

VÁRNAI ANDRÁS

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Tőkei Ferenc sinológusi munkássága

Tőkei munkásságának fő területei: a történelemfilozófiai, történetelméleti vizsgálódás, amelyhez elsősorban a termelési formák marxi elméletén, különösképpen az „ázsiai termelési mód” kérdésén keresztül kapcsolódott; illetve a kínai filozófia, az irodalomelmélet és az esztétika értelmezése; valamint a kínai filozófiai és irodalmi alkotások fordítása és elemzése. Munkásságának a kezdetektől mindvégig megmaradt két párhuzamos vonulata: a kínai történelmi folyamat elméleti megközelítése és a filozófiatörténeti-gondolkodástörténeti elemzése iránti érdeklődés, amelyhez csatlakozott az irodalomtörténeti-irodalomelméleti és esztétikai elemzések-magyarázatok sora.

Történetelméleti vizsgálódások

Jelentős kutatási területe a történetelmélet problémáinak kérdésköre volt. Először az 1955-ben írott *A rabszolgatartás patriarchális formái a Csou-kori Kínában* című tanulmányban foglalkozott kínai társadalomtörténeti témával. (Ezt a munkát németül is kiadták: *Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*, 1959, Budapest.)

Tőkei azt írja, hogy „a kínai társadalom rabszolgaságát az európai rabszolgatartó formációktól határozottan megkülönböztetik” sajátos vonásai.¹ Voltak a nemzetségek nagycsaládjában, illetve a tisztségviselők háztartásában „házi (rab)szolgák”, ugyanígy természetesen az udvarban is.² Mindez azonban nem igazolja azt a beállítást, mintha rabszolgatartó gazdaság létezett volna Kínában.

¹ Tőkei 1974:54.

² Tőkei 1974: 53–54, 59–61, 63–65, 69.

Arról nem tudunk, hogy a (rab)szolgák földet műveltek volna, mind a faluközségi földeket, mind a *wang* és háznépe ellátására szolgáló földeket, mind a szakrális földeket parasztok művelték meg. [...] Ha a rabszolgaság és a parasztok helyzete közé nem vonunk határvonalat, akkor a kínai ókor specifikumainak történelmi elemzése nem lehetséges. [...] A Csou-kori források nem adnak alapot annak a feltételezésére, hogy ebben a korban a földművelés területén alkalmazták volna rabszolgák munkaerejét.³

A Zhou-dinasztia korának (i. e. 1050 körül – i. e. 221) földviszonyait elemző *Földtulajdon-viszonyok a Csou-kori Kínában* című 1956-ban írt kandidátusi értekezésének írása során kezdett el foglalkozni az „ázsiai termelési mód” kérdéskörével. (E munka megjelent később kínai fordításban: *Zhongguo Zhoudai tudi suoyozhi de zhuangkuang* 中国周代土地所有制的状况, 1981, Beijing.) Az 1953-ban újra közreadott Marx-mű, a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857–1861; első közreadása 1939–1941) *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* című fejezete (1857–1858) kapcsán kezdett a nemzetközi kutatás újra (a 20-as évek második felében kibontakozó, ám a 30-as évek elején betiltott „aziatcsik” viták után) érdeklődni a kínai és általában az ázsiai történelem marxi megközelítésének értelmezése, illetve annak konkrét történeti kérdések vizsgálatában való alkalmazása iránt. (Ez a fejezet még ebben az évben, 1953-ban megjelent magyarul is *A tőkés termelés előtti tulajdonformák* címmel.) Ennek a kérdéskörnek a problémájához kapcsolódik a Zhou-tanulmány, amelyben még ugyan patriarchális rabszolgaságról ír, de már az ókori Kína földtulajdonviszonyainak vizsgálatában nagy teret szentel annak a kérdésnek, hogy az „ázsiai” társadomszerkezet alapvetően a faluközségekre alapozott.

Tőkei magyarázata a Zhou-kori földviszonyokra igen tanulságos.

A közösségi földtulajdon szívós tovább élésének és a földmagántulajdon ki nem fejlődésének alapvető okát csakis a birtok két fajtájának, a haszonélvezetnek és a közvetlen birtoklásnak a megkülönböztetése segítségével tárhatjuk fel. Az eladományozott járadékadó birtoklása nem utolsósorban azért nem csaphat át egykönnyen a föld magántulajdonába, mert ez a haszonélvezet a föld birtoklásának csupán egyik fajtája, megosztott nem teljes birtoklása. A földek közvetlen birtokosai ugyanis nyilvánvalóan a parasztok, akik megművelik.⁴

Tőkei a következőképpen kívánja tisztázni – teljes joggal – a Zhou-kor „feudális” voltának hibás felfogásával szemben, a valóságos viszonyokat:

³ Tőkei 1974: 71–72, 73, 74–75.

⁴ Tőkei 1974: 113.

Felvetődik a kérdés, hogy a parasztok függősége – amelyre a feudalizmus elméletét alkalmazni szokták – miben változik a Csou-kor folyamán. E függési viszonyok lényegüket tekintve semmit sem változnak, terméktöbbletük leadásának kötelezettsége nem új (erre eredetileg maguk kötelezték magukat saját közös érdekeik biztosítására). Ha e patriarchális függési viszonyok alapján feudalizmusról beszélünk, akkor oly megengedhetetlenül kitágítjuk a feudalizmus kategóriáját, hogy minden kezdetleges társadalom belefér, s a kategória elveszti tudományos értékét. A kizsákmányolásnak ez a formája hasonlónak tűnhet a feudalizmushoz, de éppen a feudalizmus alapja, a földmagántulajdon hiányzik, így megjelölésére csak az „ázsiai” forma kategóriája alkalmas.⁵

E korai munkáiban mégis folyamatosan hezitál abban a kérdésben, hogy az ókori Kína a rabszolgatartó, feudális vagy „ázsiai” forma keretei között leledzik-e. A tanulmány 1958-ban franciául (*Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tcheou*), 1959-ben németül (*Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*) is megjelenik, és ezzel Tőkei részesévé válik a nemzetközi vitáknak.

Az „ázsiai termelési mód” kérdéséről egy tanulmányorozatot ír a *Valóság* című folyóiratba (1962, 1963, 1964), amelyben elsősorban a marxi elméletet tárgyalja, és 1965-ben könyv formában is kiadja. A könyvben Marx ezzel kapcsolatos írásainak „újraolvasásán” és interpretációján alapuló elgondolását összekapcsolja a kínai történelem vizsgálatának ebben a szellemben való kifejtésével. A könyv fordításai: *Sur le mode asiatique* (1966), *Zur Frage der asiatischen Produktionweise* (1969), *La forma di produzione asiatica* (1970), *Ajia-teki seisan-yōshiki アジアの生産様式* (1977), *Essays on the Asiatic Mode of Production* (1979). Ezzel jelentős nemzetközi hatást ért el, mivel ez az időszak a vitáktól pezsgett.

Könyve Kínáról szóló fejezete jelenti igazából a nóvumot, mert az „aziatcsik” viták után (és nálunk elsőként) ő veti fel újra az „ázsiai termelési mód” elmélete alkalmazásának lehetőségét a kínai társadalom történetére. Legfontosabb kérdéseinek egyike, hogy vajon mi módon lehetséges fejlődés az „ázsiai talajon”.⁶

Tőkei az „ázsiai termelési mód”-ról szóló művében kiemeli, hogy az ázsiai faluközösségi parasztot nem a feudális földesúr közvetlen személyes kötelék általi függésben lévő jobbágyi, kisparaszti kényszerében kötelezik szolgáltatásra, hanem mint alattvaló tartozik munkakötelezettséggel és földjáradékadóval a közösség reprezentánsának, a despotának, illetve az államot képviselő hivatalnok-tisztségviselőknek.⁷ Ez a rendszer szilárdságát abban őrizte, hogy a földet

⁵ Tőkei 1974: 129.

⁶ Tőkei 1975: 114–115.

⁷ Tőkei 1975: 29.

nem tudták magántulajdonná változtatni. A parasztok számára a faluközösség biztosította védelmüket, a „mandarinok” „létalapja” pedig „a köztulajdon képviselője” címen kéréselt földjáradék” volt.⁸

A Zhou-kor „az uralmát a föld közösségi tulajdonára alapozó ázsiai despotizmus” jellegzetes állama megszerveződésének ideje, amelyet a Qin (i. e. 221 – i. e. 207.) és a Han-korban (i. e. 206 – i. e. 220) egy erős, az uralkodó központi hatalmát mindenek felett biztosító centralizált despotizmussá alakítanak.⁹ Tőkei megállapítása jól megvilágítja a Zhou-kori társadalomszerkezetnek a kínai történelem egészére gyakorolt hatását: „Az a tény, hogy az ázsiai termelési mód a Csou-kor folyamán stabilizálódott Kínában, természetesen vont maga után a kínai társadalomnak egészen az imperialista behatolásig tartó megrekedését, stagnálását, felemás és eltorzult fejlődését.”¹⁰

Mindezen felismerések mellett a kínai „középkor” felvázolása során, miközben joggal állapítja meg, hogy „az ázsiai termelési mód azonban nemcsak önmaga változatlan alapjait rejt magában, hanem annak okát is, hogy a rajta megszerveződött államok és dinasztiák szüntelenül váltakozzanak, egy idő múlva szükségképpen mind megbukjanak”.¹¹ Ennek illusztrálására „a középkor kiemelkedő jelentőségű dinasztiája”, a Tang-dinasztia (618–907) korát jellemezve mondja, hogy ugyan „viszonylag hosszú ideig fennmaradt, de ne higgyük, hogy zavartalanul: az időnkénti elégedetlenségre támaszkodó feudális erők” többször akadályozzák azt.¹²

Mint itt is látható, Tőkei keveri az „ázsiai feudalizmus” és az „ázsiai termelési mód” fogalmát, amikor az ókori „antik” és a „kvázifeudális” szakaszokról beszél Kína történelmében.¹³

Tőkei is részt vett azokban a formációelméleti vitákban, amelyek a nemzetközi szakirodalomban az 1950-es évek vége óta folytak, többek között a *Les Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes*, a *La Pensée* és a *Recherches Internationales* hasábjain ilyen diszkusszió folyt „à la lumière du marxisme” égisze alatt *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique* címmel 1967-ben. A vitában Tőkei *Le mode de production asiatique* (1963, *Cahiers*), *Le mode de production asiatique dans l'oeuvre de K. Marx et F. Engels* (1964, *Pensée*), *Sur le mode asiatique* (1966) és *Les formations sociales dans l'histoire de la Chine* (1967, *Recherches*) című tanulmányaival vett részt.

⁸ Tőkei 1975: 53.

⁹ Tőkei 1975: 116, 120–123.

¹⁰ Tőkei 1975: 117.

¹¹ Tőkei 1975: 129.

¹² Tőkei 1975: 130.

¹³ Tőkei 1975: 126, 130–131.

Ezekben a vitákban a tanulmányok egy jelentős része foglalkozik az antikvitást megelőző „ázsiai” gyökerekkel (például a krétai–mükénéi civilizáció) vagy az azt követő „ázsiai”-sággal (például Bizáncban). Tőkei maga is *A polisz eredete* (1968, *Világosság*) című nagy tanulmányában ekként értelmezi az antikvitást „bevezető” hellén társadalomalakulást. Ezzel csak megerősíti azt az álláspontját, amelyet már kandidátusi értekezésének vitájában vallott, miszerint az ázsiai tulajdonformára jellemző földbirtoklás előfeltétele a közösséghez való tartozás, és az nem hiányzik az európai társadalmak fejlődésének elejéről. Hogy ebben igaza volt, azt nemcsak az ő polisztanulmányának anyaga, hanem a kérdésről a nemzetközi szakirodalomban kifejtett álláspontok is igazolják. A marxi történetelmélet ezen kulcsfontosságú toposzának hatása mindmáig jelentős a nemzetközi eszmecserékben az úgynevezett „nem európai” társadalmak történelmi alakulásának kérdésköréről, és Tőkei munkásságára e tárgyban mindmáig hivatkoznak.

Filozófiai fordítások és értelmezések

Tőkei filozófiai fordításai a *Kínai filozófia. Ókor* három kötetében elsőrendű fontosságúak azért, hogy először mutatta be magyar nyelven azt a kínai teoretikus gondolkodást, amely folyamatosan befolyásoló szerepet játszott a hatalomgyakorlók számára a kínai történelem során. E magas színvonalú fordítások értelmezéseinek módja irányadó lett a szakmai közösség számára, a kínai tanítások iránt érdeklődő nem sinológus tudományos közösség számára pedig módot adott betekinteni ebbe a nyugati nézőpont által megszokottól eltérő gondolkodói világba, emellett a laikus közönség Kína-képének alakítása szempontjából is nagy jelentőségűek. Tőkei fordítói-értelmezői szemléletmódja, amely a fordításokban élénk tárul, filológiai és filozófiai jellegében egyaránt, az általa magyar nyelvre átültetett szövegeket a magyar sinológia számára mindmáig használt tényezővé teszi, és ennek a fordítói és elemzői tevékenységnek hatása erős a magyar sinológia „új nemzedékeire”.

Az egyes szövegfordításokhoz írt bevezetőiben Tőkei értelmezései jellemzik az egyes irányzatok kiemelkedő gondolkodóinak tanítását.

A konfucianus ideológia szerepének Tőkei tömör megfogalmazását adja az alapmű, Konfuciusz *Lunyu*-je 論語 fordításának bevezetőjében:

A konfucianus állameszmény patriarchális [nagy]családok [*jia* 家] állammá [*guo* 國] szervezett hálózata, azaz egy hatalmas patriarchális család, amelyben mindenkinek megvan a maga helye. [...] A „nemes ember” (*junzi* 君子) eszménye nem születési, hanem erkölcsi [erénybeli] nemességet jelent [...], azt a felismerést foglalja magában, hogy a hatalom csak akkor tartható fenn,

ha minden tisztségviselő jó példát mutat alantasainak, jól választja meg alsóbb hivatalnokait, azaz (leszállva a moralizálás magaslatáról) az adórendszer egyetlen hivatalnok is lopja meg a többit. A „nemes ember” tehát: olyan bölcs hivatalnok, aki felismeri, hogy a társadalom „rendje” s az ő pozíciója akkor van biztonságban, ha az égi rendeléstől [*tianming* 天命] megszabott helyén marad, a *ren* 仁 [„emberségesség”] és *yi* 義 [„méltányosság”] erénye szerint él. [...] Az „emberség”, Konfuciusz tanításának ez a „tökéletes erénye”, legfőbb normája végül is úgy áll előttünk, mint a családi viszonyok harmóniájának eszménye. [...] Konfuciusz szerint ahhoz, hogy valaki „nemes emberre” legyen, mindig be kell tartania a szertartási előírásokat (*li* 禮) és a [szertartási] zene (*yue* 樂) rendjét.¹⁴

Ennél jobban talán nem is lehetne jellemezni a konfucianizmus alapvető tanítását. A *Lunyu*-nek meghatározó szerepe volt a kínai gondolkodás történetében.

A konfucianizmus első ellenfelének a *Mozi*-ben [墨子] kifejtett tanítását Tőkei egy „egészen új módszer alkalmazásának megfogalmazásaként” jellemzi.

Mo Di érvel, s [...] bár tulajdonképpen Konfuciusz tanaiból indul ki, [...] de úgy, hogy tanításának minden lényeges pontja szembefordulást jelent a patriarchális arisztokráciával és a konfucianizmussal. A kiválóak megbecsülése, ez a konfuciánus elv Mo Di-nál az egyeduralkodó korlátlan kinevezési jogát jelenti, az egyetértés megbecsülése pedig az alárendeltek feltétlen engedelmességét a feljebbvalóknak, végső soron a despotának, aki minden alattvalójának egyformán korlátlan ura, hiszen akarata minden engedelmes alattvalójának akaratává lesz. A bürokratikus despotizmus e számunkra meghökkentő elméletében nagyra kell értékelnünk a központ hatalom megerősítésének szándékát. [...] Ebben az a felismerés rejlik, hogy a Konfuciusztól is emlegetett erős államhatalom nem valósítható meg a konfuciánus módszerekkel. [...] Az elv, amely Mo Di középponti gondolata [*jian'ai* 兼愛 „kiterjesztett törődés”], az emberség (*ren* 仁) konfuciánus erényéből indul ki, de oly mértékig kitágítja, hogy megvalósítása a patriarchális [nagy]család szétrombolását követelné meg. [...] Mo Di nem utasítja el a „hasznosság” (*li* 利) elvét, ellenkezőleg az államvezetés alapjává teszi. [...] Mo Di felfogásában a haszon: az egyre szegényedő néptömegek érdeke.¹⁵

A másik konfuciánus alapmű, a *Mengzi* 孟子 tanításának alapállását így jellemzi:

Meghirdetett célja megmutatni, hogyan lehet valódi, nemcsak névleges királyi hatalmat (*wang* 王) teremteni. Mengzi szerint ehhez csak az „erényes”, „ember-

¹⁴ Tőkei 2005a. 55.

¹⁵ Tőkei 2005a. 222–224.

séges” kormányzás megteremtésével lehet eljutni. [...] A konfuciánus erények a patriarchális arisztokrácia normájaként áll előttünk, és Mengzi harcosan szembeállítja őket a motista elvekkel. Ugyanakkor Mo Di módszeréből és gondolataiból igyekszik átvenni minden olyat, ami a konfucianizmusba beilleszthető. Eleven vitakészségét és érvelni igyekvését például, amely Mengzit megkülönbözteti korának más Konfuciusz-követőitől, nyilvánvalóan Mo Di-nak és iskolájának köszönheti. A legfontosabb motista hatás azonban: Mengzi nem maradhat meg az erények hangoztatásának síkján, hanem arra kényszerül, hogy a jó kormányzás megteremtésére konkrét gyakorlati tanácsokat adjon. [...] A gondolat, hogy a jó kormányzás és vele a királyi hatalom alapja a nép jólétének, a nép megélhetésének biztosítása, mert a patriarchális erények győzelmének előfeltétele a gazdasági élet rendje. A nép megélhetésének biztosítására a régi faluközösségi földfelosztást javasolja, az ún. *jingtian* 井田 [„kút föld”] rendszert, kívánatosnak tartja az adók csökkentését, a közmunkák idejének gondos megválasztását, és egész sor tetszetős, az arisztokrácia túlkapásait bíráló mondást enged meg magának.¹⁶

A „taoizmus alapvetését” Tőkei egy kettősségben gondolja bemutatni. A *Laozi* [老子] középpontjában a *dao* [道] egy olyan értelmezése áll, amelyben az „a világ mozgásának törvénye”, amelynek alapján

a világon minden változik [...] s egyben egységet alkot. [...] Mindez maguknak a dolgoknak a belső törvénye és mozgásukba beleavatkozni nem lehet és nem szabad. A bölcs ember [*shengren* 聖人] egyetlen feladata, hogy felismerje és tétlenül [*wuwei* 無為] szemlélje e működést, s éljen vele összhangban, s ezzel mutasson példát. A nép minden baja onnan ered, hogy a hivatalnokok nem hagyják érvényesülni a *dao*-t, megsértik azt, és visszaélnak hatalmukkal. [...] A *Laozi* eszményi életformája egy kicsiny és elszigetelt faluközösség. [...] A hivatalok elutasítása tehát: paraszti elzárkózás [...] a faluközösségek azok, amelyek szembenállnak a mindenféle kormányzással [...] a taoista tanítás így valamiféleképpen a paraszti faluközösségek érdekeit fejezné ki.¹⁷

A *Zhuangzi* 莊子 kifejtett érvelést, illetve példabeszélgetéseket felmutató mű.

Zhuangzi rendkívül szellemesen és hatásosan érvelt [...] ő a taoista gondolat első nagy propagátora [...] találó példázatok tömegével fejti ki a taoista tanokat, [...] ugyanakkor a mindenségben való feloldódás szükségességének megfogalmazása [...] a misztika elburjánzásának táptalaja is lehetett. [...] Ezzel párhuzamosan távolabb kerül a paraszti-faluközösségi alapoktól. [...] [Egyik] történetében

¹⁶ Tőkei 2005a: 326.

¹⁷ Tőkei 2005b: 15.

a konfuciánus korlátoltságnak olyan maró szatírájával találkozunk, más helyütt a konfuciánus civilizáció természetellenességének olyan szigorú kritikájával, mint eladdig csupán a motista írásokban.¹⁸

A *Xunzi* (荀子) „tanai” nem pusztán a konfucianizmus egyfajta „összefoglalása”, hanem annak a kor – az „égalatti (*tianxia* 天下) egyesítésének” kényszere – által felvetett problémáihoz való hozzáigazítása.

A szertartásosság elve (*li* [禮]) amely középponti gondolata, természetesen a konfuciánus kategóriából kifejlesztett, de mélyebb igényű, lényege a társadalmi megkülönböztetés, a rangok tiszteletben tartása [...], amelyet [Konfuciuszhoz hasonlóan] a *yi* 義 [„méltányosság”] elvével hoz kapcsolatba. [...] Az ember a legkiválóbb minden dolog között, mert gondolkodni tud, elméjével megkülönböztet, s minél nagyobb szorgalommal tanul, annál jobban megismeri a világot. A „nemese” közül is a legkiválóbbak, a legbölcsebbek [...] megvalósítják a kormányzásban a szertartásosság elvét (*li*), s ezáltal egyesíteni tudják az „égalatit”. [...] *Xunzi* egymásfenntartónak tartja a társadalmi megkülönböztetést és a megkülönböztetettek egységét. [...] A szertartások és a [szertartási] zene (*yue* 樂) mozzanatonként való egységbe állítása a kínai társadalom sajátosságának megsejtésén nyugszik. A szertartások ugyanis, amelyek szétválasztanak: a patriarchális [nagy]családok és egymásközi, valamint belső rangkülönbségeik; a [szertartási] zene pedig, amely egyesít: az állami egység. A *jia* 家 és a *guo* 國 feszültségének felismerése rejlik ezekben a megfogalmazásokban; „együttes alkalmazásuknak”, egységüknek kívánságában pedig ott érezhető annak megsejtése, hogy ez a kínai társadalomban így van, és nem is lehet másképp, az állami egységnek a patriarchális intézményekre kell épülnie.¹⁹

A legista ideológia a Zhou-kor végén a viták folyamatában alakul ki, és rendszerését a *Han Feizi* 韓非子 című munkában találjuk.

Han Feizi az uralkodó tevékenységének „helyes módszereit” [*shu* 術] és a hivatalnokok által betartatott törvények [*fa* 法] együttes alkalmazását javasolja, s valóban e két elv egyesítésében láthatjuk a kifejtett legizmus lényegét. S rá kell mutatnunk, hogy ebben az egyesítésben óhatatlanul a törvények betartásának elve kerül előtérbe, hiszen, ha egyszer megvannak a megfelelő törvények, akkor ezeket még az uralkodónak is tiszteletben kell tartania; tendenciájában tehát az érett legizmus „helyes módszerek” elve a törvénytisztelet elvévé válik.²⁰

¹⁸ Tőkei 2005b: 53–55.

¹⁹ Tőkei 2005b: 188–190.

²⁰ Tőkei 2002b: 263–264.

„A legizmus bizonyos mértékig túlmutatott a kínai társadalom adott lehetőségein, de az, hogy Qin Shi Huangdi ennek segítségével teremtette meg az egységes kínai államot, végrehajtva a régi Kína történetének”²¹ átalakítását, kétségtelül annak részbeni hatásaként is értelmezhető.

A Han-kor világa gondolkodóinak bemutatásakor Tőkei értelmezi a „konfucianizmus uralmának megteremtését”, és kiemeli, hogy a „felvázolt ideológiai folyamat” egyfajta „viszonylagos” konfucianizmus-legizmus egységesedéshez vezet. Ennek példája a *Chunqiu Fanlu* 春秋繁露, Dong Zhongshu 董仲舒 műve. Az ő tevékenységének felrajzolásával azt mutatja meg, hogyan

olvaszt be a konfucianizmusba minden korábbi vívmányt, ami annak a célnak megfelel, hogy elméletileg megalapozza a császárság és a mandarinság uralmát. [...] Különösen világossá teszi ezt aényt, hogy a híres kínai vizsgarendszer első formáját Dong Zhongshu beadványának javaslatára vezetik be. Ez a vizsgarendszer minthogy a bürokratizmus fölényét hivatott intézményesíteni az alárendelt patriarchalizmus fölött, minden problematikussága ellenére a kínai civilizáció stabilizálódásának egyik legfontosabb biztosítéka volt Kína egész további ókorában, sőt a közép- és újkorban is.²²

A Han-kor második felének jelentős gondolkodója Wang Chong, akinek művét, a *Lunhenget* 論衡 a korszak legjelentősebb munkájának tekinthetjük. Tőkei fordításának bevezetőjében így értékeli Wang Chong tevékenységét:

az ilyen tanítás megszületését lehetővé tette, sőt bizonyos mértékig megkövetelte a történelmi pillanat [...], [s bár] konfuciánusnak vallotta magát [...], fáradhatatlanul harcolt a tudományos kételkedés jogaiért. Magát Konfuciuszt sem tartotta tévedhetetlennek, s bárhonnan származó felismerést elfogadott, ha „kritikai mérlegelés” útján valóban megfelelőnek találta. [...] Az a rendszer, amit Wang Chong a misztikával szembeállít, egyfajta mechanikus szemlélet ugyan, de nem járt messze a kínai társadalom lényegének felismerésétől, ez az a tapasztalat, amely a kínai történelemben (s a természeti világban) bizonyos mechanizmusok érvényesülését érzékelt. [...] Ez egy nagyon bátor és – a kínai viszonyok között – meglehetősen független szellem „szabadságharca”.²³

A kínai társadalom alakulástörténetének fontos mozzanata a buddhizmus megjelenése és elterjedése. Tőkei több buddhista műből fordít le részleteket, ezek közül talán a két legérdekesebb, a *Faxian* 法顯, avagy a *Foguo ji* 佛国記

²¹ Tőkei 2002b: 264.

²² Tőkei 2005c: 14–15, 17.

²³ Tőkei 2005c: 167–168.

(„Feljegyzések a buddhista országokról”), amelyben Faxian buddhista szerzetes örökítette meg a 4–5. század fordulóján belső-ázsiai és indiai utazását és a *Fan Zhen* 范鎮 vitairatát a *Shen mie lun* 神滅論 („A lélek halandóságáról”). Az előbbi „a nagyon szórványos források legfontosabbjai közé tartozik, a kor indiai buddhizmusáról pedig mindmáig az egyetlen forrás. [...] Faxian kétségtelenül saját megfigyeléseire és ítélőképességére támaszkodott a Hinayāna és a Mahayāna ágazat megkülönböztetésében.”²⁴ Az utóbbiról pedig Tőkei így ír: „Annyi bizonyos, hogy ez a mű [...] vita a misztikus és vulgáris buddhizmus és neotaoizmus felfogásával, [...] s kétségtelenül a kínai gondolkodás legérdekesebb és legfontosabb teljesítményei közé tartozik.”²⁵ „Fan Csen arra a kérdésre, vajon mi haszna van a lélek halandósága elismerésének, nem »tisztá«, hanem nagyon is gazdasági és politikai bírálatot mond a buddhizmusról. Szerinte a buddhizmus »kárt okoz a kormányzásnak«, mert aki szerzetessé lesz, az »kimeríti javait«, »szétzúzza gazdaságát«, nem szánt-vet és nem tenyészt selyemhernyót többé.”²⁶

Irodalmi fordítások, irodalomtörténeti és irodalomelméleti munkák

Tőkei irodalmi fordításai igen számosak. Lefordította a legkorábbi összefüggő kínai szövegegyüttest, a *Shijinget* 詩經 „Dalok könyve” címen és a *Yuefu-t* 樂府, a Han-kori szertartási zenét és „népdalokat” tartalmazó gyűjteményt, a „Zenepalotá”-t. Fordított kínai költőket (pontos nyersfordításokkal, amelyeket kiemelkedő kortárs költők ültettek át magyarra), ilyen például a *Klasszikus kínai költők* kétkötetes munkája (amelynek jelentős részét ő „nyersfordította”), Csü Jüan [Qu Yuan] *Száműzetése* vagy a *Cao Cse* [Cao Zhi] *versei*. Fordított drámákat, mint a *Tou O ártatlan halála* vagy a *Kréta kör*, elbeszéléseket *Klasszikus kínai elbeszélések* címmel, Lu Hszin [LuXin] *Régi mesék mai szemmeljét* és *Vadfüvekjét*, Pu Szung-ling [Pu Songling] *Furcsa históriák* címen kiadott „rém-történeteit” és Vang Si-fu [Wang Shifu] *A nyugati szoba* című regényét is.

Megírta *A klasszikus kínai irodalom rövid története* című munkát, amelyben jellemzi az egyes korszakok főbb irodalmi műfajait és műveit; és egy esszégyűjteményben, a *Vázlatok a kínai irodalomról* történeti-elméleti elemzéseiben bemutatja a kínai társadalom „tükröződését” az irodalmi alkotásokban. A történeti bemutatás és az esszéisztikus elemzés szinte referál egymásra, a fontos irodalmi alkotások néhány példáján bemutatható, hogy amit az előbbi bemutat, azt az utóbbi kibontja.

²⁴ Tőkei 2005c: 380.

²⁵ Tőkei 2005c: 431.

²⁶ Tőkei 1967: 83.

A korai kínai társadalomfejlődés során a más kultúrákban létrejövő epika helyét a Zhou-korban történetleírásokat tartalmazó krónikák, „évkönyvek” egyfajta „katalogizáló” irodalma és a különböző szövegek könyvek, mint a *Mu király krónikája* (*Mu tianzi zhuan* 穆天子傳), az *Írások könyve* (*Shujing* 書經), a *Tavaszi és őszi* (*Chunqiu* 春秋) évkönyv képviselték.²⁷ „A Csou-kori társadalom az epikus költészet fejlődését nem tette lehetővé, a konfucianus ideológia uralma azt a próza felé sikkasztotta ki. Ezzel szemben a líra ekkor emelkedett a kínai irodalom reprezentatív műfajává, hogy ettől fogva a »kínai irodalom szíve« maradjon.” Ez a műfaj kialakította a maga „szabadabb ritmusú” versformáját, a *fu*-t, amely lehetővé tett elégikus, balladai verselést, de kötetlen népies formákat is.²⁸ Ennek legegyszerűsebb példáját Qu Yuan *Száműzetés* című elégiájában mutatja fel. A korban a legfőbb kérdés, hogyan lehet a „jó kormányzás” által egységet teremteni, és ennek az eszménynek „a »Száműzetés« [*Li sao* 離騷 – szó szerint »Az elválás szomorúsága«] a szakadatlan és mindig eredménytelen megvalósítási elégiája. Az eszmény megvalósításáért a költő új meg új lendületet vesz, de minden lendület megtorpan és aláhanyatlik, az epika mindig a lírába hull vissza. Ez a két mozzanat a mű kompozíciójának lényege, [...] a Csü Jüan teremtette vers ritmusa megtörtséget mutat.” Ez a megtörtség mutatja meg az eszmény megvalósíthatatlanságát.²⁹

A Han-korban is a történetírás volt a domináns műfaj, a *Történeti feljegyzések* (Sima Qian: *Shiji*) és a *Han-dinasztia története* (*Han shu*), amelyek mintát adtak a következő évszázadokban is. A líra a *fu* költészetet kiteljesítő leíró költemény ritmikus prózájában teljesedett ki „kimeríthetetlen forrásként” a következő időkre.³⁰

Az úgynevezett „három királyság” korának (220–280) irodalma egyszerre „mutatja be” a hagyományos megközelítésű, „az »eszme és alak« egységében, az »eszme« elsődlegességét” felmutató műveket és a „szakadatlan műalkotásbeli lázadás” igényét.³¹ A „korai középkor” időszakában egyfajta „novella”-irodalom alakul ki, amely elsősorban „anekdotikus rövidséggel előadott népi történeteket, tréfákat rövid meseféléket” ölel fel. A másik műfaj a „legendairódalom”, amelynek „nagy lendületet adott” a buddhista szövegek fordítása és a taoista szellemű történetek elterjedése.³² A következő – hosszabb – időszakot ezen műfajok dominanciája jellemzi.

A Tang-kor bonyolult társadalmi kérdései

²⁷ Tőkei–Miklós 1960: 20–22.

²⁸ Tőkei–Miklós 1960: 38, 47.

²⁹ Tőkei 1970: 20–21.

³⁰ Tőkei–Miklós 1960: 56–57, 61–63.

³¹ Tőkei–Miklós 1960: 77.

³² Tőkei–Miklós 1960: 85.

legművészből a lírában vetődtek fel, a lírában kaphatták meg a megnyugtató választ, így aztán a Tang-dinasztia uralkodásának idejében jelentkezett a legtöbb nagy kínai költő, amely [...] óriási hatást gyakorolt a későbbi korok költészetére. [...] A Tang-kori költők szigorú verselési szabályokat dolgoztak ki a líra számára, ez az „új stílus” (*hszin-ti* [*xinti* 新體]) kötöttebb versforma. [...] Az előírások alapján arra gondolhatnánk, hogy valamiféle költői megmerevedés következett be, pedig a valóságos helyzet az, hogy a kor ránk maradt mintegy ötvenezer versének túlnyomó része közérthető nyelven íródott, közérdekű problémákat vet fel és old meg lírai módon.³³

A Tang-kor végén, a Szung-kor (Song 1127–1279) elején

a lírai költészet áramába bekapcsolódott egy népi eredetű forma, amelyben többé nem a kész versek előadásához improvizáltak dallamokat, hanem megadott dallamokra írták a verseket. [...] A líra ezen utolsó nagy fölemelkedésének megértéséhez tudnunk kell, hogy a Szung-kori líra nem a „másodvirágzás” és [az ekkor fellépő] neokonfucianizmus dicsőítése, hanem most is a társadalmi bajok bírálatának művészi módszere.³⁴

Ebben az időszakban terjedt el a *jiangshi* ősi mitológiaelbeszélés mintájára kialakított „történetmagyarázás”, „amelynek művelői valós és legendás történeti epizódokat adtak elő”.

A ránk maradt Szung-kori elbeszélő művek közül a későbbi regényirodalom szempontjából különösen jelentős a „Nagy Tangok korabeli Tripitaka Mesterének szútrakeresése” című könyv, amelynek témája a híres Tang-kori zárándok, Hszüan-cang [Xuanzang] indiai utazása. [...] A mű egy híres Ming-kori [1368–1644] regény, a „Nyugati utazás” alapötletét adta.³⁵

Ezek a pikareszk regények egy új műfaj kibontakozását és elterjedését hozzák magukkal, és emellett reprezentálják a buddhizmus erős befolyását a korban.

A mongol Jüan (Yuan)-dinasztia idején (1271–1368) a drámairodalom kifejlésének számos dráma a tanúbizonysága. Ennek

formája (*ca-csü* [*zaju* 雜劇]) szigorú szabályokon épül fel. [...] A darabokban sok a gyakorta előforduló motívum [...], e szövegek emlékeztetőmogatók lehetnek. Ez a szöveggöyiv-irodalom nem egy kitűnő drámát hozott létre, jó drámai

³³ Tőkei–Miklós 1960: 92–93.

³⁴ Tőkei–Miklós 1960: 122–123.

³⁵ Tőkei–Miklós 1960: 130–131.

kompozícióval, a szereplőket jellemezni tudó színpadi nyelvvél. [...] [Ennek példája] a klasszikus kínai drámaírás legjobb tragédiája a „Tou O ártatlan halála”. [...] A Jüan-drámák közül európai híre miatt említést érdemel a „Krétakör” és az „Árva a Csao-házból”, mert ezek európai átköltésben váltak híressé, az utóbbi adta Voltaire „L’orpheline de la Chine”-jének ötletét.³⁶

A *Krétakör* annak a közegnek a problematikus világát mutatja meg, amely a mongol uralom során „a kínai társadalom számos patriarchális béklyóját” hordozó „hagyományos konfucianizmus” egyfajta válságát éli meg. A „Jüan-kori drámák szerzői olyan hivatalhoz nem jutó írástudók, akik a régi rend felfordulása következtében mintegy a társadalom pórusaiba kerültek”, és a *Krétakör* történetében lévő „konfliktusmegoldás” egy olyan szituációt old fel – látszólagosan – amelyben előttünk áll „miféle társadalmi erők ütköznek össze a drámában”, amelyet a szerző „nem visz végig következetesen, hiszen a krétakör-ítélettel a kínai mandarinizmus mintegy kijavítja hibáját”, nevezetesen „a társadalmon kívül rekedtek felfelé-törekvésének” elfogadásával szolgáltat „igazságot”, és „bűnösök elnyerik méltó büntetésüket”.³⁷ „A nyugati szoba” a klasszikus kínai dráma legnépszerűbb műve, a 13. században íródott, ám „Tang-kori elbeszélés újrafeldolgozása opera-dráma formájában”.³⁸

A nyugati szoba csak formáját tekintve dráma – egy szerelmi történet ez, amelyben a fiatalok harcba szállnak boldogságukért. Szerelmüknek sok akadály állja útját, elsősorban a hagyományok, a patriarkális kínai család bénító erkölce. A szerelmesek végül is egymáséi lesznek, mert nem hajtottak fejet a hagyományoknak, mert fellázadtak az embertelenség ellen. [...] „A nyugati szoba” a történelmi múltba tűnő problémák dokumentuma egy sok évszázados elnyomottságnak, ugyanakkor példája az ember sohasem szűnt vágyának, hogy végre emberré lehessen. [...] A 13. század második felében a társadalomban igazi drámai összeütközések mutatkoztak meg, a dráma műfajának szigorú külső formája a művek belső drámaiságának hordozója.³⁹

A Ming-kori irodalmi műfajok közül kiemelkedik a pikareszk-regény.

Történetek fűződnek össze meglehetősen laza egységekké, egy-egy „alkalom” (*hui* [hui 回]) lesz egy-egy fejezet, de ezeket a nagy terjedelmű elbeszélés-ciklusokat regényként kell kezelnünk, mert nem egy-egy véletlenszerű történet csatta-

³⁶ Tőkei–Miklós 1960: 136–137, 144.

³⁷ Tőkei 1970: 78–81.

³⁸ Tőkei–Miklós 1960: 114.

³⁹ Tőkei 1970: 85, 87, 91, 93.

nós előadására törekszenek, hanem nagy-epikai igénnyel a társadalom különböző rétegein, az élet különféle területein igyekeznek végigvezetni bennünket. [...] A szemlélet, a nyelv, valamint a könyvnyomtatás elterjedése a regénnyel egészen új irodalmat teremt: tömegekről tömegeknek szólót. [Ez utóbbit nyilvánvalóan úgy kell érteni, hogy a „vásári mesemondók” előadásain keresztül.] Az ilyen regények közül kiemelkedik a „Vízparti történet”, amelynek kaland-sorozata egy Északi Szung-dinasztia-kori lázadás története köré fűződik.⁴⁰

Ez a történet, ha mélyen beletekintünk, voltaképpen azt mutatja meg, hogy a lázadók belső világának kialakított hierarchiája leképezi a „külső” társadalmi rend struktúráját, mert abból a kínai történelem alakulása során nincs mód valóságos kilépésre.

A mandzsu Qing-dinasztia (1644–1912) időszakának irodalma az elbeszélést és a „regényformát” alakítja tovább.

A klasszikus kínai elbeszélések legjobbjai az új dinasztia uralkodásának elején születnek, s ekkor írják a legjobb kínai regényt is; a novella és regény nevet is ezek a művek érdemlik meg valójában először. [...] A számos elbeszélés gyűjtemény közül kimagasodik a több száz novellát tartalmazó „Furcsa történetek” [...] melyek gyilkos szatírái a patriarkális hivatalnok-rendnek, mély leleplezései az ázsiai despotizmus embernyomorító világának.⁴¹

A korszak két (a 18. században íródott) kiemelkedő regénye, *Az írástudók ligetének története*, amely „mélyenszántó szatírája a korabeli konfuciánus hivatalnok-értelmiségnek” és *A vörös szoba álma*, amelyben „egy korabeli patriarkális nagycsalád élete bontakozik ki előttünk, amelyben az események sorozata győz meg bennünket arról, miért kell ennek a családnak végül is felbomlania. [...] A mű alakjaiban magára ismert a mandzsu kor fiatalsága, amely megtalálta benne a maga problémáit.”⁴² Ennek a regénynek a szerkezete új formát mutat, mondandója pedig az idők változását mutatja fel.

A regény címében a *hung lou* [紅樓], a „vörös szoba” – buddhista szóhasználattal – a „világi pompát”, „földi jólétet” jelenti, a *meng* [夢] „álom” szó pedig azt, hogy minden csak múló álom, amelyből egyszer fel kell ébredni. [...] Míg a korábbi regények többnyire lazán összefüggő epizódorozatok, elbeszélésfolya-

⁴⁰ Tőkei–Miklós 1960: 147–149.

⁴¹ Tőkei–Miklós 1960: 164–165.

⁴² Tőkei–Miklós 1960: 170–171.

mok, amelyekből még nem vált ki sem a novella, sem a regény, addig ez a regény az első, amelynek középponti cselekménye és átgondolt jellemhierarchiája van.⁴³

Tőkeinek az irodalmi szövegek bemutatásával és elemzésével sikerült világossá tennie, hogy milyen mély és nyomasztó befolyása volt a mindennapi életben is a társadalomszerkezet stagnálásának.

Esztétikai elemzések

Tőkei esztétikai tárgyú munkássága is jelentős. Qu Yuan költészetéről szóló munkáját, *A kínai elégia születését* 1959-ben adta közre. (Ez később megjelent franciául: *Naissance de l'élégie chinoise*, 1967, Paris; és japánul *Chūgoku no higa no tanjō – Kutsugen to sono jidai 中国の悲歌の誕生－屈原とその時代*, 1972, Tōkyō.) Komoly nemzetközi figyelmet kapott. Szintén megjelent 1967-ben akadémiai doktori értekezése a *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században* (*Liu Hie elmélete a költői műfajokról*) (angol nyelven *Genre Theory in China in the 3-6 Centuries*, 1971, Budapest), amelynek tárgya Liu Xie „esztétikájának”, a *Wenxin dialongnak* 文心雕龍 az értelmezése volt.

Qu Yuan – az i. e. 4–3. század fordulójának megélője – költészetének elemzésében a kiindulópont hasonló a korábban bemutatott irodalmi alkotások történeti értelmezéséhez. Qu Yuan „himnikus elégiái: hiábavaló akarások, szenvedélyes vágyakozások, magasba-lendülések és lemondások, álmodozások és kijózanodások költészete, [...] egy túlságosan is bonyolulttá vált társadalom összetett érzésvilágának tükröi. A kifejezés bonyolulttá válása ennek felel meg, a költő most lát bele először a valóság mélyére, most születik meg a nagy kínai költészet.”⁴⁴ Ez a belátás

elégiájának lényege, igazi költői nagyságának alapja [...] a költő kormányzás-eszménye a konfuciánus legendák eszményi kormányzása [...] de ez nem múltba fordulás [...] hanem az erős kezű eszményi uralkodó mintaképének és az ilyen uralkodó szolgálatának példázata. Csupa olyan mozzanatot idéz fel a konfucianizmusból, amelyek az új korszakban is eszmények, s amelyekből a legizmus fejlődik ki. [...] Költészete azonban még ennek a konfucianizmusban-rekedésnek, legistává-még nem-lehetésnek a megfogalmazása, s éppen mint ilyen tudja megrázóan kifejezni kora tragédiáját, [...] mert egész sorsával ezt élte meg, ennek ellentmondásait szenvedte el.⁴⁵

⁴³ Tőkei 1970: 148, 155.

⁴⁴ Tőkei 1959: 153.

⁴⁵ Tőkei 1959: 160–161, 163.

Tőkei a következőképpen világítja meg az epikai igényű kezdetek kudarcát, azt, hogy miért elégikus Qu Yuan költői eljárása: a *Li sao*-ban 離騷

látható, hogy az epikai lendület hamar megtörik. A törést egy stílus-sajátosság jelzi, a költő ifjúkorának dicsősége nem talál megfelelő formát, csak szimbólumok, az erényeket jelző virágok érzékeltetik. Nem adekvát formája ez a kimondandó tartalomnak, inkább csak jelzése, ám egyetlen lehetséges formája a valóságos – prózai – a tartalomnak. A költő azzal, hogy csak virág-szimbolikával tudja kifejezni az így elsiratott múltat, elárulja azt, amit maga nem képes megfogalmazni: egy hivatalnok-arisztokrata dicsőségének prózaiságát. Ám bealkonyul ennek a virág-dicsőségnek, a füvek elhervadnak, a hivatalnok-társadalomból eltűnik a korábbi kétes-értékű erény is.⁴⁶

Tőkei elemzésében rákérdez, vajon lehetséges volna-e ebben a világban az epika, és válasza az, hogy a kínai társadalomban a nagyepika megformálása kezdeti próbálkozásánál már ellehetetlenül.

Az epika e sikertelenségei a patriarchális társadalmi valóság prózaiságán alapszanak, K'ü Jüan esetében konkrétan úgy, hogy a prózaiságból való kiemelkedés csak a költő eszménye marad, kora jelenségei nem engedik, hogy valami hősit találjon. [...] A költő sorsa társadalmilag olyannyira tipikus, hogy műve átfogja ugyan a kor döntő problémáit, de nem ad epikai világképet.⁴⁷

A *Műfajelmélet* Liu Xie, az 5–6. század fordulóján tevékenykedő irodalmár-esszéista alkotásának elemző értelmezése. Tőkei munkájában kimutatható Lukács György esztétikai elméletének hatása, amelyre folyamatosan hivatkozott maga Tőkei is. Az értelmezést „az egész mű alapproblémájának” kulcsaként vizsgált Liu Xie-idézettel kezdi, amely a mű címének (*Wenxin dialong* 文心雕龍, „Az irodalom szívének faragott sarkánya”) mintegy magyarázata. „Az irodalmi szív [*xin* 心 „szív/elme”] (kifejezés) az irodalmi mű (*wen* [文 „irodalom/műveltség”]) alkotásához felhasznált szívet jelenti.”⁴⁸ Az „irodalom” jelentésének kérdése kapcsán Tőkei így fogalmaz:

A kérdés konkrétan feltéve: mit jelent a *wen* Liu Hie elméletében? [...] A *wen* és a *pi* [bi 筆 „ecset”/„írás” / itt: „próza”] megkülönböztetése mögött e korban nyilvánvalóan a költészet és a próza szétválasztásának igyekezete rejlik. Liu Hie felfogásában a szűkebb 'költészet' értelemben vett *wen* fogalma mintegy egy-

⁴⁶ Tőkei 1959: 169.

⁴⁷ Tőkei 1959: 184–185.

⁴⁸ Tőkei 1967: 85.

beesik a verses költészettel, a *pi* fogalma pedig a prózában írt, lényegében nem művészi vagy nem elsősorban művészi 'irodalommal'.⁴⁹

Tőkei így mutatja fel Liu Xie jelentőségét, összekötve azt Qu Yuan költészetének „emlékezetével”:

Teoretikus nagyságának egyik jele, hogy a műfaji (és egyúttal módszer- és stílusbeli) „változás” vizsgálatával kezdi meg műfaj történet tanulmányainak sorát. Ezzel a „klasszikus könyvekben” megtestesülő műfaji-stiláris eszmény K'ü Jüan költészetében vitathatatlan „változáson” megy át, s Liu Hie e „változás” mélyreható vizsgálatát teszi műfaji elemzéseinek kiindulópontjává. [...] [V]izsgálódásának eredménye az, hogy K'ü Jüan költészetét a mintaképek közé, a „klasszikus könyvek” mellé sorolja. [...] Liu Hie teoretikusi nagyságának újabb jele, hogy művének egy fejezetét a hagyományos *jo-fu*-költészetnek [*yuefu*-樂府] szentelte ugyan, de nem azzal a céllal, hogy bizonyítsa annak műfaj voltát, hanem épp ellenkezőleg, hogy e fogalom heterogén tartalmát mutassa ki.⁵⁰

Tőkei kiemelten foglalkozik Liu Xie *tongbian* 通變 tanulmányával. Ebben az elemzésben nyilvánvalóan Hegel „megszüntette-megőrizni” („Aufhebung”) kategóriáját parafrázálja azzal, hogy a *tongbian* terminuspárját az „állandóságot a változásban” fogalmával értelmezi.

A *t'ung-pien* elvről szólva Liu Hie azzal tetőzi be műfajelméletét, hogy a műfaj (*t'i* [ti 題 vers, beszéd vagy esemény témamegjelölése]) kategóriájára lényegében a *t'ung* fogalmát alkalmazza, az egyedi műalkotásra pedig a *pien* fogalmát. A műfaj: absztrakció, a lényeg[i téma] (*t'i*) kifejezése egy-egy alapelv (*li* [理 = „minta-mintázat”) és ennek terminusa (*ming* [名 = „név”) által. Ezért [a *tong*] „nem változó”, „maradandó”. Az egyedi műalkotás mindig az elv a műfaj, „változata” (*pien*); a műfajjal, mint általánossal szemben különös-egyedi, az alapelv elvontságával szemben változó, részleges, alkalmi, múló. Ám persze tudjuk, hogy a műfajok egy-egy művészetben nem az általánost, hanem az illető művészettel, mint általánossal, annak különöseit képviselik. [...] [A] „*t'ung-pien* művésze” kifejezés Liu Hie kezében azt jelenti: „változtatlanul is hagyni, meg is változtatni. [...] Liu Hie esztétikájában [...] a *t'ung-pien* elv magára a műalkotásra vonatkozik. [É]szre kell vennünk, hogy Liu Hie irodalomtörténeti-elméleti fejtegetéseiben [...] a különböző korok költészetét nem valami elvont, ember- és

⁴⁹ Tőkei 1967: 101.

⁵⁰ Tőkei 1967: 111, 122.

társadalomfeletti általános fűzi egységbe, hanem éppen az az elv, hogy minden kor költője a saját koráról beszél saját kortársainak is, és más koroknak is.⁵¹

A szépség szíve kínai esztétikai írások válogatását tartalmazza. Bevezetőjében Tőkei így jellemzi ezeknek a szövegeknek a hátterét:

[A]hogy a kínai filozófia nagy eredményei a nagy áramlatok egymásrahatásából születtek, kivétel nélkül a „fantazma” és a fantázia szerencsés találkozása, alkalmi harmóniája hozta létre a kínai irodalom és művészet igazán jelentős alkotásait is. S ennek alapján természetes, hogy a kínai esztétikai gondolkodás eredményeit is csak a kínai társadalom alapvető ellentmondásából, emberi politikai magatartásbeli, filozófiai és művészi antinómiájából érthetjük meg.⁵²

Tőkei a konfuciánus hatalomgyakorlás egyfajta lakmuspapírrjaként tekint a konfuciánusok esztétikai nézeteinek beállítódására.

A konfuciánus esztétikának kezdettől fogva középponti gondolata, hogy a zenének [*yue* 樂 „(szertartási) zene”] közvetlen hatása van a politikai életre, a zene felvirágoztathatja vagy romlásba döntheti az országot. [...] A zene és a szertartások viszonyát [Xunzi] a következőképpen látta: „A zene egyesít és azonosít, a szertartások szétválasztanak és megkülönböztetnek. A szertartások és a zene együttes hatása helyesen tudja kormányozni az emberek szívét [*xin* 心 »szív/elme«].” E megfogalmazás a kínai társadalmi valóság mély megértésén nyugszik.⁵³

A zene funkcionális szerepét Tőkei ekképpen látta:

Esztétikai szempontból vajon véletlennek tekinthetjük-e, hogy az ókori kínai állam egységének egyik fontos intézménye és talán legfontosabb szimbóluma éppen az államilag szabályozott, egységessé tett, „klasszikus” zene, s nem valamely más művészet? Semmiképpen nem véletlen. Mint ahogy nem véletlen az sem, hogy az állami egység egyik fontos intézménye és legfőbb szimbóluma egyáltalában eszmei-ideológiai, sőt esztétikai jellegű, éppen úgy mélyen törvényszerű az is, hogy ezt a fontos szerepet a különböző művészetek közül éppen a zene tudta vállalni. Nyilvánvaló, hogy a kínai állam problematikus egységét mindenekelőtt egy olyan művészet hirdethette, amely elvont kifejezési eszközeivel és elvont kompozíciós módszerével adekvát módon fogalmazhatta meg

⁵¹ Tőkei 1967: 157, 159, 161, 176.

⁵² Tőkei 1973: 7–8.

⁵³ Tőkei 1973: 9–10.

a valóságban is az elvontat. [...] A konfucianus esztétika elve: zenének, táncnak [a szertartási zene a szertartási táncok kísérő eleme], költészetnek, minden művészetnek egyaránt a „helyes elveket” kell hirdetnie. Nyilvánvaló, hogy ez az esztétikai elv egyfelől a patriarchális erényeket és intézményeket hivatott konzerválni, másfelől azonban kétségtelen, hogy a tartalom elsődlegességének megfogalmazása.⁵⁴

Azt az ellentétet, amely a konfucianizmus és a motizmus eszmeáramlatai között feszül, Tőkei kitűnő érzékkel a „zene” példáján keresztül is érzékelteti:

Hogy a kínai ókor „hivatalos” zenéje mennyire a patriarchális despotizmus eszköze lehetett, azt a másik oldalról pillantatja meg velünk Mo Ti [Mo Di] híres fejtegetése, „A zene elítélése” [*Fei yue* 非樂]. Mo Ti tanítása, mely az egységes állam utópiáját hirdeti, plebejus nézőpontból támadja a konfucianizmus hadállásait. Fejtegetése művészetellenesnek látszik, ám kritikájával érdekesen jellemzi a konfucianus zeneelmélet és a hivatalos „zene” társadalmi szerepét.⁵⁵

„Szertartásoktól független költészet csak az ókor második felében, a Han-korban keletkezik, alapot teremtve ezzel a költészetelméleti gondolkodás számára”, amelyet majd csak a koraközépkori esztétikafelfogás hoz létre.⁵⁶

Nyomon követve Tőkei sinológiai munkáinak fejtegetéseit, feltárult előttünk egy gazdag tudományos életút szerves fejlődése, amely tanulságul szolgál minden magát sinológiai munkálkodásba „ártó” kutató elme számára. Kivüláglík egyben a fentiekből az is, hogy Tőkei sinológiai érdeklődésének rendkívüli sokszínűsége mellett mégis mennyire egy szövetből valók, milyen nagy mértékben egyazon problémakör különböző megközelítéseiként kezelendők a kínai történelemtől, filozófiatörténetről, irodalomról és esztétikáról szóló elemzései.

Idézett irodalom

- Tőkei Ferenc 1959. *A kínai elégia születése. K'ü Jüan és kora*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 Tőkei Ferenc 1965. *A klasszikus irodalom rövid története*. In: Tőkei Ferenc–Miklós Pál: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat, 14–178.
 Tőkei Ferenc 1965. *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
 Tőkei Ferenc 1967. *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században. Liu Hie elmélete a költői műfajokról*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

⁵⁴ Tőkei 1973: 10–11, 12–13.

⁵⁵ Tőkei 1973: 12.

⁵⁶ Tőkei 1973: 15, 17.

- Tőkei Ferenc 1970. *Vázlatok a kínai irodalomról*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Tőkei Ferenc 1973. *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások* [válogatás, fordítás, bevezető, jegyzetek]. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Tőkei Ferenc 1974. *A rabszolgatartás patriarchális formái a Csou-kori Kínában*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Tőkei Ferenc 1974. „Földtulajdon-viszonyok a Csou-kori Kínában.” In *Sinológiai műhely*, Budapest: Magvető Kiadó, 86–146.
- Tőkei Ferenc 2005a, b, c. *Kínai filozófia. Ókor I–III*. [Válogatás, fordítás, bevezetések, jegyzetek]. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Kossuth Kiadó.