

OLAJOS ISTVÁN

## A *wu* 巫 („sámán”) karakter jelentésének változása a Shang-dinasztiától a Han-dinasztiáig

### Abstract

#### The shifting meaning of the character *wu* 巫 (shaman) from the Shang dynasty to the Han dynasty

The present study’s main goal is – by means of examining the character *wu* 巫 (shaman) – to gain a deeper understanding of this rather peculiar type of religious practitioner of early China. In academic circles, a great number of heated debates has already taken place concerning various topics regarding the *wu* and their presumed analogy. This paper, however, does not seek to take sides in this dispute and instead attempts to define the *wu* character independently, detached from the Siberian archetype. With the assistance of written records from ancient China, the author carries out the *wu* character’s etymological analysis – which is rarely conducted – and examines the contextual and structural features of the script chronologically, from the oracle-bone inscriptions (*jiaguwen* 甲骨文) to the *wu* article of the *Shuowen jiezi* 說文解字. This text analysis reveals a significant semantic alteration of *wu* from the time of the oracle-bone inscriptions to that of the Zhou era 周代 (1046–256 BCE) texts. In the former, the *wu* character does not usually denote a person or, if it does, it is a person with a very low status. On the contrary, Zhou-period texts frequently depict *wu* as a high-ranking official or in later Zhou times, as a person that is often associated with death, disasters, and demonical activities. *Wu*’s semantic differences are linked by the *Shuowen jiezi*, which – although rather vaguely – traces the character’s origin to the figure of a dancing woman who seduces spirits, meanwhile also referring to *wu* as a kind of carpentry tool (i.e., not as a person). The present research analyses and connects these different interpretations and utilises the *Shuowen jiezi*’s etymological references to shed light on the *wu* character’s possible origins. As a result, it provides a more comprehensive picture of this peculiar type of religious person who performed various unique activities in ancient China.

**Keywords:** *wu*, shaman, ancient China, dance, carpentry tool, oracle-bone inscription, *Shuowen jiezi*, Chinese shamanism, Zhou dynasty, etymology

## Bevezetés

A *wu* karakter és a hozzá kapcsolódó *wu*-tevékenységek (*wushu* 巫術) vizsgálata igen sok problémát állít a kutatók elé. Ezek leginkább azok köré a központi kérdések köré csoportosulnak, hogy a *wu* írásjegy fordítható-e „sámánnak”, vagy sem, és ha igen, akkor ebből adódóan feladatkörei, tevékenységei és társadalmi státusza megfeleltethetők-e a klasszikus sámánizmus magterületének számító szibériai vidéken élő sámánéval. Ez utóbbi összehasonlítás azonban nem képezi szerves részét a jelen dolgozatnak. A *wu* karakter jelentését nem a szibériai sámán archetípusához képest vizsgálom és definiálok, hanem önmagához képest, a ránk maradt kínai írásos emlékek alapján. Ezek közül is az egyik legfontosabb forrás a *Shuowen jiezi* 說文解字,<sup>1</sup> amelynek a segítségével az alábbi kérdésekre igyekszem választ találni: Honnan ered a *wu* 巫 írásjegy? Milyen kontextusban és jelentéstartalommal fordul elő a *wu* a jóslócsontfeliratokon (*jiaguwen* 甲骨文)? Valóban igaz-e az az állítás, hogy a Shang-uralkodó, a király (*wang* 王) is egy *wu* volt? Hogyan néz ki a *wu* írásjegy szerkezeti felépítése? Milyen további jelentésmezők azonosíthatók a *wu* írásjeggyel kapcsolatban? Összegezve tehát, a jelen írás célja, hogy a *wu* írásjegy elemzésén keresztül tisztázzam a korai szerepét.

### A *wu* nyugati fordítása és a kapcsolódó kutatások jellege

A *wu* szó, amelyet manapság számos szótár – többek a között a Bartos–Hamar-féle Kínai–magyar szótár is<sup>2</sup> – sámánként fordít, nem mindig rendelkezett ezzel a jelentéssel. Az első kínai vallásossággal foglalkozó, nyugati nyelvű tudományos munka, Jan Jakob Maria de Groot *The Religious System of China* (1910) című gigantikus tanulmánya például még nem ad meg nyugati nyelvű fordítást a *wu* szóra. Bár de Groot munkájának hatodik kötetében kitér a kínai sámán és sámánizmus problémakörére, viszont a szerző nem használja ezeket a kifejezéseket. A kínai sámánra a *wu* szót a kínai sámánizmusra pedig a *wu*-izmus fogalmát használja.<sup>3</sup> Ugyanakkor ebben az időszakban nemcsak ennek a specifikus vallási tevékenységet végző személynek a megnevezése nem volt egységes kínai és nyugati nyelven, hanem a *wu*-val kapcsolatos kutatások is eltérést

<sup>1</sup> *Az egyszerű és összetett írásjegyek magyarázata*. Xu Shen 許慎 (58–148) munkáját i. sz. 100-ban állították össze.

<sup>2</sup> A szótár a 'sámán' jelentésen kívül a 'boszorkány' és a 'varázsló' jelentéstartalmakat is felünteteti. URL: <https://www.szotar.net/kinaai/%E5%B7%AB/> (utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>3</sup> De Groot 1910: 1187–1341.

mutattak a kínai és a nyugati tudományos körökben.<sup>4</sup> A téma megközelítése kínai részről ugyanis egy ősi, gyakran a Shang-dinasztiából 商代 (i. e. XVII. század – i. e. 1046) kiinduló szemszögből történik, amely mélyreható etimológiai vizsgálatot végez az írásjegyen, illetve amely a *wu*-t egy olyan politikai és vallási középpontba helyezi, amelyben egyfajta „bürokratikus sámánként” értelmezik őt. Ezzel szemben a nyugati szemlélet – főleg Mircea Eliade 1951-es könyvének köszönhetően<sup>5</sup> – a népi sámánizmus gondolkörébe helyezi a *wu*-t és tevékenységét, a *wu* és a sámán fogalmak megfeleltethetőségét vizsgálja, kisebb figyelmet fordít az etimológiai vizsgálatokra, és a tevékenységek elemzésére helyezi a nagyobb hangsúlyt, illetve fáradhatatlanul keresi az eksztatikus utazásra utaló legkisebb árulkodó jelet is.<sup>6</sup> Ismerve e két különböző vizsgálati megközelítést, érdemes röviden áttekinteni, hogy mégis hogyan alakult a történelem során a *wu* írásjegy megfeleltetése a sámán szóval.

Chen Mengjia 陳夢家 (1936) a jóslócsontok kutatásakor azzal az elmélettel állt elő, hogy a jóslócsontfeliratok egyfajta sámánikus feljegyzések. Sőt továbbgondolva az elméletet úgy vélte, hogy a Shang-kori király (*wang* 王) egy *wu* volt, és ő volt a *wu*-k vezetője (*qunwu zhi zhang* 群巫之長).<sup>7</sup> Viszont ő sem fordította le nyugati nyelvre a *wu* terminust. Az első kutatók, akik a sámán szóval kapcsolták össze a *wu* fogalmát, Lionel Charles Hopkins és Edward Schafer voltak.<sup>8</sup> Ezután pedig Arthur Waley (1956) a fordításaiban azonosította a *wu*-t a sámánnal, még hozzá egyértelműen a szibériai sámánra vonatkoztatva.<sup>9</sup> A kínai kutatók részéről pedig Kwang-Chih Chang (1983) fordította elsőként a *wu* írásjegyet sámánnak.<sup>10</sup> Más kutatók viszont – például Gilles Boileau (2002) – éppen ezen azonosítás ellen érvelnek írásaikban.<sup>11</sup> David Keightley pedig tovább bonyolítva a kérdéskört rámutat arra, hogy magának a „sámán” szónak is tisztázatlan a definíciója, emiatt pedig a fogalom nem kifejezetten alkalmas arra, hogy átfogó összehasonlításokat és megfeleltetéseket lehessen

<sup>4</sup> Michael 2015: 652.

<sup>5</sup> Az idézett mű a *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, amely William Trask fordításában *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* címen jelent meg angol nyelven 1964-ben. Magyarul *A sámánizmus: Az eksztázis ősi technikái* címen találkozhatnak vele az olvasók, amelyet Saly Noémi fordított, és az Osiris Kiadó adott ki 2001-ben.

<sup>6</sup> *Uo.*

<sup>7</sup> Chen 1936: 535. Feltehetőleg Chen Mengjia ezen kijelentésére nagy hatással volt James George Frazer politikai hatalom eredetéről szóló kutatása, amely szerint az uralkodó hatalmas varázsló volt (Boileau 2002: 353). A király mint *wu* elméletről a későbbiekben, a *wu* szerepkörének jóslócsontfeliratok alapján történő vizsgálatokor bővebben szót ejtek.

<sup>8</sup> Boileau: 2002: 350.

<sup>9</sup> *Uo.*

<sup>10</sup> Ugyanakkor érdemes kiemelni, hogy Chang nem tér ki arra bővebben, hogy mely sámán-definíciónak kívánja megfeleltetni a fogalmat (Puett 2002: 34).

<sup>11</sup> Boileau 2002: 377–378.

végezni vele.<sup>12</sup> Ugyanakkor Kósa Gábor a *wu* témakörét tanulmányozva arra a következtetésre jut, hogy bár a *wu* nem teljesen azonos a szibériai sámánizmus sámánjával, mégis e terület vallási praxisaiban találjuk a legjobb analógiát az ókori Kína *wu*-jával és a *wushu*-jával 巫術 kapcsolatban.<sup>13</sup>

A *wu* „sámán”-ként történő fordításával és a kutatásokkal kapcsolatos nézetek áttekintése után elmondhatjuk, hogy a jelen tanulmány éppen egyfajta „kínai típusú” vizsgálatot kíván végrehajtani, amely sokkal inkább a *wu* karakter szerkezeti és fogalmi felépítésének szentel figyelmet, és a különböző sámánikus jegyek keresését a háttérbe helyezi. A következőkben kronologikusan előrehaladva először megvizsgálom, hogy a neolitikumban miért problémás bárminemű következtetést levonni a *wu*-val kapcsolatban, majd rátérek a jóslócsontfeliratokon szereplő *wu* írásjegy lehetséges értelmezéseire és vizsgálatára. Ezután röviden áttekintem a *wu* írásjegy kontextuális előfordulásait a Zhou-kortól kezdve a Han-dinasztiáig 漢朝 (i. e. 206 – i. sz. 220). Végül pedig a tanulmány harmadik szakaszában a *wu* írásjegy *Shuowen jiezi* szócikkből kiindulva megpróbálom megérteni a karakter szerkezetét, illetve kísérletet teszek arra, hogy azonosítsam és visszakövessem a *wu* karakter lehetséges rokon jelentéseit és a hozzájuk kapcsolódó írásjegyeket. Tehát a tanulmány célja összefoglaló képet festeni a kínai *wu* karakter etimológiájáról és lehetséges jelentéseiről.

### A *wu* írásjegy jelentése és etimológiája

Ebben a részben elsősorban a *Shuowen* különböző szócikkei alapján igyekszem pontos választ keresni a *wu* írásjeggyel kapcsolatban felmerült kérdésekre. Ugyanakkor, mivel egyes kutatók úgy vélik, hogy sikeresen azonosították a mai *wu* 巫 karakter jóslócsontfeliratokon szereplő „írásjegyőseit”, sőt további kutatók pedig még a neolitikus idők agyagedény-feliratain (*taowen* 陶文) is ennek az írásjegynek a lenyomatát vélik felfedezni, így először ezeket a kutatási eredményeket tekintem át, és utána fordulok csak *Shuowen* értelmezése felé. Ennek a kis kitérőnek köszönhetően pedig talán még arra is képesek lehetünk, hogy egyfajta kontinuitásra leljünk a különböző időszakok leletegyüttese között – természetesen, csak ha ez megfelelően alá van támasztva. Ezt a feltételezett kontinuitást pedig talán a *wu* írásjegy korai alakja adhatja meg, amely szerint a modern *wu* 巫 karaktert a jóslócsontfeliratokon *wu* 𠄎 írásjegyként ábrázolták. Ezt a nézetet pedig többek között olyan híres kínai kutatók képviselik, mint

<sup>12</sup> Keightley 1998: 767–772.

<sup>13</sup> Kósa 2006: 353. Itt egyébként *wushu* alatt itt a *wu* által végzett tevékenységeket kell érteni.

Tang Lan 唐蘭, Guo Moruo 郭沫若, Chen Mengjia, Li Xiaoding 李孝定, Xu Jinxiong 許進雄.<sup>14</sup>

## 1. A neolitikum

A jelen értekezésben neolitikumon a Shang-kor előtti Yangshao- 仰韶 (i. e. 5100–3000) és Longshan- 龍山 (i. e. 3000–2000) kultúrákat értjük. Bár ebben az időszakban magának a sámánizmusnak a jelenléte is meglehetősen kétséges, ez mégsem szegi a kutatók egy jelentős részének a kedvét abban, hogy a *wu* nyoma után kutassanak a régészeti leletanyagokban.

A Yangshao időszakában erre példa a Datong 大通 településén talált edény Qinghai 青海 tartományban, amelyen táncoló pálcikaember-figurákat ábrázoltak, de ide sorolható a liuwanbeli 柳灣 hermafrodita emberi figura is.<sup>15</sup> A Longshan-kultúra területein pedig olyan, a *taotie* 饕餮 maszkhoz hasonló állatmaszkokat találtak, amelyekről Chang a következőt fogalmazta meg: „Ezek a leletek arra utalnak, hogy itt az állatok közvetítőként funkcionálnak az élők és a holtak között, akárcsak a sámánritusokban.”<sup>16</sup> A másik igen fontos lelet, amelyet Délkelet-Jiangsu 江苏 és Északkelet-Zhejiang 浙江 tartomány Liangzhu 良渚 temetkezési helyein találtak, az úgynevezett *cong* 琮 henger. Chang ugyancsak meg van róla győződve, hogy ez a henger egy sámánszimbólum.<sup>17</sup>

Sőt egyesek úgy vélik, hogy ebben az időszakban a legfontosabb leleteket a különböző agyagedény-feliratok (*taowen*) alkotják, amelyekről néhányan azt tartják, hogy természetfeletti jelentéssel rendelkeznek, és magával a *wu*-val vagy tevékenységével állnak szoros kapcsolatban. Ebből adódóan pedig az edényeken előforduló ábrákat a *wu*-rajzok (*wuhua* 巫畫), illetve *wu*-szimbólumok (*wufu* 巫符) elnevezéssel illetik.<sup>18</sup> 2011-ben például a Gansu Napilap (*Gansu Ribao* 甘肅日報) egy cikke felfedezni vélte a legelső kínai írásjegyet, amely

<sup>14</sup> Zhao 2005: 39.

<sup>15</sup> Keightley 1998: 774.

<sup>16</sup> Chang 1983: 115.

<sup>17</sup> Chang 1994: 33.

<sup>18</sup> Lu 1984: 65–68. Egy ilyen *wu*-szimbólum Lu Sixian 陸思賢 szerint a | jel, amely rengetegszer fordul elő a Yangshao- 仰韶 kultúrához tartozó Banpo 半坡 településen. Véleménye szerint ez a szimbólum a „fent” és a „lent” (szférák) összekötését hivatott ábrázolni, mint ahogy az a *wu* 巫 karakterben is látható. Ezenkívül úgy véli, hogy egy bizonyos eszközként is funkcionálhatott, amelyet démonüzésre használtak, és így egyfajta „varázspálca” szerepét tölthette be (Lu 1984: 65). Egy egyszerű egyenes vonalhoz való ilyen mértékű fogalom párosítást azonban igen nehéz komolyan venni.

nem volt más, mint a *wu* 卂.<sup>19</sup> Ezért talán nem is annyira meglepő, hogy szűk egy évvel később már olyan tanulmány született, amely a napilap igazát igyekezett bizonyítani „tudományos” alapon.<sup>20</sup> A cikk a Majiayao- 馬家窯 kultúrával (kb. i. e. 3300–2000) kapcsolatos leletegyütttest vizsgálta át, és összesen hat olyan vázát talált, amelyeken a tipikus kereszt alakú szimbólumot vélte felfedezni.<sup>21</sup>

A *wu* írásjegy vizsgálata a neolitikumban tehát szinte lehetetlen feladat. Egyrésztől nincs egyértelmű bizonyíték arra, hogy ezek a jelek bármilyen (kifejlett) írásrendszer elemeit képezték volna, és direkt fejlődési kapcsolat lenne közöttük és a jóslócsontjelek között, másrésztől pedig olyannyira kevés értékelhető lelet áll jelenleg a rendelkezésre, amelyek nem teszik lehetővé a messzemenő következtetések levonását.<sup>22</sup> Harmadrészt pedig ezen kultúrák lakói valószínűleg nem kínaiul beszélő, ősi *han* kínai népcsoportokból tevődtek össze. Nyelvészetileg tehát nincs alapja a *wu* neolitikumbeli vizsgálódásának.

Általában véve elmondható, hogy a kínai kutatók főként azt a nézetet kedvelik, amely a sámánizmus jelenlétét feltételezi a neolitikus Kínában. Ez pedig feltehetőleg a kulturális legitimáció gondolatának köszönhető, amely újabb és újabb, időnként igen érdekes hipotézisek felállítására sarkallja a kínai kutatókat.<sup>23</sup> Ugyanakkor hiba lenne azt gondolni, hogy csak Kínában találkozhatunk ezzel a jelenséggel. Thomas Michael (2017a) rámutat arra, hogy a sámánizmus fejlődésével kapcsolatban sok kutató fejében rendkívül erősen él egyfajta lineáris leszármazási rendszer.<sup>24</sup> Ez alapján a sámánizmus történelme direkt módon visszakövethető a neolitikus időszakig, és egyfajta univerzális vallási jelenségeként lehet hivatkozni rá. Ez az erőltetett univerzalitás viszont ahhoz vezet, hogy a jelenségeket (például a sziklarajzokat) pusztán azért interpretálják

<sup>19</sup> Okamoto-MacPhail 2021:202.

<sup>20</sup> Zhang Quanhai 張全海 2012.

<sup>21</sup> Zhang két legfőbb forrása a 2009-es Wang Zhi'an 王志安 és Duan Xiaoqiang 段小強 által készített *A Majiayao kultúrával kapcsolatos kutatások összefoglaló gyűjteménye* (*Majiayao wenhua yanjiu wenji* 馬家窯文化研究文集) című munka, illetve a Gansu 甘肅 tartomány Lintao 臨洮 körzetében található Majiayao Fesztett Kerámia Múzeumban 馬家窯彩陶博物館 található leletek vizsgálata volt (Zhang 2012: 98). Eredményeiről azonban rendkívül szűkszavúan ad számot, és a hat váza közül is csak kettőről közöl fényképet. Emiatt azt a hipotézisét is igen nehéz objektíven értelmezni, amely azon a következtetésen alapul, amely szerint az itt található kereszt alakú szimbólumok a *wu* 卂 írásjegy legkorábbi formái, sőt hogy az írásjegy egyike azon kevés prehisztórikus írásjegyeknek, amelyek dekódolható jelentéssel rendelkeznek, így pedig a legelső írásjegyek egyikének (lenne) tekinthető, hiszen nagyjából 1000 évvel a jóslócsontfeliratok előttről származik (Zhang 2012: 99).

<sup>22</sup> Wang 2010: 130.

<sup>23</sup> Kósa 2006: 302. Bár Keightley is erősen megkérdőjelezi a sámánizmus jelenlétét, de nem is zárja ki a lehetőségét. Véleménye szerint a lehető legprecízebben kell leírni az adott korszakban tapasztalható jelenségeket, hogy objektív képet tudjunk kapni róla (Keightley 1998: 775).

<sup>24</sup> Michael 2017a: 463–464.

a sámánizmuson keresztül, mert feltételezik az univerzalitást, nem pedig azért, mert az adott jelenség valóban sámánikus kvalitással rendelkezik.<sup>25</sup>

## 2. A *wu* a jóslócsontfeliratokon

Láthattuk, hogy a *wu* írásjegy visszakövetése a neolitikus kultúrákban igencsak bizonytalan alapokon áll, ezért a legkorábbi biztonságosan visszakövethető időpontként sokkal bölcsebb a jóslócsontfeliratokat megjelölnünk a Shang-dinasztiából. Mint korábban már említettük, a kutatók a modern *wu* 巫 írásjegyet éppen a jóslócsontfeliratokon szereplő *wu*-val 𠄎 azonosították, így az ebből az időszakból származó leletekkel már sokkal biztosabban dolgozhatunk.<sup>26</sup>

A *wu* 巫 írásjegy *wu* 𠄎 jóslócsontjellel való azonosítása azonban nem volt magától értetődő folyamat. Az írásjegy korábbi változatának visszakövetésében a *Chu megátkozása* (*Zu Chu wen* 詛楚文) című szöveg nyújtott segítséget. A szöveg Qin-beli Huiwen király 秦惠文王 (i. e. 338–311) Chu állam 楚國 elleni büntetőhadjárata idején készült i. e. 312 körül. A szöveg lényege, hogy Huiwen király látva a Chu-uralkodó embertelen tetteit, rendet kívánt tenni Chu államban. Ehhez pedig az istenségek segítségét kérte.<sup>27</sup> Pontosabban három istenség segítségét, mivel magának az embertelen tetteknek a bemutatását és a segítségkérést három példányban jegyezték le. A szövegek tartalma nagyjából megegyezik, a megszólított istenségek személye tér el csak bennük, nevezetesen: 1. Wu Xian 巫咸, 2. Ya Tuo 亞駝 és 3. Da chen juejiao 大沈厥湫. A három istenség az Eget, a Földet és a Vizet szimbolizálja, és ezek közül az Égnek, azaz Wu Xiannek szóló részben az istenség neve a *wu* 𠄎 írásjeggyel van írva.<sup>28</sup> A nevet és így a két *wu* közötti kapcsolatot a ránk maradt Zhou-kori források alapján azonosították.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Uo.*

<sup>26</sup> A *wu* 𠄎 írásjeggyel való azonosításon kívül találkozhatunk még más értelmezésekkel is. Luo Zhenyu 羅振玉 például úgy vélte, hogy a *wu* 巫 írásjegy eredetileg két kezet ábrázolt, amelyek egy sátorban vagy legalábbis egy zárt térben egy jádétárgyat tartva szimbolizálták a szellemeknek tett szolgálatot: 罽, 罽, 罽 (Qiao 2010: 130). Wu Ze 吳澤 pedig a *wu* 戊 írásjegy egy korai változatára vezette vissza a *wu* 巫 eredetét: 𠄎, 𠄎, 𠄎, 𠄎 (*Uo.*). (A későbbiekben ezekről az értelmezésekről is szó lesz.)

<sup>27</sup> Du 2012: 16.

<sup>28</sup> Wu 1987: 41–42.

<sup>29</sup> Wu Xianről a *Shangshu* 尚書 *Junshi* 君奭 fejezetében található információ: A Shang-dinasztiabeli Da Wu uralkodása alatt Yi Zhi és Chen Hu miniszterek megkapták az Ég jóváhagyását, Wu Xian pedig a királyi udvart igazgatta. 在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸又王家。(URL: <https://ctext.org/shang-shu/prince-shi/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 31.). Wu Xian és a *wu*-k kapcsolatára pedig a *Shuowen jiezi* is utal: A régiek közül Wu Xian volt az első *wu*. 古者巫咸初作巫。(URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/>)

Érdekes problémaként merül fel ugyanakkor, hogy bár a karakter azonosítása viszonylag egyöntetűen, sikeresen végbement, de a karakter kontextusba helyezésekor, tehát a jóslócsonton megjelenő *wu* 巫 írásjegyhez való jelentés-társításakor már széthúzást lehetett tapasztalni a kutatók között. A jóslócsont-*wu* ugyanis igen sokféleképpen értelmezhető a különböző feliratokon. A következőkben igyekszem a leggyakoribb jelentéseket ismertetni, amelyekkel a kutatók a leginkább foglalkoznak munkáikban.

A kínai nyelvű szakirodalomokban legtöbbször az alábbi értelmezésekkel találkozhatunk: 1. cickafarkas-jóslás (*shi* 筮),<sup>30</sup> 2. a négy irány, 3. tánc, 4. esz-köz, 5. egyfajta személy,<sup>31</sup> 6. terület neve, 7. ország neve, 8. istenség neve.<sup>32</sup> Ezek közül pedig az 'irány' jelentés gyakran kiegészül egy tágabb értelmezéssel, vagyis hogy nemcsak magukat az irányokat jelölhette a *wu*, hanem az irányoknak (illetve azok szellemeinek) bemutatott áldozattípust is.<sup>33</sup> Ami a nyugati nyelven íródott munkákat illeti, Gilles Boileau gyűjtötte össze legkimerítőbben a *wu* különböző jelentéseit. Bár kevesebb értelmezést sorol fel, viszont ezek nagyjából magukba foglalják a már korábban említett egyéb aspektusokat is:<sup>34</sup>

1. A *wu* egy szellemet jelöl, mint például észak *wu*-ja vagy kelet *wu*-ja, és áldozatokat mutatnak be neki.
2. Egy áldozattípus: (He 合 34138, IV. időszak): 辛酉卜寧風巫九犬。 *Xinyou* (napján) jósol: hogy megbékítse a szelet, a *wu*-áldozatot bemutatva 9 kutyát áldoz fel. Ha a *wu* ebben a jelentéskörben fordul elő, gyakran a szél lecsendesítésével és az időjárással áll kapcsolatban.
3. Némely előforduláskor a *shivel* 筮, vagyis a cickafarkkal való jóslással egyenértékű.

---

*wu*-bu1 utójára tekintve: 2022. 12. 31.). Ugyancsak Wu Xian hivatalnoki pozíciójáról emlékszik meg a *Shiben* 世本is, ahol viszont már Yao 堯 (feltehetőleg) varázserővel rendelkező minisztere: Wu Xian Yao minisztere volt. Kiváló technikái révén vált Yao császár miniszterévé. Ő találta fel a cickafarkkal való jóslást. 巫咸堯臣也以鴻術為帝堯之醫巫咸作筮 (URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=727485&searchu=%E5%B7%AB&remap=gb>, utójára tekintve: 2023. 01. 01.)

<sup>30</sup> He 合 05648 1. időszak, 丙戌卜, 懲貞: 巫曰: 蠱貝于婦, 用若?。五月。 *Bingshu* (napján) jóslást végez, Cheng jósol, a *wu* kihirdeti: „Bőségesen kagylót ajándékozni a királyi hitvesnek, kedvező-e?” Ötödik hónap.

<sup>31</sup> He 合 00946 1. időszak, 雉以巫? 雉弗其以巫? Ju elvigye a *wu*-t? Ju ne vigye el a *wu*-t? (雉=*ju* 舉 (Zhao 2002: 341).

<sup>32</sup> Ji 2020: 201.

<sup>33</sup> Zhao 2005: 39. (He 合 32012 4. időszak) 癸巳卜, 其帝于巫? *Guisi* (napján) jósol, bemutatassa-e a *wu*-áldozatot? (He 合 34157 1. időszak) 辛亥卜, 小帝北巫? *Xinhai* (napján) jósol, bemutatassa a kis áldozatot észak *wu*-jának? (He 合 34138 1. időszak) 辛酉卜, 寧風巫, 九豕? *Xinyou* (napján) jósol, azért, hogy megbékítse a szelet, a *wu*-áldozattal kilenc disznót áldoz.

<sup>34</sup> A következő összefoglaló forrása: Boileau 2002: 354–356.



4. Van, hogy emberi élőlényt jelöl: (He 5651, I. időszak): 丙申卜巫御，不御。 *Bingshen* (napján) jósol: a *wu* bemutatja a megbékítéshez szükséges áldozatot, nem mutatja be a megbékítéshez szükséges áldozatot. (He 5658 正, I. időszak): 甲子卜殺貞妥氏巫，貞妥不其氏巫。 *Jiazi* (napján) 殺 jósol: Tuo elviszi a *wu*-t, jósol, Tuo nem viszi el a *wu*-t. (He 5654 I. időszak): 貞周氏巫，二告。 jóslat: Zhou viszi a *wu*-t, második kihirdetés. Itt a *wu*-t feltehetőleg egyfajta sarcként ajánlhatták fel. (He 5647 正 I. időszak): 壬辰卜互貞出誓巫呼取氏。 *Renchen* (napján), jósol: Gen kihirdeti a jóslatot, megbízás van a *wu*-val, fogják el és hozzák el a *wu*-t.

Olykor pedig olyan jóslás is előfordult, ahol a *wu* a jóslásért volt felelős: (He 5648, I. időszak) 貞巫曰 jósol,<sup>35</sup> a *wu* kihirdeti. Maga a jóslás pedig a királyi hitves megbékítéséről szólt.<sup>36</sup>

A *wu* jóslócsontfeliratokon való azonosításával kapcsolatosan érdemes megemlíteni Zhao Rongjun 趙容俊 munkáit, aki a későbbi korok *wu*-tevékenységeinek nyomait keresve vizsgálta meg a leleteket.<sup>37</sup> Értekezéseiben a *wu* bajelhárító és gyógyító tevékenységeit vette alapul, amelyeket további részekre bontott. A bajelhárítás esetében az esőimákat (*qiyu* 祈雨), az esőmegállító tevékenységeket (*zhi fengyu* 止風雨), a hadászattal kapcsolatos jóslásokat és a sáskajárást (*huangzai* 蝗災) vizsgálta, míg a gyógyítással kapcsolatban a konkrét betegségkezelést és a betegségmegelőzés lehetséges feljegyzéseit elemezte.

### Katasztrófák elhárításával kapcsolatos jóslócsontfeliratok:<sup>38</sup>

1. (He 合12853) 壬午卜，於河求雨，燎？ *Renwu* (napján) jósol, azért, hogy esőt kérjen a Sárga-folyótól, bemutassa-e az égő áldozatot?
2. (He 合28108) 其有燎亳土，有雨？ Ha a Bo vidékén égő áldozatot mutat be, lesz-e eső?

<sup>35</sup> Egyes kínai kutatók ugyanakkor kissé eltérően értelmezik a *zhen wu yue* 貞巫曰 kifejezést, és inkább a cickafarkkal történő jóslás példájához sorolják. Tehát a *wu* a cickafarkkal történő jóslásra utal, és ennek „eredményét” hirdeti ki (Chang 2008: 6).

<sup>36</sup> Boileau 2002: 355. Az alábbi idézetekkel kapcsolatban Boileau számos kérdést vet fel, azaz, hogy a *wu*-jelentések kapcsolódnak-e egymáshoz? Csak fonetikai kölcsönzésekről van szó, vagy további összetartozó elem is van közöttük? Ha a *wu* élőlényt jelöl, akkor egy személy nevééről van szó? Esetleg egy törzs nevééről? Vagy a származása helyéről? Ami viszont biztos, hogyha személyről is van szó, akkor sem rendelkezik túl magas státusszal, mások parancsait követi, és autonómiája is sérült. Így pedig nehéz belelátni a *wu* személyébe a király személyét (Boileau 2002: 356).

<sup>37</sup> Zhao 2002, 2003 és 2004.

<sup>38</sup> A feliratok forrása: Zhao 2003: 1–9.

3. (He 合33233) 癸巳貞其燎十山，雨？ *Guiji* (napján) jósol, a tíz hegynek égő áldozatot mutat be, lesz-e eső?
4. (He 合5455) 貞：舞，有雨？ Jósol, táncol, lesz-e eső?
5. (He 合12819) 庚寅卜：甲午奏舞，雨？ *Gengyin* (napján) jósol, ha *jiawu* napján táncot mutat be áldozatként, lesz-e eső?
6. (He 合12831) 辛巳卜：賓貞乎舞，有從雨？ *Xinji* (napján) jósol, vendégül látja [az őst], és kihirdeti, ha táncol, követi-e eső?
7. (He 合 32297) 戊申卜，其 𠄎 永母，雨？ *Wushen* (napján) jósol, ha *yongmu*-kat, lesz-e eső?
8. (He 合 32301) 丙戌卜， 𠄎 母？ *Bingxu* (napján) jósol, megégesse-e *mu*-t?
9. (He 合 11006) 貞：王其舞，若？ 貞：王勿舞？ Jósol, a király táncol, kedvező-e? A király ne táncoljon?
10. (He 合 12818) 丙辰卜，貞：今日奏舞，有从雨？ *Bingchen* (napján) jósol, kihirdeti, ha a mai napon táncot ajánl fel, követi-e eső?
11. (He 合 14197) 貞：勿舞河，亡其雨？ Jósol, ha nem táncol a Sárgafolyónak, nem lesz-e eső?
12. (He 合14207) 貞：舞岳，有雨？ Jósol, ha táncol a hegynek, lesz-e eső?
13. (He 合 34137) 甲戌，貞：其寧風，三羊三犬三豕？ *Jiaxu* (napján) jósol, kihirdeti, a szél megbékéltetése érdekében, [áldozzon-e] három birkát, három kutyás és három disznót?
14. (He 合 34138) 辛酉卜，寧風巫，九豕？ *Xinyou* (napján) jósol, a szél megbékítése érdekében, a *wu*-szertartással áldozzon-e kilenc disznót?
15. (He 合 34140) 戊子卜，寧風北巫，犬？ *Wuzi* (napján) jósol, annak érdekében, hogy megbékítse észak *wu*-ját, [áldozzon-e] kutyát?
16. (He 合 12997) 王占曰：今夕退雨。 A király jósol és kihirdeti: Ma este visszavonul az eső.
17. (He 合 33022) 貞：王征召方，受祐？ Jósol, a király büntető hadjáratot indít a Shaok területére, kap-e segítséget?
18. (He 合 33234) 庚辰，貞：其寧秋？ *Gengchen* (napján) jósol, megszünteti-e a csapást?

A fenti idézetekből is jól látszik, hogy mennyire fontos volt a Shang-kori embernek, hogy hatással tudjon lenni a természet működésére. Mivel a korabeli társadalom igen nagymértékben a mezőgazdasági termelésre támaszkodott, ezért nem meglepő, hogy ezek a jóslatkérések is főként a termény zavartalan növekedésével kapcsolatosak. Így szárazság esetén esőért áldoztak, túlzott eső esetén az eső megállításáért, harc esetén a győzelemért, rovarkár esetén pedig annak elmúltáért. Fontos kiemelni, hogy ebben az időszakban nemcsak állatokat áldoztak a folyók és hegyek szellemeinek az esőért, hanem embereket is (*he* 合

32297, *he* 合 32301 égő áldozatai). Másik érdekesség pedig, hogy maga a király is jósolt, ha a helyzet súlyossága (szárazság, háború) megkívánta.

### Betegséggel kapcsolatos jóslócsont feliratok:<sup>39</sup>

1. (He 合 13658) 有疾齒，唯蠱? Fogfájása van, romlott étel okozta-e?
2. (He 合 17384) 王夢子，亡疾? Az uralkodó a hercegről álmodott, nem lesz-e beteg?
3. (He 合 24956) 甲辰卜，出貞：王疾首，亡延? *Jiachen* (napján) jósolt, kihirdeti, a király fejfájása nem húzódik-e el?
4. (He 合 13849) 貞：告疾于祖乙? Jósol, tájékoztatta a betegségről, Yi ős fog-e segíteni?<sup>40</sup>
5. (He 合 13853) 貞：告疾于祖丁? Jósol, tájékoztatta a betegségről, Ding ős fog-e segíteni?
6. (He 合 22532) 辛亥卜，出貞：今日王其水寢? *Xinhai* (napján) jósol, kihirdeti, ma a király kimossa-e a hálótermét?

A fenti jóslatok alapján betekintést kaphatunk a Shang-emberek betegségfelfogásába. A szövegek alapján láthatjuk, hogy a rossz ételnek és az álmoknak is betegséget okozó hatást tulajdonítottak, sőt egyfajta higiéniaát megcélzó tevékenységgel is találkozunk az utolsó jóslatban (6. példa, He 22532).<sup>41</sup> A legtöbb esetben viszont mindig valamilyen szellem tevékenységének tartották a betegség létrejöttét, így a gyógyítási folyamat azzal kezdődött, hogy megtudakolták, ki a felelős a betegségért.<sup>42</sup>

Bár a szövegek bemutatásának célja az volt, hogy bizonyítsa a *wu* tevékenységeinek meglétét és így a jelenlétét a Shang-dinasztiában, viszont ez a vállalkozás nem kifejezetten nevezhető sikeresnek. Először is, a jóslócsontokon nem talákoztunk *wu* írásjeggyel, ahol igen, ott pedig a már korábban bemutatott „áldozattípus”, illetve „adott irány istensége” jelentéssel volt felruházva. Ha viszont ezt a hiányosságot nem vesszük figyelembe, és csak a tevékenységek

<sup>39</sup> A feliratok forrása: Zhao 2004:7–13.

<sup>40</sup> A *gao* 告 írásjegy itt egy passzív gyógyítási folyamatot ír le. Az írásjegy eredetileg egy gödröt ábrázolt, amelyen egy póznán a betegségről szerepelt tájékoztatás: 𠄎. A pózna célja az volt, hogy az ős tudomást szerezzen a betegségről, és reménykedtek abban, hogy segíteni fog a gyógyulásban (Zhao 2004: 9).

<sup>41</sup> Érdekes módon még a légkör, a front változásának (*qihou* 氣候) is betegség okozó szerepet tulajdonítottak (Zhao 2004: 9).

<sup>42</sup> (He 合 13647) 疫齒佳 𠄎害。疫齒不佳 𠄎害。 A beteg fog ős ártalom miatt van. A beteg fog nem ős ártalom miatt van. (He 合 13714) 貞：婦好 𠄎疫佳 𠄎害。 Jósol, Fu Hao beteg, ős ártalom okozza (Keightley 1998: 806).

meglétét vizsgáljuk, akkor sem egyértelmű a *wu* jelenléte. A jóslócsontokon ábrázolt jóslás folyamata rendkívül precíz, megtervezett és időigényes feladat volt. És bár magának az egész folyamatnak a szellemekkel való kommunikáció a célja, magát a kommunikációt lejegyezték, és nincsen benne utalás bármiféle eksztatikus vagy rögtönzött tevékenységre. Így kevésbé valószínű, hogy ezek a feliratok a *wu* mint sámán tevékenységeinek a feljegyzései.

Végezetül ki kell térnünk egy már érintett kérdésre: arra, hogy Chen Mengjia a Shang-kori *wangot* 王 egy speciális *wu*-nak tekintette. Erre bizonyíték, hogy a korszakban a jóslás – amelyet a király is végzett – nagyban befolyásolta az államszervezet működését.<sup>43</sup> Mivel pedig a jelen tanulmány a *wu* lehetséges szemantikai mezejét vizsgálja, ezért érdemes utánajárni ennek a kérdésnek, hogy azonosíthatjuk-e a két karaktert egymással. Boileau kétségeit fejezi ki ezzel az elmélettel kapcsolatban. Úgy véli, hogy Chen Mengjia nem teljesen pontosan határozta meg a Shang-kori *wu* feladatköreit, ugyanis kutatásaiban Zhou-kori forrásokat használt fel ezek definiálására, és ezekből kiindulva azonosítja őket a Shang-kori király feladatkörével. Boileau arra is rámutat, hogy bár valóban vannak átfedések a *wang* és a *wu* szerepei közt, de a *wang* feladatkörei sokkal szélesebb körűek, hiszen vezetői és hadászati feladatokat is el kellett látnia.<sup>44</sup> Ráadásul a *wangon* és a *wu*-n kívül létezett a jóshivatás is, egy olyan személyé, aki jóslást végezhetett, de mégsem állt kapcsolatban sem a *wu*-val, sem a *wanggal*.

Lényegében tehát a jóslócsontfeliratokon a *wu* karakter jelentéseinek izgalmas sokaságát láthatjuk, a még pontosabb szemantikai és szerkezeti értelmezés érdekében viszont tovább kell haladnunk a *Shuowen wu* szócikke felé, ha a tisztán szeretnénk látni az írásjegy összetételével és jelentésével kapcsolatban.

### 3. A *wu* a Zhou-kori szövegekben

#### 3.1. A *wu* a Guoyuben

Az egyik leggyakrabban idézett ókori forrás a *wu*-val kapcsolatban a *Guoyu* 國語 *Chuyu* 楚語 fejezetéből való.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Keightley 1998: 797. A király szinte minden fontosabb ügyben kikérte a szellemek véleményét (álom, betegség, születés, vadászat, háború, utazás stb.), és azokban az esetekben, amikor ő végezte a jóslást, a jóslócsontfeliratokon a 'jósol' (*zhan* 占) írásjegyet (Kósa 2006: 303).

<sup>44</sup> Boileau 2002: 351.

<sup>45</sup> Chang bár a szöveget a sámánizmus egy igen fontos forrásának tartja, felhívja a figyelmet arra, hogy ez a rész mégiscsak Chu állam (Chuguo 楚國) történetével foglalkozik. Bár szerinte éppen Chu állam és a Shang-kori állapotok hasonlósága miatt lesz alkalmas a szöveg a sámánizmus elemzésére (Chang 1994: 10).

Az ősi időkben, az istenek és az emberek nem keveredtek. Abban az időben a nép között voltak olyanok, akik oly tökéletesek, kiválóak és áhítattal teliek voltak, hogy képesek voltak a megfelelő tiszteletre és a belső egyenességre. Oly mély volt a tudásuk, hogy a fönti és a lenti világ rendjét egyaránt ismerték, [...] így a szellemek alá tudtak szállni beléjük. Az ily hatalmaknak birtokosa, ha férfi volt, *xi*-nek [覡] (sámán) nevezték, ha nő, úgy *wu*-nak [巫] (sámánnő) hívták.

古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，[...]，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。<sup>46</sup>

Chang megállapítása szerint a szöveg alapján a Shang-sámánizmusra a következők voltak a jellemzők: 1. a vallási rítusokon a szellemek és az emberek vettek részt. 2. Voltak speciális képességű emberek (*xi* 覡, sámán és *wu*, sámánnő). 3. A felemelkedés és alászállás valószínűleg ceremoniális keretek között zajlott.<sup>47</sup> A szellemekkel való kommunikáció képessége pedig, mivel jól ismerték a halandók sorsát és az események láncolatát, a sámánokat a politikai elithez emelte közel.<sup>48</sup> Nem meglepő módon azonban Keightley nem ennyire pozitívan értelmezi a szöveget, és szerinte csak annyiról szól, hogy próbálják elkerülni a morális és szakrális zűrzavart.<sup>49</sup> Jean Lévi is inkább annak a folyamatnak a leírását látja ebben a passzusban, amely során a *wu*-k és tevékenységük a különböző hivatalnokok felügyelete alá kerültek.<sup>50</sup>

### 3.2. A *wu* a *Zhouli*-ban

A *Zhouli* már nem egészen olyan minőségben nyilatkozik a *wu*-król, mint ahogy a *Chuyu* fejezete tette. Hogy jobban lássuk a köztük lévő különbséget, az alábbiakban közöljük a *Zhouli* sámánokhoz köthető passzusait:<sup>51</sup>

A sámánok felügyelője [司巫]: 1. A sámánok felügyelője irányítja és adja ki a feladatokat a sámánoknak. Ha az országban nagy a szárazság, a sámánokkal előadatja az esőhozó szertartást. 2. Ha az ország nagy bajban van, a sámánok a kitaráshoz vezető szertartást hajtják végre. [...] 5. A temetési szertartásokon ők felügyelik a rituálét, amelynek során a sámánok megidézik a szellemeket.

<sup>46</sup> *Guoyu, chuyu xia* (URL: <https://ctext.org/guo-yu/chu-yu-xia>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 01.).

<sup>47</sup> Chang 1994: 11. Keightley azonban inkább a rendre való törekvés megnyilvánulását látja a szövegben, egyfajta törekvésként a káosz visszaszorítására (Keightley 1998: 822).

<sup>48</sup> Chang 1994: 35.

<sup>49</sup> Keightley 1998: 822.

<sup>50</sup> *Uo.*, 823.

<sup>51</sup> A fejezet elemzésének alapja és a *Zhouli*-ban szereplő sámánfeladatkörök fordításának forrása: Kósa 2006: 306–307.

Férfi Sámánok [男巫]: A Férfi Sámánok felügyelik a Hegyek és Folyók Istenének bemutatott *si* és *yan* áldozatot, miközben kezükben nádat tartanak. Télen [a *danuo* 大儺, a nagy démonűző szertartás idején] a Nagy Templom csarnokában a Férfi Sámánok különböző irányokba számtalan nyilat lönek. 2. Tavasszal rituális bejelentést tesznek közzé, és tilalmakat bocsájtanak ki, hogy a bajt és betegséget távol tartsák. 4. Ha a király gyászszerteráson vesz részt, az előimádkozókkal előtte lépdelnek.

Női Sámánok [女巫]: A Női Sámánok feladata az év során rendszeresen tartott démonűző szertartások idején a felkenések és a rituális tisztítás elvégzése. 2. Ha szárazság vagy tikkasztó forróság uralkodik, a Női Sámánok járják el az esőhozó táncot. 3. Ha a királynő gyászszerteráson vesz részt, az előimádkozókkal együtt előtte lépdelnek. 4. Ha az ország bármiféle nagy bajba kerül, imádkoznak, énekelnek és sírnak.<sup>52</sup>

Az egyik szembeötlő különbség, hogy a *Zhouli* már nem *xi*-nek és *wu*-nak nevezi nemek alapján a sámánokat, hanem *nanwu*-nak és *nüwu*-nak, férfi sámánnak és női sámánnak.<sup>53</sup> A másik fontos információ Kósa Gábor szerint, hogy meglepő módon a sámánok létszámáról nem határoz meg pontos számot a *Zhouli*, és ez valószínűleg annak köszönhető, hogy 1. létszámuk a szerencsétlen helyzet komolyságától függően változott, illetve, hogy 2. már nem voltak szerves részei a korszak vallási hierarchiájának.<sup>54</sup> Ez pedig szintén számottevő különbség a *Chuyu* fejezetének lehetséges értelmezéseihez képest, ahol inkább egyfajta hivatalnoki szerepkört próbálnak a sámánhoz társítani.

### 3.3. A *wu* egyéb szövegekben

Az alábbi fejezetben a *wu* előfordulásait vizsgáljuk különböző szövegekben.<sup>55</sup>

#### A *wu* mint az áldozati tevékenységek felügyelője:

*Mozi* 墨子 *Yingdi ci* 迎敵祠

A külhoni híres szentélyek közül, vannak olyanok, amelyekben *wu*-k imádkoznak a szellemekhez és áldozatokat mutatnak be nekik. [...] A *wu*-knak közel kell lakniuk a föld oltárához, és imádniuk kell az isteneket. A *wu*-k jósolnak és [annak

<sup>52</sup> <http://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo> (utoljára megtekintve: 2021. 06. 07.).

<sup>53</sup> Boileau 2002: 359.

<sup>54</sup> Kósa 2006: 307.

<sup>55</sup> A fejezetben előforduló szövegek forrása: Zhao 2002: 77–87. Zhao Rongjun három nagyobb kategóriára osztja a szövegeket tematikájuk alapján: 1. Feljegyzések szellemekkel való kommunikációról, 2. Feljegyzések a *wu*-tevékenység „szakmaként” való leírásáról és 3. Feljegyzések a *wu* mint hivatalnok tevékenységeiről (*Uo.*).

eredményét] továbbadják az öröknek. Csak az örök tudhatnak a *wu*-k jóslatairól, és senki más.

從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。[...] 巫必近公社，必敬神之。巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。<sup>56</sup>

*Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳 *Yin gong si nian* 隱公四年

Azon a helyen áldozatot mutatott be Zhongwu-nak (鍾巫), és megölte Yin herceget.

於鍾巫之祭焉，弑隱公也。<sup>57</sup>

*Zhuangzi* 莊子 *Renjian shi* 人間世

Ugyanígy meg van szabva, hogy azokat az ökröket, amelyeknek fehér a homloka, a disznókat, amelyeknek magasba hajlik az orra, és az embereket, akiknek aranyerük van, nem lehet feláldozni a Sárga-folyónak [河]. Ezeket [az ismertető jegyeket] a *wu*-k és *zhu*-k már mind tudják, és kedvezőtlennek tartják őket.

故解之以牛之白額者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。<sup>58</sup>

*Shanhaijing* 山海經 *Zhongshanjing zhongci shijing* 中山經·中次十經

Ami a Lu hegyet illeti, ő a [többi hegy] ura. A neki bemutatott áldozatok a finom bor és az ökör, birka, disznó hármasának áldozata [*tailao* 太牢]. A *wu* és a *zhu* ketten együtt táncolnak neki, és jádekoronggal [*bi* 璧] körbeveszik.

騶山，帝也，其祠羞酒，太牢其，合巫祝二人舞，嬰一璧。<sup>59</sup>

A fenti szövegekből kiderül, hogy a *wu* egy olyan személyt jelölt a korban, aki egyfajta szentélyszolgálatot végzett, és ő volt a felelős a megfelelő áldozat bemutatásáért a szertartás során. Ezenkívül a *wu* jelölhetett még szellemet is, mint ahogy az a *Chunqiu Gongyang zhuan* történetéből is látszódik, ahol a szellemet Zhongwu-nak 鍾巫 hívták.

### A *wu* a rituális szövegekben:

*Liji* 禮記 *Liyun* 禮運

A király előtt a *wu*-k vannak, mögötte pedig az írkokok. A teknőspáncélból és cickafarkból jósolók, illetve a vak zenészek segítőkkel mind [a király] bal és

<sup>56</sup> *Mozi*, *Yingdi ci* (URL: <https://ctext.org/mozi/sacrifice-against-the-coming-of-the-enemy/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

<sup>57</sup> *Chunqiu Gongyang zhuan*, *Yin gong si nian* (URL: <https://ctext.org/gongyang-zhuan/yin-gong-si-nian/zh>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 12.).

<sup>58</sup> *Zhuangzi*, *Renjian shi* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=41964>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 12.).

<sup>59</sup> *Shanghai jing* *Zhongshan jing zhongci shi jing* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=83897>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.)

jobb oldalán helyezkednek el. A király középen van, elméjét önös érdekek nem vezérlik.

王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心無為也。<sup>60</sup>

### *Liji Tangongxia* 檀弓下

Amikor az uralkodó egy miniszter temetésén vett részt, *wu*-kat és *zhu*-kat vitt magával, akiknél barackfaágak és nád vesszők voltak, és fejszékét tartottak.

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。<sup>61</sup>

### *Yili* 儀禮 *Shi sang li* 士喪禮

Amikor a herceg megérkezett, a szertartásmester kívül üdvözölte őt a külső kapunál. Mikor meglátta a ló fejét, nem siratott (tovább), hanem visszafordult belépett a kapu jobb oldalán, és északnak fordult. [...] A *wu* a templom kapuján kívül maradt, és helyét az előimádkozó vette át.

君至，主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面。[...] 巫止于廟門外，祝代之。<sup>62</sup>

Ezekből a szövegekből jól látszódik, hogy a *wu* már betagozódott a korabeli vallási bürokráciába, és konkrét helye volt a szertartások során. Ezek általában a temetéssel kapcsolatos tevékenységeket jelölték, illetve a gonosz szellemek távoltartására irányultak. Érdekes, hogy a *wu* személyét kedvezőnek tartják a király jelenlétében, és kíséretének fontos tagjaként említik.

### *Zhuangzi* 莊子 *Ying diwang* 應帝王

Zheng államban élt egy *wu* [*shenwu* 神巫], akit Ji Xiannek hívtak. Ismerte az emberek születésének és halálának [idejét], létezésüket és pusztulásukat, [tudott] balszerencsájükről és jószerencsájükről, [tudta] hogy ki éri meg az öregkort, és hogy ki hal meg fiatalon. Előre tudta ezeket évre, hónapra, dekádra, napra pontosan, [éppen] úgy mintha egy istenség volna. A Zheng-beli emberek, ha meglátták őt, mind otthagyták, és elfutottak.

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。<sup>63</sup>

<sup>60</sup> *Liji, Liyun* (URL: <https://ctext.org/liji/li-yun>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

<sup>61</sup> *Liji, Tangongxia* (URL: <https://ctext.org/liji/tan-gong-ii>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

<sup>62</sup> *Yili, Shi sang li* (URL: <https://ctext.org/yili/shi-sang-li>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.). (Fordítás: Kovács 2008: 345.)

<sup>63</sup> *Zhuangzi, Ying diwang* (URL: <https://ctext.org/zhuangzi/normal-course-for-rulers-and-kings/ens#n2767>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).



*Lunyu* 論語

A mester azt mondta: A délieknek van egy mondásuk; az ember, akiben nincs meg a kitartás, nem lehet gyógyító sámán.

子曰，南人有言曰：人而無恒，不可以作巫醫善夫。<sup>64</sup>

*Guanzi* 管子 *Quanxiu* 權修

Ha az uralkodó a teknőspáncélos és cickafarkas jóslára támaszkodik, és előszere-ttel alkalmaz *wu* gyógyítókat, akkor a szellemek hirtelen kárt okoznak.

上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神驟崇。<sup>65</sup>

Talán a legszembeötlőbb különbség az előző passzushoz képest az, hogy itt már kifejezetten károsnak tartják a *wu* jelenlétét a királyi udvarban, sőt a nép körében kifejezetten félték azokat az embereket, akik *wu*-képességekkel bírtak. A történetek alapján tehát egy olyan *wu*-kép rajzolódik ki a szemünk előtt, amely bár a vallási tevékenységek egy elengedhetetlen elemeként mutatja be a *wu*-t, de mégis tevékenysége és jelenléte egyre inkább negatív jelentéstartamokkal töltődik fel.

#### 4. A *wu* a *Shuowen jiezi*-ben

Miután áttekintettem a *wu* említését különböző kontextusokban, egy konkrét meghatározás alapján vizsgálom tovább az írásjegyet. Annak érdekében, hogy a lehető legpontosabban megértsük az ókori Kína *wu* karakterének lehetséges jelentéstartalmait, célszerű a *wu* jelentéséhez a korban hozzá legközelebb eső szótár szócikkét alapul venni. A *Shuowen* szerint a *wu* a következőt jelenti:

A *wu* egy előimádkozó. Egy olyan nő, aki képes arra, hogy szolgálja az alak-talanokat, és táncával lehívja az istenségeket.<sup>66</sup> Egy embert ábrázol, aki két bő ruhaujjával táncol. A *gong* 工 szóval azonos jelentésű.

巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。<sup>67</sup>

<sup>64</sup> URL: <http://ctext.org/analects/zi-lu> (utoljára megtekintve: 2022.12.30.). (Fordítás: Kósa 2006: 306.)

<sup>65</sup> *Guanzi*, *Quanxiu* (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=48183>, utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).

<sup>66</sup> Kósa a *wuxinget* 無形 „láthatatlan világnak” fordítja (Kósa 2006: 299).

<sup>67</sup> *Shuowen jiezi*, *juan liu* 卷六, *wu bu* 巫部 (URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?searchu=%E5%B7%AB>, utoljára megtekintve: 2021. 06. 07.). Amennyiben nincsen más fordító feltüntetve, az adott kínai eredeti szöveg saját fordítását közlöm.

Xu Shen 許慎 ezenkívül megadja a *wu* karakter *guwen* 古文 alakját is: 𠄎. L. C. Hopkins felhívja a figyelmet arra, hogy a *wu* karakter kis pecsét (*xiaozhuan* 小篆) alakja valamelyest eltér a modern írásjegy alakjától: 𠄎.<sup>68</sup> E. Schafer pedig bemutatja, hogy mely jóslócsontkarakterek felelnek meg a ma használatos *wu* 巫 karakternek: 𠄎 𠄎 𠄎. Véleménye szerint ezek a karakterek egy személyt, feltehetőleg a sámánt ábrázolják, amint egy jádét – egy esőhöz közetet – emel fel egy elkerített területen.<sup>69</sup> Mielőtt pedig még részletesebben is megvizsgál-nánk ezt az állítást, érdemes kiemelni a definíció főbb pontjait: 1. a *wu* egy nő, 2. a szellemeket szolgálja, 3. hosszú ujjú ruhás táncával szellemeket/istenségeket tud lehívni, 4. a *gong* írásjeggyel azonos jelentésű. Első ránézésre ezek viszonylag egyszerű és könnyen értelmezhető elemei a definíciónak, amely egyaránt megválaszolja a karakter szemantikai jelentésmezejével kapcsolatos kérdéseket, és a *guwen* írásjegy megadásával igyekszik képet nyújtani egy bizonyos szempontból arról, hogy milyen más alakváltozatai léteztek az adott karakternek. A definíció „egy táncosra hasonlít” passzusa pedig elárulja, hogy szerkezetileg az írásjegy egy *xiangxing* 象形 írásjegy, azaz egy piktografikus karakter, amely a tánc mozgását örökíti meg.

A látszat ellenére komoly ellentmondások húzódnak meg a karakter egyszerű *Shuowen*-definíciója mögött. Az előbbi két alrészben, a *wu* neolitikus és jóslócsont-feliratos karakterkeresésében egyáltalán nem az itt megadott írásjegyek meglétét vizsgáltuk, hanem egy olyan *wu* 𠄎 írásjegyét, amelyet Xu Shen definíciója egyáltalán nem közöl. Ha elfogadjuk, hogy a *wu* 𠄎 írásjegy két darab *gong* 工 írásjegy összeillesztéséből származik, akkor a meghatározás utolsó része is nyerhet valamiféle értelmet („a *gong*gal azonos jelentésű”). Viszont ez teret ad egy újabb dilemmának: Xu Shen definíciója először egy hosszú ujjú ruhában táncoló nőről beszél, aki szellemeket képes lehívni, ez az alak pedig hogyan is lehetne ugyanolyan értelmű, mint a *gong* írásjegy? Az is egy hasonló táncos képi jele lenne? A *Shuowen* a következőt írja a *gong*ról: „[A *gong*] azt jelenti, hogy ügyes és díszes. Egy olyan emberre hasonlít, akinek körzője és vonalzója van. A *wu* írásjeggyel azonos jelentésű. 巧飾也。象人有規槩也。與巫同意.”<sup>70</sup> Bár az ügyes és díszes meghatározások még összeegyeztethetők is lennének bizonyos szempontból a *wu* ’táncos’ jelentésével, a körzőt és vonalzó tartó ember alakja viszont már egyértelműen eltér a hosszú ujjas táncos alakjától, aki szellemeket szolgál. Miért van az tehát, hogy Xu Shen látszólag két ellentétes meghatározást integrál egyazon definícióban? Li Xiaoding úgy véli, hogy Xu Shen a kispecsétforma alapján értelmezi a *wu*-t, ezért válik homályossá

<sup>68</sup> Hopkins 1945: 4.

<sup>69</sup> Schafer 1951: 154.

<sup>70</sup> *Shuowen jiezi, juan liu* 卷六, *gong bu* 工部. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=29321&remap=gb> (utoljára megnézve: 2022. 08. 01.).

a definíciója. Szerinte a *Shuowen* szerzője gyanítja, hogy a *wu* eszközt jelent, de nem bizonyítja egyértelműen.<sup>71</sup> Ugyanígy vélekedik Zhang Zhongsheng 張中昇 is, aki szintén rámutat arra, hogy a *wu*-t 巫 egyfajta eszközként kellene értelmezni, amelynek a jóslócsontfeliratokon lévő formája a *wu* 𠃉 írásjegy. Liu Ming bár Schaferhez hasonlóan szintén két jádét tartó alakként értelmezi az írásjegyet, akik egymással szemben helyezkednek el, ám azért tesz így, hogy rámutathasson a karakter 'eszköz' jelentésmezejére. A szócikkkel kapcsolatban úgy ítéli meg, hogy Xu Shen szubjektíven elemezte a *wu* jelentését, és anakronisztikusan értelmezte a jelentését, ezzel pedig negatív hatást fejtett ki az utókorra, amely megnehezítette a *wu* valódi értelmének a feltárását.<sup>72</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy a *wu* *Shuowen*-értelmezésében két lehetséges magyarázatot találtunk. Az egyik elképzelés szerint a *wu* karakter a táncsal áll valamiféle kapcsolatban, a másik elképzelés szerint pedig egyfajta eszközt jelöl, amely az ácsmesterség bizonyos aspektusaihoz köthető. A következőkben ezt a kétféle értelmezést fejtem ki bővebben.

#### 4.1. A *wu* és a tánc

##### *A táncról általában*

A *Shuowen*ben szereplő karakterrel kapcsolatban Schafer megállapítja, hogy két alakot ábrázol, akik egymással szembefordulva helyezkednek el egy középső dolog két oldalán, ami lehet egy rúd vagy egy sátoryszerű elkerítés. Emiatt úgy véli, hogy a *wu* karakter két rituális táncot végző sámánt ábrázol.<sup>73</sup> Érdeemes azonban kiemelni Hopkins véleményét, miszerint valószínűleg igen kevés olyan ember akad, aki a *wu* kispecsét-karakterébe képes lenne egy hosszú ujjú ruhában táncoló sámánt beleképzelné. A karakter képileg nem ennyire kifejező.<sup>74</sup> Hopkins feltételezi, hogy Xu Shen a szócikk megírásakor a saját maga által látott *wu*-k előadásaira gondolva definiálta a karakter jelentését.<sup>75</sup> Viszont ha a szócikk kis pecsét formával írt karaktere helyett a szintén közölt *guwen* karaktert vizsgáljuk meg, akkor ott sokkal inkább felfedezhetők a (rituális) táncra utaló jegyek. A *guwen* karaktert Hopkins két részre bontja. A felső rész szinte teljesen megegyezik a *wu* karakter kispecsét-formájával 𠃉, az alsó része pedig a *gong* 𠃉 'két kézzel felemelve tartani' jelentésű karakter korai alakjának

<sup>71</sup> Ji 2020: 202.

<sup>72</sup> Liu 2006: 81.

<sup>73</sup> Schafer 1951: 153.

<sup>74</sup> Hopkins 1945: 4.

<sup>75</sup> *Uo.*

felel meg: 𠂇 𠂉. Ezen összetevők alapján Hopkins egy hozzátétőleges fordítást javasol a *guwen* karakterre: „egy ember a magasba tart egy másikat, aki egy varázsló”.<sup>76</sup> Viszont szerinte ez az értelmezés még mindig nem ad egyértelmű magyarázatot a *wu* és a tánc kapcsoltára, és ezért további elméleteket javasol a két szó közti jelentéstartalom távolságának az áthidalására. Azt feltételezi, hogy a *guwen wu* karakter alsó összetevője igazából nem is a *gong* 𠂇 írásjegy, hanem a *chuan* 𠂉 (modern 𠂉 ’két láb’ karakter). Az, hogy mégis *gong* elem került az írásjegybe, az pusztán annak köszönhető, hogy a két karakter alakja rendkívül hasonló, és a korabeli írástudók nem figyeltek eléggé a *guwen* karakter leírásakor.<sup>77</sup> Ezt az elképzelést követve pedig kísérletet tesz arra, hogy az így újjáalkotott *wu guwen* karakternek megadja a feltételezett modern kori alakját: 𠂇𠂉. Csakhogy a várakozásokkal ellentétben ez a karakter nem létezik a szótárakban. Hopkins kedvét azonban nem szegi ez a hiányosság, és rámutat arra, hogy nem is feltétlenül kell léteznie. Ez a lábbal ellátott *guwen*ábrázolás ugyanis szerinte hasonlít a modern *wu* 舞 karakter *guwen*formájára. 𠂇𠂉.<sup>78</sup> Elmélete szerint ennek a két írásjegynek az adott korszakban ugyanaz volt a kiejtése, ugyanazt a beszélt nyelvi elemet jelölték, csak írásképileg tértek el egymástól. Sőt e két írásjegy azonosításánál nem áll meg, hanem azt feltételezi, hogy a modern 𠂇, 舞 és 無 karakterek ugyanazon szóból eredeztethetők, amelynek megközelítőleges jelentése az lehetett, hogy „egy olyan ember, aki kezének és lábainak mozdulatai révén nyilvánítja ki sugalmazott személyének csodatévő erejét”.<sup>79</sup> Csakhogy – ahogy később Hopkins saját maga is rávilágít – a „sámán” *wu* és a „táncolni” *wu* karakterek más írásjegyváltozatai között nem fordul elő olyan, ahol a *chuan* komponens szerepelne, és az így létrejövő írásjegy a sámánt vagy a táncolást jelentené. Ez egyedül az Hopkins által javasolt formánál feltételezhető csak. Érdekesség viszont, hogy ahol mégis ott van a *chuan* elem, és az adott elemet a modern 舞 karakternek lehetne megfeleltetni, ott a karakter egyáltalán nem rendelkezik ’táncol’ jelentéstartalommal, hanem a modern *wu* 無 tagadószó értelemben áll 𠂇.<sup>80</sup> Ez a karakter az Hopkins által idézett, modern karakterekkel a *wujiang* 無疆 kifejezésben szerepel, amelyet „végtelennek, határtalannak” fordít.<sup>81</sup> Egy másik példa, ahol a ’táncol’ jelentésű *wu* tagadószó értelemben szerepel, az a *wudong* 無冬 ’vég nélkül’ kifejezés, ahol a „táncol” *wu* karakter egy korábbi alakja van jelen: 𠂇.<sup>82</sup> A sámán és a táncol *wu* szavak kapcsolatát erősítendő, Hopkins felsorol hat darab olyan írásjegyet, amelyek

<sup>76</sup> Hopkins 1945: 5.

<sup>77</sup> Hopkins 1945: 4.

<sup>78</sup> *Uo.*

<sup>79</sup> *Uo.*

<sup>80</sup> Hopkins 1945: 9.

<sup>81</sup> *Uo.*

<sup>82</sup> Hopkins 1945: 10.

feltehetőleg a sámánt szimbolizálják 𠃉 𠃊 𠃋 𠃌 𠃍 𠃎, és a *Zhouli* 周禮 *wu* feladatköreinek leírásával próbálja értelmezni a jeleket.<sup>83</sup> Megállapítja, hogy a *wu* egyik fő feladata az esőért eljáró tánc volt, és hogy a táncok során hosszú ujjú ruhát vagy tollas díszeket tartottak a kezükben a *wu*-k.<sup>84</sup> Ez alapján pedig arra a következtetésre jut, hogy a legutóbb felsorolt karakterek ennek a leírásnak a képi megjelenítései.<sup>85</sup> Hasonló konklúzióra jut Schafer és Dallas McCurley, akik a *wu* karakterét ugyancsak a ’táncol/ás’ jelentésű jóslócsontjellel azonosítják 𠃎.<sup>86</sup>

A kínai kutatók tanulmányaiban hasonló eredményeket találhatunk. Chen Mengjia vizsgálataiban kimutatta, hogy a „nincs” (*wu* 無) írásjegy alakja ellenére a modern „táncol” (*wu* 舞) írásjeggyel volt azonos értékű, és hogy ez az írásjegy a 𠃎 jóslócsontjelből alakult ki. Sőt fejlődése során a *wu* 無 tovább változott, és kialakult a modern *wu* 巫 karakter.<sup>87</sup> Egy sokkal frissebb tanulmányban pedig Yu Ping 於平 (1994, 2017) azt taglalja, hogy a primitív vallás fázisában a három *wu* (巫, 無, 舞) olyan sajátos szintézist hozott létre, amelyben a *wu* 巫 képviselte a cselekvő alany szerepét, a *wu* 無 célszemélyek sokaságát (alaktalan szellemek), a *wu* 舞 pedig a két fél közötti kommunikáció eszköze volt, amely összekapcsolta őket, így alkotva meg egyazon dolog három különböző aspektusát.<sup>88</sup> Sőt nemcsak hogy a *wu*-t 巫 és a *wu*-t 舞 is a 𠃎 jóslócsontjelből származtatta, hanem megadta a keletkezési folyamatuk jellegzetességét is, miszerint a *wu* 巫 egyszerűsödéssel, a *wu* 舞 pedig bonyolultabbá válással fejlődött egyazon jóslócsontjelből.<sup>89</sup> A későbbi cikkében pedig arra is választ talál, hogy miért keveri Xu Shen a kétféle tevékenységet a definícióban. Szerinte ugyanis Xu Shen korára már jelentésváltozáson ment át az alaktalanokat szolgáló tánc fogalma, azaz eltűnt a vonalzó mint kellék, és a (rituális) tánc vette át a helyét.<sup>90</sup> Tehát a *wu* karaktert még mindig a „tánc” jóslócsontjelből származtatja, viszont a „tánc” (*wu* 舞), amely már nem a hosszú ujjakkal való táncolás jelentésével rendelkezett, de ugyanúgy a jóslócsontjelből 𠃎 származott, egy új gyököt, *chuant* 夊 kapott, hogy ezzel fejezze ki, hogy az esetében a lábak egymás mögé helyezésével végzik a táncot.<sup>91</sup>

<sup>83</sup> *Zhou szertartásai*, első szerkesztője Liu Xin 劉歆, (i. e. II. sz.).

<sup>84</sup> Hopkins 1945: 8.

<sup>85</sup> *Uo.*

<sup>86</sup> Schafer 1951: 154; McCurley 2005: 136.

<sup>87</sup> Chen 1936: 255.

<sup>88</sup> Yu 1994: 48.

<sup>89</sup> *Uo.*

<sup>90</sup> Yu 2017: 23.

<sup>91</sup> *Uo.*

### *A kalász és a tollak a táncban*

Yu Ping tanulmányában még ennél is mélyebben vizsgálja a korabeli tánc jellegzetességeit, és amellet érvel, hogy nem is hosszú ujjas ruhában való táncról van szó ebben a rituáléban, hanem a hosszú ujjat valójában kalászként és tollként is lehet értelmezni. A 褻 karaktert ugyanis Xu Shen a következőképp magyarázza: „Ruhaujj, a ruha szemantikai elemből és a *sui* fonetikai elemből áll 袂也。从衣采聲.”<sup>92</sup> Yu Ping viszont egyfajta szemantikai elem és szemantikai elem által alkotott jelentéskompozíciós írásjegytípusként (*huiyizi* 會意字) értelmezi őket, ahol a *sui* karakter a ’beérett és learatott termés’-t jelenti, és amelynek az egyik írásjegyváltozata a ’kalász’ (*sui* 穗) jelentésű írásjegy. Yu Ping interpretációjában pedig a *wu* ezt tartva szolgálta a szellemeket, egyfajta áldozati ajándékként használva, amely egy mezőgazdasági kultúra terméke volt.<sup>93</sup> A tollal való tánc feltevés helyességének a bizonyítása érdekében pedig a „tánc” 舞 *guwen* karakteréből kiindulva bontja ki az elméletét, amely 舞 jelnek néz ki, amely a „szárnyak” (*yu* 羽) és *wang* 亡 karakterekből áll. Utóbbiról megállapítja, hogy a jóslócsonton a ’táncol’ jelentésű *wu* 無 írásjeggyel azonos, azaz a ’táncol’ jelentésű *wu*-val, amely még nem kapta meg a *chuan* gyököt.<sup>94</sup> Ez alapján a szóösszetétel alapján pedig egy olyan táncosról van szó, aki tolldíszekben táncol.<sup>95</sup> Lu Sixian Yu Pinghez hasonlóan értelmezi a tánc *guwen* alakját, viszont kiegészíti a tollas tánc történetét a Belső-Mongólia Ongniud zászlájában kiásott, a Xiaoheyán- 小河沿 kultúrához (kb. i. e. 5000–4500) tartozó agyagedényen található szimbólumokkal, amelyek szerinte nagyban hasonlítanak a *wu* 舞 írásjegyre, és feltehetőleg egyfajta tollas táncot jelöltek 舞.<sup>96</sup> Szerinte ezek a szimbólumok később egyszerűsödtek, és a jóslócsonton a *wu* írásjeggyé váltak: 𠄎 𠄏, majd végül 舞. Az írásjegyet a madárrá változó *wu* táncaként értelmezi, és ennek azért is van nagy jelentősége, mivel a Shang-dinasztia totemállata is madár volt, illetve a madár az ég követe, amely az emberek számára üzeneteket hoz.<sup>97</sup>

### *A tánc célja az eső*

Mivel a korabeli társadalom valószínűsíthetőleg a mezőgazdasági termelésre rendezkedett be, ezért a *wu* táncának legfontosabb célja az volt, hogy esőt

<sup>92</sup> *Shuowen jiezi, juan jiu* 卷九, *yi bu* 衣部, 5259. (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=31721>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>93</sup> Yu 1994: 49.

<sup>94</sup> Yu 2017: 26.

<sup>95</sup> *Uo.*

<sup>96</sup> Lu 1984: 62.

<sup>97</sup> *Uo.*

szerezzen a közösség számára szárazság idején.<sup>98</sup> Chen Mengjia pedig az esőszertartással kapcsolatban (*yu* 雩) egy olyan hármass fogalomszintézist alakít ki, amelyet korábban már láttunk a három *wu* fogalomnál: nála a táncot végző személy, a *wu* 巫, a végrehajtott mozdulatsor megnevezése, a tánc (*wu* 舞) és a kettőből létrejövő esőimádság, a *yu* 雩, alakít ki egy olyan fogalomhalmazt, amely mind a három tényezőt magába foglalja.<sup>99</sup> Az eső fontosságát és közönségre gyakorolt hatását mutatja az a történet is, amelyben Cheng Tang 成湯 (i. e. 1675–1646), a Shang-dinasztia első uralkodója saját magát feláldozva kér esőt a nép számára az eperfaligetben:

A régi időkben [Cheng] Tang győzelmet aratott a Xia[-dinasztia] felett, és kormányozni [kezdte] az Égalattit. Amikor nagy szárazság volt, és öt évig nem [tudtak] termést betakarítani, Tang saját testével fohászzkodott [esőért] az eperfaligetben, és azt mondta: Ha egyedül nekem van vétkem, ne a nép szenvedjen tőle, és ha a népnek van vétke, kerüljenek rám [ezek a vétkek]. Ne egy ember hiányossága miatt ártson a Legfőbb Úr, a szellemek és istenségek az embereknek. Azzal levágta a haját, megbéklyózta kezeit, és saját testét ajánlotta fel áldozatnak, [így] imádkozva áldásért a Legfőbb Úrhoz. Az emberek örvendeztek, és nagy eső érkezett.

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是翦其髮，斷其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。<sup>100</sup>

Maga a történet az esőkérő szertartások egy sajátos típusát mutatja be, amelyek során, az eső elnyerése érdekében feláldozzák a *wu*-t.<sup>101</sup> Hasonló példát találunk a *Chunqiu Zuozhuan*ban 春秋左傳 Qi 齊 állam Xi 僖 hercegének 21. uralkodási évének (uralk. i. e. 730–698) feljegyzésében, amikor is nagy szárazság sújtotta a vidéket, és a herceg meg kívánt égetni egy *wu*-t és egy nyomorékot, hogy véget vessen ennek az állapotnak.<sup>102</sup> Az erre az áldozatra használt terminus az elégetés esetében a *fen wu* 焚巫, a tűző napra való kihelyezés esetében pedig a *pu wu* 暴巫. Ugyanakkor érdemes megfigyelni, hogy ez a típusú áldozat Xi herceg idejében már nem számíthatott annyira népszerűnek, hiszen Zang Wenzhong 臧

<sup>98</sup> Yu 2017: 26. Azt, hogy a *wu*-knak ez volt a feladatuk, a *Zhouli* 周禮, *Tavaszi Hivatalnokok* 春官, *A rituális ügyek felügyelője* 宗伯 fejezetben már bővebben bemutattam.

<sup>99</sup> *Uo.*

<sup>100</sup> Lüshi chunqiu 呂氏春秋, Jiqiu jiqiu 季秋紀, Shunmin 順民 2. (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=23405>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.)

<sup>101</sup> Már amennyire Cheng Tang nevezhető *wu*-nak, a 2. fejezetben ugyanis már szó volt a *wang* és a *wu* egymásnak való megfeleltethetőségének a lehetőségéről.

<sup>102</sup> *Chunqiu Zuozhuan*, Xi gong, *Ershiyi nian* 二十一年: 389–392.

文仲 miniszter próbálja lebeszélni a herceget erről az ötletéről, és hatékonyabb alternatívákat ajánl neki.

#### 4.2. A *wu* és az ácseszközök

A *wu* és a tánc témakörének tárgyalása után nézzük meg a kínai *wu* 巫 írásjegy egy másik igen népszerű értelmezését, amelynek képviselői szerint a *wu* valójában csak egy olyan eszköz, amelyet a *wu*-tevékenységet végző személy használt mágikus-vallásos tevékenysége során. Erre való bizonyítékot és kiindulási alapot pedig többek között Xu Shen félmondatában látják, amely a *wu* karaktert a *gong* eszközzel azonosítja, illetve abban a tényben, hogy számos kínai kutató a *wu* 巫 írásjegyet a *wu* 𠄎 jellel azonosította a jóslócsontfeliratokon. A *wu* 𠄎 jel alakja pedig tagadhatatlanul magán viseli komponensként a *gong* 工 írásjegy alakját.

A továbbiakban azt fogom megvizsgálni, hogy pontosan milyen eszköznek feleltetik meg a kutatók a *wu* írásjegyet, illetve hogy az első pillantásra viszonylag egyértelmű írásjegy milyen szerkezeti elemekből áll össze. Az írásjegyből jól látszódik, hogy két darab *gong* 工 karakterből áll. Kwang-chih Chang 張光直 úgy véli, hogy a *gong* írásjegy egy olyan eszközt jelöl, amelyet kifejezetten az ácsmesterek használtak, és amelynek a segítségével a szakemberek képesek voltak egy négyzetnek a széléit és derékszögű háromszöget szerkeszteni.<sup>103</sup> Ezenkívül az eszköz más alakzatok szerkesztésére is alkalmas volt, hiszen körzőként is lehetett használni. Csak le kellett fogni, vagy valamilyen módon rögzíteni kellett a *gong* egyik szárát, a másikat pedig elforgatták, és máris elkészült a kör.<sup>104</sup> Tehát itt az a lényeges, hogy ez az eszköz egyaránt képes volt a négyzet és a kör megalkotására. Ezekhez az alakzatokhoz kapcsolódóan pedig közismert, hogy a kínai felfogásban a négyzet a Földet, a kör pedig az Eget jelképezi. Ha pedig a sámánkarakter valóban egy olyan *wu* karakterre eredeztethető vissza, amely két ilyen *gong* eszköz összeillesztéséből született, amelyek képesek megszerkeszteni az Eget és a Földet, akkor elképzelhető, hogy ez a *wu* 𠄎 írásjegy egy olyan speciális, sámánikus eszközt jelöl, amely a négyzet és a kör szimbólumainak a segítségével nyújt hozzáférést a sámán számára az égi és földi szférákhoz.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Chang 1994: 12.

<sup>104</sup> McCurley 2005: 137.

<sup>105</sup> Uo.



*A wu-k mint egyéb eszközök*

A különböző szférákhoz való hozzáférés eszközén kívül találkozhatunk még más elképzelésekkel is azzal kapcsolatosan, hogy mire használhatták a *wu* eszközt ezek a különböző mágikus-vallási tevékenységeket végző személyek. Az egyik legkézenfekvőbb értelmezés a cickafarkas jósláshoz használt eszközzel való megfeleltetés. Ez az azonosítás azon az elképzelésen alapszik, hogy a *wu* 巫 számos jóslócsontfeliraton található jelentése közül az egyik a cickafarkkal való jóslás (*shi* 筮) jelentésével azonos. Sőt egyes kutatók olyan jóslóeszközként jellemzik, amelyről csíkokban szalagok hullanak alá.<sup>106</sup> Egy kissé összetettebb eszközmegfeleltetés Zhao Rongjun azon elképzelése, miszerint nem egy jóslótevékenységnél használatos kellékről van szó, hanem a betegségek gyógyításának egy fontos eszközéről, amelyet a *wu* személye a betegséget okozó gonosz szellem kiűzésekor használhatott.<sup>107</sup> Ehhez a jelentéshez pedig analógiát a keresztény kultúrkörben keresett, és a *wu* 巫 írásjegyet a mankós kereszthez hasonlította. Illetve a pap tevékenységét idézte még, amelynek során a kereszt segítségével kiűzi az ördögöt a beteg testéből.<sup>108</sup> De ugyanígy hivatkozik a buddhista szvasztikára is, illetve harmadik elemként a *ya* 巫 írásjegyet emelte ki, amely bronzedényfeliratokon (*jinwen* 金文) a *wu* 巫 írásjegyhez egy igen hasonló formában jelenik meg: 巫. A jelentését pedig úgy értelmezte a szónak, hogy egy olyan eszköz, amellyel a különböző épületeik falait négyzetes alakúra tudták építeni, amelyek így távol tartották a gonosz erőket.<sup>109</sup>

*A wu 巫 szerkezeti értelmezése*

Ha a *wu* 巫 szerkezeti összetételének lényegét szeretnénk megragadni, akkor ez egy olyan karakter, illetve eszköz, amely a *wu* által bejárt szférákat és irányokat ábrázolja, így egyfajta képi megjelenítőjévé válik a *wu* különböző szférákkal való kapcsolattartó és -teremtő tevékenységének. Ennek megfelelően pedig a *wu* 巫 eszköz szoros kapcsolatban áll az irányokkal, ezt az is bizonyítja, hogy a jóslócsontfeliratokon lévő jelentéseinek a felsorolásánál minden esetben előkerült valamiféle irányokkal kapcsolatos jelentéstartalom. A négy irány pedig oly módon van ebbe az írásjegybe kódolva Zhou Fengwu 周鳳五 szerint, amelynek

<sup>106</sup> Wang 2010: 1.

<sup>107</sup> Zhao 2005: 39.

<sup>108</sup> Bár ránézésre a hasonlóság valóban nagymértékű, de Zhao Bibliából vett példája éppen, hogy alkalmatlan a kereszttel való gyógyítás szemléltetésére. Ő ugyanis az idézetet az ószövetségi Sámuel első könyvéből választja, amely arról szól, hogy Sault rossz szellemek gyötrik, és ezt a problémát a lantjáték hangjával kívájják gyógyítani, tehát nem szerepel semmilyen keresztmotívum a megjelölt passzusban (Sámuel 1. könyve 16: 14–16).

<sup>109</sup> Zhao 2005: 39.

alapján a *wu* 卍 írásjegy belső 十 vonala az irányokat mutatja, a csúcsponton megjelenő vízszintes vonaltalpak pedig a négy irányban leszúrt zászlókat szimbolizálják.<sup>110</sup> Ugyanakkor az írásjegy nemcsak pusztán a négy földi irányt képes egymással összekapcsolni, hanem akár túl is léphet a halandó világ határain, és új szférákba emelkedhet. Egy másik értelmezés szerint ugyanis a *wu* 卍 felső vízszintes vonása az Eget, az alsó vízszintes vonása a Földet, a két oldalsó vonása a négy irányt, a középen megmaradó keresztvonal pedig az ezeket összekötő *wu* személyét hivatott ábrázolni.<sup>111</sup> Ugyanakkor magát az írásjegyet nemcsak egy „talpakkal ellátott pluszjelként” lehet értelmezni, hanem egy olyan karakterként is, amely négy darab T alakú szimbólumból áll (𠄎, 𠄏, 𠄐, 𠄑). Ezeket a jeleket pedig Ji Yingcheng a *Shuowen* alapján a következőképp értelmezi: 1. 𠄎, amelynek modern alakja a *shi* 示 az éggel, illetve az égen megjelenő kedvező és kedvezőtlen ómenekkel kapcsolatos. 2. A 𠄏, amely a *tu* 土 vagy *she* 社 karaktereknek feleltethető meg, a föld urát, illetve szellemét képezik le, ahol a földnek szóló áldozatot bemutatták. A 𠄐 és 𠄑 írásjegyek pedig a *bu* 卜 karakterrel állnak kapcsolatban, amely az égetés során a teknőspáncélon repedéseként végigfutó ómenek speciális alakja. A *wu* pedig ezen szférák jeleit és helyszíneit köti össze.<sup>112</sup> Ezzel pedig körbe is értünk a *wu* írásjegy eszközértelmezésében, hiszen kiindulási pontnak éppen azt a feltételezést állítottam fel, hogy a *wu* egy olyan ácseszközt ábrázol, amely használójának hozzáférést biztosít az Ég és Föld tudásához. Tudva pedig azt, hogy bizonyos személyek különleges képességeik révén fel-alá tudnak szállni az ég és föld között, talán nem is olyan meglepő, hogy a *Hegyek és tengerek könyve* (*Shanhaijing* 山海經) konkrét helyekről számol be, amelyek egyfajta *axis mundiként* szolgálnak a *wu*-k számára.

Wu Xian országa Nü Chou-tól északra található. [Az itt élők] kék kígyót tartanak a jobb kezükben, a bal kezükben pedig vöröset. [Itt] található a Dengbao-hegy, ahonnan a *wu*-k fentről alászállnak.

巫咸國在女醜北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。<sup>113</sup>

[Itt] van a Ling-hegy. Wu Xian, Wu Ji, Wu Fen, Wu Peng, Wu Gu, Wu Zhen, Wu Li, Wu Di, Wu Xie, Wu Luo, a tíz sámán innen emelkedik fel és száll alá. [És itt] van a százféle gyógyfű.

<sup>110</sup> Feng 1989: 269–291.

<sup>111</sup> Lu 1984: 63.

<sup>112</sup> Ji 2020: 202–203.

<sup>113</sup> *Shanhaijing*, *Haiwai xi jing* 海外西经, 13 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=84005&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。<sup>114</sup>

### 4.3. A *wu* személyével kapcsolatos egyéb jelentéstartalmak

#### *A wu és a nemlét*

Bár a korábbiakban külön nem emeltem ki a *wu* mint sámán és a *wu* mint nemlét kapcsolatát, a téma bonyolultsága miatt érdemes ezt bővebben is kifejteni. A két fogalom közti kapcsolat elsősorban nem a jóslócsontfeliratok alaki kapcsolata révén nyer bizonyosságot, hanem a *wu* 無 jelentéseinek különböző értelmezéseivel. Liu Xiaogan 劉笑敢 (1998) cikkében a taoizmust vizsgálva igen izgalmas jelentését tárja fel a „nemlét” szónak Pang Pu 庞朴 1986-os cikkére hivatkozva: „Nemrégiben kiderült, hogy a *wu* [無] karakter nem valaminek a hiányát vagy az abszolút semmit jelöli, hanem azokat az istenségeket és szellemeket, amelyek bár láthatatlanok és nem hallhatók, mégis léteznek valahol máshol.”<sup>115</sup> Kósa pedig kiemeli, hogy a láthatatlanság nemcsak a szellemvilág sajátossága, hanem a sámánok egyik jellemző tulajdonsága is.<sup>116</sup> Ezt támasztja alá Tse-Tsung Chow 周策縱 sajátos *Shuowen*-értelmezése is a *wu*-val kapcsolatban: „A *wu* egy *zhu* 祝. Ez a nő képes magát láthatatlanná tenni, és táncával megidézni az isteneket, hogy azok leszálljanak az emberek közé.”<sup>117</sup> Ge Hong 葛洪 (283–343) *Az egyszerűséget magához ölelő mester* (*Baopuzi* 抱朴子) című művében pedig arról számol be, hogy léteznek olyan technikák, amelyekkel az emberi testet láthatatlanná lehet tenni, és ugyanígy vannak olyan technikák, amelyekkel a szellemeket láthatóvá lehet tenni.<sup>118</sup>

#### *A wu és a harcos*

A „sámán” és a „harcos” szavak kapcsolatát ugyancsak a jóslócsontfeliratok támasztják alá. Chen Mengjia a Shang-kori írásos emlékeket vizsgálva arra a megállapításra jutott, hogy ha a Shang korabeliek magáról a *wu* személyéről akartak megállapításokat tenni, illetve személyéről akartak jósolni, akkor egy

<sup>114</sup> *Shanhaijing, Dahuang xi jing* 大荒西经. 16 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=84230&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>115</sup> Kósa 2006: 298.

<sup>116</sup> *Uo.*

<sup>117</sup> Chow 1978: 66.

<sup>118</sup> *Baopuzi neipian* 内篇 jiaoshi 校釋, *juan* 卷, 2 (idézve: Lin 1994: 189).

másik *wu* karaktert használtak, amely a modern *wu* 戊 egy archaikus alakja volt.<sup>119</sup> Tovább vizsgálva a karaktereket H. Schafer bizonyítékot talált arra, hogy a modern kori *wu* 武 'harc/os' jóslócsontokon szereplő alakjai rendkívül hasonlítanak a *wu* 戊 írásjegyre: 𠄎 és 𠄎.<sup>120</sup> Ez alapján pedig a *wu* 戊 írásjegy jelentésére a 'rituális táncost' ajánlotta, majd felvázolta e jelentésalak változásait az alábbiak szerint: rituális tánc → harci tánc → harc/os (武).<sup>121</sup>

### *A wu, a gyógyítás és a holló*

A sámán és az orvos (*yi* 醫) szó kapcsolatát az a korai felfogás képezi, miszerint a betegségek okozói az ártó szellemek voltak.<sup>122</sup> Emiatt pedig maga a gyógyítási folyamat is ehhez igazodva zajlott le, és a beteg gyógyítása gyakran démonűzés keretében ment végbe. A sámán és az orvos szoros kapcsolatát mutatja, hogy az *yi* „gyógyít” karakterben eredetileg szerepelt a *wu* 巫 is (醫). Az „orvos/gyógyítani” (*yi* 醫) karakter pedig eredendően olyan *wu*-t jelölt, aki démonűzés segítségével gyógyított.<sup>123</sup> Sőt, ha tovább elemezzük az *yi* 醫 írásjegyet, további bizonyítékokat találhatunk arra, hogy a *wu* 巫 eszközt jelölt. Az *yi* karakter ugyanis három jól elkülöníthető részből áll: 1. bal felső *yi* 医 írásjegyből, 2. a jobb felső *shu* 殳 karakterből és 3. az alul lévő *you* 酉 írásjegyből. Természetesen, ha az egész felső részt együtt kezeljük (mint ahogy a *Shuowen yi* 醫 definíciója tesz), akkor egy 4. *yi* 毘 elemmel egészíthetjük ki a listát. A *Shuowen* alapján pedig ezeknek a jelentése a következő:

1. Az *yi* [„tegez”] olyan eszköz, amelyben íjakat, számszeríjakat és nyílhegyeket tárolnak. A *xi* 匚 és a *shi* 矢 szemantikai elemekből áll. A *Guoyu* [ezt] mondja [róla]: A katona nem veti le [sohasem] a tegezt.

医：盛弓弩矢器也。从匚从矢。《國語》曰：「兵不解医。」<sup>124</sup>

2. A *shu* azt, jelenti, hogy dárdával megsebezni egy másik embert.

殳：以投殊人也。<sup>125</sup>

<sup>119</sup> Schafer 1951: 154.

<sup>120</sup> *Uo*.

<sup>121</sup> *Uo*.

<sup>122</sup> Unschuld 1980: 117, 123–125.

<sup>123</sup> Harper 1998: 163.

<sup>124</sup> *Shuowen jiezi, juan shisan* 卷十三 *xi bu* 匚部, 8378 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=34998>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>125</sup> *Shuowen jiezi, juan si* 卷四, *shu bu* 殳部, 1946 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=28194>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

3. A *you* fermentált alkohol. A nyolcadik hónapban, amikor beérik a köles, erős bort és szeszt lehet készíteni belőle.<sup>126</sup>

酉：就也。八月黍成，可为酎酒。<sup>127</sup>

4. Az *yi* a csapás célba találásának a hangja. *Shu* szemantikai elemből és *yi* fonetikai elemből áll.

毘：擊中聲也。从殳医聲。<sup>128</sup>

A *Shuowen*-értelmezés alapján láthatjuk, hogy ezen komponensek mindegyike vagy egyfajta eszközre, vagy egy tevékenységre utal, amelyet a *wu* a gyógyítás során használt. Ez legegységesebben éppen az ’alkohol’ jelentésű *you* 酉 esetében nyilvánul meg, hiszen Xu Shen a „gyógyít” *yi* 醫 írásjegy magyarázatakor kifejti, hogy az alkoholt a betegségek gyógyítására is használják.<sup>129</sup> A „nyilvánvaló” és „a dárdával való sebzés” írásjegyek viszont nem feltétlenül ennyire egyértelműek. Ugyanakkor máris nyilvánvalóvá válik jelenlétük oka, ha a *Zhouli* férfi *wu*-król szóló leírását olvassuk:

Télen [a *danuo* 大儺, a nagy démonűző szertartás idején]<sup>130</sup> a Nagy Templom csarnokában a férfi sámánok különböző irányokba számtalan nyilat lönek.”

冬堂贈，無方無算。<sup>131</sup>冬堂贈，無方無算。<sup>132</sup>

A fent idézett passzus alapján következtethetünk arra, hogy a *wu* a démonűző szertartások során – amelyek a gyógyítás szertartásaiként is funkcionáltak –, különböző fegyvereket is használhatott. Ezt támasztja alá Paul U. Unschuld (1985) nézete is, aki a *shu* 殳 karaktert ’lándzsát tart’ jelentéssel értelmezi, és

<sup>126</sup> Termesztett köles, *Panicum miliaceum*.

<sup>127</sup> *Shuowen jiezi, juan shiwu* 卷十五, *you bu* 酉部, 9755 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=36454>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>128</sup> *Shuowen jiezi, juan si* 卷四, *shu bu* 殳部, 1958 <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=28206&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>129</sup> *Shuowen jiezi, juan shiwu* 卷十五, *you bu* 酉部, 9803 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=36502>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

<sup>130</sup> McCurley tanulmányában a *danuo* szertartást egy hatalmas színi előadásként írja le, amelynek során a démonűzők az egész várost végigjárták, és elűzték az ártó szellemeket. Így az egész város az előadás színpadává vált, a rituálé közönsége pedig az emberi és a kozmikus nézők voltak. Tehát a *danuo* egy kevert kozmopolitikai dimenzióval rendelkezett, amely 3 dolgot üzent az embereknek: 1. Élvezzék az előadást. 2. Itt kezdődik az új év. 3. Javítsd ki hibáidat, amíg még nem késő (McCurley 2005: 139).

<sup>131</sup> *Zhouli, Chunguan* 春官, *Zongbo* 宗伯, 142 (URL: <http://ctext.org/rites-of-zhou/chunguan-zong-bo>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01., Kósa Gábor fordítása, Kósa 2006: 306).

<sup>132</sup> *Zhouli, Chunguan* 春官, *Zongbo* 宗伯, 142 (URL: <http://ctext.org/rites-of-zhou/chunguan-zong-bo>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01., Kósa Gábor fordítása, Kósa 2006: 306).

olyan speciális alkalmakról ír a művében, amelyek során a démonúzők a lán-dzsákkal az ég felé döfködve igyekeztek elűzni a gonosz teremtményeket.<sup>133</sup> Ezek alapján tehát látható, hogy a *yi* 醫 írásjegy elemei mind egyfajta eszközt vagy tevékenységet jelölnek, így ha az alsó *you* 酉 karakter helyett eredetileg a *wu* 巫 karakter szerepelt az írásjegyben, akkor nagy valószínűséggel ez a *wu* karakter sem magára a *wu* személyére utalhatott, hanem egy bizonyos *wu* esz-közre, amelyet a *wu* (személy) a démon betegből való kiűzésekor használt.<sup>134</sup>

A sámán és a holló (*wu* 烏) kapcsolatára a kínai mitológia egyik legnagyobb kutatója hívta fel a figyelmet. Rémi Mathieau (1984) egyrésről a madarak és a madarak jóslásban játszott szerepének a fontosságát kapcsolta össze a sámánokkal, illetve a holló jelentéstartalmait vázolta fel a sámánnal való kapcsolat bizonyítására: fekete, víz, halott, észak, tűz, nap, égi küldött, közvetítő.<sup>135</sup> A madár fontosságával kapcsolatban Yu Ping szintén kiemeli, hogy a Shang-dinasztia totemállata egy madár volt, és ezt a madáralakot ő az *yi* 易 írásjegy bronzedényfelirat alakjára vezeti vissza. Ott ugyanis sokkal kifejezőbb a karakter formája: 𪛗. Ugyanakkor ez a madár egy, a természetben nem létező madárfajra utal, ebből arra következtet, hogy a karakter szimbolikusan a Shang-dinasztia ideje alatt egy égi lény metaforája volt, amelyet aztán a *niao* 鳥 karakterrel cseréltek ki, és így alakult ki a mitikus totemisztikus ős, a Xuanniao 玄鳥 alakja.<sup>136</sup>

Yin Xie anyja Jian Di volt. *Yousong* törzsbeli nő, Di Ku második felesége. [Egy-szer] harmadmagával fürdeni ment. Meglátta a Fekete Madarat (Xuanniao 玄鳥), amint tojást rak. Jian Di [pedig] elvette, és lenyelte [a tojást]. Ettől terhes lett, és megszülte Xie-t.

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝譽次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。<sup>137</sup>

<sup>133</sup> Unschuld 1985: 37.

<sup>134</sup> Így pedig akár egyet is érthetnének Zhao Rongjun véleményével, amely ugyancsak a gyógyításkor használt eszközként jellemzi a *wu*-t (Zhao 2005: 39). Egy másik izgalmas alakváltozata a „gyógyít” *yi* karakternek Yu Ping (1984) szerint a déli területekről került elő. A déli vidékek bővelkedtek esőben, ezért nem volt akkora szükségük csapadékra, viszont betegeik ugyanúgy voltak. Így a tollas tánc, amely eredetileg az esőkérés funkcióját töltötte be, egyesült a gyógyító rítusokkal, és kialakult egy sajátos *yi* karakter 翳, amely az eredeti *yi* 醫 „orvos” karakter, csak alsó felére a *you* helyett a *yu* 羽 írásjegy került.

<sup>135</sup> Mathieau 1984: 305–306.

<sup>136</sup> Yu 2017: 28.

<sup>137</sup> *Shiji* 史記, *Benji* 本紀, *Yinbenji* 殷本紀, 1 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=4541>, utoljára megtekintve: 2022. 08. 01.).

*A wu és a női princípium*

Ha a *wu* karaktert kikeressük a *Változások könyvében* (*Yijing* 易經), akkor a Dui trigrammhoz jutunk, amely feminin jellegzetességeket kapcsol a fogalomhoz: *Dui* 兌, termékeny mocsár (澤), legfiatalabb lány (少女), sámánő (巫). Schafer a sámán egyik korai alakjára hivatkozva 爽 az ókori kínai sámánőket egy termékenységistennő megtestesítőiként értelmezi, akik ily módon kapcsolatban állnak az írásjegy által is szimbolizált termékenység és anyaság fogalmakkal.<sup>138</sup> Ezt a kapcsolatot tovább elemezve Schafer kísérletet tesz a *wu* 巫 írásjegy képi és fonetikai rokonainak a feltárására. A fonetikai szempontoknál azokat az eseteket vette figyelembe, amelyeknél labiális szótagkezdet és veláris szótagmagi magánhangzó található. Ezek alapján a *wu* az alábbi kifejezésekkel áll kapcsolatban: „1. gyümölcsöző, termékeny; 2. dédelget, megbékít; 3. nő 4. halom; 5. háló, hártya; 6. tojás, pete, magzat; 7. csónak, 8. edény, tartály”.<sup>139</sup>

A fenti listából is jól látszik, hogy a fogalmak jórészt az anyaság és a termékenység fogalmai köré kapcsolódnak, így támasztva alá Xu Shen *wu*-értelmezését, amely szerint a sámánő a metafizikai *yin* 陰 princípium megtestesülése és jogos esőcsináló.<sup>140</sup>

*A wu mint iráni mágus*

Victor H. Mair (1990), miután fonetikai vizsgálatnak vetette alá a kínai *wu* szót, arra a megállapításra jutott, hogy maga a szó nem kínai személyre utal. Sokkal inkább egy olyan valakire, aki meghívás útján jutott el a Shang-udvarba.<sup>141</sup> Ennek a nem kínai nemzetiségű személynek a neve pedig a „myag” szó volt, amely a mai *wu* szó eredeti alakja Mair szerint. Tanulmányában kifejti, hogy a „myag” szó szoros kapcsolatban áll az óperzsa „maguš”, a görög „magos”, a latin „magus”, továbbá a hasonló jelentésű szír, talmudi héber és araménus szavakkal, így arra következtet, hogy a *wu* (myag) szó egy indoiráni alapszóból fejlődött ki, ezért a *wu* fordítására a „mágus” szót ajánlja.<sup>142</sup> Mairtól függetlenül

<sup>138</sup> Schafer 1951: 155–156.

<sup>139</sup> Schafer 1951: 155.

<sup>140</sup> *Uo.*

<sup>141</sup> Mair hivatkozási alapja két europid vonásokkal készült emberszobor (katalógusszámuk: 80FCT45:2 és 80FCT45:6), amelyek a Shaanxi tartománybeli 陝西 Fufeng körzetből 扶風縣 kerültek elő, és keletkezésüket a Nyugati-Zhou időszakra datálja. Az egyik figura fején pedig a *wu* 巫 írásjegy látható (Mair 1990: 27–29).

<sup>142</sup> Mair 1990: 36. Bár a *wu* „mágus” fordítását nem veszi át, de Thomas Michael (2015) Mair ötletén elindulva szintén egy olyan kínai *wu*/sámán modellt javasol, amelyben egyszerre létezett egyfajta független (a központi hatalommal általában ellenséges) és egy bürokratikus sámánhagyomány (Michael 2015: 24–25).

és látszólag cikkét nem ismerve Terasawa Kaoru 寺沢薫 (2000) *A király hatalmának születése (Ōken tanjō 王権誕生)* című Japán történelmével foglalkozó munkájában szintén figyelmet szentel a jóslócsont *wu*-val megegyező kanjinak 𠄎. Az írásjegyet, amelyet ő is „sámán”-nak fordít, egy bronztükrön találta meg Okayama prefektúrában 岡山県, és a keletkezési idejét az i. sz. II. századra tette.<sup>143</sup>

A „myag” szó a mai Kínába, majd Japánig tartó vándorlása, illetve a *wu*-val azonos jelentése igencsak megosztja a kutatókat. Kósa rámutat, hogy a „mágus” szóra már létezik egy kínai terminus: a *fangshi* 方士.<sup>144</sup> Boileau pedig kiemeli, hogy bár lehetséges Mair elmélete, de a jóslócsontfeliratok nem adnak útmutatást a *wu* szóval jelölt személy etnikumát illetően.<sup>145</sup> Aiko Okamoto-MacPhail (2021) pedig nyelvészeti szempontból elképzelhetetlennek tartja, hogy ekkora vándorlás és kulturális interakció után ezek a népek szinte ugyanúgy ejtették volna ki ezt az írásjegyet, és a helyi közösségek sajátos fonetikai rendszerei ne torzították volna el az eredeti hangsort. Szerinte ez a glif inkább egyfajta ideogrammaként működhetett, egyfajta vallási vezetőt jelölve, nem pedig konkrétan a „mágus” szót.<sup>146</sup>

#### *A wu szellemek leigázója vagy elcsábítója?*

Ebben a részben nem közvetlenül a *wu* karakterrel foglalkozom bővebben, hanem a *jiang* 降 (‘alászáll, leereszkedik’) írásjeggyel és annak alternatív *xiong* (‘leigáz, legyőz, megszelídít’) olvasatával és értelmezésével. Ezzel az olvasattal ugyanis merőben más színezetet nyer a *wu* tevékenységének a fordítása: „egy személy, aki táncával megszelídíti a szellemeket 以舞降神者”.<sup>147</sup> A kérdés tehát az, hogy hogyan olvassuk ki a *jiang/xiong* 降 írásjegyet.

Ha csak a *Shuowen* vizsgáljuk, egyértelműbb a *jiang* értelmezés: „A *jiang* azt jelenti, hogy leereszkedni 降下也.”<sup>148</sup> Ugyanakkor a Zhou-korból fennmaradtak olyan szövegek, ahol nem helytálló az írásjegy *jiang* értelmezése:

<sup>143</sup> Okamoto-MacPhail: 2021: 203.

<sup>144</sup> Kósa 2006: 297 n. 12.

<sup>145</sup> Boileau 2002: 355 n. 37.

<sup>146</sup> Okamoto-MacPhail: 2021: 203.

<sup>147</sup> *Shuowen jiezi, juan liu* 卷六, *wu bu* 巫部 (URL: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?searchu=%E5%B7%AB>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

<sup>148</sup> *Shuowenjiezi, juan shiwu, fubu* 阜部 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=36260>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.). Ugyanakkor maga a *xia* 下 (a *Shuowen*ben a *xia* kispecsét jelével, a *xia* 冫 címszónál találjuk) írásjegy sem rendelkezik ‘leigáz, megszelídít’ jelentéssel: „*Xia*, [valaminek] az alja, mélye. Indexikus írásjegytípus (ideogramma) 冫: 底也。指事 (URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=26171&remap=gb>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.).



Song állam emberei körülvették Cao államot, csapatokat küldtek ellene, de [Cao állam] nem hódolt be. Ziyu [főminiszter] [erre] azt mondta Song hercegnek [Song Xianggong 宋襄公 (uralk. i. e. 650 – i. e. 637)]: Amikor Wen király meghallotta, hogy Chong állam letért az erényesség útjáról, megtámadta. A seregek harminc napig harcoltak, de [Chong állam] nem adta meg magát [*xiang* 降]. Erre [Wen király] hazatért, tökéletesítette magát a tanításokban, majd ismét megtámadta Chong államot. A régi erődben állomásozott, és Chong meg is adta magát [*xiang* 降].

宋人圍曹，討不服也，子魚言於宋公曰，文王聞崇德亂而伐之，軍三旬而不降，退脩教而復伐之，因壘而降。<sup>149</sup>

A fenti *Chunqiu Zuozhuan*-idézetből kitűnik, hogy itt az írásjegy *xiang* olvasatát kell figyelembe venni, nem pedig a *jiang* olvasatot. Hasonló példát találunk egy későbbi helyen is:

Az uralkodásának első évében, tavasszal, *jihai* napján körbevették a Song-beli Pingchenget. [...] Pingcheng behódolt [*xiang* 降] Jin államnak.  
元年，春，己亥，圍宋彭城 [...] 彭城降晉。<sup>150</sup>

Viszont a Tavaszok és őszi kora előtt többnyire a *jiang* jelentéssel található meg az írásjegy. A jóslócsontokon például többnyire katasztrófa bekövetkeztét vagy egy dolog számának a csökkentését jelenti.<sup>151</sup>

(He 合 07852) 戊戌卜，賓貞：茲邑無降禍。 *Wuxu* (napján) jósol, Bin kihirdeti: erre a városra nem száll csapás.

(He 合 21300) 辛亥卜，王貞：有其降禍。 *Xinhai* (napján) jósol, a király kihirdeti: fog-e csapás alászállni?

(He 合 13855) 貞：無降疾。 Jósol: nem fog betegség alászállni.

(He 合 01027) 丁巳卜，爭貞：降 𠄎 千牛。 *Dingsi* (napján) Zheng jósol: [az áldozatot] csökkentsek ezer ökör leölésére.

Bár a bronzfeliratokon (*jinwen* 金文) is változatos *jiang* 降 jelentéseket találunk – áldás kiáradása (*jiangfu* 降福), (fel- és) alászállás (*zhijiang* 陟降), erény kiáradása (*jiangde* 降德) – viszont a *xiong* olvasat ezek egyikébe sem illik bele.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> *Chunqiu Zuozhuan, Xi gong shijiu nian* 僖公十九年 (URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xi-gong-shi-jiu-nian>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

<sup>150</sup> *Chunqiu Zuozhuan, Xian gong yuan nian* 襄公元年 (URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xiang-gong-yuan-nian>, utoljára megtekintve: 2023. 01. 01.)

<sup>151</sup> A feliratok forrása: Wang 2008: 131–134.

<sup>152</sup> Wang 2008: 131–134.

A Tavaszok és ősök kora előtt tehát jelenleg nincsen bizonyíték arra, hogy a *jiang* 降 írásjegy rendelkezett volna *xiong* olvasattal és 'behődol, megszelidít' jelentéstartammal, illetve ez utóbbi jelentést is csak bizonyos Tavaszok és ősök korából származó szövegrészletekben hordozza magában.<sup>153</sup>

Ugyancsak a „csábítás” valószínűségét erősíti Boileau 2002-es és Thomas Michael 2017-es tanulmánya is. Boileau Roberte Hamayon (1996) (szibériai) sámánmodelljét vizsgálva kissé átalakítja azt a kínai helyzethez igazítva, és feltételez egy olyan korai fázist, ahol a sámán elcsábítja a szellemeket, és tevékenységeit a színjátszás, a szexualitás és a termékenység fogalmai köré építi.<sup>154</sup> Később pedig – már csak a kínai helyzetet vizsgálva – kitér arra, hogy a *wu*-t gyakran az eperfa- (*sang* 桑) ligetekkel<sup>155</sup> hozták kapcsolatba, amelyek sokszor különböző orgiák helyéül is szolgáltak.<sup>156</sup> A csábítás meglétét tovább erősítendő, Michael részletes listát készít azokról a csábítási technikákról, amelyeket a Chu 楚 sámánok alkalmaztak a *Chu elégiái* (*Chuci* 楚辭 című mű Kilenc dal 九歌 passzusában).<sup>157</sup> Elemzéséből kiderül, hogy a szellem érdeklődésének felkeltését különböző virágok gyűjtésével kezdik, ez emlékezteti a szellemet saját otthonára, a természetre, majd különböző étel- és italáldozatok után a táncot is felhasználják a sámánok, hogy magukhoz csábítsák a szellemeket.<sup>158</sup> A szellemek pedig alászállnak a csábítás hatására.<sup>159</sup>

<sup>153</sup> Wang 2008: 134. Legtisztabban pedig a Hadakozó fejedelemségek korában találhatunk rá példákat (*Uo.*).

<sup>154</sup> Boileau 2002: 352–353.

<sup>155</sup> Az eperfaligeteket gyakran ültették olyan területre, ahol szinte alig lakott ember, hogy ezzel is védjék őket a tolvajoktól. Ezek a civilizációtól messze eső területek pedig a különböző szellemek hatalma alá tartoztak, akik a szelet, esőt és a többi természeti erőt irányították. Mivel pedig a *wu* tevékenységei során ezekkel a szellemekkel lépett kapcsolatba, így a *wu* személyét is ezzel a civilizáción kívül eső területtel azonosították. Erre utal a *sang tian wu* 桑田巫 elnevezés is, azaz a *wu*, aki az eperfavadonból származik (Kovács 2008: 349).

<sup>156</sup> Boileau 2002: 371.

<sup>157</sup> Mind Michael, mind korábbi kutatók kitérnek arra (David Hawkes 1985; Lisa Bresnes 2004), hogy a művet nem lehet etnográfiai leírásoknak tekinteni, ugyanakkor mégis kilenc olyan (erősen stilizált) szeánsz leírásról van szó, amelyek bizonyos mértékig sámánikus ihletésűek (Michael 2017b: 3). Továbbá a *wu* 巫 írásjegy is alig szerepel a *Chuci*-ben (többnyire csak személyvekben), míg a mű számtalanszor használja a *ling* 靈 'lélek, szellem, isten' szót, amelyet Wang Yi 王逸 (i. sz. II. sz.) a *wu*-val azonosít (Tong 2002: 64). Kósa Gábor (2003) viszont bebizonyította, hogy ennek a megfeleltetésnek nincs alapja a műben, és a *Shuowen* is csak azért tartalmazza ezt a (*wu* és *ling*) megfeleltetést, mert Duan Yucai 段玉裁 (1735–1815) a Qing-dinasztia清代 (1644–1911) idején Wang Yi téves *ling* megállapításával egészítette ki a *Shuowent* (Kósa 2003: 275–294).

<sup>158</sup> Michael 2007: 7–9. Michael azt is kiemeli, hogy a leírások szerint a női sámánok csábításának elengedhetetlen kelléke a tánc, míg a férfiak esetében ez elmaradhat (Michael 2017b: 10).

<sup>159</sup> Általában a férfi szellemek szállnak alá a női sámán csábítására. A férfi sámánok többnyire elutaznak a női szellemhez, de van példa arra is, hogy a női sámán a megszállás után útra kel a szellemmel együtt (Michael 2017b: 5–6).

A fenti példák alapján tehát elmondható, hogy a *Shuowen wu* értelmezésében a *jiang* 降 írásjegyolvasatnak sokkal nagyobb valószínűsége van. A *xiong* olvasat mind időben, mind kontextuálisan szűkebb használatot tükröz, és feltehetőleg egy olyan értelmezésről van szó, amely a Tavaszok és ősök időszakától kezdve jelenik meg a szövegekben, és a háborús tevékenységek során történő leigázással és behódolással kapcsolatos. A *wu*-val kapcsolatos szövegek esetében viszont a *jiang* olvasat kerül előtérbe.

### Konklúzió

A dolgozat első felében körüljártam a *wu* karakter lehetséges ősi előfordulásait a neolitikus időszakban és a jóslócsontfeliratokon. A neolitikus időszakban a leletmennyiségek csekély volta és az írásrendszer fejlettségével kapcsolatos kételyek miatt semmi biztosat nem tudunk megállapítani a *wu*-ról. A Shang-dinasztia jóslócsontfeliratai már komolyabb eredményekkel kecsegtettek, és a modern *wu* 巫 karakterét is sikerült egyes kutatóknak a *wu* 𠃉 jóslócsontjelre visszavezetniük. Itt a problémát többnyire az okozta, hogy a jóslócsont-*wu* rendkívül gazdag kontextusban fordul elő a különböző feliratokon, és hogy ezek az előfordulások teljesen más képet mutatnak a *wu* személyéről, mint a Zhou-korból ránk maradt szövegek.

Ezután bár Xu Shen homályos megfogalmazása és szubjektív, saját korából kiinduló *wu* értelmezése erősen befolyásolta az írásjegy további megértését, végül a *Shuowen* alapján sikerült azonosítani a karakter két fő lehetséges eredetét. Az egyik a jóslócsontfeliratokon megjelenő táncos alakja, amely a szellemeket lecsábítva esőt kér a közösség számára, és amely karakterből mind a modern tánc 舞, mind a modern *wu* 巫 írásjegy kifejlődött. A másik pedig az egy bizonyos eszköz jelentésű eredet, amely a mágikus-vallási tevékenységeket végző személy egy olyan rituális kelléke volt, amellyel hozzáférést szerzett az ég és a föld tudásához, képes volt közvetíteni a különböző szférák között, és amelyet a különböző gyógyító-démonűző-jósló tevékenységei során is használt.

Ugyanakkor mindenképpen szem előtt kell tartanunk Boileau azon kérdését, hogyha a *wu* írásjegy korai (jóslócsont) megjelenéseit vizsgáljuk, akkor mennyire kapcsolódnak ezek a jelentések egymáshoz, mennyire beszélhetünk fonetikai kölcsönzésről, vagy létezik-e bármilyen más kapcsolat a jelentéstartalmak között? Wu Xian nevét például – akinek a neve alapján azonosították a modern *wu* 巫 írásjegyet a bronzfeliraton lévő *wu* 𠃉 írásjeggyel és a jóslócsonton található ugyanilyen jellel – a Tang-korban 唐代 (i. sz. 618–907) gúnynévként

kezelték.<sup>160</sup> De az is elképzelhető, hogy a nevükben lévő *wu* annak a területnek az elnevezése volt, ahonnan jöttek, és ez keveredett össze a hasonló *wu* karakterrel.<sup>161</sup> Így viszont talán nem annyira meglepő, hogy az ő neve alapján visszafejtett bronz- és jóslócsontfelirat-jel vonatkozásában rendkívül gyakran találkozunk helynévi és klánnévi jelentésekkel. Sőt tudván, hogy a *wu* 𠄎 cickafarkkal történő jóslást is jelent, illetve hogy a későbbi időkben a *wu*-t gyakran azonosították az eperfaligettel, mert az szolgált lakhelyéül, akkor felmerülhet a kérdés, hogy azonosítható-e a *wu* személy-terület-cickafark hármassal is hasonló módon egymással.<sup>162</sup> Nevezetesen, hogy a *wu* személy a *wu* területről kapta a nevét, mert onnan származik, a *wu* terület pedig a cickafarkról kapta a nevét, mert sok ilyen növény nőtt arrafelé, ez vált a jellegzetességévé. És bár ez a feltevés erősen hipotetikus, és jelenleg nincsen elég forrásanyag a tesztelésére, úgy gondolom, hogy a *wu* 𠄎 írásjegy eredetének vizsgálatánál szükségünk van az efféle merész kérdésekre, hogy ellentmondások és kételyek nélkül tisztázhassuk mind az írásjegy eredetét, mind az írásjegy jelentéstartamát.

## Felhasznált irodalom

### Elsődleges források

- Chungqiu Zuozhuan* 春秋左傳 [Tavaszkok és őszi krónikája] 1983. Beijing: Zhonghua shuju chuban 中華書局出版.
- Chunqiu Gongyang zhuan* 春秋公羊傳 [A Tavaszok és őszi Gongyang kommentárja]. <https://ctext.org/gongyang-zhuan/zhs> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Liji* 禮記 [Szertartások feljegyzései]. <https://ctext.org/liji/zhs> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Lunyu* 論語 [Beszélgetések és mondások]. <https://ctext.org/analects/zh> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Lüshi chungqiu* 呂氏春秋 [Lü mester tavasza és ősze]. <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/zhs> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Mozi* 墨子 [Mo mester]. <https://ctext.org/mozi> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Shanhajing* 山海經 [Hegyek és tengerek könyve]. <https://ctext.org/shan-hai-jing> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Shiji* 史記 [Történeti feljegyzések]. <https://ctext.org/shiji> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Shuowen jiezi* 說文解字 [Az egyszerű és összetett írásjegyek magyarázata]. <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (utolsó letöltés 2022. 08. 01.)
- Yili* 儀禮 [Ritások és szertartások]. <https://ctext.org/yili/zh> (utolsó letöltés: 2022. 12. 30.)
- Zhouli* 周禮 [Zhou Szertartásai]. <http://ctext.org/rites-of-zhou> (utolsó letöltés: 2022. 08. 01.)

<sup>160</sup> Boileau 2002: 358.

<sup>161</sup> Uo.

<sup>162</sup> Chang 2008: 11–14.

*Felhasznált másodlagos szakirodalom*

- Bartos Huba – Hamar Imre 2019. *Kínai–magyar szótár*. <https://www.szotar.net/kinai> (utolsó letöltés: 2021. 06. 24.)
- Boileau, Gilles 2002. „Wu and Shaman.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.2: 350–378. <https://doi.org/10.1017/S0041977X02000149>
- Chang, Kwang-chih 張光直 1983. *Art, myth and ritual. The Path to the Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chang, Kwang-chih 張光直 1994. „Shang Shamans.” In: Willard J. Peterson (ed.) *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: Chinese University Press, 10–36.
- Chang, Wei-Chieh 張惟捷 2008. „Lun jiagu, jinwen zhong wu zi 論甲骨、金文中「巫」字 [Értekezés a jóslócsontokon és a bronzfeliratokon lévő wu írásjegyről].” *Fuda zhongyansuo xuekan* 輔大中文學刊 10: 1–20. <http://dx.doi.org/10.29444/JGICLDFJCU.200810.0001>
- Chen Mengjia 陳夢家 1936. „Shangdai de shenhua yu wushu 商代的神話與巫術 [A Shang-kor mítoszai és sámánizmusa].” *Yenching Journal of Chinese Studies* 20: 485–576.
- Chow, Tse-Tsung 周策縱 1978. „The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of wu traditions.” In: D. T. Roy – Tsuen-Hsui Tsien (eds.) *Ancient China: Study in Early Civilization*. Hong Kong: Chinese University Press, 43–89.
- Du, Linna 杜莉娜 2012. „Qin Zu Chu wen qianshi 秦《詛楚文》淺釋 [A Qin állambeli Chu megátkozása című mű rövid magyarázata].” *Wenjiao ziliao* 文教資料 34:16–17.
- Groot, Jan Jakob Maria de 1910. *The Religious System of China*. Vol. 6. Leiden: E. J. Brill.
- Harper, Donald 1985. „A Chinese Demonography of the Third Century B.C.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45: 459–498. <https://doi.org/10.2307/2718970>
- Hopkins, Lionel Charles 1945. „The shaman or Chinese wu: His inspired dancing and versatile character.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 1: 3–16. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00099263>
- Ji Yingcheng 吉映澄 2020. „Cong Shuowen wu gong tongyi zhi jiaodu shitan wuzi yiyuan 從《說文》“巫工同意”之角度試探巫字義源 [A wu írásjegy jelentéserejét feltárása a Shuowen jieziben szereplő „a gonggal azonos értelmű” passzus szemszögéből].” *Wenhua xuekan* 文化學刊 04: 201–203.
- Keightley, David N. 1998. „Shamanism, death, and the ancestors: religious mediation in neolithic and Shang China.” *Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 52/3: 763–831.
- Kósa Gábor 2006. „Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában.” In: Hoppál Mihály – Szathmári Botond – Takács András (szerk.) *Sámánok és kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó, 296–360.
- Kósa, Gábor 2003. „The Shaman and the Spirits: The Meaning of the Word 'ling' in Jiuge poems.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 56/2–4: 275–294. <https://doi.org/10.1556/AO-orient.56.2003.2-4.13>
- Li Xiaoding 李孝定 1964. „Jiaguwenzi jishi 甲骨文字集釋 [Jóslócsontfeliratok gyűjteménye és magyarázata].” *Lishi yanjiu yuyan yanjiusuo zhuankan* 歷史語言研究所專刊, 5: 1595–1597.
- Lin, Fushi 林富士 1994. *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.)* Ph.D. Diss. Princeton.
- Liu Ming 劉鳴 2006. „Wu zi yiyuan ji xianmin shenmei wenhua xintai tanxi “巫”字義源及先民審美文化心態探析 [Elemzés a wu írásjegy jelentésének eredetéről, illetve az elődök esztétikai és kulturális gondolkodásmódjáról].” *Yindou xuekan* 殷都學刊 03: 81–83.
- Lu Sixian 陸思賢 1984. „Shi jiaguwen zhong de wu zi 釋甲骨文中的“巫”字 [A jóslócsont-feliratokon szereplő wu írásjegy értelmezése].” *Nei Menggu shifan daxuebao* 內蒙古師大學報 4: 61–69.
- Mair, Victor H. 1990. „Old Sinitic \*Myag, Old Persian Maguš, and English 'Magician'.” *Early China* 15: 27–47. <https://doi.org/10.1017/S0362502800004995>

- Mathieu, Rémi 1984. „Le corbeau dans l’ancienne Chine.” *Revue de l’Histoire des Religions* 201: 281–309. <https://doi.org/10.3406/rhr.1984.4312>
- McCurley, Dallas 2005. „Performing Patterns Numinous Relations in Shang and Zhou China.” *TDR: The Drama Review* 49/3: 135–156. <https://doi.org/10.1162/1054204054742435>
- Michael, Thomas 2015. „Shamanism Theory and the Early Chinese ‘Wu’.” *Journal of the American Academy of Religion* 83/3: 649–696. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv034>
- Michael, Thomas 2017a. „Does Shamanism Have a History? With Attention to Early Chinese Shamanism.” *Numen* 64/5–6: 459–496. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341477>
- Michael, Thomas 2017b. „Shamanic Eroticism in the Jiu ge (Nine Songs) of Early China,” *Monumenta Serica* 65/1: 1–20. <https://doi.org/10.1080/02549948.2017.1309102>
- Okamoto-MacPhail, Aiko 2021. „Poetics of the Kokinshū in Eurasian context.” *Proceedings of the 4th Conference on Central Asian Languages and Linguistics*, 199–207. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/27709/ConCALL4%20Proceedings.pdf?sequence=1,%20pp.%20202%E2%80%93203>. (utoljára megtekintve: 2022. 12. 30.).
- Qiao, Yingjie 喬瑩潔 2010. „Cong xingshi jiagu yong zi kan shang dai wu xi wenhua 從姓氏甲骨用字看商代巫覡文化 [A wuxi kultúra vizsgálata a jóslócsonton megjelenő családnév írásjegyek alapján].” *Dazhong wenyi* 大眾文藝 18: 130–131.
- Schafer, Edward H. 1951. „Ritual Exposure in Ancient China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14: 130–184. <https://doi.org/10.2307/2718298>
- Unschuld, Paul U. 1985. *Medicine in China: A History of Ideas*. University of California Press.
- Waley, Arthur 1955. *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*. London: George Allen and Unwin.
- Wang Xiaojun 王曉君 2010. „Wu zi kaoshi “巫”字考釋 [A wu karakter magyarázata].” *Dazhong wenyi* 大眾文藝 21: 130–129.
- Wang, Jinfeng 王進鋒 2008. „Cong “jiang” zi ziyi yanbian kan xianqin touxiang liyi de xingcheng 從“降”字字義演變看先秦投降禮儀的形成 [A Qin előtti megadási szertartás kialakulásának vizsgálata a jiang írásjegy jelentéstartamának változásán keresztül].” *Yunnan shehui kexue* 雲南社會科學 02: 131–134.
- Wu, Yufang 吳郁芳 1987. „Zu chu wen’ san shen kao 《詛楚文》三神考 [A »Chu megátkozása« című szövegben található három istenség vizsgálata].” *Wenbo* 文博 04: 41–42+58.
- Yu Ping 於平 1994. „Wu wu tanyuan 巫舞探源 [A sámán és a tánc eredetének vizsgálata].” *Wudao xueyuan xuebao* 舞蹈學院學報 1: 48–56.
- Yu Ping 於平 2017. „Wu wu de huodong zhicheng yu yihan fenhua 巫舞”的活動指稱與義涵分化 [A sámán- és tánc tevékenységek megnevezése és jelentésének különválása].” *Wudao xueyuan xuebao* 舞蹈學院學報 4: 22–29.
- Zhang Quanhai 張全海 2012. „Wu zi qi yuan “巫”字的起源 [A wu karakter eredete].” *Xungen* 尋根 3: 98–99.
- Zhao, Rongjun 2002. *Xian-Qin wu su yanjiu* 先秦巫俗之研究 [A wu szokások kutatása a Qin előtti időszakban]. 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文.
- Zhao, Rongjun 趙容俊 2003. „Jiagu buci suojian zhi wu zhe de jiuzai huodong 甲骨卜辭所見之巫者的救災活動 [A jóslócsontfeliratokon látható wu katasztrófa megelőzési tevékenységek].” *Yindou xuekan* 殷都學刊 04: 1–10.
- Zhao, Rongjun 趙容俊 2004. „Jiagu buci suojian zhi wu zhe de yiliao huodong 甲骨卜辭所見之巫者的醫療活動 [A jóslócsontfeliratokon látható wu gyógyítási tevékenységek].” *Shixue jikan* 史學集刊 03: 7–15.
- Zhao Rongjun 趙容俊 2005. „Wenxian ziliao zhong de wu kaocha 文獻資料中的“巫”考察 [A wu vizsgálata a szakirodalomban].” *Zhongguo lishi wenwu* 中國歷史文物 1: 38–52.
- Zhou, Fengwu 周鳳五 1989. „Shuo wu 說巫 [A wu értelmezése].” *Taida zhongwen xuebao* 台大中文學報 3: 269–291.