megölésével. Cheju szigetén úgy mesélik, hogy miután Sö Ryön megölte a kígyót, egy sámántól azt a tanácsot kapta, hogy gyorsan lovagoljon a Cheju erődbe anélkül, hogy egyszer is hátra tekintene. A férfi épségben odaért az erőd kapujához, ám akkor egy katonája figyelmeztette, hogy véreső hull mögötte. Sö Ryön hátranézett, mire azon nyomban meghalt. A halott kígyó vére üldözte eső képében.⁶¹ Az, hogy a helyi legendákban végül a kígyó győzedelmeskedik a cheju-iak kulturális kolonizáció elleni ellenállását, valamint a helyi hitvilág üldözést is túlélő életerejét tükrözi. A régi kultusz továbbélését ugyanakkor a hit átalakulása, más kultuszok átvétele is segíthette. A következő rész erre hoz néhány példát.

A pugun kultusz és a Göncöl-kultusz hatása

A Chosön-időszakban a Künsöng-hegy istenén kívül más kultuszok is kerültek be a félszigetről, amelyek hatottak az őshonos kígyókultuszra, és segítették annak továbbélését. Az egyik ilyen hatás a *pugun* kultusz 府君 (부군) átvétele volt. Pugun szentélynek nevezzük a Szöulban és a főváros környéki Kyönggi-tartományban található faluvédő szentélyeket, amelyeket a Chosön-korban a kormányhivatalokban vagy azok közelében építettek, és többnyire valamelyik történelmi hőst, istenséggé emelt tábornokot tisztelik benne.⁶² A központilag kinevezett, fővárosból érkező hivatalnokok révén a *pugun* kultusz Cheju-ra is eljutott, ahol a kígyókultusz magába olvasztotta. Ennek bizonyítéka, hogy a *ch'ilsöng* istenséget sokszor emlegetik *pugun ch'ilsöng* néven. Kínai írásjegyekkel kétféleképpen jelölik ilyenkor az istenség nevét: 富君七星 vagy 府君七星. Az első esetben a 'gazdagság' jelentésű írásjegyet használják, amely az istenség vagyonhoz segítő szerepkörére utal. A második esetben az állami

⁶¹ Neff 2011: „The legends of Jeju's 'Snake Cave'” (online).

⁶² A pugun szentélyeknek van egy népi vonulata is, amelyekben sokszor a Song *gakssi* nevű hajadon lány szellemét tisztelik. Ebben az esetben gyakran nevezik pugün szentélynek (부군당, 付根堂) is, és szoros összefüggésben áll a termékenységkultusszal.

hivatalok istenségének nevét használják, amely a *pugun* kultusz átvételét tükrözi. A *pugun* hit átvételére utal az is, hogy amikor a *Ch'ilsöng bonp'uri*-ban az anyakígyónak és hét (vagy hat) lányának különböző tiszteleti helyeket jelölnek ki, ezek között a ház egyes részei (raktár, udvar) mellett nagy számban találunk közigazgatási hivatalokat (tömlöc, bíróság, körzeti hivatal stb.) is.⁶³ A *pugun* hitet valószínűleg a kihelyezett hivatalnokok hozták magukkal a fővárosból, és mivel a foglalkozásukkal összefüggésben álló istenségről van szó, a kígyókultuszba való beemelése segíthette a kígyókultusz elfogadtatását a számukra.⁶⁴

Ugyanezt a célt szolgálhatta a Göncöl alakjának beemelése is a kígyókultuszba. Az ókori Cheju-n nagy jelentőségű volt a csillag- és Göncöl-kultusz, amely egy bizonyos ponton a kígyókultuszra is hatott. A Göncöl-kultuszról tanúskodnak a Cheju város több pontján megtalálható, *ch'ilseöngdae* 칠성대 (七星臺, 'Göncöl-terasz') elnevezésű maradványok, amelyeket a Göncölszekér hét csillagát formázva helyeztek el a város különböző pontjain, és feltehetően a Göncöl tiszteletére tartott szertartásokon használtak oltárként.⁶⁵ A csillagképeknek fontos szerepük volt többek között a hajók navigálásában is, és a szertartásokkal valószínűleg a Göncöl erejét próbálták rituálisan a földre lehozni. A csillagok jelentőségére utal az is, hogy a Koryö-korig a helyi vezetőket *söngju*-nak 성주 (星主, 'csillag úr') nevezték. A Göncölszekér kultusza a taoizmus, valamint az ezoterikus buddhizmus révén Cheju mellett a félszigeten is elterjedt volt, és mind a Koryö-, mind a Chosön-korban az állami rítusoknak is részét képezte.⁶⁶

A *Ch'ilsöng bonp'uri* tartalmilag kevés kapcsolatot mutat a Göncöl csillagképpel vagy a csillagokkal, ami indokolná a 'Hét csillag' elnevezést. Mindössze néhány verzióban találjuk meg azt a motívumot, hogy a főszereplő lány szülei a Göncölhöz imádkoztak gyermekáldásért. A hetes szám ellenben visszatérő elem a történetben: a lány hétéves korában találkozik a szerzetessel, gyermekeivel együtt hét kígyóvá válik (illetve egyes verziók szerint hét leánygyermeket szül), és hét bűvárnó találja meg a dobozt a kígyókkal. Mindezek alapján a *Chilsöng*

⁶³ A kígyók által felügyelt helyek a történet 11 verziójában eltérnek.

⁶⁴ Heo 2015: 21–29.

⁶⁵ Több, Chosön-kori forrás is említi *ch'ilseöng-do* 칠성도 (七星圖) néven, és a hagyomány szerint Cheju földből születő, alapító félistenei állították őket.

⁶⁶ A Göncöl fontos szerepet játszik a taoizmusban. A hét csillag uraiként ábrázolt istenségeket a hosszú életért és jólétért tartják felelősnek. Szintén elterjedt a taoizmusban Doumu (斗母, 'Göncölanya') istennő alakja, akit a tantrikus buddhizmus Mārīci istennőjének hatására a Göncöl hét (illetve két láthatatlan csillaggal együtt kilenc) csillagának anyjaként tisztelnek. Koreában a Göncöl a házi istenségek kultuszának is részét képezte: az utódok élethosszát és jólétét tartotta felügyelete alatt hétéves kortól. A sámánizmus mellett a buddhizmusba is bekerült az alakja, nem ritka ezért, hogy a buddhista templomokban külön szentélyt találunk a tiszteletére, a *ch'ilsöng-gakot* 칠성각 (七星閣, 'Göncöl-pavilon'), vagy a *samsöng-gaknak* 삼성각 (三聖閣, 'három szent pavilonja') nevezett szentély egyik istenségeként szerepel.

ponp'uri a *pugun* kultusz és a Göncöl-kultusz őshonos, cheju-i kígyókultuszba való tudatos beolvasztásáról tanúskodik, amelynek célja valószínűleg az lehetett, hogy növeljék a kígyóalakú istenségek elfogadottságát és továbbélését egy olyan korban, amikor a konfucianizmus térhódítása miatt pusztán önmagában az már nehezen lett volna fenntartható.⁶⁷

A *Ch'ilsöng ponp'uri*-ban az istenség a T'osan-szentély istenségéhez hasonlóan szintén a szigeten kívülről érkezik, ám földrajzi eredete homályos. A lány szülei Chang országból (Chang *nara* 장나라) és Song országból (Song *nara* 송나라) származnak. Az országok megnevezése a kínai dinasztiák és államok koreai jelölését követi, amelynek alapján kínai eredetet feltételezhetnénk. Valószínűbb azonban, hogy inkább arról van szó, hogy a kínai kultúra dominanciája miatt a neokonfucianus ideológia hatása alatt álló Chosön-időszakban azzal is az istenség megbecsültségét akarták növelni, hogy kínai eredetet tulajdonítottak neki.⁶⁸ Az általános istenségként tisztelt *ch'ilsöng* hitben tehát az őshonos és idegen eredetű kígyóistenségek, a *pugun* hit, valamint a Göncöl-kultusz találkozik, alakja pedig egyszerre bír gabonaisten, szerencseisten és tengeristen természettel.

Összefoglalás

A rendelkezésre álló gazdag források arról tanúskodnak, hogy Korea igen gazdag a kígyóra vonatkozó hiedelmekben és kultuszokban. Különösen értékes lelőhelye a kígyókultusznak Cheju szigete, hiszen a viszonylagos elzártság miatt itt nemcsak, hogy tovább fennmaradhattak hiedelmek, mint a félszigeten, de a sajátos sáman narratívák, a *ponp'uri*-k, valamint a szigetre kihelyezett hivatalnokok helyrajzi leírásai révén jóval több információval is rendelkezhetünk ezekről. A vallástudomány szempontjából különösen a *ponp'uri*-k felbecsülhetetlenül értékes források.

A kígyóalakú istenségekről szóló *ponp'uri*-k sok olyan elemet tartalmaznak, amelyek visszatérő motívumnak számítanak a hasonló jellegű szövegekben. Ilyen például a szigeten kívülről, dobozba zárva érkező istenség vagy a szülők általi kitaszíttottság motívuma, amelyek a központi kormányzattól távol, viszonylagos izoláltságban élő szigetlakók identitását, az országban elfoglalt helyükkel kapcsolatos érzéseiket tükrözik. A T'osan Yödüret-szentélyhez hasonlóan a *ponp'uri*-k képet adnak a kultuszok terjedéséről, változásairól, emellett megőrizték a helyi emberek történelmi eseményekre adott reakcióit is. A történeteken keresztül lehetőség volt arra, hogy a helyiek egyfajta magya-

⁶⁷ Byeon 2014: 214–217.

⁶⁸ Heo–Lee 2018: 175.

rázatot találjanak a különböző történelmi tragédiákra, ami egyúttal segíthetett feldolgozni is ezeket. A *ponp'uri*-kon és a hozzájuk kapcsolódó rítusokon keresztül, ha csak szimbolikusan is, de tenni tudtak az események ellen, és így, ha csak jelképesen is, de vissza tudták állítani a rendet a világban: a szenvedést és „keserúséget” oldhatták, a konfucianizmus felett győzelmet aratva büszkén kifejezhették kulturális identitásukat, vagy a túlélés érdekében akár be is emelhetek elemeket más kultuszokból.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Kim Chöng 김정 (金淨). *Cheju p'ungtorok* 濟州風土錄 [Cheju helyrajzi feljegyzései]. [online] Koreai klasszikusok központi adatbázisa (Han'guk kojön chonghap teit'öbeisü): <http://db.itkc.or.kr> (Utolsó letöltés: 2019. május 25.)
 or.kr (Utolsó letöltés: 2019. május 25.)
 Kim Pusik 김부식 (金富軾) 1997. *Samguk Sagi* 三國史記 [A három királyság története]. Szöul: Solch'ulpansa.
 Yi Kön 이건 (李健). *Cheju p'ungtogi* 濟州風土記 [Cheju helyrajzi leírása]. [online] Koreai Tudásarchívum (Krpia) Koreai irodalmi gyűjtemények adatbázisa (Hanguk munjip ch'onggan): <https://www.krpa.co.kr/viewer/open?plctId=PLCT00005160&nodeId=NODE05438523>. (Utolsó letöltés: 2020. november 8.)

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Byeon Sook-ja 변숙자 2014. „Ch'ilsöng *ponp'urie* nat'an'an C'hilsöngshinangüi yangsang <칠성본풀이>에 나타난 칠성신앙의 양상 [A Ch'ilsöng hit megjelenése a *Ch'ilsöng ponp'urie*-ban].” *T'amnamunhwa* 탐라문화 46: 39–74. <https://doi.org/10.35221/tamla.2014..46.002>
Chejudo muga ponp'uri sajön 제주도무가본풀이사전 [Cheju-i sámándalok és *ponp'uri*-k enciklopédiája] 1991. Szöul: Minsokwon.
 Chin Söng-gi 진성기 1978. „Ch'ejudoüi baemshinang 제주도 의 뱀 신앙 [Cheju sziget kígyókultusza].” *Hanguk munhwa illyuhak* 한국문화인류학 10: 110–123.
 Gim Sun-Jae 김순재 2016. *Hanguk öpsörhwawa tojakmunhwaüi sanggwansöng* 韓國 業說話와 稻作文化의 相關性 [A koreai öp mondák és a rizstermesztés összefüggései], (MA thesis, Chungnam National University).
 Heo Namchoon 허남춘 2015. „Ch'ilsönggwa pugun shinang, paem shinang 칠성과 부군(府君) 신앙, 뱀 신앙 [Ch'ilsöng- és pugun kultusz, kígyóhiedelmek].” *Pigyominsokhak* 비교민속학 58: 11–46. <https://doi.org/10.24043/isj.55>
 Heo, Nam-chun – Lee, Hyun-jeung 2018. „Sea deity beliefs of the Kuroshio oceanic cultural sphere: maritime traditions and cultural interaction among Jeju Island, Zhoushan Archipelago, and the Ryukyu Islands.” *Island Studies Journal* 13.1: 171–184. <https://doi.org/10.24043/isj.55>
 Hyeon Yong-Jun 현용준 1980. *Chejudo musok charyo sajön* 제주도무속자료사전 [Cheju sziget néprajzi anyagának enciklopédiája].” Szöul: Shingumunhwasu.

- Kang Cheol 강철 2010. „Chejudo sashinsörhwaüi t'üksöng yöngu: pont'o sashinsörhwaüi pigyo 濟州島 蛇神說話의 特性 研究: 本土 蛇神說話와의 比較 [A kigyóalakú istenségek mondáinak jellegzetességei Cheju szigetén: összehasonlítás a szárazföldi kígyóistenség mondáival]. (MA thesis, Cheju University)
- Kang So-Jeon 강소전 2016. „Chejudo Ch'ilsöngüi hyöngsönggwa ponp'uri chönsüng 제주도 칠성의 형성과 본풀이 전승 [A Cheju szigeti *ch'ilsöng* hit kialakulása és a *ponp'uri*-k áthagyományozása]”, *Ch'ilsöng minsokhak yöngu* 칠성민속학연구 27: 195–224.
- Kim Dong Seop 김동섭 2002. „*T'osan-dang ponp'uri yöngu* 兪山堂 본풀이 研究 [A *T'osan-dang ponp'uri*].” *Chejudo-shi yöngu* 제주도시연구 11: 219–271.
- Kim Myung-Ja 김명자 1999. „Kyönggi chiyöngüi t'öjushinang 경기 지역의 터주신앙 [*T'öju*-hit Kyönggi tartományban].” *Yöksaminsokhak* 역사민속학 9: 169–190.
- Kim Myung-Ja 김명자 2001. „Kyönggijiyöngüi *öpsin* shinangüi chisökkwa pyönhwa 경기지역 업신 신앙의 지속과 변화 [Az *öpsin* hit kontinuitása és változásai Kyönggi tartományban]. *Shilch'önminsokhak* 실천민속학 3: 57–83.
- Kim, Seong-Nae 2004. „Shamanic Epics and Narrative Construction of Identity on Cheju Island.” *Asian Folklore Studies* 63.1: 57–78.
- Tak Myong Hwan 탁명환 1978. „Cheju sashinshinange taehan sogo – T'osan-dang paemshinangül chungshimüro 제주 사신신앙에 대한 소고 - 토산당 뱀신앙을 중심으로 - [Rövid tanulmány a cheju-i kígyókultuszról – A T'osan-szentély kígyókultuszával a középpontban].” *Hanguk munhwa illyuhak* 한국문화인류학 10: 71–78.

Online források

- Hanguk minjokmunhwa taebaek kwa sajön* 한국민족문화대백과사전 (Encyclopedia of Korean Culture). <http://encykorea.aks.ac.kr> (Utolsó letöltés: 2020. 11. 08.)
- Hanguk minsok daebaek kwa sajön* 한국민속대백과사전 (Encyclopedia of Korean Folk Culture). <https://folkency.nfm.go.kr/kr/main> (Utolsó letöltés: 2020. 11. 08.)
- Hilty, Ann–Kim, Soonie. 2013. „Worshipping the snake goddess: Jeju's Tosandang Halmang of Tosan Village.” *Jeju Weekly*. <http://www.jejuweekly.com/news/articleView.html?idxno=3154> (Utolsó letöltés: 2020. 11. 08.)
- Neff, Robert. 2011. „The legends of Jeju's 'Snake Cave'.” *Jeju Weekly*. <http://www.jejuweekly.com/news/articleView.html?idxno=2092> (Utolsó letöltés: 2020. 11. 08.)

BARTOS HUBA

Mártonfi Ferenc halálának 30. évfordulójára

(Nagyon, már-már veszélyesen szubjektív emlékezés)

30 év távlatából már nemhogy a mozgókép szakadozik szét filmkockákra – immár az egyes képkockák is szilánkjaira hullanak, durván pixelesednek, sőt: helyüket a memóriában egyszerű impressziók foglalják el. Nyilvánvalóan végleg és visszafordíthatatlanul.

[...]

Ülök Mártonfi tanár úr szobájában (igen, tudom: számos nyelvész kollégámnak csak *per Ferike* – de nekem *Mártonfi tanár úr*; azóta, amikor jövőt alig-alig, múltat pedig csak rossz optikán át látó, balga gimnazistaként, szigorú arcki-fejezésétől kísérvé a japán nyelvkönyv fölé görnyedten először sillabizáltam a kanákat és kandzsikat egy hétköznapi estén a Honvéd utcai lakásukban) – tehát: ülök a tanszéki szobájában, '91 tavaszán, nekem egyszerre dagad a keblem a büszkeségtől, hogy milyen zseniális nyelvészeti elemzést találtam ki a gonosz kínai *ba*-szerkezet megzabolázására a szakdolgozatomhoz, és ugyanakkor rettegve figyelem a szája mozdulását (Elégedettség vagy kétkedés van abban a csücsörítésben? Nem lesz-e belőle mindjárt gúnyos mosoly?), amint témavezetőként épp nevezett szakdolgozat egy korai változatának lapjait pörgeti [...] aztán végül nem mond semmit (ebben az emlékképben legalábbis nem). Nem hát: ő akkor már vagy tizenvalahány éve leszámolt a generatív nyelvészettel, amelynek elméletéhez pályája korábbi szakaszában, a korai 70-es években (amikor ez az irányzat Magyarországon egyszerre volt forradalmi és „ellenforradalmi”, csak kevesek által látogatott intézmények kissé belterjes köreiből imádták és üzték) kifejezetten lényegi hozzájárulásokat tett (→ *fonológiai automata*), de ez persze nem tartotta őt vissza attól, hogy egyetemista korom kiábrándult közép-időszakában az akkor már szabadon éledező elméleti nyelvészet új egyetemi szakot gründoló mérvadó személyiségeinek a karjába lökjön. És én meg most (a gazdi jó messzire hajított, nehogy-visszahozd-te-hülye-kutya botocskájával

a szájában diadalmasan lábhoz loholó ebként) lelkesen-lelkendezve hozom itt neki az ortodox generativizmust, amint az a *ba*-szerkezetet csócsálja, és hiún várom a dicsérő szavakat. De nem mond semmit – ezt jó jelnek veszem (hiszen nem kísérte gúnyos mosoly a szavak hiányát), és csak később értem majd meg, hogy miért nem. Pár évvel korábban talán adott volna ebben a helyzetben valami lelkifröccsöt, de akkor (azt hiszem) mindez már nem érdekelté igazán – amire csak hetekkel később döbbsentem rá, midőn imént felidézett beszélgetésünkre az „utolsó találkozás” bélyeget ütötte rá az élet. Pontosabban a halál.

[...]

Állunk öten-hatan, a jövő sinológusai, a gyér világítású borozóban a „talponálló” asztalok mellett, nagy az alapzaj, hiszen így este 8-9 körül csúcsra jár az üzem, kicsit tompák vagyunk négyórányi „Mártonfi” után (4-től 6-ig nyelvtan, aztán 6-tól 8-ig [vagyis amíg a portás méltatlankodva fel nem jön az Izabella utcai épület emeletére, hogy miért nem megyünk már haza] klasszikus kínai [→ *Haenisch*]). Mégis lelkesek vagyunk, és két dolgot is boldogan iszunk: a bort (valami Tokaj vidéki talán) meg Mártonfi tanár úr szavait. Aki most (nem az egyetem „felségterületén” lévén) nem a tananyagot magyarázza, hanem az Életet. Meg a Jövőt – ami [...] kinek van, kinek nincs. Egyben pedig (kaján örömmünkre) kivesézi a kínai tanszék oktatóinak tudományosságát. Kritikája éles és kíméletlen, mint mindig: sosem volt erőssége a minőség hiánya iránti tolerancia. (Ezt ugye diákként is nemegyszer tapasztaltuk, saját bőrünkön – nem mindenki viselte ezt jól közülünk.) Itt nem (azaz: itt sem) idézhető már mindebből semmi túl konkrét („halotról jót vagy semmit”, ugyebár) – de némely megfogalmazását („sok betűt összeolvasott már életében”, „disszertációját a semmiről írta volna” stb.) szállóigévé érleli majd köreinkben az idő.

[...]

Óra van – előttünk alig-alig átlátható cigarettafüstfal a tanszéki szeminárium szobában (→ *Izabella utca*). Valamikor estefelé, 4 és 8 közt vagyunk, az idő lényegében megállt, miközben Mártonfi tanár úr nyelvészetileg ihletett nyelvtani magyarázatát hallgatjuk. Szemünk a „narancssárga” kínai nyelvkönyv (→ *Elementary Chinese Readers / 基础汉语课本*) akárhanyadik leckéjének enyhén bugyuta nyelvtani ismertetőjét pásztázza, a kínai karakterek mégsem kelnek igazán életre előttünk. Az asztalon súlyos hamutartó, rajta a „mezítlás” Kossuth utolsó milliméterei mindjárt elhamvadnak. A tanár úr újabb szálat húz elő az előtte heverő papírdobozból, és az előző szál csonkjának még épp kicsit pislákoló paraszával meggyújtja – aztán ez a szál is kényelmesen elfekszik a hamutartó szélén, mi pedig tudjuk, hogy jó eséllyel úgy fog elhamvadni, hogy egy-két slukknál többet nem szívnak belőle: Mártonfi tanár úr már belemelegedett a magyarázatba, ilyenkor pedig a cigi nem sok esélyt kap nála.

„Chao Yuen Ren (→ *Chao Yuen Ren*¹) eredetileg az amerikai strukturalista nyelvészet egyik jelentős alakja volt, de az iskola és az általa propagált szemlélet rigiditása, amelyen csak nyugdíjas korában tudott túllépni, egy idő után már kifejezetten ártott a munkásságának. De azután nyugdíjba ment, és immár kedélyes hangvétellel, lazán, a strukturalizmus kényszerzubbonyától megszabadulva megírta főművét, a *Grammar of Spoken Chinese*-t.² Ebben világosan kifejti, hogy a kínaiban alany és állítmány között (mivel a topikot alanynak, a kommentet pedig állítmánynak nevezi a könyvében) sokszor nagyon kötetlen, nagyon általános a jelentési viszony.” Ezen a ponton el is döntöm: mindenképp megszerzem valahogy magamnak ezt a könyvet. Amikor pedig (valamikor nem sokkal később) egy újabb passzív dohányosi tréningen megtudjuk tőle, hogy a klasszikus írott kínai szöveg voltaképp (egymásba átfolyó, egymásba láncolódó) topikok és kommentek egyetlen hosszú sorozata, és nem véletlen, hogy hagyományosan sem szavakra, sem frázisokra, sem mondatokra nem volt tagolva, hiszen semmi oka vagy célja nem lenne, nem lehetne az ilyen tagolásnak,³ nagyjából el is dől, hogy hátralevő életem legnagyobb részében hozzá hasonlóan a nyelvészet (néha kissé kesernyés) kenyerén fogok élni.

[...]

Honvéd utca, x-edik emeleti lakás, mindkét általam gyakran látott szobában faltól falig, padlótól mennyezetig dugig pakolt könyvespolcok. A szobák közepén íróasztalok, tetejük is púposra rakva könyvekkel, kéziratokkal. A válogatott és az utókorra hagyott emberi tudás ilyen töménységű megjelenésével én, félszeg gimnazista, addig még sosem találkoztam – nem mintha nálunk otthon ne lettek volna könyvespolcok meg könyvek (sőt, *horribile dictu* – még íróasztalok is), de ez a volumen, ez a monumentalitás egyszerre volt lenyűgöző és elretentő. (Ha tegyük fel, másfél perc alatt olvasok el egy oldalt, és semmi mást nem csinállok, csak napi 12 órán át falom a betűket, akkor vajon hány évtizedbe telne az összeset elfogyasztani?) Szóval bemegyek, Mártonfi tanár úrral együtt leülünk a szokásos helyre, a táskámból előkotrom a japán nyelvkönyvet meg a szótárfüzetemet – meg persze a kandzsisormintákkal teleírt kockás lapos házi feladatokat, és nagyot nyelek, mert tudom, hogy nem *eléggé* készültem fel

¹ Kínaiul: 赵元任 – de az most csak azért lett ideírva, mert ez egy komoly szakfolyóirat, és ha egy cikkben nincs lábjegyzet, azt itt nem veszik komolyan. Hát most már van.

² Chao, Y. R. (1968) *A Grammar of Spoken Chinese*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. (Tessék, még egy lábjegyzet.)

³ Lásd még: Mártonfi Ferenc (1972) “Topic–Comment Analysis in Chinese” felolvasva: *Conference on Mathematical and Computational Linguistics, Prague* (kéziratban). A „lásd még” és a hivatkozás persze csak vicc: ki tudja, hol lehet ez a kézirat, a Prágában elhangzott szó pedig elszállt. (Meg pedig azért nem jelent, mert a benne levő gigantikus szövegelemző ábrák minimum A/2-es méretű lapfelületet igényeltek volna – hol volt akkor olyan folyóirat, amelyik ezt biztosítani tudta volna?) (És immár tobzódunk a lábjegyzetelésben.)

a tananyagból. Csakhogy úgy látom, a tanár úr egyáltalán nem készítette oda a nyelvkönyvét, és a házi feladatokért sem nyúl. Ehelyett viszont valamilyen fehérbort vesz elő, meg két üvegpoharat, megtölti őket a borral, és az egyiket a kezébe fogva a másikat elélem tolja, majd jelentőségteljesen a velünk szembeni falra néz. Ekkor veszem csak észre az öt új, addig nem látott képet a falon: japán metszetek nyomatai (→ *ukiyo-e*, → *Utamaro*). Az égvilágon semmit nem tudok ekkor még a japán művészetről – és mégis: a tanár úr a véleményemet kéri, na nem magukról a metszetekről (hál’ istennek), hanem arról, ahogyan ő az öt képet a falon elhelyezte: nem egy vonalban, nem is valamilyen geometrikus mintában, hanem egy balról jobbra lazán emelkedő, majd egy másik, meredekebb ívben jobbról balra visszahulló vonal mentén: a két ív találkozásának csúcspontjában egy kép, az ívek másik végénél meg a felezőpontjuknál szintén egy-egy metszet. Kedélyesen elbeszélgetjük a nyelvrót: mi a legmegfelelőbb tartalmi sorrendje a képeknek, hogyan vezeti a szemet végig („felelemel, majd visszajejt”) a két képzeletbeli íves vonal a képek során, mit közvetít ez a szemlélő számára, milyen érzetet kelt benne, mi lenne, ha helyette más vonalban lennének elhelyezve... Rög-tönzött esztétikaóra, vizuálistművészet-óra, japán művészettörténeti óra. Amúgy meg: mi az ördög? Hát miért érdeklí a tanár urat az én (valóban) szerény véleményem? Hát ki vagyok én, hogy jöhetnék én ehhez? Egyszerre érzem magam porszemnek – és hirtelen felcseperedett fiatalembernek, akit ennyire komolyan vesz egy ilyen neves, széles látókörű tudósember. Lehet, hogy egyszer belőlem is válhat valami tudósféle? Talán egyszer majd még orientalista is lehetek?

[...]

Mártonfi Ferenc (1945–1991) sinológus, orientalista és általános nyelvész, az ELTE Kelet-ázsiai Tanszékének adjunktusa az 1980-as évek második felében (hosszú-hosszú hiátus után) fellendülő sinológusképzés egyik meghatározó személyisége volt – elképesztő módokon és mértékben alakította nekünk, akkori diákjainak a tudományos szemléletünket, világlátásunkat. „Egy személyben felelős” azért, hogy sinológus ÉS nyelvész lettem. Talán valamit sikerült azok alatt az évek alatt megértenem abból a végtelennek tűnő tudásból, amivel rendelkezett, és talán-talán mindennek egy apró töredékét tovább is tudtam adni a kínai és japán szakos hallgatók újabb nemzedékeinek. 不敢当。

仆人

Bartos Huba

Budapest, 2021. október 4.

Utóirat:

Mártonfi Ferenc koreanista is volt – sőt a magyarországi koreanisztika egyik legnagyobbja. Ám erről az oldaláról én nem ismertem őt (leszámítva ironikusan előadott rémtörténeteit a Phenjanban töltött ösztöndíjas éveiről), így emlékez-nem sincs mire, megemlékezni sincs miről. Szerencsére ezt Osváth tanár úr már rég megtette.⁴

Utóirat 2.:

[Ha a szerkesztők még nem unják e visszaemlékezés szubjektivitását, megosztanék még egy anekdotát, diákkorunkból, a kínai szak egykori tanáiról, amelynek vonatkozó mozzanata hihetetlen tömörséggel adja vissza Mártonfi Ferenc tudósi-tanári attitűdjét is.]

Vizsgáljuk a kínai szakos diák, szóbeli a vizsga, és a diák száján kicsúszik valami nyilvánvaló ostobaság.

Hogyan reagálnak erre a (korabeli) tanárok?

Józsa Sándor tanár úr [méltatlankodó hangon, fejét oldalra kapva]:

„*Ccc, ugyan, dehogy!*”

Csongor Barnabás tanár úr [kiabálva]: „*Baromság!*”

Galla Endre tanár úr

[a jól ismert ironikus, már-már gúnyos mosolyával az arcán, csendesesen]:

„*Hát azért ez nem egészen így van...*”

Mártonfi Ferenc tanár úr [tágra nyílt szemekkel, csodálkozó tekintettel]:

„*Na jó – de miért?!*”

⁴ Osváth Gábor (n.d.) Mártonfi Ferenc (1945–1991) koreanisztikai munkássága. Terebess Ázsia E-Tár: <https://terebess.hu/keletkultinfo/nyelv1.htm>.

OSVÁTH GÁBOR

Mártonfi Ferenc a koreai nyelvről és irodalomról¹

Amikor 1970 őszén két társammal állami ösztöndíjasként megérkeztünk a phen-jani Kim Ir Szen Egyetem diákotthonába, már tudtuk, hogy 1968–1970 között hasonló minőségben, de egy szál magyar diákként ott tanult Mártonfi Ferenc is. A diákotthon előcsarnokába belépve megdermedtünk a művirágokkal övezett jókora Kim Ir Szen-mellszobor láttán. Te jó isten, hova kerültünk – gondoltuk magunkban. Felérve az emeletre keletnémet, szovjet és mongol diákok vártak minket vigyorogva, válogatott magyar jókivánságokat harsogva, hogy egy kicsit otthon érezhessük magunkat. Kiderült, hogy Feri tanította meg őket erre. Lebilincselő személyiségének átsugárzása jóvoltából ezek a diákok rögtön a barátságukba fogadtak minket. Mártonfi szakmai tekintélyét illetően jellemző adalék, hogy néhány esetben, amikor éjszaka sokáig dolgozott, és holtfáradtan nem ment el az órára, idős tanára lejött a kollégiumba, leült Feri ágya szélére, és megtartotta az órát. Később is, ha valamilyen téma különösen érdekelte, akkor napokig nem aludt, méregerős kávékkal tartotta ébren magát, az ilyen kávéét epeszörpnek nevezte.

Először 1972-ben, hazatérésem után találkoztam vele, amikor a Rigó utcai nyelvvizsgaközpontban ő vizsgáztatott koreai nyelvből. A sikeres vizsga után meghívott egy közeli sörözőbe. Később többször összefutottam vele, a lakásán is jártam, a fia, Attila akkor lehetett 5-6 éves. Megkaptam tőle összes koreai témájú tanulmánya különlenyomatát is. Legutoljára röviddel a rendszerváltás után (1990) találkoztam vele, amikor egy koreai küldöttség hazánkban járt, és az együttműködés lehetőségeiről tárgyalt az ELTE vezetőivel. Sajnos korai halála (1991) meggátolta abban, hogy a hazai Korea-kutatás vezéralakja lehessen.

¹ Jelen írás egy tanulmánykötetben (Birtalan Ágnes szerk. *Aspects of Korean Civilization. Korean Studies in Hungary*, Volume I. ELTE, 2002. 49–62) megjelent dolgozat rövidített és némileg módosított változata.

Hogyan került a huszonéves Mártonfi Koreába? Elvégezve az egyetemet (1968) kínai ösztöndíjat pályázott meg. Az ösztöndíjat ugyan elnyerte, mégsem utazhatott ki a kínai fél fogadókészségének hiánya miatt. Mivel még nem volt állása, úgy döntött, hogy elfogadja a kárpótlásként felajánlott észak-koreai ösztöndíjat. A phenjani egyetemen eltöltött két esztendő alatt (1968–1970) kitűnő Korea-kutatóvá képezte magát, és ehhez megfelelő alapot jelentett a kínai és japán nyelv alapos ismerete. Megnyerő személyisége kivívta koreai tanárai és a különböző nemzetiségű diáktársak szeretetét és tiszteletét. Mindazonáltal igen nehezen élte meg az ottani diktatúra mindennapjait.

A koreai fonetikus írással (*hangul*) foglalkozó korabeli tanulmányok sorából nemcsak terjedelmével (43 oldal), hanem a megközelítés eredetiségével és az elemzés rendkívül magas színvonalával is kitűnik Mártonfié (*A koreai írás története és szerkezete*, 1974). A megközelítés eredetiségét az adja, hogy elsőként próbálta a koreai ábécé grafematikai és fonológiai elemzését párhuzamosan elvégezni. Az érdekelte, hogy a grafematikai megkülönböztető jegyeknek milyen fonológiai megkülönböztető jegyek felelnek meg.

A koreai írással kapcsolatos kutatásához szervesen illeszkedik a régi koreai irodalom 14 *hjangga* (향가 鄕歌) versét bemutató dolgozata (*A koreai költészet legrégebb fennmaradt darabjai*, 1977). A Kelet-kutatásban megjelent tanulmánya a legelső, koreai irodalommal foglalkozó tudományos dolgozat hazánkban. Gyakorló sinológusként a figyelmét az keltette fel, hogy a koreai nyelvnek ezeket a legelső nyelvméleket (amelyek egy kínai nyelvű, 13. századi krónikában maradtak fenn) *hjangcshal* írással (향찰 鄕札) jegyezték le, és ez az írás a kínai írásjegyeket használta (nehezen megfejthetően) a koreai nyelvű irodalmi szöveg megörökítésére.

Az *Acta Orientaliában* megjelent két angol nyelvű tanulmánya a koreai nyelv történetével foglalkozik. Az *On Sino-Korean Finals* című (1972) írása a koreai nyelv kínai eredetű (sinokoreai) szótagmorfémái XV. századi állapotának történeti fonológiai elemzését adja, megállapítva és felsorolva a sinokoreai szótagmorfémák ókínai nyelvi megfelelőit. Műve úttörő jelentőségű, mert minden bizonnyal elsőként vetette egybe a XVI. századi sinokoreai kiejtést a kínai nyelv tibeti írással lejegyzett változatával, és megállapítja, hogy a kettőnek a kiejtése nagyon hasonló. Fenti tanulmányának szerves folytatása *On Some Problems of a Generative Phonology of Middle Sino-Korean* című dolgozata (1973), amely a modern fonológiai elemzés eszközeivel vizsgálja a XV. századi sinokoreai szótagmorfémák kiejtésének fejlődési folyamatát az ókínai kiejtés tükrében.

A személy-fogalom helye és szerepe a koreaiban című dolgozata szegedi tartózkodásának idején született (1971–1972). Mártonfi megállapítja, hogy a koreai grammatikában, annak szabályaiban előfordul a személy, tehát ilyen értelemben a koreaiban is létezik ez a kategória, de nem önállósult, csak perifé-

riális helyet foglal el. A problémakör szorosan összefügg a modalitással, amely kategóriát a koreai kifinomult nyelvi eszközökkel képes kifejezni. A személy-kategória korlátozottan bár, de két területen érvényesül, egyrészt a szándékot kifejező jövő idő ragozásában; magyarul érzékeltetve: *én menni fogok, te azt mondod, hogy menni fogsz, ő azt mondja, hogy menni fog* (a beszélő csak a saját nevében, magáról állíthatja bizonyossággal a szándékot). Hasonló történik az úgynevezett szentitív igék, melléknevek (*fáj, örül, szeret, utál, szégyell, irigyel* stb.) múlt-, jelen-, jövőidejű ragozása során, azaz a beszélő csak a saját nevében nyilatkozhat, a második és harmadik személy szándékáról csak közvetetten, „hallomásból”: *én félek, te azt mondod, hogy félsz, ő azt mondja, hogy fél*; a többes számban hasonló a helyzet.

Észak-Koreából történő hazatérése után nem sokkal tette közzé *A tiszteletiség kifejezési formáiról a kelet-délkelet-ázsiai nyelvekben. A koreai verbum finitum szociolingvisztikai vonatkozásai* című dolgozatát (1972.), amelynek az anyagát Phenjanban gyűjtötte össze. Ez a tanulmánya Szépe György szerint a magyar szociolingvisztikai irodalom egyik legkiválóbb alkotása. A kelet-ázsiai nyelvek érzelmet és tiszteletet kifejező nyelvi formákban való gazdagságát Mártonfi egyrészt a földműveskultúrával, másrészt a konfucianus ideológiával magyarázza. Megállapítja, hogy az európai nyelvhasználattal szemben az érintett nyelvekben a beszédetikett szempontjából a tiszteleti forma használata kötelezőbb érvényű, és a hallgatóval szembeni tiszteleti viszonyulást minden mondatban érzékeltetnünk kell (a kijelentő, kérdő, felszólító és buzdító [adhortativusi] mondatok e szabály értelmében a koreaiiban vagy a japánban többféleképpen mondhatók). Felsorolja a koreai nyelvnek a tisztelet kifejezésére alkalmas nyelvi eszközeit (szinonimapárok, képzők, igevonzat-alternációk, az ige és melléknév mondatzáró végződése), és tanulmánya központi részében az ige (verbum finitum) mondatzáró végződéseit elemzi tüzetesebben (az SOV-alapszórendű koreaiiban és japánban a verbum finitum mindig a mondat legvégén áll, és e pozícióját todalékkal jelzi). A verbum finitum mondatzáró ragjait hat fő tiszteleti csoportba sorolja a koreai nyelvészek egységes álláspontjával összhangban (az egyes tiszteleti csoportok elnevezésére a *ha-* tövű *hata* 'csinál' ige felszólító módú alakját használják, mivel ez keverhető össze legkevésbé egyéb igeformákkal): 1. *hasipsio*; 2. *hayo*; 3. *hao*; 4. *hake*; 5. *hala*, 6. *ha* (az udvariasság foka a hosszúsággal egyenes arányban nő). Ezt követően megkülönböztető jegyek segítségével részletesen elemzi a hat csoport indicativusi, imperativusi, interrogativusi és adhortativusi ragjait. A koreai verbum finitum ragjainak megkülönböztető jegyekkel történő mátrixos elemzése Mártonfi leleménye; utal arra, hogy ezeket kísérleti jelleggel fogalmazta meg, és nem véli őket véglegesnek. Az 1. tiszteleti fokozat kijelentő módot kifejező ragjait további két csoportra osztotta: [– modalitás], [+ modalitás], és a következő megkülönböztető jegyekkel dol-

gozott: régies, hangsúlyos, írott, ünnepélyesség, beszélt, szerénység, tisztelet, ima. A 4. csoportnál ezeket még kiegészítette a következőkkel: ígéret, felkiáltás, gúny, férfias, barátságosság; a 6. csoport esetében: meglepődés, nemtörődöm-ség, befejezetlen mondat, bírálat, ellenkezés, túlzás, fontolgatás, didaktikus, hallomás stb. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a kommunikáció során bizonyos tiszteleti alakok használatában ingadozás figyelhető meg, másrészt az egyes, főleg beszélt nyelvi, tájnyelvből kölcsönzött vagy régies ragok besorolását, megkülönböztető jegyeit illetően eltér a különböző szakértők véleménye. Mivel Mártonfi cikke 1972-ből származik, csak igen korlátozottan vette figyelembe – érthető okokból – a dél-koreai szakirodalmat, másrészt – ahogy dél-koreai dolgozatokból kiderül – az eltelt közel ötven év alatt a tiszteleti formák használataiban történtek bizonyos változások, és ezek – főleg a fiatalok nyelvhasználatában – egyértelműen az egyszerűsödés irányába mutatnak.

Mártonfi Ferenc helye, jelentősége a magyarországi koreanisztika megalapozásában megkérdőjelezhetetlen. Tanulmányai nélkülözhetetlen forrásművek a további kutatás számára. Nyelvtudósi munkássága intellektuális inspirációkat, legendás személyisége pedig emocionális indítást adhat az arra érdemes fiataloknak.

Osváth Gábor
2021. november 23.

IVÁNYI TAMÁS

Emlékeim Mártonfi Feriről

Ferivel a Kölcsey gimnázium egyik tantermében ismerkedtem meg az első héten, ahol mindketten megjelentünk, hogy részt vegyünk a külön latinórán. Egyébként más-más osztályba jártunk, ő olaszos volt az e-ben, én a cé-ben reáltagozatos. A latinon csodálatos tanárunk volt, az igazgató-helyettes, az évtizedek óta Szatyinak becézett Dr. Szathmáry Lajos, aki szabadidejében Ovidiust fordított, és arról volt nevezetes, hogy megújította az oktatást a Hódmezővásárhelyi Gimnáziumban, és ő hívta oda tanítani Németh Lászlót, aki cserébe megörökítette alakját az *Égető Eszter* című regényében. Ő nemcsak nyelvet magyarázott nekünk, hanem kultúrát is, sőt a kezdőtankönyv Phaedrus-meséit el is játszotta. Hamarosan csak hárman maradtunk az órán, de amikor áthelyezték a Radnótiba, utánamentünk, és ott is tanított minket igazgató-helyettesi szobájában még egyetemista korunkban is, és utána is még évtizedekig évente egyszer meglátogattuk együtt a lakásán. Közös tanulmányainkat aztán ugyanott folytattuk az ógörög nyelvvel egy másik lelkes tanár, Tegye Imre vezetésével. Vele aztán még egy évtizeddel a gimnázium elvégzése után is Homéroszt olvastunk a lakásán.

Ferivel nemcsak az említett órákon találkoztunk, hanem a szünetekben és iskola után is sokat beszélgettünk. Hamar közös hangot találtunk. Az ókori nyelvek szeretete mellett a keleti nyelvek iránti érdeklődés is összekapcsolt minket, hiszen elsős korunktól kezdve tanultunk keleti nyelvet, ő kínaiul, én arabul. Egyetlen különbség volt ízlésünkben: én rajongtam a hosszú regényfolyamokért – ő sosem értette, mit szeretek a 20 kötetes Rougon-Macquart családon vagy a 90 kötetes Jókai-összesen – míg ő nem olvasott prózát, csak verseket.

Feri nem szerette a konvencionális dolgokat, kereste a nehéz kihívásokat. Harmadikban az országos orosz tanulmányi verseny 2. helye egyetemi felvételit ért, mégis elindult harmadikban és negyedikben a magyar irodalmi versenyen

is. Mások neves költőkkel szerepeltek, akikről tengernyi ismertetést találhattak. Ő ezzel szemben harmadikos korában megismerkedett a nagyszünetben az egygel felettünk járó Dalos Gyurkával, akinek akkorra már pár verse megjelent nyomtatásban. Dalos odaadta kiadásra előkészített verskötetének a kéziratát (amely 1964-ben meg is jelent), és Feri negyedikben ebből írt tanulmányt, amellyel dicséretet és könyvjutalmat szerzett. Dalos addigra már Moszkvában tanult történelmet, később inkább prózáíró lett.

Egyetemen az I. évben felismertük, hogy a nyelvészet érdekel mindkettőnket (én részben az ő hatására, meg a történelem azóta is tartó túlpolitikálása miatt hagytam fel történészi ambícióimmal), és nagy élvezettel hallgattuk Antal László rendkívül élvezetes és világszínvonalú (vagy kicsivel a fölött járó) nyelvészeti bevezető előadását. Nem kellett katalógus, a félemeleti nagyterem mindig zsúfolt volt, sietni kellett, ha be akartunk jutni.

Utána felvettük Zsilka János nem kötelező óráját a magyar és ógörög lexikalizációról, amelyre csak ketten jártunk. Nagyon megtetszett, de szerettük volna jobban megérteni, ezért a második félévben újra felvettük. Óriásit csalódtunk, Zsilka tanár úr mindig szó szerint ugyanazt mondta, nem tudta „kívülről” látni, körülírni, magyarázni saját elméletét.

Általános nyelvészek lettünk, Ferit, mint aki a hangtanhoz vonzódott természetesen, az akkor már világhírű Fónagy Iván órái és különórái vonzották leginkább. Legmaradandóbb közös élményünk a Columbia Egyetem szintén világhírű professzorának féléves előadása volt. Lotz János ízes, régies magyarsággal tartott órái igazi élményt jelentettek, a legérdekesebb azonban az első óra 10 perce volt. Egy nagy kör alakú díszes teremben ültünk. Lotz megállt, körbenézett és azt mondta: Én így nem tudok tanítani. Amerikában már az ötödik percben félbeszakítottak volna a diákok kérdéssel, ellenvetéssel, megjegyzéssel. Mi azonban ezután is csak ültünk, és némán hallgattuk az előadót. Máshogy voltunk szocializálva, meg voltunk „nevelve”, hogy ne okvetetlenkedjünk, ha a tanár beszél.

Végzés után Feri egy darabig, ösztöndíjas útjára várva, fordítóként dolgozott egy tervezőirodában. A munkát sem kedvelte túlzottan, de ami igazán megviselte, az a mérnök kollégák állandó kérdezősködése volt. Úgy gondolták, hogy mint orientalista, igazi szakértője lehet a sumér–magyar nyelvrokonságnak, amelyben lelkesen hittek.

A következő két év egyszerre befolyásolta életét pozitívan és negatívan. Kínába 1967-ben ment volna ki ösztöndíjjal, de Mao Ce-tung közbelépett, kitört a kulturális forradalom. Észak-Koreába ment, ahol ugyan kitűnően elsajátította a koreai nyelvet és kultúrát, de ennek nagy ára volt, az idegölő környezet nagyon megviselte. Persze nekem félidőben és utána is mint anekdotákat mesélte a borzalmakat, amiken együtt neveltünk, de átélni nem lehetett könnyű. Ferinek

azonban egyik alaptulajdonsága a kitartás volt, nem adta fel. Csak néhányat szeretnék itt elmesélni történeteiből. Az első nap nagy örömmel fedezte fel a kollégium folyosóján a nagy világvevő rádiót. Lelkesen csavargatta, de mindenütt ugyanazt a phenjani adót lehetett fogni rajta. Amikor először kiment az utcára, „véletlenül” belebotlott a diákszálló egyik alkalmazottjába. Később tapasztalta, hogy az illető mindig kíségette tisztos távolból az utcákon. Koreai társa megkérte, hogy átrakhassa az ő polcára Marx és Lenin koreai nyelvű műveit, mert neki azokat tilos olvasnia – ez Kim Ir Szen országa volt, a nagypapáé.

Nyelvészeti érdeklődése ugyan széles körű volt, de legjobban a ficsörizálással (sic!) szeretett foglalkozni, fonológiában, szintaxisban és az íráselemzésben is. Véleményem szerint legzseniálisabb, világszínvonalú „leleménye” a fonológiai automata volt, amely azonban csak magyarul jelent meg. Még néhai tanárunk, aki nagyra becsülte Ferit, is ózdkodott tőle, mert „mit szólnának hozzá az amerikaiak”, és ezért nem segítette elő angol nyelvű megjelentetést. Feri nagyon megörült, amikor ismertetem vele a hangtani alapon rendszerezett VIII–X. századi arab lexikográfiát, ahol ugyancsak megkülönböztették a létező, a nem létező, de létezhető és a nem létező, de nem is létezhető morfológiai alakokat egymástól. Ez a hármas felosztás volt az ő automatájának is a lényege, persze elsősorban a költői nyelv kapcsán. A másik terület, amellyel sokat foglalkozott, a téma-réma elemzés volt, elsősorban az ókínai nyelvben. Felfedezése a linearitáson alapuló, de ugyanakkor ágrajzokkal jellemezhető téma-réma sorozat volt, amelyet én is „eltanultam” tőle. Éjszakákat töltött kis udvarra nyíló dolgozószobájában az elemzésekkel, papírok százait írva tele ficsörökkel és T-R ágrajzokkal.

Az 1970-es években sokszor nyaraltunk együtt Visegrádon. Első fiaink egy hét különbséggel születtek. Félévesek voltak, amikor minden nap megmásztuk úttalan utakon a visegrádi hegyet fel a fellegvárba, mellünkön a hoppában a gyerekekkel. Legidősebb fiam, már kinőve a hoppából, unokám kíséretében épp ezen a nyáron kereste meg útmutatásaim alapján Visegrádon azt a „mókusháznak” nevezett erdélyi faházat, ahol négy nyarat töltöttünk együtt. Még áll, bár sajnos a tatározás során elvesztette gyönyörű külső jellegzetességeit, de belül még megmaradtak benne ugyanazok a népi festmények, faragások, mint amelyeket egykoron láttunk.

Feri a bosszantásig udvarias volt, nem lehetett sehol előre engedni, ő szó szerint vette az általa olyannyira kedvelt servus humilimus mondást. Viszont némileg naiv is volt, ebből fakadt az egyik legmulatságosabb szituáció. Együtt voltunk 1977-ben Moszkvában egy nemzetközi keleti nyelvészeti kongresszuson, és velünk volt többek között Harmatta tanár úr, a jeles, magára sokat adó akadémikus is. Amíg a szállóban elvitelünkre vártunk, beszélgettünk, és egyszer csak Harmatta tanár úr letegezte Ferit. Tudni kell, hogy akkoriban csak egyetlen ember, Ligeti Lajos engedte meg magának az egyoldalú tegezést. Ennek tuda-

tában Feri visszategezte Harmattát – máig rémület tölti el a szívemet, ha arra a tekintetre gondolok, amivel ránézett Ferire, bár szólni nem szólt egy szót sem.

Ezekben az években sokat dolgozott a világ írásrendszereinek összehasonlító elemzésén. Ez a munka, bár ezernyi papírvázlat született, sajnos nem készült el, miután Feri túlzott követelményeket támasztott magával szemben. Emlékszem, egy óra alatt megtanítottam neki az arab ábécét úgy, hogy arra későbbi munkája során is emlékezni tudott. Ami ebből a munkából megjelent, a koreai írás elemzése, mutatja, milyen lehetett volna az egész mű.

A középiskolai nyelvtanoktatás megreformálására létrejött Finyekő-ben (Fiatal Nyelvészek Köre) is sokat tevékenykedett, ám itt is kicsit irreálisan kérelhetetlen volt, ezért nagyívű bevezetőjét a szerkesztők nem merték beletenni, amikor végül megjelent az eredetileg tankönyvnek készült, de annak még szelídített változatában sem elfogadott mű. Pedig Feri a gyakorlatban is igazolta elméleti feltevéseit a nyelvtan oktatásáról. Önkéntes tanárként elvállalta egy III. kerületi gimnáziumi osztályban a nyelvtan tanítását elsőtől az érettségiig. Pedig a gimnáziumban (őszintén szólva én is) mindenki csak várta, hogy mikor futamodik meg a zajongó, tanulni nem túlzottan akaró diáktömeg elől ez a törékeny alkatú, halk szavú, túl udvarias, diákokat fegyelmezni nem tudó nyelvész, aki még soha nem tanított a közoktatásban. Nem tette meg ezt a szívességet nekünk. Viszont az érettségin mindenki nagyszerűen átment, nemcsak a magyarban, hanem a gondolkozásban is segítette őket Feri módszere. Azt tanította ugyanis, hogy míg a fizikában, matematikában és más hasonló tárgyakban egyedül a tanár az, aki tudja az anyagot már az óra előtt is, addig magyarul mindenki, tanár és diák is egyformán jól tud, a tanárnak itt nem a tananyag megtanítása a feladata, hanem az, hogy serkentse, irányítsa a diákok gondolkozását. A házi feladat egyéni nyelvértelmezésekből állt, amelyeket aztán másnap mindenki, a legrosszabb diák is, lelkesen ismertetett és megvitatott az órán.

Mindezek után érthető, hogy milyen izgalommal készültünk fel, hogy eleget tegyünk egy barátunk nővérének a felkérésére, aki magyar-tanfelügyelő volt Bács-Kiskun megyében, hogy tartsunk előadásokat az éves továbbképzésen. A kiskunhalasi gimnázium tornatermében 110 magyartanár gyűlt össze (ennyit azóta se láttam együtt), akik nagy lelkesedéssel fogadták szavainkat a modern nyelvtudomány eredményeinek a nyelvtan oktatásába való átültetésének a lehetőségeiről. Utána beszélgettünk, vitatkoztunk, majd valaki felállt, és kimondta az aduászt: sajnos, nekünk az az egyetlen feladatunk, hogy megtanítsuk a diákoknak az érettségire a magyar helyesírást. Ez a helyzet azóta sem változott, ezt négy fiam tanulmányai igazolják.

Feri a legkisebb munkáját is aprólékos műgonddal készítette el, lett légyen az lektorálás vagy lexikoncikk írása. Rengeteg munkája maradt félig kész vagy csak egyszerűen kiadatlan. Jelszava az volt, hogy az a fontos, a magunk számára

leljünk örömet a kutatásban, a folyamatot tartotta fontosnak, a késztermék már nem érdekelte igazán.

Halála óta szinte minden nap gondolok rá, elsősorban akkor, amikor az általa megkedveltetett lapsang souchong teát készítem magamnak, amelyet ő kedves egyszerűséggel „lábszagos teának” népetimologizált.

Iványi Tamás
2021. október 23.

Mártonfi Ferenc írásainak bibliográfiája

(Összeállította: Iványi Tamás)

- (1971) „A kínai szófaj kérdéséhez (A szófaj mint különös)”, *Magyar Filozófiai Szemle XV* (1–2), pp. 242–257.
- (1972) „A tisztelenség kifejezési formáiról a kelet- és délkelet-ázsiai nyelvekben (A koreai verbum finitum szociolingvisztikai vonatkozásai)”, *Általános Nyelvészeti Tanulmányok VIII*, pp. 159–180.
- (1972) „A személy-fogalom helye és szerepe a koreaiiban”, *Néprajz és Nyelvtudomány XV–XVI*, pp. 101–108.
- (1972) “On Sino-Korean Finals”, *Acta Orientalia Hungarica XXV* (1–3), pp. 83–99.
- (1972) “Topic–Comment Analysis in Chinese” felolvasva: *Conference on Mathematical and Computational Linguistics, Prague* (kéziratban).
- (1973) “On Some Problems of a Generative Phonology of Middle Sino-Korean”, *Acta Orientalia Hungarica XXVI* (2–3), pp. 299–307.
- (1973) „Vannak-e szófajok a kínai nyelvben?”, *Nyelvtudományi Közlemények LXXV*, pp. 177–203.
- (1973) „Az ‘r’ és ‘l’ hang helye, különös tekintettel a kelet-ázsiai nyelvekre”, felolvasva a *Szege-di Interdiszciplináris Fonetikai „r-l” Hang Konferencián* (kéziratban).
- (1974) „A koreai írás rendszere és története”, *Keletkutatás 1973*, pp. 113–146.
- (1974) „A fonológia kreatív alkotórésze (Fonológiai automata a generatív grammatikában)”, *Általános Nyelvészeti Tanulmányok X*, pp. 83–114.
- (1974) „Nyelvészeti megjegyzések a beszédérthetőségi vizsgálatokhoz”, *Kép- és Hangtechnika XX* (4), pp. 109–112 és p. 124.
- (1974) “Yi-ching’s Buddhist Sanskrit-Chinese Glossary: A Source for T’ang Phonology (part two)”, *Acta Orientalia Hungarica XXIX* (1), pp. 15–53.
- (1975) “Yi-ching’s Buddhist Sanskrit-Chinese Glassary: A source for T’ang Phonology (part two)”, *Acta Orientalia Hungarica XXIX* (2), pp. 225–246.
- (1975) „Generatív nyelvelmélet”, *Világirodalmi lexikon III.*, pp. 484–489 (társszerző: Szépe György).
- (1975) „A rögzített nyelv – az írás”, *Minerva Nagy Képes Enciklopédia: Település, városiasodás, az emberi kommunikáció*, Budapest, pp. 254–272.
- (1977) „Tizennégy hjangga (A koreai nyelvű költészet legrégebb fennmaradt darabjai)”, *Keletkutatás 1976/77*, pp. 21–34.
- (1977) “On Conceptions of ‘Parts of Speech’ in Chinese and Generative Grammar (Parts of Speech to be Buried)”, *Acta Orientalia Hungarica XXXI* (3), pp. 279–310.
- (1977) „Fonológia és nyelvsvölvetségek, avagy a korszerű nyelvészetről (Recenzió és esszé)”, *Nyelvtudományi Közlemények LXXIX* (1–2), pp. 399–423.
- (1978) *Előhang három tételben* (Előszótervezet a Fialat Nyelvészek Munkaközössége által írt Segédkönyv a középiskolai nyelvoktatáshoz c. kötethez) (kéziratban).
- (1978) „Jövevényszavak hangalakjának meghatározása fonológiai automatával”, *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XII*, pp. 185–220.

- (1979) „Koreai irodalom. Korai irodalmi formák”, (Király István szerk.): *Világirodalmi Lexikon*, Budapest, pp. 571–577. (egyéb, koreai és japán irodalommal foglalkozó szócikkeknek száma több tucat e műben)
- (1980) „Nyelvészet és verscsinálás”, *Isméltetés a művészetben: Opus, Irodalomelméleti Tanulmányok 5.* (szerk. Horváth Iván és Veress András), Budapest, pp. 191–243.
- (1981) „Koreai nyelv”, (Ligeti Lajos szerk.): *Keleti nevek magyar helyesírása*, Budapest, pp. 483–498.
- (1984) „Két jel viszonya – nyelvi jeleken és írásjegyeken példázva”, *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XIV*, pp. 167–196.
- (1985) „Elvetélt ötletek egy magyar–kínai szótár ügyében”, *Kína kultúrája Magyarországon, Történelem és Kultúra 2.* köt., szerk. Ferenczy Mária, Budapest, pp. 65–74.
- (1992) „Az írástól a versig”. Összegyűjtött tanulmányok (Iványi Tamás szerk.), Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.

Mártonfi Ferenc fordításai

- (1973) André Martinet: A nyelvfelődés kutatásának szempontjai, (Szépe György szerk.): *A nyelvtudomány ma*, Budapest, pp. 345–392.
- (1975) Samuel R. Martin: A beszéd szintjei Japánban és Koreában, (Pap Mária – Szépe György szerk.): *Társadalom és nyelv*, Budapest, pp. 339–358.
- (1975) Roger Brown-Albert Gilman: A hatalom és szolidaritás névmásai, (Pap Mária – Szépe György szerk.): *Társadalom és nyelv*, Budapest, pp. 359–388.

RÓNA-TAS ANDRÁS

Emlékeim Szerb Jánosról (1951–1988)

A Szerb családdal korán kerültem kapcsolatba.¹ 1946-ban, tizenöt évesen a nagyszüleimhez költöztem. Nagypám Jónás Dávid sok szép épületet tervezett Budapesten, és titkos vágya volt, hogy én is építész legyek. Nagyanyám Jónás Elza nagyon művelt, sok nyelvet beszélő, társaságkedvelő asszony volt. Náluk ismerkedtem meg Szerb Károllyal és feleségével, Szerb Antal szüleiével. Akkor már elolvastam Szerb Antal irodalomtörténetét, és megilletődve vezettem fel a két, hajlott hátú idős embert az emeletre, ahol nagyszüleim várták őket. A felnőttek beszélgetésében, természetesen, nem vettem részt, de utána sokat meséltek nagyszüleim a Szerb családhoz fűződő barátságukról.

1961-ben az Országos Széchényi Könyvtárban kaptam munkát. A Központi Katalógus Osztályon a külföldről érkezett könyveket szakoztam. Akkoriban minden Magyarországra érkező könyv a Széchényi Könyvtáron keresztül jött be, ott kartonok, cédulák készültek róluk, majd elosztották, továbbküldték a rendelő könyvtáraknak, kutatóintézeteknek. Annak a kis csoportnak, amelybe kerültem, ezeknek a kartonoknak az elkészítése és szakrendbe való elhelyezése volt a feladata. Ehhez egyetemi végzettséget és több európai nyelv ismeretét követelték meg. Mikor bemutatkoztam leendő munkatársaimnak, megütötte a fületem az egyikük neve: Szerb Judit. Lehet, hogy ez csak valami névrokonság? Először új kolleganőimnél érdeklődtem, akik elmondták, Judit, Szerb Antal lánya. Ezután erőt vettem magamon, és megkérdeztem Juditot. Ő azonban határozottan elhárította, hogy erről a témáról beszéljünk. Néhány nap múlva elmeséltem nagyanyámnak a történetet. Ő, amikor a következő alkalommal találkozott Szerb Károllyal, feltette a kérdést, ki Szerb Judit, és mit tud róla? Az öreg úr ekkor igen indulatosan azt válaszolta: Soha többé erről az emberről és az ügyről nem akar hallani. Ma már tudható, hogy Judit Szerb Antal első, rövid életű házasságából származott, az ügy azonban akkor egy ideig rejtély maradt.

¹ 2021-ben lenne 60 éves Szerb János, a magyar orientalisztika egyik érdekes és értékes tudósa. Utóbbi időben sokan fordultak irodalmi munkássága, illetve a buddhizmussal való kapcsolata felé. Ezen írás személyes tisztelgés torzóban maradt tudományos életműve előtt.

Szerb Jánost² az 1970-es évek végén ismertem meg a budapesti egyetemen. Én ekkor már a szegedi egyetemen tanítottam, de szoros kapcsolatban álltam a pesti egyetem Belső-ázsiai Tanszékével, ahol a tibeti szakot is elvégeztem a néprajz és turkológia meg mongolisztika mellett. Gyakran találkoztam Ligeti Lajossal, mesteremmel, a tanszék alapítójával és vezetőjével. Ligeti Lajos a kor kiemelkedő tudósa volt, ő vezette be 1942-ben, a Budapesti Egyetemre a tibeti szakot, tisztelegve Kőrösi Csoma Sándor emléke előtt. 1950 óta a Magyar Tudományos Akadémia alelnöke és számos más intézmény meghatározó személyisége volt. Egy alkalommal, amikor a tibeti szakos hallgatókról beszélgettünk, hívta fel a figyelmemet Szerb Jánosra.

A budapesti egyetem tibeti szaka elsősorban filológiai és nyelvészeti kérdésekre összpontosított. A harmadik év végére szabadon kellett eredeti tibeti szövegeket fordítani, átírni, értelmezni. Mikor én kezdtem el a tibetisztikát, tizenhárman indultunk első éven, közülük akkor ketten végeztünk,³ a többiek nem bírták a tempót, vagy nem akarták folytatni. A klasszikus, írott tibeti nyelv nagy nehézségek elé állította az egyetemistákat. Idegen írás, teljesen más nyelvszerkezet. A szövegek többségükben buddhista tartalmúak voltak. Ligetitől megkaptuk az alapvető magyarázatokat, de a szövegértelmezéshez sokat kellett olvasni a nemzetközi irodalomból. Aki az első három éven túljutott, teljesen más világba lépett. Ekkor derült ki, hogy lehet-e belőle tibetista. Szerb János remekül vette az első akadályt, és mikor Ligetivel való beszélgetésünkben a neve előkerült, már a komoly fiatal ígérettek között szerepelt. Nemsokára személyesen is megismerkedtünk.

Szerb Jánossal mindenekelőtt a szakmáról beszélgettünk. Bár viszonylag könnyen teljesítette az egyetemi követelményeket, őt a tibeti nyelv története kevésbé érdekelte. Viszont szenvedéllyel merült el a tibeti buddhizmus szövegeinek a rejtelmeibe. Ugyanakkor, amennyire akkor meg tudtam ítélni, nem azonosult a buddhizmussal, ami más tibetista hallgatóval előfordult. Számára a buddhizmus, annak egyházatyái, Naropa, Milarepa írásai, szellemi felfedezések voltak.

Szerb János sokunkkal beszélgetve úgy döntött, hogy nekivág az úgynevezett kisdoktorinak, az egyetemi doktorátusnak. Az egyetemi doktori fokozatot 1956 után, mint a forradalom szinte egyetlen vívmányát, őrizték a magyar egyetemek, ugyanis ezt az ötvenes évek elején eltörölték, és az '56-os diákság egyik követelése volt annak visszaállítása.

Az egyetem elvégzése után, 1977-ben sikerült állást kapnia a Belső-ázsiai Tanszék mellett létesített akadémiai kutatócsoportban. Ez azt jelentette, hogy a kutatócsoport vezetője, tanára és mestere, Ligeti Lajos, látta benne a jövődó tudóst. Hogy az álláshely létesítésében anyjának, Szerb Klárának milyen szerepe

² Szerb Jánost Szerb Antal apja, Szerb Károly fogadta örökbe.

³ A másik, a szakon akkor végzett diák, a fiatalon elhunyt tibeti-indiai szakos Tóth Edit volt.

volt, nehéz megmondani, de Ligeti a szakmában nem ismert tréfát, alkalmatlan embert nem vett volna oda.

Mint a kutatócsoport ifjú tagjának egyik feladata, egyben tudományos pályájának megalapozása volt, hogy össze kellett állítania a tibetisztika bibliográfiáit. Ez a diákmunka azonnal nyomtatásban is megjelent, ami más esetben nem lett volna jellemző. Ennek speciális oka volt.

1974-ben Párizsban tartották az utolsó Nemzetközi Orientalista Kongresszust. A túl nagyra nőtt intézmény szakokra oszlott, új nemzetközi szervezetek jöttek létre. A tibetisztika is erre a sorsra jutott volna, de a jelen lévő tibetisták nagy része attól félt, hogy ha megalakul a Nemzetközi Tibetisztikai Kongresszus, akkor a kínaiak abban vezető szerepet vonhatnak magukhoz, és ez a tudomány függetlenségét veszélyeztetheti. Ezért a magyar tibetisták akkor azt a tervet terjesztették elő, hogy inkább létesüljön egy, a tibetisztika alapítójáról, Kőrösi Csoma Sándorról elnevezett nemzetközi fórum. Ez a fórum 1976-ban a Magyar Tudományos Akadémia égisze alatt, Ligeti elnöklete mellett Mátraházán meg is alakult. Az ott 15 országból jött ötven tudós által elfogadott alapítóirat, többek között, elindította a nemzetközi társaság folyóiratát a *Bulletin of the Csoma de Kőrös Symposiumot*. A kiadvány szerkesztője az akkor fiatal tibetista Terjék József lett, és munkatársa Szerb János. A folyóirat célja az volt, hogy bár nem jelentett meg tudományos cikkeket – erre megvoltak más fórumok, többek között a Ligeti által alapított és vezetett *Acta Orientalia Hungarica* –, ám információkat közölt a tibetisztika területéről. Ezek között első helyen a Tibetről, tibetistákról szóló bibliográfiák álltak, de beszámolók jelentek meg tibeti tárgyú tudományos ülésszakokról, konferenciákról és egyéb „hírekről”. A *Bulletin* az MTA Könyvtára adta ki, és első száma 1977-ben jelent meg. A *Bulletin* első részében beszámolók, így a nevezetes, Mátraházán tartott, konferencia protokolljai, egy német tudós könyvsorozatterve és egy a tibeti történeti személyeket tartalmazó nemzetközi lexikon elképzelése jelent meg. A második rész alcíme: *Bibliography, compiled by J. Szerb*. Ebben az első nagy részként Kőrösi Csoma Sándor műveinek bibliográfiája kapott helyet. Ezt követte egy híres és éppen akkor megszűnt nemzetközi orientalisztikai folyóiratban, az *Asia Major*ban található tibetisztikai vonatkozású cikkek leírása. Ezt tibeti tárgyú könyvek címei, Szerb János által készített rövid tartalmi ismertetései és az 1975-ben a világ minden táján megjelent folyóiratokban közölt tibetisztikai cikkek bibliográfiái tették teljessé. A *Bulletin* második 1978-ban megjelent számának második részét szintén Szerb állította össze. Ebben több neves nemzetközi folyóirat teljes tibetisztikai cikkanyagát mutatta be, amelyet követett az 1976. év tibetisztikai tárgyú műveinek bibliográfiája. Az 1979-es *Bulletin*-szám folytatta az előző kötetek gyakorlatát, és ebben jelent meg Szerb János első önálló és publikált cikke, egy érdemi recenzió. A bemutatott kötetet Martin Braue és Per Kvaerne szerkesztették, és a zürichi egyetem adta ki.

A könyv egy 1977-ben Zürichben „fiatal tibetológusok” által rendezett szeminárium előadásait tartalmazta. A „Fiatal Tibetológusok Szemináriuma” (*Seminar of Young Tibetologists*) egy új szervezet volt, amely részben az „öregék” elleni lázadásként, részben a kínai befolyás kikerüléseként Svájcban alakult meg. Később ebből nőtt ki a Nemzetközi Tibetisztikai Társaság (*International Association of Tibetan Studies*). Noha Szerb az ismertetés elején leszögezi: “A detailed analysis is not within the scope of the reviewer’s work” (egy részletes elemzés kívül marad az ismertető munkáján), az egyes előadásokat érdemben ismerteti. Ez hozta Jánost össze kortársaival, az akkor fiatal, vele egykorú tibetistákkal.

A *Bulletin* sorsa ezután kissé zavarossá vált, főleg a szerkesztő Terjék József körüli ügyek miatt, és a következő összevont szám csak 1983-ban jelent meg, ekkor egy háromtagú szerkesztőbizottság állt a kiadvány élére: Ligeti Lajos, Kara György és az akkor még éppen tanulmányait végző tibetista Somlai György személyében. Az előszóból tudható meg, hogy ezt a 1980/1983-as számot még Terjék József és Szerb János állították össze. Szerbről ezt írja: “J. Terjék was assisted by J. Szerb (then in the Research Group for Altaic Studies, Budapest, now in Vienna)” [Terjéket J. Szerb segítette, aki akkor az Altajisztikai Kutatócsoportban, Budapesten dolgozott, most Bécsben él]. Az igazság azonban az, hogy a 110 oldalas számban kizárólag a Szerb János által összeállított és szerkesztett tibetisztikai bibliográfia kapott helyet. A *Bulletin* következő száma újabb időkiesséssel, összevont 1984/88-as jelzettel, 1988-ban látott napvilágot. Ebben külön szekcióba kerültek a Szerb János által összeállított bibliográfiák, amelyek két nemzetközi folyóirat 1975-ig megjelent számaiban talált és tibetisztikai vonatkozó cikkek adatait tartalmazta. A címlapon Ligeti Lajos neve, aki 1986-ban halt meg, gyászkeretben van.

Közben Szerb bekapcsolódott a nemzetközi tudományos életbe. 1979-ben előadást tartott a Nemzetközi Körösi Csoma Szimpózium Csupak–Balatonfüreden rendezett második konferenciáján *Bla-ma 'Phags-pa and his work* címmel. A szimpózium következő, az ausztriai Velmben 1981-ben megrendezett konferenciáján, folytatta a témát *Glosses on the oeuvre of bla-ma 'Phags pa* címmel. A szimpózium 1983-ban Ernst Steinkellner és H. Tauscher által kiadott kötetében azonban nem ez, hanem egy másik dolgozata jelent meg *A note of the Tibetan – Uigur Treaty of 822–823* címmel, a kötet 375–387. oldalain.

A doktori disszertáció témájának megválasztása jól jellemzi Szerb János érdeklődését. A tibeti irodalom nagy részét a buddhizmus szent iratainak két alapgyűjteménye, kánonja teszi ki, a Kandzsur, vagyis a Buddhától származó tanítás és a Tandzsur, a Tanításhoz fűzött szent magyarázatok gyűjteménye. Az általa választott szöveg egy harmadik kategóriába tartozik. A mű az északi buddhizmus talán legfontosabb egyház- és tantörténeti műve, az úgynevezett *chos byung* (kiejtése *csődzsung*) irodalom remeke. A mű az 1290 és 1364 között

élt Buston (teljes neve Bu-ston Rin-chen grub) munkája, amelyet a tibeti szerző 1326-ban fejezett be. Az igazán értékes része ennek a műnek a Tibetben megjelenő és ott kibontakozó buddhizmus intézményeinek és személyeinek, tanításainak története. Szerb János ennek tudományos igényű kiadására vállalkozott.

Szerb már az egyetemi tanulmányai alatt elkezdett foglalkozni ezzel a tibeti munkával és a körülötte lévő tudományos problémákkal, de azt nem tudom megmondani, hogy a végleges témaválasztásban milyen szerepe volt tanárának, Ligeti Lajosnak. Akárhogyan is, János lelkesen fogott bele a munkába.

A doktori munka 1982-re készült el, amelyet Szerb János a budapesti egyetemen megvédett. A mű kiadására azonban csak később került sor. 1982-ben rendezték meg New Yorkban a Columbia Egyetemen a Nemzetközi Tibetisztikai Szövetség (*Association of Tibetan Studies*) nemzetközi konferenciáját. A konferencia végén engem választottak meg a Szövetség elnökének.⁴

Szerb János is kapott meghívást, és New Yorkban előadást is tartott: *Glosses on the Oeuvre of Bla-ma ,Phags-pa: III, the „Patron – Patronized”* címmel, amely meg is jelent 1985-ben a *Soundings in Tibetan Civilization: Proceedings of the 1982 Seminar of the International Association for Tibetan Studies Held at Columbia University* kötetben a 165–173. oldalakon, vagyis folytatta a mongol kor legjelentősebb tibeti lámájának, a pagszpa írás megteremtőjének munkásságával való tudományos foglalkozást. Phagspa láma (1235–1280) a Kína felett uralkodó mongol Jüan dinasztia császárának, a híres Kubiláj kánnak nagy hatalmú udvari lámája volt.

Valamikor 1983-ban felhívott János édesanyja, Szerb Klára, akit már régebből ismertem talán az Eötvös Collegium könyvtárából. Azt kérdezte tőlem, hogy amennyiben Szerb János lemenne a Szegedi Egyetemre, befogadná-e őt az általam vezetett tanszék. Én erre azonnali és pozitív választ adtam. Ugyanis a terveim között szerepelt, hogy Szegeden indítok, az altajisztika mellett, egy tibeti szakot, és ehhez Szerb János kitűnő partnernek ígérkezett. Jancsival is beszéltem ezután, ő is nagyon örült ennek a kilátásnak. Az volt a benyomásom, hogy az anyjánál ezt ő kezdeményezte. Ligeti ezzel egyetértett, és meg is szerezték a szükséges állást hozzá, ami akkoriban sem volt könnyű dolog. Komoly szerepe lehetett ebben a tervben, hogy Jancsi ki akart kerülni anyja közvetlen környezetéből, és le akart költözni Szegedre.

Néhány hónap csend után újra felhívott Szerb Klára, és elnézést kérve bejelentette, hogy János ügyében más döntés született, nem Szegedre jön, hanem Bécsbe megy. Klárának, aki hihetetlenül jó személyes összeköttetésekkel ren-

⁴ A választás a helyszínen meglepetés volt számomra. Amint hazatértem, bejelentettem a Magyar Tudományos Akadémiának. Egy kollégám ekkor feljelentett, hogy az „imperialisták szolgálatába álltam”, de ez egy másik történet.

delkezett, sikerült egy ösztöndíjat, pontosabban egy szerződéses állást szerezni Bécsbe és nem is akárhová.

1984-ben Szerb ott volt a Walberbergben (akkor Nyugat-Németország) megrendezett nemzetközi altajisztikai konferencián. Ez a konferencia, amely a PIAC rövidítéssel vált ismertté Sinor Dénes Amerikában oktató professzor irányítása alatt működött. Ő úgy állította össze a szimpózium angol nevét (*Permanent International Altaistic Conference*), hogy az a magyar *piac* szót alkossa. Szerb a konferencián *Apropos of Tolui* címmel tartott előadást. Ez bővített és szerkesztett változatban megjelent a K. Sagaster és H. Eimer által szerkesztett kongresszusi kötetben 1989-ben, a 365–378. oldalakon. Csak megjegyezném, hogy Eimer egyike volt a korábban Svájcban találkozó „fiatal tibetistáknak”.

Kőrösi Csoma halálának bicentenáriumát 1984 szeptemberében egy kétkötetes kiadvánnyal ünnepelte meg a magyar orientalisztika. A kötet címe *Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, I–II. vols. Bibliotheca Orientalis Hungarica 29:2, ed. L. Ligeti, Budapest, 1984. A kötetnek van egy indiai kalózreprintje, amelyet az interneten jó pénzért árulnak. Ugyanakkor Szerb nem szerepel a szerzők között, és nem is vett részt a kötet technikai szerkesztésében, ami nyilván már 1982-ben vagy 1983-ban megkezdődött.

Szerb János 1984-től haláláig, 1988-ig volt a bécsi egyetemen a Tibetiszika és Buddhizmustudományi Intézet (*Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde*) tudományos munkatársa. Az intézetet az Egyesült Államokban végzett, nemzetközi hírű tibetista és buddhizmuskutató, az osztrák Ernst Steinkellner alapította és vezette. Az élet úgy hozta, hogy Steinkellner meghívására az 1983/84-es tanévben az intézetben tanítottam mint vendégprofesszor. Sokszor találkoztunk Jánossal, több estét töltött nálunk, ahol feleségemmel vendégül láttunk, és hosszú beszélgetéseket folytattunk. Jánost a bécsi intézetben is nagyon megkedvelték, ő tovább dolgozott doktori disszertációján, hogy alkalmassá tegye a kiadásra, és talán a bécsi egyetemen történő habilitációjára.

Az egyik beszélgetésünk alkalmából Szerb elmondta, hogy hamarosan megszűnik. Leendő feleségét jól ismertem, a bécsi tibetisztikai tanszék egyik diákja volt. Szerb bécsi baráti köre is nagyon megörült az új híreknek. Úgy láttuk, mind szakmai mind emberi vonatkozásban révbe kerül. Utolsó találkozásunk már házasságkötése után történt. Elmesélte, hogy meglátogatta felesége szüleit valahol Tirolban. A szülők kedves, egyszerű parasztemberek voltak, akikkel nem nagyon tudott miről beszélgetni. Hosszan mesélt erről a találkozásról, további terveiről. Akkor még nem tudtam, hogy ez lesz utolsó találkozásunk.

1988-ban megdöbbenéssel értesültem arról, hogy János öngyilkos lett, és végleg itt hagyott bennünket.

Röviden kell szólnom még halála után megjelent munkáiról. Az egyik lényegében egy bevezetés fő művéhez, címe: *Notes on the Sources of the Chos-'byung*

of *Bu-ston Rin-chen-grub*. Ez a tanulmány 1990-ben jelent meg a tibetisztika egyik kiemelkedő tudósának T. V. Wylie-nak szentelt emlékkönyvben. (Epstein, L. – Sherburne, R. F. [ed.], *Reflections in Tibetan Culture. Essays in Memory of Turrell V. Wylie*. Studies in Asian Thought and Religion, Vol. 12. Lewiston: 1990, 143–148). Szerb New Yorkban ismerkedett meg Wylie-val a tibetisztika egyik vezető tudósával. Felkérése a részvételre a Wylie-emlékkönyvbe mutatta, hogy mennyire megbecsülték a tibetisztika akkor jeles képviselői.

Ugyancsak halála után jelent meg Szerb fő műve, a tibeti egyháztörténet alapvető munkájáról: *Bu ston's History of Buddhism in Tibet*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 569. Band, 1990 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften). Ezt a kötetet halála után a bécsi intézet munkatársa Helmut Krasser rendezte sajtó alá. A munkát sokan ismertették, idézték és idézik ma is. Leonard W. J. van der Kuip, a Harvard egyetem professzora, János kortársa és barátja a *Revue d'Etudes Tibetaines* című folyóirat 2013. évi számában Bustonról írott cikkének ajánlása így szól: „*For János, wherever he may now be*” [Jánosnak, bárhol is van most].

Szintén halála után jelent meg a nevezetes *Mahāvīyutpatti*. Ez egy buddhista terminológiai szótár. Az eredetileg szanszkrit–tibeti szótárt a IX. század elején állították össze indiai és tibeti tudósok. A szent szövegek fordítását elősegítő munka hamar népszerűvé vált. Már Kőrösi Csoma fontos műnek tartotta, és sokat foglalkozott vele. A buddhista terminológiai szótár mongol változatát Sárközi Alice adta ki 1995-ben. Ez a mongol mű a tibetiből készült. A mű címlapján ez áll: *A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvīyutpatti. Edited by Alice Sárközi in collaboration with János Szerb*. (Budapest, Bibliotheca Orientalia Hungarica Vol. XLII, 836 oldal). A könyvhöz írt előszó IX. oldalán Sárközi így emlékezik meg Szerb Jánosról: “The work of comparison of the Mongolian text with the Tibetan one was made together with János Szerb during long and exhausting days. I should like to dedicate this volume to his memory” [A mongol szöveg tibetivel való egyeztetése Szerb Jánossal készült hosszú és kimerítő napokon át. Az ő emlékének szeretném e kötetet szentelni].

Mint láthatjuk, Szerb János tibetisztikai és a buddhizmus kutatásban nyújtott tudományos teljesítménye olyan nemzetközi szinten valósult meg, amely méltán avatja őt a szakma kiemelkedő alakjává. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy írásai-ban sohasem vulgarizált, nem élt vissza a buddhizmus néha bonyolult gondolati háttérével. Munkáiban mindig igazi tudós maradt, akit a szakma ma is nagy megbecsüléssel idéz. Személyének emlékét a magyar Kelet-kutatás kiválóságai között őrizzük.

Róna-Tas András
2020. november 16.

OLAJOS ISTVÁN
A magyar sinológia nagyjainak nyomában

Művészet, vallás, kultúra. Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére.
Szerkesztette: Csibra Zsuzsanna. Konfuciusz Könyvtár 3.
Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2019, 224 oldal

Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére.
Szerkesztette: Hamar Imre – Takó Ferenc. Konfuciusz Könyvtár 4.
Budapest, ELTE Konfuciusz Intézet, 2020, 320 oldal

A jelen recenzió tárgya két tanulmánykötet, amelyeket témájuk és felépítésük hasonló tulajdonságai kötnek össze. Ez nem csupán abban nyilvánul meg, hogy mindkét kötet a Konfuciusz Könyvtár sorozat gondozásában jelent meg, illetve hogy mindkettő számos tanulmányt tartalmaz, hanem ami talán a leglényegesebb, hogy a magyar sinológia egy-egy jeles alakjának, Miklós Pálnak és Tőkei Ferencnek állítanak emléket. Ez a recenzió a megjelenésük sorrendjében: előbb Miklós Pál, majd Tőkei Ferenc emlékkötetét ismerteti.

A *Művészet, vallás, kultúra. Sinológiai tanulmányok Miklós Pál emlékére* című kötet tanulmányai a 2017. november 25-én megrendezett „Tus és ecset” Miklós Pál-emlékkonferencia nyomán készültek. A konferencia a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kínai Tanszékének és a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumnak a szervezésében zajlott le. A tanulmánykötet a Konfuciusz Könyvtár sorozat harmadik részeként jelent meg, szerkesztését Csibra Zsuzsanna végezte. A tizenhárom tudományos munkát közlő műben megtalálható Miklós Pál műveinek bibliográfiája, illetve a Resumé fejezetben a kötetben szereplő tanulmányok magyar és angol nyelvű absztraktjai is. Az egyes tanulmányok szerzői gazdag témaválasztásukkal adóznak Miklós emlékének, akinek munkássága ugyancsak kiterjedt a kínai kultúra és művészet megannyi területére.

Sári László „*Lobog a hajunk, Pali*”. *Miklós Pál, a tudományok és művészetek. Egy nagy tudós emberi alakjáról* című írásában arra a kérdésre keresi választ, hogy milyen ember is lehetett Miklós Pál, aki munkásságában a tudományos és művészi látásmódot is egyaránt alkalmazta. Bemutatja, hogyan kalauzolta Miklós a nyugati érdeklődőt a keleti világ szokatlan jelenségei között, ismerteti

a *chan* 禪 szerzetesek és gondolkodásmód Miklós Pálra gyakorolt hatását és Hérakleitosz (i. e. 535 – i. e. 475) gondolataival való hasonlóságát. A mű végén pedig kiderül: Miklós Pál olyan ember volt, akinek egész élete maga volt az egyszerűség. Olyan ember, aki bár rendkívül sikeres volt, de sikereiről nem vett tudomást. És olyan ember, akinek „a köznapi élet maga volt az út” (16).

Fajcsák Györgyi *Ecsetek erdeje. Miklós Pál és a kínai festészet kapcsolata az 1950-es években* című munkájában két témakört jár körbe: (1) hogyan fordult Miklós érdeklődése a művészettörténet és a festészet felé, illetve (2) milyen kapcsolat fűzte a kortárs kínai művészethez. Munkájában Fajcsák nagy részletességgel vizsgálja az 1951–1954-ig tartó időszakot, amelyet Miklós Pál Kínában töltött. Bepillantást nyerhetünk a sinológus Kínával és ottani tanulmányaival kapcsolatos gondolataiba, terepmunkaélményeibe, kutatásának előrehaladásába. Megtudjuk, hogy Miklós a nyitottabb légkör igénye miatt és a jövőbeni hasznosíthatóság céljából fordult a képzőművészetek tanulmányozása felé, és kutatómunkái, majd interjúi során került közel a kortárs kínai művészethez.

Hamar Imre *A dunhuangi, hatagarú elefánton ülő Samantabhadra ábrázolásán fellelhető indiai és közép-ázsiai hatások* című munkájában a mahájána buddhizmus egyik legnépszerűbb bódhiszattvájának, Samantabhadrának a hátsóállatával, a hatagarú, fehér elefánttal foglalkozik. Hamar először bizonyítja, hogy a hatagarú elefánt motívuma már a Rigvédában is megjelenik Indra isten hordozójaként. Ezután amellet érvel, hogy ezen ábrázolásmód rendkívüli összetettsége közép-ázsiai jegyeket is magán visel, mivel ezen a területen nagy hagyománya volt a vizuális meditációnak, amelyet a kontemplációs szútrák jelenléte is alátámaszt.

Pap Melinda *Énünk és a világ. A Tang-kori tiantai filozófia tükrében* című munkájában *A gyémántpenge (Jin'gang bei 金剛鉞)* című értekezés segítségével mutatja be, hogy hogyan értelmezte újra a *tiantai* 天台 iskola a buddhizmus bizonyos alapfogalmait. Pap az eredeti fogalmakat a *tiantai* értekezésből vett példákkal állítja szembe, és dolgozza fel a személyes „én”, az egyetemes „én” és a tudat, valamint a buddhatermészet és az abszolút tudat fogalmainak témakörében. Bár a fogalmak valóban új jelentéstartalommal töltődtek fel, Pap Melinda felhívja a figyelmet arra, hogy a *tiantai* mesterek írásaikban látszólag igyekeztek hüek maradni az indiai örökséghez.

Kósa Gábor *Yijing 義淨 (635–713) és a szumátrai buddhizmus* című írásában a híres buddhista zarándok, Yijing írásain keresztül ad képet a VII. századi szumátrai buddhista kultúráról. A mű első részében röviden bemutatja Yijing életét és legfontosabb műveit. Ezt követően felvázolja Yijing szumátrai utazásait, majd az indiaitól eltérő helyi buddhista szokásokról és más híres szumátrai zarándokokról kapunk leírást. Kiemeli, hogy bár Szumátra periférikus terület-

nek tűnik a buddhizmus centrumaihoz képest, talán fontosabb szerepet játszott, mint azt elsőre gondolnánk.

Mecsi Beatrix *Bodhidharma és az arhatok. Mintaképek és modellek a kelet-ázsiai buddhista művészetben* című munkájában korábbi szakdolgozatát gondolja újra művészettörténeti szemmel. A dolgozatnak Miklós Pál volt a témavezetője. Az írásban Bodhidharma ábrázolásának eredetét és ismertetőjegyeit kutatja fel. Vizsgálatában áttekinti a Bodhidharma és az arhatok közötti hasonlóságokat, a Kōzanji 高山寺 és Kanchi-in 觀智院 templomokban található Bodhidharma-ábrázolásokat, valamint kitér a *chan* buddhizmus és az arhatok közötti viszonyra is. Szoros kapcsolatot fedez fel Bodhidharma és az arhatok ábrázolása között, és ebből arra következtet, hogy az előbbi a csoportos arhatábrázolásokból alakulhatott ki. Ugyanakkor nem zárja ki azt sem, hogy Bodhidharma már a kezdetektől fogva az arhatok csoportjának tagja lett volna.

Kalmár Éva *Gyémántpatak kisasszony, avagy hagyományos kínai színmű európai színpadon* című írásában a *Gyémántpatak kisasszony* 1930-as évekbeli nyugati és magyarországi sikeréből kiindulva vizsgálja meg a hagyományos kínai színházi társulatok pozitív fogadtatásának a lehetséges okait. Ezt követően kitér a kínai színműirodalom nyugati világban történő bemutatásának a lehetőségeire. A siker titkaként a tökéletes előadásmódot határozza meg, és felhívja a figyelmet egy különös jelenségre. Bár a kínai színjátszás szabadabb játéktílusával alapjaiban változtatta meg a nyugati színjátszás „dobozszínház” jellegét, maguk a kínai színművek mégis rendkívül ritkán kerülnek bemutatásra a kínaiul értő világon kívül.

Juhász Ottó *Klasszikus kínai versek magyarul (Miklós Pál emlékére)* című munkájában a klasszikus kínai versek magyarra fordításának a lehetőségeit vizsgálja Kosztolányi Dezső és Szabó Lőrinc egy-egy munkáján keresztül. Mielőtt rátérne a konkrét példákra, Juhász értelmezi a fordítás fogalmát, és bemutatja a kínai nyelv műfordításának a nehézségeit, amelyek a civilizációs különbözőségeken és a kínai nyelv alapvető jellegének eltérésében nyilvánulnak meg. Ezután szemlélteti a műfordítás két jellemző típusát: Kosztolányi a *translator aestheticus* nézőpontot képviseli, és inkább szép magyar verseket alkot, amíg Szabó Lőrinc munkájában a *translator doctus* is megjelenik, tehát fordításaiban a szépség mellett a filológiai hűség is szerepet kap.

Csibra Zsuzsanna „*Tus és ecset*”. *Esztétikum és misztikum a Song-kori youji irodalomban* című írásában betekintést nyújt az útleírás (*youji* 遊記) műfajának fejlődésébe és virágzásába. Ismerteti a *youji* prózai műfaj jellegzetességeit, amelyek leginkább a vizuális erő benyomásokon keresztüli leírásában jelennek meg. Ezt követően különböző szerzőkön keresztül szemlélteti a műfaj fejlődését a Song-kori 宋朝 (960–1127) fénykorig, ahol egy újabb sajátossággal gazdagodnak a *youji* jellemzői. Az írástudó hivatalnokok olyan helyekről készítene

útleírást, amelyeket korábbi költőóriások is bejártak és az ő lírai alkotásaikra a *youji* művek prózai eszközeivel reflektálnak.

Horváth Janisz *Zhao Mengfu távolságokat átívelő művészete* című munkájában a Déli-Song-dinasztia 南宋 (1127–1279) területén született művész hivatalnok, Zhao Mengfu 趙孟頫 (1254–1322) életútjáról és stílusának fejlődéséről nyújt áttekintést. Horváth kiemeli, hogy Zhao Mengfu kezdetben nem kívánt az idegen, Yuan-udvar 元朝 (1271–1368) szolgálatába állni, de végül hátrahagyta a letargikus írástudó szerepét, és újult szellemi erővel kutatta a klasszikus és korabeli művészetet. E folyamat révén sikerült túllépnie az északi és a déli irányzatok esztétikai különbségein, és a kettőt ötvözve stílusa még energikusabb, ugyanakkor lágyabb és méltóságteljesebb lett. Munkásságával mintegy „felrázta” a korabeli írástudókat. Horváth olyan személyt állít elénk, aki a gyakorlás, a megismerés és az elfogadás útján képes áthidalni az egymásnak feszülő különbségeket.

Salát Gergely *Paimaihui a Múzeum körülton. A kínai műkereskedelem felemelkedése* című írásában elemzi a globális műkincspiac helyzetét, és négy tényezőt emel ki, amelyek az elmúlt tíz évben a kínai műkincs-kereskedelmet a semmiből a globális műkincspiac árverési forgalmának első helyére repítették: (1) a hagyományt, amely a műkereskedelem mennyiségi alapjait rakta le, (2) az életvitelt, amely művészi ambíciókkal rendelkező embereknek tanulási lehetőséget biztosít, (3) az államot, amely pénzeli a művészeti infrastruktúrát, (4) és a pénzt, amely életre hívta az erős középosztályt és elitréteget. Salát kitér arra is, hogy ez a jelenség nem egyfajta buborék, a kínai műkincspiaci részese-dés stabilan a globális piac egyharmadát teszi ki.

Kiss Mónika *Fugen Enmei kínai eredete. Két indiai mester; két hagyomány?* című írásában Fugen Enmei, azaz Élethosszabbító Samantabhadra bódhiszattva 普賢延命菩薩 eredetével kapcsolatos hagyományoknak jár utána. Az egyik hagyomány Amoghavajrához (705–774) kötődik, aki a Fugen Enmei alakjáról szóló munkák fordítását végezte, a másik pedig Kūkai-hoz 空海 (774–835) kapcsolódik, aki az ezoterikus központnak számító Qinglong templomba 青龍寺 zárandokolt el. Bár mindkét hagyomány központi alakja Fugen Enmei, Kiss bebizonyítja, hogy a két hagyományt a IX. századi Tang Kínából örökölték tovább, ráadásul két különböző formában, ugyanis a Qinglong templom hagyománya eltér a másik két ezoterikus templom, Daxingshansi 大興善寺 és Jin’gesi 金閣寺 hagyományaitól.

Jónás Dávid *A jógácsára buddhizmus kialakulása és a „csak-tudat” tantétel* című írásában ismerteti a jógácsára irányzat kialakulását, legfontosabb mestereit, majd részletesen tárgyalja az irányzat új gondolatait. Ezek legfontosabb tanítása, hogy csupán a tudati észlelés illuzórikus kivetülése létezik. Ugyanakkor Jónás arra is rámutat, hogy a jógácsára „csak-tudat” filozófiája nem szolipszista eszméket közvetít, hiszen azt vallja, hogy minden élőlény saját tudattal rendelkezik.

A jelen recenzió másik tárgya, a *Kínai bölcelet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére* című, Tőkei Ferenc születésének 90. és halálának 20. évfordulóján kiadott kötet, amely annak a rendkívül gazdag életműnek állít emléket, amelyet Tőkei az utókorra hagyományozott. A tanulmánykötetet Hamar Imre és Takó Ferenc szerkesztette. A nyolc tudományos írást közlő kiadvány a Konfuciusz Könyvtár sorozat negyedik része, megjelenését a Magyar Kína-kutatásért Alapítvány támogatta. A kötet végén megtalálhatók az egyes tanulmányok angol nyelvű absztraktjai és a kötet szerzőinek rövid, tudományos életrajza.

A kötet sajátossága, hogy tartalmában igyekszik visszaadni azt a tematikus sokszínűséget, amely Tőkei Ferenc kutatói és fordítói munkásságát jellemezte. Az előbbin belül a kötet két témát emel ki: az ókori filozófiát, illetve annak utóéletét (Várnai András, Kósa Gábor és Takó Ferenc munkái) és a középkori buddhizmust (Hamar Imre és Pap Melinda tanulmányai), harmadik egységként pedig a fordítói munkásságához kapcsolódóan olvashatók tanulmányok (Csibra Zsuzsanna, Nyirádi Blanka és Tokaji Zsolt írásai).

Tőkei életpályáját nem csak az egyes szerzők munkáin keresztül látjuk kibontakozni, hiszen a mű elején (XV–XVIII) Tőkei saját szavain keresztül elevenedik meg a szemünk előtt az a folyamat, amelynek során felébredt benne a kínai kultúra iránti érdeklődés, és amely folyamat végén a hazai sinológia megkerülhetetlen alakjává vált. „Sinológiai pályámról” című tudományos önéletrajzában őszintén vall a kínai színjátszás és epika iránti vonzalmáról, filozófiai érdeklődéséről, szerkesztői tevékenységéről és a változatos művek fordításának a szépségéről. Ez a rövid bemutatkozás nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó még mélyebben tudjon azonosulni a kötet szellemiségével és sokszínűségével.

Várnai András *Xunzi – a neveknek megfeleltetett rendbetétel (zhengming 正名 „egyenes nevek”): hatalmi rendszer és kormányzati feladat* című tanulmánya Xunzi 荀子 (i. e. 310 – i. e. 238) művét értelmezve a konfuciánus bölcelet egyik alapfogalmának (*zhengming*) szemantikai dimenzióival és a hatalmi struktúrában betöltött szerepével foglalkozik. A fogalom gyakori félreértettsége és félreértelmezése miatt a szerző tanulmánya első részében a *zhengming* különböző fordítási lehetőségeit vizsgálja, és cáfolja azt az általános tévképzetet, hogy a kínai és a nyugati névadás koncepciója hasonlóan tekinthető. Ezután Várnai a *Xunzi Zhengming* fejezetének különböző nyelveken született fordításait és értelmezéseit veszi górcső alá. Megállapítja, hogy a neveknek megfeleltetett rendbetételről szóló passzus fordításakor éppen a nevek megfelelő használatának (fordításának) problematikájába ütköznek a kutatók. A tanulmány utolsó részében képet kapunk a *zhengming* kormányzásra gyakorolt hatásáról, amelynek eredménye, hogy a nép megérti az uralkodó szándékát, és vezethető,

egyesíthető lesz. Xunzi ezt a célt a nevek konvenció alapján való létrejöttével és a tanítás hasznosíthatóságának a megelégsével kívánta elérni.

Kósa Gábor *Mo Di, Arthur Waley és a szülőtisztelet. A konfuciánus és a motista megközelítés a Keleti Zhou-korban* című írásában Waley szülőtisztelettel (*xiao* 孝) kapcsolatos elméletének továbbélését vizsgálja a későbbi korok kutatásaiban. Waley 1938-as elmélete szerint a szülőtisztelet eredetileg az elhunyt ősöknek bemutatott áldozatot jelentette, és a *Beszélgések és mondások* (*Lunyu* 論語) I–II. fejezete azért foglalkozik többet a szülőtisztelet fogalmával, mert később, a konfuciánusok és a motisták szülőtiszteletről szóló vitáinak időszakában született. Kósa viszont a forráselemzések után arra a következtetésre jut, hogy (1) bár az I. és a II. fejezet valóban később keletkezett a többinél, de a szülőtisztelet tárgyaló további fejezetek is későbbiek, így nincs jele fokozatosan fejlődő *xiao*-konceptciónak. (2) A konfuciánusok és motisták vitái nem túl hevesek (legalábbis a szülőtisztelettel kapcsolatban). (3) Végül pedig a *Mozi*-ben a szülőtisztelet nem foglal el kitüntetett szerepet, de a számos motista erény egyike. Kósa szerint Waley a későbbi idők alapján értékelte fel a *xiao* fogalmának jelentőségét, és a két bölcséleti irányzat más területeket érintő vitáit terjesztette ki a szülőtisztelet fogalmára.

Takó Ferenc *Japán „feudalizmus” és kínai bölcsélet. Ogyū Sorai, Fukuzawa Yukichi, Maruyama Masao és a fengjian/hōken* 封建 című munkájában Japán három nagy gondolkodójának reflexióit vizsgálja a Tokugawa-korról (1603–1868). Írásában kiemeli, hogy a *hōken* fogalma nem feleltethető meg a nyugati értelemben vett feudalizmus jelentésének. A reflexiók vizsgálatakor pedig paradox folyamatra bukkan: Ogyū Sorai 荻生 徂徠 (1666–1728) a Tokugawa-korban a konfucianizmus eszmeiségével próbálja hitelesíteni a konfuciánus (centralizált) társadalomképpel ellentétes (decentralizált) bakufu-rendszert, Fukuzawa Yukichi 福澤 諭吉 (1835–1901) a Meiji-korszakban (1868–1912) pedig a szuverenitás érdekében a konfuciánus eszméket és a *hōkent* kritizálva éppen a centralizált kormány létrejöttét segíti elő. Maruyama Masao 丸山 眞男 (1914–1996) mindkettejük tevékenységét sajátosan, Hegel és Marx dialektikus történelemszemléletén keresztül értelmezi.

Hamar Imre *Szamantabhadrá vizualizációs szútra* című írásának célja Tőkei *Kínai buddhista filozófia* című munkájának folytatása egy szútrafordítással. A szútra eredeti szerzője Dharmamitra (曇摩蜜多/曇無蜜多, 356–442), címe pedig *A Buddha által elmondott szútra Szamantabhadrá vizualizációjának gyakorlatáról* (*Fo shuo guan Puxian pusa xingfa jing* 佛說觀普賢菩薩行法經). Hamar műve szerkezetében követi a Tőkei által kedvelt kétnyelvű formát, azaz a magyar fordítás mellé az eredeti kínai szöveg is bekerül. Hamar bevezetőjében megállapítja, hogy nagy valószínűséggel apokrif, illetve hibrid szútráról van szó, amelynek feltételezhetően volt egy kezdetleges indiai változata. Erre

épülhettek rá a belső-ázsiai vizualizációs technikák, az észak-kínai bűnbánatgyakorlatok és a dél-kínai *madhjamaka* tanítások. Utóbbi hatása Hamar szerint a szútra legérdekesebb része, a bűnt az üresség viszonyában definiáló passzus. Ezután következik a fordítás, amelyet a szerző a könnyebb értelmezhetőség kedvéért részekre bontott, és címekkel látott el.

Pap Melinda *Kínai buddhista filozófia a Tang-korban. Zhanran és a tiantai iskola reneszánsza* című munkájában szintén fordítást közöl. A mű eredetije Zhanran 湛然 (711–782) *A gyémántpenge (Jin'gang bei 金剛鐮)* című értekezése. Pap célja, hogy bemutassa Zhanran legkiforrottabb filozófiai érveléseit tartalmazó művét, amellyel a *tiantai* iskola (*tiantaizong* 天台宗) a buddhai tanítások egyetlen legitim örököseként kívánt fellépni. Pap írása szerkezetében szintén Tőkeit követi: a mű elején röviden, de átfogóan ismerteti a *tiantai* iskola és Zhanran munkásságának legfontosabb mondandóit, amelyet a *A gyémántpenge* fordítása követ. Pap munkája így egyrészt szinte közvetlen folytatása Tőkei *Kínai buddhista filozófia* fejezetének *tiantai* iskolát tárgyaló passzusának, másrészt világos és érthető fordításával méltán lép Tőkei fordítói tevékenységének a nyomdokába. A tanulmány *A gyémántpenge* című munka első teljes, magyar nyelvű fordítása.

Csibra Zsuzsanna *Pu Songling Fang Wenshu című történetének dramaturgiai elemei* című írásában olyan irodalmi eszközök és megoldások után kutat, amelyekkel a prózai elbeszélések gazdagodtak a drámairodalom hatására. Teszi mindezt Pu Songlingnek 蒲松齡 (1640–1715) egy kevésbé ismert elbeszélésén keresztül. A tanulmány elején felvázolja a színpadi művek dramaturgiájának és témaválasztásának a fejlődését és legfontosabb jellemzőit a XVII. századig. Ezután rátér Pu Songling kritikus stílusának és a *Fang Wenshu*-nak a bemutatására. Csibra a történet kifejtésével párhuzamosan bontja ki a prózába szőtt dramaturgiai elemeket és jelentőségüket, amelyek a szereplők találkozásait és konfliktusait megjelenítő dialógusok listázásában csúcsosodnak ki. A műről alkotott véleménye, hogy a *Fang Wenshu* kiemelkedik a *Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異 többi története közül, mivel a korabeli prózairodalom kiteljesedése érhető tetten benne.

Nyirádi Blanka *Tőkei Ferenc Lu Xunje* című munkájában Lu Xun 魯迅 (1881–1936) életművének két „elhanyagolt” írása (*Vadfüvek*, *Yecao* 野草, 1927; *Régi mesék mai szemmel*, *Gushi xinbian* 故事新編, 1935) jelenik meg. A tanulmányban Nyirádi nem csupán Lu Xun munkásságával foglalkozik, hanem elemzéseibe aktívan bevonja Tőkei véleményét is. Sőt a tanulmány elején részletesen ír azokról a tényezőkről, amelyek felkelthették Tőkei Lu Xun iránti érdeklődését. Nyirádi ezután tér csak rá a *Vadfüvek* és a *Régi mesék mai szemmel* elemzésére. Aprólékos vizsgálatok után kapcsolja össze az egyes műveket Lu Xun életének egy-egy fontos mozzanatával, illetve Kína történelmének és kultúrájájá-

nak egy-egy fontos eseményével. Írásából kiderül, hogy ezek a művek Lu Xun tudatos életműépítésének a szerves darabjai. Az epikához történő odafordulás (*Vadfüvek*) egyfajta életszemléletbeli változás eredménye. A szatirikus elbeszélésekben (*Régi mesék...*) pedig már megjelenik a fantasztikum, de nem marad el belőlük a rideg realitás sem, csupán a politikai nyomás miatt kellett ez utóbbit jobban elrejteni.

Tokaji Zsolt *Vincze Lajos kínai tematikájú könyvillusztrátori munkássága 1959 és 1962 között* című írását Vincze grafikus, festőművész életútja egy meghatározó időszakának szenteli, amikor is Tőkei Ferencsel való közös munkája révén elismert keleti stílusú illusztrátorrá vált. A tanulmány első része végigköveti Vincze katonaéletét és művészi fejlődését, valamint az 1956-os félreállítását is, amely végül közvetetten a Tőkeivel való gyümölcsöző együttműködéshez vezetett (erről a tanulmány második felében van szó). Ebben az írásban Tokaji Vincze Lajosnak állít emléket, de tiszteleg a kiemelkedő esztétikai érzékkel rendelkező és a félreállított alkotóknak munkát adó szerkesztő, Tőkei Ferenc előtt is.

Összegezve, a két tanulmánykötet munkái mind tisztelettel adóznak Miklós Pál és Tőkei Ferenc életpályája előtt. A Miklós Pál-kötet szerzőinek témái igyekeznek visszaadni azt a fajta széles és átfogó látásmódot, amely a sinológus munkásságát jellemezte. A Tőkei Ferenc-kötet szerzői pedig Tőkei egy-egy érdeklődési körével vagy munkásságának valamely aspektusával kapcsolatos témát járnak körbe, illetve fűznek hozzá ezekhez valamilyen új mondanivalót. Megmutatják, hogyan élt tovább és gazdagodott a szakmai élet a magyar sinológia e két jeles alakjának munkássága óta. Ennélfogva a kötetek mind a szakmabelieknek, mind a tágabb értelemben vett érdeklődőknek hasznos olvasmányul szolgálhatnak.

DOMA PETRA
Új fejezet(ek) a japonizmus kutatásban

Mirjam Dénes – Györgyi Fajcsák – Piotr Sławski – Toshio Watanabe (eds.):
Japonisme in the Austro-Hungarian Monarchy.
Budapest, Ferenc Hopp Museum of Asiatic Arts,
2020, 328 oldal

A Dénes Mirjam, Fajcsák Györgyi, Piotr Sławski és Watanabe Toshio által szerkesztett *Japonisme in the Austro-Hungarian Monarchy* (*Japonizmus az Osztrák–Magyar Monarchiában*) című angol nyelvű kötet 2020 őszén jelent meg a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gondozásában, és 2021 folyamán várható a magyar nyelvű változata, e-book formájában is.

Ahogy a kötet címe is jelzi, színterünk az Osztrák–Magyar Monarchia, amely egyfajta „kontaktzónaként” funkcionál Kelet és Nyugat között, illetve időben és térben is kiváló keretet biztosít a kötet tizenhét transznacionális megközelítést alkalmazó tanulmányának. Már önmagában az is rendkívül izgalmas, hogy a térséget egyszerre lehet inter- és intrakulturális szempontból vizsgálni, valójában azonban a Monarchia csak keret, amelyben különböző témák szerint kapunk ízelítőt a határon belül élő egyes nemzetekről és a japonizmushoz fűződő viszonyokról.

A mű apropója – bár az elmúlt években több japonizmus foglalkozó program is elérhető volt Budapesten – Japán és az Osztrák–Magyar Monarchia első diplomáciai kapcsolatfelvételének 150. évfordulója, amely 2019. október 18-án volt, igaz, a kötet nem ekkorra jelent meg, hanem – az *Előszó* tanúsága szerint – éppen egy évvel később. A szerkesztők kiemelik, hogy szeretnék elkerülni a kolonizáló nyugati nézőpontot a téma vizsgálatában, amely a kötet egészét tekintve teljesül is. A kutatócsoport a budapesti Szépművészeti Múzeum, illetve a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum irányítása alatt dolgozott. A tárgyalt régiók nem fedik le a Monarchia kiterjedésének egészét, ezt azonban az alkotók kihívásként kezelik, és vállalt cél a jövőben a jelenleg hiányzó nemzetek (Szlovákia, Szlovénia, Horvátország, Montenegró, Bosznia-Hercegovina) vizsgálata is.

A Monarchia színterén látható jelenségek vizsgálati módszerét legegyszerűbben „japonizmus kutatásnak” nevezhetjük. A kötet megmutatja az olvasó-

nak, hogy a japonizmus mindenhol ott van, minden területen érezeti hatását a XIX–XX. század fordulóján. Watanabe Toshio *Bevezetőjében* ki is emeli, hogy az 1960-as években önállósló fiatal japonizmuskutatásnak mint diszciplinának új nézőpontokra van szüksége, hogy kiléphessen az impresszionizmus- és a poszt-impresszionizmus-kutatás árnyékából, illetve más területeket is vizsgálhasson a domináns festészeten kívül. Ez a célkitűzés teljes mértékben megvalósul a kötetben, a téma ilyen értelemben átfogó tanulmányozása előremutató és innovatív.

A könyv és egyben a szerkesztés erénye, hogy az egyes fejezetek – amelyek négy nagy egységbe szerveződnek – kiválóan „összeérnek”, a korszak fontos „szereplői” vissza-visszatérnek a különböző fejezetekben, ezzel is segítve az olvasót, hogy hiteles és több oldalról megvilágított képet kapjon a korszakról.

Az első rész (*A new acquaintance*) történeti bevezetést kínál a Monarchia és Japán korabeli helyzetébe. Dénes Mirjam *An Austro-Hungarian expedition to Japan* című tanulmányában kitekint a hivatalos kapcsolatfelvétel előtti időszakra, illetve tárgyalja az első expedíciót, amelynek valódi hozadéka, hogy Japán – köszönhetően a számos útbeszámolóknak, fotográfiának és műkincsnek – elérhetővé vált a nagyközönség számára, megalapozva a régió japonizmustörténetét. Farkas Mária Ildikó *Imperial Identity and National Identities as Impacted by Japonisme in the Austro-Hungarian Monarchy* című tanulmányában visszacsatol Watanabe *Bevezetőjéhez*, amikor hangsúlyozza, hogy a japonizmus nem kizárólag művészettörténeti esemény. A szigetország ugyanis a japonizmuson keresztül megmutatta a Monarchiában élő különböző nemzeteknek, hogyan képes egy kelet-ázsiai kultúra megőrizni identitását és hagyományait, miközben egyszerre zajlik rendkívül gyors modernizáció és nyugatiasodás is az országban. Fajcsák Györgyi „*Austria Exponens Invitat orbis Universum*”: *The East Asia and Oriental Art at the Vienna Weltausstellung 1873* című tanulmánya ugyancsak szépen összecseng Farkaséval, amikor kiemeli, hogy a művészet egy nemzet változásának, fejlődésének a lenyomatává tud válni. Éppen ezért itt is megfigyelhető a századfordulóra jellemző, az irodalomban és színházban is megjelenő Kelet felé fordulás, amely valamilyen ősi, romlatlan, követendő példaként jelent meg. A nagyközönség ezt, illetve a Kelet egzotikus voltát a világkiállításokon tapasztalhatta meg először. Az 1873-as bécsi világkiállítás pedig nemcsak azért volt fontos, mert a Monarchia lakóinak elérhetővé vált a japán művészet, hanem Japán is ekkor állított ki először műtárgyakat a saját elképzelése szerint. A kiállítás továbbá mind Ferenc József, mind Meiji császár számára jelentős politikai eseménynek is számított. Agnieszka Kluczewska-Wójcik rámutat (*Go East: Orientalism and Japonisme in the Austro-Hungarian Monarchy*), hogy már a pavilonok elrendezése is a Monarchia összekötő szerepét demonstrálta, bár a magyarok és az osztrákok hozzáállása a japánokhoz különbözött. A magyarok már ekkor inkább szimpátiát éreztek, mivel a magyar

orientalizmus a nemzetállamiság kialakulásához kapcsolódott. A magyarokhoz hasonlóan pedig a lengyelekre is jelentős hatást gyakorolt a kiállítás keleti része, erősítve a szarmatizmus ideológiáját.

A *Travelling artworks* három tanulmányának (Piotr Sławski: *The Impact of Japanese Art Collections on the Education of Art and Design in the Austro-Hungarian Monarchy*; Stefano Turina: *Silkworm Eggs and a Cup of Tea: Alternative Routes for the Japanese Objects in the Austro-Hungarian Monarchy*; Kiss Sándor: *Japonisme Exported from Japan*) középpontjában az áll, milyen módon voltak elérhetőek a különböző műtárgyak a Monarchiában. Sławski elsősorban az oktatást és a magángyűjteményeket emeli ki, illetve össze is kapcsolja a kettőt, amikor arról beszél, hogy a magángyűjtemények a közművelődés érdekében voltak nyilvánosak. Turina egy, a japonizmus terjedése szempontjából kevésbé vizsgált területet mutat be a selyem- és a teaút vizsgálatával, valamint a (jellemzően Mikádó elnevezésű) teaboltok tanulmányozásával. Utóbbiak közül több tartott kiállításokat is, illetve adott kölcsön műtárgyakat múzeumoknak. Kiss írásában elhagyjuk a Monarchiát, és Japánba „költözünk”, hogy bepillantást nyerjünk a Kuhn&Co. (később Kuhn&Komor) cég lenyűgöző műkincsreszkedői tevékenységébe és bútorgyárnyitására. Kiss szerint ez volt az egyik legsikeresebb vállalkozás, amely egyenesen Japánból volt képes exportálni a japonizmust.

A harmadik rész (*Arts and artists*) a japonizmus klasszikus témáit tárgyalja. A festészet területéről Peter Pantzer ír részletes összefoglalót (*Artists from the Austro-Hungarian Monarchy in Japan, 1869–1918*) a Japánba látogató művészekről. Közülük is kiemelkedik Emil Orlik – aki több évet élt a szigetországban, és akinek a neve a későbbi tanulmányokban is visszatér – mint olyan alkotó, aki a japán esztétika esszenciáját próbálta felfedezni és beépíteni saját művészetébe. Orlik központi szerepét erősíti, hogy a könyv borítóján is az ő *Szélvihar* című képe látható. Bodor Kata (*The Mixture of Eastern and Western Styles of Printmaking in the Austro-Hungarian Monarchy, as seen through a Characteristic Example*) is Orlikot hozza példának azokra a nyugati művészekre, akiknek látásmódját jelentősen inspirálta a Japánból és egyben Nyugat-Európából is érkező japonizmus. Földi Eszter szövege (*Japanese-style Colour Woodcuts in the Austro-Hungarian Monarchy, 1902–1914*) a fanyomatok tekintetében tovább árnyalja a japán és nyugat-európai hatást, mivel hangsúlyozza, hogy a japán hatás ebben az esetben – Julius von Bierbaum szavaival élve – „keresztapai” minőségben segítette az európai nyomatkészítés újjáéledését. Filip Suchomel (*Japonisme Born in Fire: Japanese Impact on Central European Glass and Ceramics*) a keleti motívumok elterjedését mutatja be a kerámia- és üvegyártás területén, elsősorban cseh- és magyarországi viszonylatokban. Már itt fontos szerepe lesz a Zsolnay lányoknak, akik szintén visszatérnek Radu Leca későbbi

tanulmányában. A szekciót Dénes Mirjam második, a japán és japanizáló színházról szóló írása zárja (*The Phenomenon and Theme of Japan on the Theatrical Stages of the Austro-Hungarian Monarchy, in Three Acts*) – stílusosan három felvonásban. A szöveg precízen és alaposan mutatja be mind a korszakban a Monarchia területére látogató társulatokat, mind azokat a produkciókat, amelyek a japonizmus hatására születtek és kerültek színpadra. Az írás lényegesen lazábban kapcsolódik a harmadik, „klasszikus” részhez, inkább az utolsó egység „kitekintő”, a japonizmus befogadását tárgyaló tanulmányokhoz sorolható.

A Catalysts of japonisme című záró rész számos további, eddig ilyen szempontból nem vizsgált témát villant fel. Turina második tanulmánya (*Japanese Stereotypes: The Image of Japan in Illustrated Press from the Austro-Hungarian Monarchy and Beyond [1859–1899]*) a korabeli újságokban megjelenő, különböző technikával készített (gyakran manipulált) illusztrációkat veszi górcső alá, míg Splawski második szövegében (*Hilarity at the Coffeehouse: Café Culture, Humour and Japan*) a kávé- és kávéházkultúra, valamint a japonizmus terjedése között von párhuzamot. Hiánypótló és rendkívül érdekes tanulmány a már említett Radu Leca által írt *Women as Active Agents of Japonisme in the Dual Monarchy*, aki a nők szerepét vizsgálja különböző csoportokban (gyűjtők lánya, felesége; utazók; írók; művészek) a japonizmus terjesztésében. A kötetet záró tanulmányában Agnieszka Kluczevska-Wójcik a sárgaveszedelem-kérdéskört és a japánok iránti szimpátia eltérő mértékét járja körül, kitérve a Monarchia egyes nemzeteinek vélekedésére. Hangsúlyozza, hogy még az esetleges „negatív reklám” is serkentette az országról szóló közbeszédet, illetve a japonizmus terjedését és megismerését.

A rövid tartalmi áttekintés után jelen kötet esetében ki kell térni a „külcsínre” is. A könyv rendkívül impozáns és esztétikus, gazdagon illusztrált, mintegy a művészeti album és a tanulmánykötet között helyezhető el, az olvasást csak bizonyos tipográfiai tényezők nehezítik (a tanulmányok elején nem különül el egymástól a fő- és az alcím, a bekezdések nincsenek beljebb kezdve, a jegyzeteket talán szerencsésebb lett volna az oldal alján, mintsem a tanulmányok végén elhelyezni).

Összességében elmondható, hogy a könyv jól felépített, alapos kutatói háttérrel rendelkező tanulmányokat tartalmaz, és rendkívül újszerűen közelíti meg a japonizmus témakörét. Haladó és eltökélt lépést tesz abba az irányba, hogy a japonizmus olyan ernyőfogalomként működjön, amely magába foglalja a Monarchiát több szinten és területen mélyen átható korabeli folyamatokat, jelenségeket, hatásokat. A jövőben ebből kiindulva a többi monarchiabeli nemzet kutatásával és a vizsgált területek körének szélesítésével lehet tovább haladni a *Bevezető*ben is kijelölt úton. Az első és legfontosabb lépés megtörtént.

PATAKI-TÓTH ANGELIKA
Harminchét év missziós tevékenységének méltó lezárása

Nemeshegyi Péter SJ: *A kelet-ázsiai vallások története.*
Budapest, L' Harmattan Kiadó, 2020, 137 oldal

Japán ősi vallásának a sintót nevezik. A történelem során különböző közvetítők által a szigetországba érkező jelentősebb vallások a buddhizmus, a konfucianizmus, a taoizmus, valamint a kereszténység voltak. A keresztény misszió közel fél évezrede van jelen Japánban. Ez alatt az időszak alatt a misszionáriusok számos megpróbáltatáson mentek át azért, hogy – bár csekély arányban –, a kereszténység ma is képviseltethesse magát a japán vallások színes palettáján.

A japán keresztény misszió első jelentős alakjainak, Xavéri Szent Ferencnek és társainak 1549-es partot érése óta sokan indultak még a keresztény országokból Japánba, hogy terjesszék a vallást. A keresztény országok között Magyarország sem volt kivétel: itt is voltak az elmúlt évszázadokban olyan elhivatottak, akik részt vettek a keresztény hit japán terjesztésében, mégis, amikor japán keresztény misszióról beszélünk, nagyon kevés szó esik a magyar misszionáriusokról. Ennek a csoportnak az egyik legjelentősebb képviselője Nemeshegyi Péter atya volt, akire sokan gondolnak úgy vissza, mint igazi, a hitét megélt keresztény emberre.

Nemeshegyi Péter 1923-ban, Budapesten született, és 1944-ben lépett be a jezsuita rendbe, amelynek 1952-ben, Rómában szentelték a papjává. Teológiai doktorátusát szintén Rómában szerezte meg 1956-ban, a Gergely Egyetemen. Még ugyanebben az évben elutazott Japánba, hogy megkezdje szolgálatát a Tokióban található Sophia Egyetem Hittudományi Karának professzoraként. Harminchét évet töltött Japánban, ezen idő alatt szerte a szigetországban tartott előadásokat. Az előadások mind diákjaira, mind a nem keresztény résztvevőkre nagy hatással voltak: sokan tértek közülük keresztény hitre az atya tanításai nyomán, és mély, haláláig tartó baráti kapcsolatot alakított ki velük. Az előadások mellett publikált is japán nyelven: húsz könyve és számos cikke jelent meg lelkiismereti, teológiai és lelkipásztori témákban ott-tartózkodása során. Japánban végzett tevékenysége mellett többször utazott Vietnámba és Dél-Koreába, hogy lelki gyakorlatokat tartson, és oktasson. Harminchét év elteltével, 1993-ban

feljebbvalói hazahívták Magyarországra. Itt tovább folytatta tanítói tevékenységét. Tanított többek között az Apor Vilmos Katolikus Főiskolán, a Szegedi Katolikus Hittudományi Főiskolán, valamint a Károli Gáspár Református Egyetemen. A Károli egyetemen a Távol-keleti vallások kurzus megtartására kérték fel. Ennek a kérésnek egészen 2014-ig tett eleget. Magyar nyelven is aktívan publikált, így nagy számban jelentek meg általa írt könyvek, tanulmányok és cikkek. Szívesen mesélt és írt Japánban szerzett élményeiről: az előadásairól fennmaradt felvételek, valamint a vele készült interjúk felbecsülhetetlen értéket jelentenek a japán kereszténységgel és a misszióval foglalkozó feltörekvő kutatók számára, mivel a misszió tekintetében a keresztény körökön belül is ritka, az objektív igazság keresésével, ugyanakkor belső szimpátiával átítatott nézőpontot képviselt. Egészen haláláig aktívan tevékenykedett. 2019-ben a Károli Gáspár Református Egyetem Japán Tanszékének tanárai felkérték a Távol-keleti vallások kurzus anyagának sajtó alá rendezésére, és ezt a kérést Nemeshegyi atya örömmel fogadta. Bár a művet még befejezte, annak megjelenését már nem érte meg: 2020. június 13-án, 97 éves korában hunyt el. Utolsó könyve 2020 őszén jelent meg, *A kelet-ázsiai vallások története* címmel, a L' Harmattan Kiadó Károli Könyvek sorozatának részeként.

A kötet hét fő fejezetből áll, valamint további három, a fő fejezetekben tárgyaltaikhoz témájában lazábban kapcsolódó rövidebb írásból, amelyeket a szerző külön kérésére illesztettek a könyv szerkezetébe. A fő fejezetek annak a jegyzetnek az anyagából épülnek fel, amelyet Nemeshegyi atya a diákjai számára készített a vizsgákra való felkészüléshez nyújtott segítségként, a Távol-Keleti vallások kurzus teljesítéséhez. Mivel az atya ezt a kurzust a Japán Tanszék hallgatóinak tartotta, a kötet fókuszában is Japán áll, azoknak a más, ázsiai országoknak a vallási hagyományaival kiegészülve, amelyek a történelem során valamilyen módon kölcsönhatásba kerülhettek a japán vallási világgal. Így megjelenik a sintó mint ősi japán vallás, minden főbb jellemzőjének ismertetésével, kitérve a sintó ihletésű új vallásokra; a keresztény misszió története Japánban; valamint a buddhizmus, a konfucianizmus, a taoizmus és az indiai vallások is. A kiegészítő fejezetek szólnak az imádság szerepéről a buddhizmusban, a kelet- és dél-kelet ázsiai zárandoklatokról, valamint a vallások közötti párbeszédéről.

Az író és a szerkesztők gondoltak a nem japán érdekltségű olvasókra is, ezért minden fejezet tartalmazza az adott vallás keletkezési körülményeinek a leírását, alapítójának az ismertetését is, valamint a nemzetközi átírások használata helyett az idegen szavak esetében egységesen az úgynevezett népszerű magyar átírást használják, hogy a japán és a kínai szavak helyes kiolvasása se jelentsen nehézséget senki számára.

A fő fejezetek a már említett vallásalapítók élettörténetén és a vallások keletkezési körülményeinek tárgyalásán túl foglalkoznak a vallások alapvető

jellemzőinek az ismertetésével is, amelyet a szerző számtalan, az adott vallás irodalmából válogatott idézettel mélyít el. Kiemelendő pozitívum, hogy ezeket a szövegeket sokszor eredeti nyelven is idézi a lábjegyzetben, így az éppen érintett nyelvben jártas olvasónak is van lehetősége arra, hogy összevetesse az eredeti szöveget a fordítással.

Az is talál magának olvasnivalót a kötetben, aki nem kizárólag a könyvben szereplő kelet-ázsiai vallások általános ismertetése miatt venné azt a kezébe, hanem érdeklí a keresztény teológus szemszöge is. Bár Nemeshegyi misszióban eltöltött harminchét évének saját élményei, tapasztalatai és ezekből következő személyes meglátásai a teljes művön végigvonulnak, tovább színesítve a választékos nyelvezettel megírt, informatív, ugyanakkor könnyen olvasható és érthető szöveget, mégis, az utolsó három fejezetben áthelyezi a fókuszot saját kedvelt kutatási területeire, amely a vallások közötti párbeszéd lehetőségének, valamint a kereszténység és Ázsia különböző vallásai közötti kapcsolódási pontjainak a keresése. Így nyerhet az érdeklődő bepillantást abba, hogyan jelenik meg a buddhizmusban az imádság, vagy hogy milyenek a vallások zárandoklatok Indiában.

További pozitívum az utolsó kiegészítő rész után található részletes Válogatott irodalomjegyzék, amelyben a szerkesztők nemcsak az egyes fejezetekhez gyűjtötték össze külön-külön a szakirodalmakat és az egyéb hasznos köteteket, hanem Nemeshegyi Péter atya fontosabb írásainak is szenteltek egy saját szekciót. Vámos Péter és szerkesztőtársai előszavából pedig megtudhatjuk azt is, hogy az atya japán nyelvű könyveit a Károli Egyetem Japán Tanszékének ajándékozta, így a nehezebben fellelhető kötetek ott megtalálhatók.

A mű egyetlen negatívuma abban áll, hogy mivel jegyzetekből állították össze, amelyhez utólag, a szerkesztők keresték meg a feldolgozott forrásokat, ezért nincsen olyan értelemben vett részletes hivatkozási rendszere, mint amelyet a tudományos publikációkban megszokhattunk. Hivatkozások nagyrészt akkor kerültek az egyes fejezetekbe, amikor valamilyen konkrét vallási szövegből idézett részlet fordításáról vagy eredetijéről volt szó. Bár a megírásukhoz felhasznált anyagok megtalálhatók a már említett Válogatott irodalomjegyzékben, azt nem tudjuk meg, melyik információ melyik műből származhat. Ettől a jellegéből adódó sajátosságtól eltekintve ugyanakkor a kötet nagyon hasznos, ha valaki vizsgára szeretne felkészülni belőle, vagy laikusként olyan könyvet keres, amely számára is érthetően ír ezekről az izgalmas témákról; míg azoknak, akik tudományos publikációhoz használnák forrásként, további szakirodalom használatával együtt ajánlható, ennek megtalálásához azonban a Válogatott irodalomjegyzék szintén kiváló kiindulási alap lehet.

Távol-keleti Intézet

NKFIH Tématerületi Kiválósági Program Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció

A „Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció” című Nemzeti Kiválósági Program keretében a Távol-keleti Intézethez kapcsolódó kutatócsoportban 23 fő vett részt kutatással és tanulmányírással. A résztvevők jórészt a Távol-keleti Intézet oktatói, kutató és doktoranduszai voltak (az intézet mind az öt tanszéke képviseltette magát). Az előző esztendőben lefektetett fogalmi alapokra és elemzési paradigmákra építve a kutatócsoport tagjai jól körülhatárolt társadalmi kontextusban vizsgálták a tradíció és az innováció meglétét és változási irányait, múltbeli aspektusait, jelenkori aktualitását és mozgási irányait, különös hangsúlyt fektetve az identitás különböző részeinek a vizsgálatára. A szövegkorpuszok a távol-keleti és belső-ázsiai régiók írott és szóbeli forrásai, valamint területspecifikusan a legfrissebb terepkutatási anyagok voltak. Az elemzési paradigmák kérdései és kulcsszavai: családkép, átmeneti rítus, önazonosság, identitás, kettős identitás, konvergencia vagy divergencia, a hagyomány megtartó ereje.

2021. március 19-én került sor az ELTE Bölcsészettudományi Karán egy hazai, online konferenciára (*Családkép és identitás a Távol-Keleten*), amely a távol-keleti kultúrák család-, identitás- és hagyományelemeit, nyelvi és kultúrabeli reprezentációit tárgyalta. A programban részt vevők tanulmányaiból egy angol és egy magyar nyelvű kötet fog megjelenni.

Teleki Krisztina

Családkép és identitás a Távol-Keleten

2021. március 19.
Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar
online konferencia

Konferencia a *Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció* kutatási témájú Tématerületi Kiválósági Program keretében, a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásával

Konferencia program	
9:00–9:30	Megnyitó DR. HAMAR IMRE, az Eötvös Loránd Tudományegyetem rektorhelyettese, a Távol-keleti Intézet vezetője DR. BIRTALAN ÁGNES, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Mongol és Belső-ázsiai Tanszékének vezetője, a <i>Közösségépítés: család és nemzet, hagyomány és innováció</i> témájú Tématerületi Kiválósági Program alprogramjának vezetője
1. szekció (szekcióelnök: Dr. Birtalan Ágnes)	
9:30–9:45	<i>A szülötisztelet fogalma a kínai buddhizmusban</i> HAMAR IMRE, ELTE BTK, Kínai Tanszék
9:45–10:00	<i>Ki a jó mongol? Identitáselemek a mongolok önmeghatározásában</i> BIRTALAN ÁGNES, ELTE BTK, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék
10:00–10:15	<i>Házasodni vagy cölibátusban élni? Koreai szerzetesek dilemmái a 20. század elejétől napjainkig</i> MECSI BEATRIX, ELTE BTK, Koreai Tanszék
10:15–10:30	<i>Új családformák Dél-Koreában</i> FAJKUSZNÉ KOVÁCS RAMÓNA, ELTE BTK, Koreai Tanszék
10:30–10:45	<i>A japán-koreai gyarmati kapcsolatok reprezentációja a magyar nyomtatott sajtóban (1910–1945)</i> HORVÁTH ALÍZ, ELTE BTK, Koreai Tanszék
10:45–11:00	<i>Nacionalizmus és identitásváltozás a globalizáció tükrében: A koreai nemzeti identitás megjelenése a külföldieknek írt nyelvkönyvekben</i> NGUYEN KRISZTINA, ELTE BTK, Koreai Tanszék
11:00–11:20	Kérdések és válaszok
11:20–11:30	Szünet
2. szekció (szekcióelnök: Dr. Mecsai Beatrix)	
11:30–11:45	<i>A japánok identitástudata ma – Hogyan változott és miért?</i> UMEMURA YUKO, ELTE BTK, Japán Tanszék
11:45–12:00	<i>Küzdőportok és identitás a japán nevelésben</i> SZABÓ BALÁZS, ELTE BTK, Japán Tanszék
12:00–12:15	<i>A szeretet formái és a család Watsujii Tetsurónál</i> TAKÓ FERENC, Japán Tanszék
12:15–12:30	<i>Változások a japán családban: értékrendszer, gyereknevelés és életstílus</i> PAPP MELINDA, Japán Tanszék
12:30–12:45	<i>Templomszaládok: Törvények, szokások és a buddhista előírások ellentmondásai a mai Japánban</i> KISS MÓNKA, Japán Tanszék
12:45–13:00	<i>A ryukyūi nyelvi revitalizációs mozgalom kibívásai: nyelv mint identitásmarker</i> HIDVÉGI ZSÓFIA, Japán Tanszék
13:00–13:20	Kérdések és válaszok
13:20–14:00	Szünet

3. szekció (szekcióelnök: Dr. Ruzsa Ferenc)	
14:00–14:15	<i>Szereti a tük a megyet – Poliandria Indiában</i> RUZSA FERENC, ELTE BTK, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék
14:15–14:30	<i>Rokonsági terminológia a tibeti császárság államszervezetében</i> OROSZ GERGELY, ELTE BTK, a Buddhizmus-kutatás Központja, Budapest
14:30–14:45	<i>Átmeneti rítusok Tibetben</i> SZEGEDI MÓNIKA, ELTE BTK, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék
14:45–15:00	<i>A tibeti családok társadalmi felemelkedése a 18–20. században</i> PÉTER ALEXA, ELTE BTK, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék
15:00–15:20	Kérdések és válaszok
15:20–15:30	Szünet
4. szekció (szekcióelnök: Dr. Szegedi Mónika)	
15:30–15:45	<i>Közös nevezőre jutni. Változások a magyarországi kínai bevándorló családokon belül lejátszódó folyamatokban</i> KNYIHÁR ÉSZTER, ELTE BTK, Kínai Tanszék, MTA-ELTE-SZTE Selyemút Kutatócsoport
15:45–16:00	<i>Mongol buddhista szerzetesnők és tantrikus gyakorlók – Szerzetesség és anyaság</i> TELEKI KRISZTINA, ELTE BTK, Mongolisztikai Kutatóközpont
16:00–16:15	<i>„Ilyen az élet, Zolókám!” Hagyomány és modernitás egy mongol bősön családörténetében</i> FÜREDI ZOLTÁN, ELTE BTK, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék
16:15–16:30	<i>The Family in Na. Saintsog’s Articles on Literature</i> XIJIRI, Minzu University of China; Eötvös Loránd University, Department of Mongolian and Inner Asian Studies
16:30–16:45	<i>Vetélkedő rokonok és politikai hovatartozás a 660–663-as ujgur-kínai konfliktus idején</i> BALOGH MÁTYÁS, ELTE BTK, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék
16:45–17:00	<i>Nemzeti identitás és kulturális kapcsolatok a dél-koreai középtiszokolai művészettörténeti tankönyvekben</i> MECSI BEATRIX – KIM SHINYUNG, ELTE BTK, Koreai Tanszék
17:00–17:20	Kérdések és válaszok
17:20–17:30	Zárszó

ELTE Konfuciusz Intézet

Az első Home Edition HSK- és HSKK-vizsgák

2021. április 24-én rendezték meg az ELTE Konfuciusz Intézet történetének első online Home Edition HSK- és HSKK-vizsgáit. Az áprilisi nyelvizsgákra összesen negyven pályázó jelentkezett, közülük huszonnégyen tettek írásbeli vizsgát HSK 3–6-os szinten, tizenhatan pedig a HSKK kezdő, haladó vagy felsőfokú szóbeli vizsgát tették le.

Ezt a vizsgafajtaát speciálisan a koronavírus-járvány miatt fejlesztették ki. Lehetővé teszi, hogy akiknek sürgősen szüksége van a HSK- és HSKK-vizsgára (ösztöndíj vagy egyetemi felvételi miatt), azok akkor is le tudják tenni, ha országukban egyetlen Konfuciusz Intézet sem tart jelenléti vizsgáztatást.

20. Egyetemi Kínai Híd nyelvi verseny

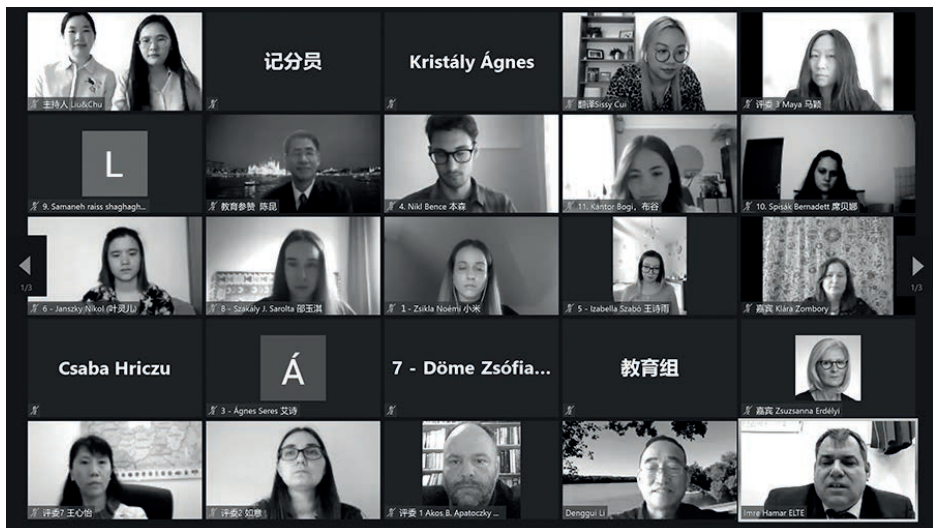
A „Kínai Híd” elnevezésű nyelvi versenyt minden évben több mint húsz országban rendezik meg, hogy végül a legjobbak a kínai döntőben mérhessék össze tudásukat. Az egyetemista és a középiskolás korosztály számára is meghirdetett verseny magyarországi döntőjének évente más hazai Konfuciusz Intézet, illetve középiskola ad otthont. A 2021-es évben az országos egyetemi versenyt intézetünk szervezte meg a Kínai Népköztársaság Magyarországi Nagykövetségével együttműködve, a járványhelyzetre való tekintettel online formában, május 28-án. A középiskolás verseny szervezője a Magyar–Kínai Két Tanítási Nyelvű Általános Iskola és Gimnázium volt.

A két program közös megnyitó ünnepségén elsőként Qi Dayu, a Kínai Népköztársaság magyarországi nagykövete köszöntötte a résztvevőket, majd Prof. Dr. Hamar Imre, az ELTE nemzetközi ügyekért felelős rektorhelyettese, az ELTE Konfuciusz Intézet igazgatója, valamint a megnyitó díszvendége, Zombory Klára, sinológus-műfordító, a Magyar–Kínai Baráti Társaság elnöke mondta el beszédét, végezetül Erdélyi Zsuzsanna, a Magyar–Kínai Két Tanítási Nyelvű Általános Iskola és Gimnázium intézményvezetője üdvözölte a résztvevőket. A program házigazdája, Li Denggui, intézetünk kínai igazgatója volt.



A beszédeket követően Chen Kun, a Kínai Népköztársaság magyarországi nagykövetségének oktatási tanácsosa nyitotta meg a 20. Egyetemi Kínai Híd versenyt.

Az öt különböző egyetemről érkező tizenegy induló két kategóriában mutatta be nyelvtudását és kínai kulturális ismereteit. Mindannyian olyan magyarországi egyetemről érkeztek, amelyen kínai nyelvoktatás folyik, így a Konfuciusz Intézeteknek is otthont adó ELTE-ről, a Miskolci Egyetemről, a Pécsi Tudományegyetemről és a Szegedi Tudományegyetemről, továbbá a Pázmány Péter Katolikus Egyetemről.



A versenyzők először az „Egy világ, egy család” témára írt kínai nyelvű beszédeiket mondták el, majd a kínai kultúrához kapcsolódó produkciókat mutattak be. Egyetemünket a BTK Távol-keleti Intézetének kínai szakirányos hallgatói, Janszky-Máriás Nikol, Szakály Judit Sarolta és Zsikla Noémi képviselték.

A zsűri döntése alapján a verseny nyertese, aki Magyarországot képviseli majd a kínai döntőben, Samaneh Raiss Shaghaghi (SZTE) lett, Kántor Boglárka (ME) és Spisák Bernadett (ME) megosztott második helyen végzett, Janszky-Máriás Nikol (ELTE), Szabó Izabella (PPKE) és Zsikla Noémi (ELTE) pedig a szintén megosztott harmadik helyet szerezte meg.

Li Denggui kiváló igazgatói elismerésben részesült

2021. július 9-én partneregyetemünk, a Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem, a 2020/2021-es tanévben végzett kiemelkedő munkájáért „Kiváló Konfuciusz Intézet igazgató” díjjal jutalmazta intézetünk kínai igazgatóját, Li Dengguait, aki 2019. szeptembere óta tölti be intézetünk kínai igazgatói posztját.



Intézetünk igazgatója, Hamar Imre professor rangos kitüntetésben részesült

2021. szeptember 27-én a Nemzetközi Kínai Nyelvoktatási Alapítvány szervezésében megtartották a Konfuciusz Intézetek Napját. Az esemény célja a világszerte működő Konfuciusz Intézetek munkájának elismerése és méltatása volt. Az ünnepségen „Konfuciusz Intézetigazgatói emlékéremmel” tüntették ki azt a 75 kínai és külföldi igazgatót, akik több mint 10 éve vezetik intézetüket. Prof. Dr. Hamar Imre, intézetünk igazgatója, az ELTE nemzetközi ügyekért felelős rektorhelyettese és a Távolségi Intézet vezetője is megkapta ezt az elismerést.

A 2006 decemberében – Magyarország első kínai kulturális intézményeként – létrejött ELTE Konfuciusz Intézet 2021-ben már 15 éve nyújt kínai nyelvórákat és kulturális programokat a kínai kultúra iránt érdeklődőknek. Prof. Dr. Hamar Imre az alapítás óta áll az intézet élén, amely másfél évtizedes működése alatt számos kitüntetésben részesült, és a kínai nyelv-oktatás és kultúráközvetítés egyik legfontosabb hazai intézményévé vált.

Csikó Anna



Hamar Imrét *Konfuciusz intézetigazgatói emlékéremmel* tüntették ki

Koreai Tanszék

Konferenciák az online térben

A járványhelyzet miatt az MA-s hallgatók által szervezett 4. Koreai Diákkonferenciát online formában rendezték meg 2021. április 23-án. A Tanszék az ELTE Felelős Nyelvészeti konferenciáján is online vett részt, a Koreai Tanszékről Mecszi Beatrix tanszékvezető és Kim Shinyung doktorandusz előadásával.

Megnyílt az ELTE Sejong Intézet

A nagy érdeklődésre és a koreai nyelvtanulási igényre való tekintettel a külsős érdeklődők számára is megnyílt a lehetőség az ELTE épületein belül is a 2021. szeptember 21-én, az ELTE-n megnyílt új Sejong Intézet szervezésében.

A világ más Sejong Intézeteihez hasonlóan elsősorban koreai nyelvi tanfolyamokat kínálnak kezdőtől a haladó szintig minden koreai nyelv és kultúra iránt érdeklődőnek.

Mecszi Beatrix

Window on Korea

2021. október 8–9-én már félig jelenléti módon került sor a *Window on Korea* című nemzetközi rendezvényre, amely az egyetemünkön megalakult azonos nevű projekt keretében érkező koreanisztikai könyvtár létrejöttének is ünnepélyes kereteket adott.

Ablak Koreára Window on Korea

Könyvtári utazás Korea világába

Időpont és helyszín

Október 8. (péntek) 9:00–12:30
ELTE BTK F épület Kodály-terem

Október 9. (szombat) 9:00–10:30
Online Zoomon

2021 Október 8. Elte BTK

9:00 Ünnepélyes megnyitó

9:10 - 9:30 Jin Kyoung Ae, az ELTE Koreai Tanszékének anyanyelvi lektora
József Attila Koreában

9:40 - 10:00 Major Kornélia, az ELTE TKI Könyvtárosa
Az ELTE Távol-keleti Intézet Könyvtárának Koreai Gyűjteménye

10:10 - 10:30 Vincze Teréz, az ELTE Filmtudomány Tanszékének oktatója
Két könyvről a Window on Korea gyűjteményéből

10:40 - 11:00 Horváth Aliz, az ELTE Koreai Tanszékének oktatója
„A nép helyes kiejtésre való tanítása”: A koreai írás története

11:10 - 11:30 Kim Bogoek, a Sungkyunkwan Egyetem
Az 56-os forradalom és én

11:40 - 12:00 Mecsé Beatrix, az ELTE Koreai Tanszékének vezetője
Koreai gyűjtemények az ELTE-n

* Minden előadás után 10 perc áll rendelkezésre a kérdésekre
(Moderátor: Urbán Alexandra Eszter)

2021 Október 9. Zoom

9:00 Köszöntő

9:10 - 10:00 Jeong Jin-won, az Ercsi Egyetem oktatója
Wolinsokko, the greatest masterpiece of the Choseon dynasty made with Humminjeongeum

10:00 - 10:20 Q & A

(Moderátor: Nguyen Krisztina, Jin Kyoung Ae)



Zoom Information

Meeting ID: 864 6038 9132
Password: 245608











Az ELTE Sejong Intézet megnyitója, 2021. szeptember 21.

摘要

阿尔贝克尔 (ALBEKER, András Zsigmond)
中日书写系统对速记方法的影响

日文速记最早通过对林兹利和格雷厄姆系统的改编而诞生，首次应用可以追溯到1883年。然而，开发者和用户也结合了中日手写系统中的元素，例如：1. 乎古止点；2. 假名；3. 汉字和部首。其他影响还包括书写方向、浊点和拨音、日日和中日双联的使用。这些影响不仅限于明治时代的速记，同样可以在现代速记系统中看到。

貝滿寧 (BALOGH, Mónika)
在匈日本工业组织与集体主义相关的属性

本文基于实地考察，阐述了位于匈牙利的日本工业组织（公司）的集体主义相关属性。在简要概述个人主义和集体主义领域的研究之后，提出有关集体主义的一些争论和事件，以表明所研究的社会样本的集体性质。对相关现象的评价和分析应基于社会学概念进行，例如个人主义、团体主义、个性、内、外和其他。对单一文化和跨文化研究中使用的概念和术语进行审查，然后进行比较和区分。

周侗 (JÓNÁS, Zsolt)
“内在美德”—韩非子的自我修养思想

本研究分析了《韩非子》的《解老》和《喻老》，介绍了主要出现在这两章中有关自我修养的思想。分析基于所引用章节的翻译，此外还与该时期和自我修养相关的其他文本进行了前瞻性比较。旨在突出韩非子的自我修养思想，以及这些思想和所分析的两章与战国时期思想流的相关性。

李彦龍 (LITKEI, János)
中国射学史—明代射学指南

本文的主题是中国射学，旨在介绍和解释中国传统射箭技术。研究基于明代射学大师高颖的著作，我对该著作进行了翻译和分析。首先简要回顾了中国射箭的历史，然后考察了这部著作的写作背景。我详细研究了《射学正宗》的第一章，对射箭的基础知识进行了全面描述。对概述的技术进行了解释和分析，并根据情况与现代射箭运动进行了比较。最后，我简要介绍了高颖的其他著作。在文章的开头，我提到了与欧洲和欧洲大势力统治的领地不同，当今中国射箭在战场上仍发挥着重要的作用。在著作起源概述中还表明，该书由于受到来自北方的满族威胁而书就。在研究射学指南中所描述的技术时，我发现很多在今日仍然适用，并与解剖学上最完美的方法有很多相似之处。我还发现该著作在中国并没有太大影响，作者的名字至今已鲜为人知。

萨布 (SZABÓ, Balázs)
教授还是公务员？日本明治的大学自治和学术自由

新兴的明治政府在追求西方技术的过程中认识到，为了充分理解它，有必要引入基础科学和科学方法，这促使了现代日本高等教育的建立，其首个成果是东京帝国大学。尽管随着科学和学术领域的发展，提出了相应的大学自治和研究自由的思想，但很快就在正处于建设国家意识形态基础的政府和发表研究结果的学术圈之间爆发了冲突。本文中，我将考察其中两个案例：1893年的久米邦武笔祸事件和1905年的七博士意见书事件。这两个案例都以教授停职和免职而告终，但也有显著不同：在历史学家久米的案例中，政府在未受大学反对的情况下推动了其决定。而七博士事件则以轰动整个日本学术界的丑闻告终，迫使政府撤回决定。

艾丽 (VÖRÖS, Erika)
透过本解 (Ponp'uri) 看济州岛蛇崇拜的特征及变化

韩国关于蛇的传说与信仰非常丰富。济州岛是有关蛇崇拜的珍贵宝库，不仅因为它与陆地的相对隔离，使它能够比半岛更长时间地保留某些信仰。还因为其独特的本土文化，通过吸收外部世界的元素而产生了特殊

的信仰体系。根据委派到岛上的士大夫的叙述，以及更最重要的是济州岛特有的萨满口碑叙事诗—本解(*Ponp'uri*)，让我们获得了更多关于济州岛崇蛇的信息。本解(*Ponp'uri*)（在萨满仪式中背诵的某些神灵或神堂崇拜的起源故事）是研究的宝贵资源。它们不仅反映了历史和宗教事件，也反映了济州人对解释和接受这些趋势的努力。通过本解(*Ponp'uri*)和与之相关的仪式，人们可以对这些情况做出反应，即使只是象征性地，但可以恢复秩序：他们可以释放压抑的怨恨和痛苦，通过表达自己的文化身份来克服土人的压迫，或者接受其他信仰的元素以求生存。

叶秋月 (YE, Qiuyue)

对罗兰大学中文系学生汉语学习动机的研究

本研究通过对罗兰大学中文系本科和硕士生汉语学习动机进行调查，探索学习者在语言层面、学习者层面和学习情境层面的主要特征，以及不同汉语水平学习者在学习动机上的异同，探讨如何激发并保持学习者的学习动机，以确保匈牙利汉语教学的持续蓬勃发展。

